

Grado en Filosofía
2021/2022

**Vivir un cuerpo que arde: teoría de la sujeción y el
movimiento *voguing* como resistencia**

Alumna: Daniela Herrera León
Tutor: Miguel Mandujano Estrada

Índice

Introducción. Un acercamiento al «cuerpo significado»	1
Parte I: Antecedentes	3
1.1. «Bio-poder» y sometimiento corporal desde Foucault	3
1.2. Del cuerpo único al cuerpo dual	7
Parte II: Estado actual	9
2.1. Sistema de «sexo/género/deseo», matriz heterosexual e inteligibilidad cultural como comienzos del drama	9
2.2. Mecanismos «viscosos» del régimen farmacopornográfico	12
2.3. Tráfico hormonal y tecnoconstrucción de la carne	14
Parte III: Discusión y posicionamiento	18
3.1. El cuerpo «espectacularizado»: Judith Butler y la teoría de la performatividad	18
3.2. Políticas de reconocimiento, representación y rechazo	22
3.3. La escena Ballroom. La organización colectiva y el movimiento corporal a través del voguing como acto de resistencia	26
3.4. Danzar para habitar y descolonizar el cuerpo	29
Parte IV: Conclusiones y vías abiertas	33
Bibliografía	37

Introducción. Un acercamiento al «cuerpo significado»

Hemos sido nosotrxs quienes nos hemos autorizado a vivir, hemos adoptado la intervención clandestina inmediata en nuestros cuerpos y las escritura-viva por medio de procesos de cortado. Incluso a pesar de nuestra esperanza de vida-capitalista, nos hemos autorizado a vivir anárquicamente. Y ni siquiera le hemos pedido permiso a Bakunin.

—Metafísicas sexuales

Nuestra experiencia comienza con el cuerpo, y éste marca asimismo los límites a partir de los cuales conocemos el mundo y vivimos en él. Tal y como nos indica Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1945): “El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (1975, p. 100). El cuerpo, anterior a la cultura, nace vacío y, arrojado a un contexto cultural concreto, espera por una significación hasta *devenir-significado*; por ello nos resulta necesario plantearnos junto con Butler en qué condiciones se da la existencia de la noción misma de *cuerpo* desde una perspectiva presimbólica, así como la relación que se establece entre lo simbólico y lo material, entre el discurso y sus efectos materiales como productores del discurso mismo: así, ¿es el cuerpo, junto con cada una de sus partes y actos, un conjunto de efectos del lenguaje? Bajo un discurso hegemónico occidental y científico-racionalista que da forma al mundo social en el que unos cuerpos interactúan con otros a través de ciertas políticas de reconocimiento y rechazo, el cuerpo se halla situado desde un *estar-en-escena*, donde “lo determinante no son los cuerpos sino las relaciones que mantienen entre sí” (Cartoni, 2019, p. 18).

Profundizaremos desde el apoyo teórico de Judith Butler en la noción de cuerpo como un estar-en-escena, analizando sus nociones de *normatividad*, *performatividad*, *cuerpo sexuado* centrales en la cuestión del «habitar» del cuerpo dentro del ya nombrado sistema binario de sexo/género/deseo. Este régimen binario sustentado bajo un discurso restrictivo hegemónico determina lo que aparece en el cuerpo como normal o, de lo contrario, como antinatural, estableciendo al mismo tiempo la diferencia entre aquellos cuerpos a los que se les concede el reconocimiento y entre aquellos a los que les es completamente negado, quedando estos relegados a los márgenes de la normatividad, en contexto sumamente la vulnerables y la precarios. Dicho discurso se centra en el control total de ciertos parámetros de la vida para construirla y dirigirla hacia un camino de producción y reproducción de fuerza

capital, y lo hace al contar con el respaldo del poder y todos sus aparatos e instituciones, los cuales se encargan personalmente de imprimir, repetir y naturalizar las apariencias, actuaciones y características que considera pertinentes según el contexto histórico-cultural sobre el que actúen. Esta naturalización es posible a partir del establecimiento de todo un régimen de control y dominio corporal, a saber, el denominado «sistema sexo/género», a través del cual el poder encuentra la oportunidad de lograr una naturalización de los actos corporales y lingüísticos previamente dados mediante el ensayo y la repetición. De este modo, para ver el proceso a través del cual el cuerpo deviene significado por un discurso hegemónico que busca crear una imagen de cierta unidad y estabilidad corporal, atenderemos a las nociones de «farmacopornografía» y «tecnología corporal» de Paul B. Preciado, así como a la «teoría de la performatividad» de Judith Butler, su consideración de una matriz heterosexual como condicionante discursivo de la materialidad y su perspectiva *teatral* de la *construcción* de las identidades sexuales y de género.

En suma, debido a las condiciones de sujeción y dominación bajo las que se produce y desarrolla el sujeto, así como a las numerosas políticas de rechazo y exclusión dedicadas expresamente hacia todas aquellas corporalidades que no entran dentro del marco binario de sexo/género y de heterosexualidad obligatoria, prestamos atención a lo largo de este trabajo a las capacidades de autogestión y organización, pese a las dificultades materiales y simbólicas, propias de colectivos considerados como minorías. Ya que son tan amplias como la diversidad corporal misma, nos centraremos en el movimiento *Ballroom* como cultura *underground* subalterna en la cual se ejecutan una serie de competiciones, batallas, prácticas y performances que dan cuenta del carácter intrínsecamente construido de la corporalidad, así como de la diversidad y maleabilidad de la misma. Dentro de la cultura ballroom destacamos asimismo la danza *voguing* como movimiento revolucionario de resistencia colectiva, mediante el cual se destapan múltiples performatividades corporales y se demuestra el devenir propio del cuerpo en tanto que materia-viva. A través del movimiento del cuerpo danzante se produce un proceso de descolonización que resignifica y permite la apertura a nuevas performatividades, formas y estados corporales.

Dentro de las prácticas de la cultura ballroom y del movimiento corporal que se ejecuta desde el voguing, se establece algo vital para el desarrollo de cualquier vida humana, a saber, los vínculos y las relaciones de afectos, apoyo mutuo y cuidados mediante la creación de políticas de reconocimiento por y para la alteridad y la disidencia, que parte de la base de que cualquier cuerpo existe, es válido y completamente habitable. La subversión de las identidades hegemónicas, la construcción de nuevos vínculos de apoyo y políticas

autogestionadas de reconocimiento y cuidado junto con la generación de resistencia mediante la ruptura con el movimiento cotidiano y vigilado implica inherentemente un *vivir un cuerpo que arde*, un cuerpo que teje relaciones autónomas para sobrevivir y hacer-sobrevivir dentro de un sistema que silencia, violenta y excluye; un cuerpo que revoluciona la norma aprovechando sus fisuras y que construye espacios a través de los cuales habitar el mundo por medio de nuevas dinámicas desde una epistemología de la disidencia.

Para acabar con esta breve introducción, a lo largo de este trabajo destacamos la importancia de las acciones restrictivas de un discurso hegemónico que se presenta como patologizante y sumamente violento y excluyente, por lo que reivindicamos una mayor atención hacia los usos del lenguaje, ya que este no es en absoluto estable e intransformable, sino que varía, al igual que el cuerpo y la identidad, según un contexto cultural-histórico concreto, por lo que puede y debe ser sometido a revisión y cambio. Por este motivo, consideramos que el lenguaje adecuado (aunque también limitado) para referirnos a estas cuestiones sobre aquello que va más allá del binario y lo cotidiano es aquel que nos permite un uso de pronombres neutros que no haga referencia a identidades estables ni coherentes dentro de un sistema occidental de reglamentación binario de sexo/género/sexualidad.

Parte I: Antecedentes

1.1. «Bio-poder» y sometimiento corporal desde Foucault

Michel Foucault, filósofo francés situado comúnmente dentro de la corriente postestructuralista, nos narra a lo largo de su primer tomo de su obra *Historia de la sexualidad* (2019) una cronología de la represión corporal a través de la historia de la sexualidad de occidente. Bajo su punto de vista, esta ha sufrido dos rupturas o, en el segundo caso, una «inflexión». El siglo XVII y todo su largo supone un periodo en el cual acontecen una serie de relevantes eventos y se desarrollan una gran parte de los mecanismos de control y vigilancia: surge aquí “el nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos de decencia, evitación obligatoria del cuerpo, silencios y pudores imperativos del lenguaje” (Foucault, 2019, p. 105). En un segundo momento, en el s. XX, donde los mecanismos represivos del poder se hacen más sutiles y por lo tanto, menos visibles. Sin embargo, entre ambos siglos transcurre un largo periodo de tiempo en el cual las diferentes tecnologías del poder centradas en la sujeción corporal colaboran, dando como resultado un gran círculo de represión y violencia; es por

esto por lo que el filósofo nos solicita atención no solo a estos dos momentos clave para la historia de la sexualidad, sino además a las múltiples prácticas de castigo y penitencia propias del cristianismo medieval y a “los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XIV” (2019, p. 105). Desde Foucault, el poder no es solo algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, sino también algo que forma al sujeto introduciéndose en él, convirtiéndose asimismo en algo de lo que el sujeto depende: por ello, “el sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia” (Butler, 2001, p. 12).

En efecto, es en la Edad Media donde se desarrollan las más importantes instituciones del poder, es decir, el Estado junto con sus tecnologías y aparatos: la monarquía, la Iglesia y la familia. Este desarrollo va de la mano también con el auge de amplios mecanismos de vigilancia de la población, los cuales se centran en hacer proliferar la vida y consecuentemente, lograr un control cada vez mayor de los cuerpos. Todo esto se realiza en vistas a poseer una cantidad más concentrada de «masa trabajadora» que mantenga y reproduzca las bases del capitalismo. Así, en el siglo XIV la sexualidad, en tanto que se convierte en puerta de acceso principal hacia la dominación de los individuos, es perseguida, acorralada y medida mediante supuestas conductas ideales que son en realidad culturalmente establecidas. Todos los dispositivos prestan suma atención a la sexualidad como forma de relación entre los cuerpos y, principalmente, como enclave tecnológico de reproducción de la especie, por lo que es expuesta como principal problema tanto para las instituciones hegemónicas como para las múltiples campañas ideológicas de moralización y responsabilidad dirigidas a la ciudadanía. En este sentido, el «dispositivo de sexualidad» se convierte en “índice de fuerza de una sociedad, revelando así su energía política como su vigor biológico” (Foucault, 2019, p. 130). Para resultar en actividad-reproductora y devenir-rentable, el cuerpo debe llevar a escena bajo el discurso del dispositivo de sexualidad ciertos actos de heterosexualidad obligatoria, estableciéndose así como régimen político y no sólo como práctica sexual. Es de este modo como el cuerpo surge sometido bajo un campo complejo de tecnologías y relaciones de poder, construido en base a la imagen de una aparente unidad según parámetros políticos y morales concretos. Todo esto va de la mano con el desarrollo del capitalismo y su elemento central, a saber, lo que Foucault (2019) denomina como «*bio-poder*», “elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (...) que no “pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de

producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (p. 126).

Para acceder al control del cuerpo, la *sexualidad* en tanto que dispositivo crea el *sexo*, tecnología corporal redibujable e imaginaria que se apoya vagamente sobre ficciones biológicas, funcionando así como elemento normativo y regulador. El sexo aquí vendrá a determinar la identidad corporal y con ella, la atracción sexual correspondiente. El cuerpo, como núcleo de saber, se encontraba significado hasta el s. XVII por una verdad teológica centrada únicamente en la corporalidad y su genitalidad, relacionadas con la vida y reconocidas como instancias en principio exclusivamente *masculinas*. En tanto que se consideraba que existía sólo un sexo, el masculino, y una suerte de degradación o pésima copia¹ (lo que denominamos ahora *femenino*), lo relevante aquí no era tanto la genitalidad en sí, sino más bien la capacidad reproductora, que estaba centrada en la potencialidad del hombre como cuerpo espermático esencialmente *penetrador* y portador de la *semilla de la vida*. En este contexto la representación de la mujer era nula al ser considerada como mero receptáculo o *incubadora*, motivo por el cual la “morfología de los genitales era monocorde, y los rasgos distintivos y específicos de la vagina y los ovarios (símbolo femenino por excelencia) no tuvieron entidad propia durante casi dos milenios” (De Mauro, 2015, p. 20).

Más tarde, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, se comienza a introducir al *sujeto* moderno no únicamente a través de la noción de *razón*, sino también mediante su inserción como «cuerpo sexuado». Esta figura se establece, siguiendo a Foucault, como el centro de todo un sistema de gestión bio-política del cuerpo, su morfología y órganos reproductivos ejercida por los nuevos aparatos institucionales de control social. Al igual que señalábamos antes la importancia de la genitalidad en vistas a la proliferación de la especie, el “cuerpo sexuado, el sexo orgánico y morfológico de los órganos reproductivos con anterioridad al siglo XVIII carecía de toda importancia” (De Mauro, 2015, p. 20). El poder encuentra entonces en una suerte de «lógica del sexo» y en la sexualidad heterosexual como régimen no solo un método eficaz de diferencia social, sino una puerta directa de acceso al control de la

¹ Para atender con mayor detalle las distintas concepciones de las que ha gozado el sexo a lo largo de la historia como órgano corporal y también como núcleo de la vida, recomiendo encarecidamente la lectura de *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la racionalidad masculina* (2018), de la autora Mercedes Fernández-Mantorell, así como un recorrido por la epistemología sexual de occidente expuesta por Paul B. Preciado en su obra *Testo Yonqui* (2020, pp. 57-66). Ambas obras se encuentran referenciadas en este trabajo. Por ejemplo, en relación con esta distinción determinante para la experiencia corporal, Fernández-Mantorell nos indica lo siguiente: “Mientras los genitales masculinos son designados como campo de olor sin relevancia, los de la mujer merecen capítulo aparte. El semen no es sucio en el cuerpo masculino; se transforma en suciedad olorosa sobre el de la mujer. Es así como se proclama la idea de que el cuerpo de quien vive en mujer, lo que hace es ensuciar los líquidos que proceden del hombre.” (2018, p. 60)

corporalidad y de la población en cuanto masa, todo ello con fines productivos. Según Foucault (2019), a modo general, “en la unión del cuerpo y la población, el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida más que de la amenaza de muerte” (2019, p. 131). A partir de este momento se establece una irónica «verdad del sexo», pues para presentarse como binario e invariable, el sexo “se crea justamente a través de prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género” (2019, p. 72).

Foucault expone el creciente control y la cada vez más detallada observación del cuerpo que, a través de las ciencias médicas, está siendo cuidado:

Es en este marco de conjunto tan fuertemente marcado por la solicitud hacia el cuerpo, la salud, el medio ambiente y las circunstancias donde la medicina plantea la cuestión de los placeres sexuales; (...) la del régimen al que conviene someterlos. (Foucault, 2019, pp. 97-98)

Una idea binaria y natural del sexo sustentada en principios médico-biológicos conlleva necesariamente a la imagen de una identidad de género (hombre o mujer) que, expresada por el cuerpo sexuado (sexo masculino o femenino), genera una aparente coherencia y estabilidad para poder ser percibido². Estos principios general una matriz cultural que exige que algunos tipos de identidades no puedan existir, a saber, aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo, ni aquellas en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género. En efecto, Foucault visualiza el sexo como algo que existe sobre lo que el poder actúa determinándolo a través de la prohibición, la exclusión y el ocultamiento, a modo de *máscara* que cubre la existencia del cuerpo. También como regla, el poder dicta al sexo su mandato y lo inserta “bajo un régimen binario: lícito e ilícito, permitido y prohibido” (2019, p. 77). Mediante ciertos actos discursivos el sexo es retenido dentro de una significatividad concreta en el dispositivo de sexualidad, tecnología hegemónica que establece las pautas de vinculación y relación entre los sujetos garantizando así al poder un mayor dominio sobre los cuerpos: como acto del lenguaje, pero también como práctica, el dispositivo de sexualidad coloca al sexo en una situación concreta indicándole cómo debe actuar, *citando al cuerpo* su conducta. Entendido de esta manera es como si la existencia del cuerpo —aquí sexuado—, al estar mediado discursivamente por la sexualidad y el sexo, estuviera preparado bajo una especie de guion que el sujeto ha de interpretar y hacer pasar por creíble a través de la puesta en escena.

² La cuestión del ser-percibido, del reconocimiento, la trataremos más adelante en profundidad. A modo de contextualización para esta parte, cabe señalar que se considera en este trabajo que los modos de actuar predeterminados por el sistema hegemónico de sexo/género/deseo determinan asimismo las condiciones de posibilidad de reconocimiento en un contexto social con pretensiones hacia la universalidad del cuerpo.

Este dispositivo de sexualidad coopera junto con el dispositivo de alianza (reservado para la conformación de la institución familiar) para garantizar al poder un mayor dominio sobre los cuerpos, y “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2019, p. 98). Que la sexualidad y la alianza queden unidas bajo leyes de control y vigilancia implica necesariamente que la primera quede relegada al ámbito de lo segundo, permitiendo al poder limitar las interacciones corporales de diferentes tipos para validar únicamente la interacción erótica heterosexual para que esta dé lugar a uniones legalizadas conformando *familias* y, asimismo, colaborando con la (re)producción de la especie. Para el filósofo, la familia se establece como uno de los dispositivos centrales en el desarrollo del bio-poder capitalista, ya que funciona como “el intercambiador de la sexualidad y de la alianza: transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza” (2019, p. 99).

1.2. Del cuerpo único al cuerpo dual

Al irrumpir el capitalismo junto con sus procedimientos liberales comienza una lógica bruta categorizadora y taxonómica que “separa, en una cadena de clasificaciones entre lo evolucionado y lo salvaje, a algunos seres como comestibles y a otros como depredadores, algunos animales como superiores —los hombres— y otros como inferiores —las mujeres—” (De Mauro, 2016, p. 21), por lo que es en este momento cuando surge la diferencia sexual a partir de oposiciones binarias en los cuerpos. En el siglo XVIII “se abandonó el entendimiento sobre el cuerpo único, al inaugurarse el discurso sobre el cuerpo en carne dual. Es el punto a partir del cual se visionaron dos carnes distintas, la de mujer y la de hombre, cuando la diferencia de sexo fue entendida en dual” (Fernández-Martorell, 2018, p. 45). Esta comprensión del cuerpo que se fundamenta en el binomio fisiológico implica que ciertos atributos biológicos esencialistas sean concedidos a cada cuerpo y género con la finalidad de generar relaciones de poder basadas en la diferencia y la dominación de unas corporalidades sobre otras. En suma, dicha oposición binaria conlleva un entendimiento heterosexualizado del deseo y la sexualidad, a saber, un deseo hacia lo contrario y lo ausente en el propio cuerpo. Por este motivo, el deseo homosexual “estará presente como enfermedad sexual hasta 1975 en los manuales psiquiátricos de Occidente y es todavía una noción central

no solo en psicología clínica, sino también en los lenguajes políticos de las democracias occidentales” (Preciado, 2019, p. 24).

La norma se resignifica y reestablece según el contexto histórico-cultural que condiciona asimismo la vida violentada mediante la patologización y el odio hacia la existencia de aquellas corporalidades que quedan situadas fuera del binarismo de sexo, género y las prácticas heterosexuales. Pero lo que resulta asimilable cambia, y en el momento en que “la noción de homosexualidad desaparece de los manuales psiquiátricos aparecen las nociones de intersexualidad y transexualidad como nuevas patologías a las que la medicina, la farmacología y la ley proponen remedio. A cada cuerpo que nace en un hospital de Occidente se lo examina y somete a los protocolos de evaluación de normalidad de género” (Preciado, 2019, p. 24). En este momento, el organismo es penetrado hasta lo más ínfimo por las instituciones médicas y sus tecnologías hasta ser, a partir del siglo XX, transformado completamente en cuerpo desnaturalizado, modificable técnicamente y potencialmente maleable. Así, los diferentes aparatos del poder, como la medicina, la psicología y la psiquiatría, centrados cada vez más en el conocimiento y control de cuerpo redibujan constantemente las nociones de lo que se supone que debe ser un cuerpo humano, relegando a contextos precarios y de vulnerabilidad a todos aquellos que son patologizados y excluidos de la norma institucional y discursivamente establecida. Citando de nuevo a Preciado, “ni el discurso científico ni la ley reconocen la posibilidad de que un cuerpo pueda inscribirse en la sociedad de los humanos sin aceptar la diferencia sexual. La transexualidad y la intersexualidad se describen como patologías marginales, no como síntomas de la inadecuación de la complejidad de la vida con el régimen político visual de la diferencia sexual” (2019, p. 25).

Podemos apreciar cómo la consideración de lo humano o de lo no humano depende intrínsecamente de un régimen discursivo en un contexto histórico y cultural concreto que dicta qué cuerpos son considerados como tal en tanto que cumplen con sus estrictos requisitos. No ha pasado tampoco tanto tiempo desde que el cuerpo “femenino” comenzó a reconocerse como tal, pero más allá de asumir la amplia variedad y diversidad de los cuerpos, el sistema se empeña en categorizar a los individuos en base a oposiciones binarias excluyendo así a todos aquellos que, incluso desde el nacimiento, transgreden la norma. Sólo vale aquello que resulta productivo y eficiente dentro de las lógicas relacionales de producción heterosexual. Las categorías de intersexualidad y transexualidad que se desarrollarán más tarde se utilizan para referirse, por un lado, a aquellos cuerpos cuyas características sexuales primarias no están definidas (o sea, no se puede definir si es niño o

niña porque la genitalidad se escapa de lo binario) y por otro, a aquellos cuerpos que dan cuenta de la real inestabilidad de una identidad de género coherente con un sexo biológico. Asimismo, Preciado y su caja de herramientas nos ofrece una visión del devenir-sujeto del paradigma occidental:

La homosexualidad y la heterosexualidad, la intersexualidad y la transexualidad no existen fuera de una epistemología colonial y capitalista que privilegia las prácticas sexuales reproductivas en beneficio de una estrategia de gestión de la población, de la reproducción de la fuerza de trabajo, pero también de la reproducción de la población que consume. Es el capital y no la vida lo que se reproduce (2019, p. 25).

Parte II: Estado actual

2.1. Sistema de «sexo/género/deseo», matriz heterosexual e inteligibilidad cultural como comienzos del drama

Hemos visto hasta el momento desde Foucault y en menor medida desde Preciado cómo el discurso heteropatriarcal y binario, apoyado actualmente bajo determinadas prácticas médicas y legales, constituye y sitúa al cuerpo en un contexto concreto, determinándolo y dándole forma. Esto podría en gran medida responder a las preguntas iniciales que abrimos junto con Judith Butler, filósofe estadounidense que figura como una de las voces más influyentes entre las principales representantes de la teoría queer: ¿Existe el sujeto más allá de la ley y del discurso que la compone? ¿Podemos hablar del cuerpo pre-discursivo? El nacimiento o el despertar del sujeto depende discursivamente del poder y el reconocimiento que ofrece, así como sus restricciones como base fundamental para todas las relaciones de poder constitutivas que se establecen entre el *mi/cuerpo*, los otros cuerpos y el resto del mundo. La experiencia corporal se encuentra entonces discursivamente determinada, pues el poder, para lograr un acceso al control del cuerpo y su dominación medida, produce meticulosamente un marco binario que permite la reflexión acerca del género y el reconocimiento sexualmente productivo de los cuerpos dentro de los estrictos parámetros que ofrece. De este modo, Butler se cuestiona lo siguiente: “¿qué configuración de poder construye al sujeto y al Otro, esa relación binaria entre hombres y mujeres, y la estabilidad interna de esos términos?” (2007, p. 36)

Para abordar estos interrogantes tomaremos como referencia principal a Judith Butler, quien realiza una muy interesante lectura y análisis de la teoría de la sujeción de Foucault

destacando el carácter construido de la subjetividad y la producción de los sujetos a través de la inserción de sistemas jurídicos de poder. Estos sistemas implican ciertas estructuras que en términos negativos reglamentan, prohíben y limitan la creación de subjetividad encargándose así de controlar y proteger los ideales políticos que se transmiten discursivamente y que dan lugar a estructuras lingüísticas que se presuponen como ontológicas. En consecuencia, “los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen y se reproducen de acuerdo con las imposiciones de dichas estructuras” (Butler, 2007, p. 47). Estas estructuras se sitúan con autoridad y hegemonía dando lugar a sujetos concretos desarrollados en una epistemología determinada donde se llevan a cabo una serie de prácticas y actos concretos que le corresponden discursivamente y que son al mismo tiempo, de forma disimulada, ya predeterminados por dicho sistema jurídico; es decir, que son previamente dados a la experiencia y *a posteriori* adquiridos por el sujeto. Según Butler (2007), los cuerpos que se conforman en el seno del sistema jurídico hegemónico en cuanto «sujetos jurídicos», “siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que (...) *no se perciben*. En definitiva, la construcción política del sujeto se realiza con algunos objetivos legitimadores y excluyentes, y estas operaciones políticas se esconden y naturalizan” (2007, pp. 47-48). Estas políticas de control y vigilancia de los cuerpos se ejecutan bajo el respaldo discursivo del «sistema sexo/género/deseo», que dicta entonces cómo el sujeto ha de aparecer frente a otros mediante la legitimación y el rechazo de formas y actos, y que sitúa a unos dentro de lo válido y legal mientras que a otros fuera, siendo como consecuencia arrojados a la fuerza a contextos precarios y de vulnerabilidad extrema.

Esta serie de actos que vienen de antemano determinados y asignados para cada sujeto conforman lo que Foucault señala ya en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, a saber, la fijación del poder sobre el sexo y la sexualidad como nuevas tecnologías de control y vigilancia, convirtiéndolas en asuntos relevantes y de incumbencia jurídica para dar lugar así al binario «sistema de sexo/género/deseo». La matriz cultural que expone y destaca Foucault como mecanismo de inteligibilidad determinante a la hora de considerar qué vidas y cuerpos son válidos en el discurso y cuáles no, será releída³ por Butler como «matriz heterosexual» con el objetivo de “designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (Butler, 2007, p. 53, n. 6). Esta matriz que da lugar a un sistema de reglamentación del sexo, del género y de la sexualidad con pretensiones

³ Además de realizar lecturas de Foucault que le llevan a la utilización de esta noción que designa la imposición de una identidad de género coherente con un sexo naturalizado, así como la consecuente práctica de una heterosexualidad obligatoria, la filósofa parte también de ideas como la de «contrato heterosexual» de Monique Wittig y la de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich.

hacia la universalidad, establece entonces un cuadro regulador del cuerpo basado en nociones binarias y opuestas donde las identidades resultan en una aparente coherencia subjetiva e identitaria, coincidiendo además con unas características corporales concretas. De esta forma, para Butler la matriz heterosexual supone lo siguiente:

un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (2007, p. 53, n. 6).

En este sentido el sexo, en tanto que categoría que se supone desde el discurso médico como binaria y coherente, determinable y determinante en el proceso de subjetivación desde el nacimiento del cuerpo, impone una suerte de unidad artificial a lo que es en realidad una serie no continua de atributos. Dentro del discurso sexopolítico racionalista, entendido como característica sexual primaria de los cuerpos que permite su distinción exclusivamente en femenino y masculino, el sexo implica a modo de consecuencia la existencia de una identidad que refleje exteriormente la coherencia interna del sexo, convirtiendo al «cuerpo natural» en un «cuerpo generizado», esto es, en cuerpo sexualmente reconocible dentro de la cultura. El poder actúa aquí a través de determinadas “relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y lo que no contará como verdad” (Butler, 2006, pp. 89-90), regulando y normalizando el mundo hasta conformar una epistemología concreta. Al igual que dentro del discurso occidental *biologizado* solo existe posibilidad para el sexo masculino (pene y testículos) y el sexo femenino (clítoris, vagina, ovarios), las identidades que se desarrollan a partir de estas son también lo masculino y lo femenino (hombre y mujer), a saber, identidades o más bien categorías lingüísticas que se presuponen como poseedoras de un estatuto ontológico que las sitúa al mismo tiempo en un marco de estabilidad y coherencia con imposibilidad de mutación o resignificación al ser consecuencia directa del sexo, aparato que se encuentra como instancia *naturalmente* binaria del cuerpo.

Sin embargo estas nociones, aun estando respaldadas por un discurso que se nos presenta como universal y en relación directa con lo «natural», distan mucho de acercarse a reunir en cualquiera de sus significaciones la amplia diversidad y la pluralidad corporal, ya sea a nivel genital, hormonal o cromosómico. La disidencia corporal respecto al sistema sexo/género/deseo, intrínseca y propia del cuerpo se identifica desde este discurso con la enfermedad, la discapacidad y la patología. En efecto, la experiencia corporal se halla determinada por completo bajo normas que reprimen la fisiología humana y dictan, a través

de la exclusión y el rechazo, quién es una persona y quién no, por lo que la alteridad se convierte consecuentemente en aquello que es necesario curar, corregir, vigilar o eliminar en tanto que alberga la posibilidad de desestabilizar los principios del régimen heteropatriarcal.

Si prestamos atención a las actuaciones del poder sobre los cuerpos a través de sus aparatos e instituciones, su patologización y corrección, podemos dar cuenta de la violencia que se ejerce sobre aquellas corporalidades que ya desde el nacimiento sabotean el binomio que la norma trata de imprimir sobre el cuerpo mediante un proceso de *naturalización*. Una vez entre mil nace un bebé cuyas características sexuales son inclasificables dentro del binario conceptual masculino/femenino, pues los genitales no cumplen con los requisitos que la epistemología sexual de occidente ha impuesto sobre estos órganos como supuestos masculino y femenino. Esto da lugar a que los bebés intersexuales nacidos con características genitales no binarias sean literalmente sometidos al «bisturí de la norma» bajo la autorización del ojo clínico desde el argumento que asegura que “los niños nacidos con unas características sexuales primarias irregulares tienen que ser «corregidos» para encajar, para sentirse más cómodos y para conseguir la normalidad” (Butler, 2006, p. 84). Desde luego más que conseguir una normalización o acomodación en el mundo social de la persona intersex, se lleva a cabo todo un violento proceso de vigilancia y dominación por parte de las instituciones médicas, farmacéuticas y jurídicas para «tratar» de reconducir la puesta en escena del cuerpo hacia las restricciones que le corresponden según su género prescrito en base a especulaciones del sistema de salud y sus seguimientos y consultas médicas, intervenciones quirúrgicas y hormonales.

2.2. Mecanismos «viscosos» del régimen farmacopornográfico

La continuación progresiva e insaciable del desarrollo capitalista implica que los mecanismos represivos y de vigilancia del poder utilizados en la gestión técnica y biopolítica del cuerpo devengan más sutiles, adquiriendo un acceso cada vez mayor al tomar el control incluso de las partículas invisibles y los fluidos corporales. Si desde una perspectiva económica “la transición a un tercer tipo de capitalismo, después de los regímenes esclavista e industrial, se sitúa habitualmente en torno a los años setenta, la puesta en marcha de un nuevo tipo de «gubernamentalidad del ser vivo» emerge de las ruinas urbanas, corporales, psíquicas y ecológicas de la Segunda Guerra Mundial —y en el caso de España, de la Guerra Civil” (Preciado, 2020, p. 25). En esta transición el sexo y la sexualidad se convierten todavía más en el centro de la actividad de gestión política y económica de la vida. Apresadas bajo un

discurso científico y biologicista al que se le confía el progreso social y de la humanidad, ambas nociones, las cuales se hallan sustentadas institucionalmente bajo disciplinas como la medicina, la psiquiatría y la psicología, son relegadas a un devenir-sometido cultural e histórico que es tan constante como variable. El proceso de mutación del capitalismo a la que estamos asistiendo “se caracterizará no sólo por la transformación del sexo en objeto de gestión política de la vida (como ya había intuido Foucault en su descripción «biopolítica» de los nuevos sistemas de control social), sino porque esta gestión se llevará a cabo a través de las nuevas dinámicas del tecnocapitalismo avanzado” (Preciado, 2020, p. 26).

Paul B. Preciado, filósofo de nacionalidad española reconocido principalmente por sus aportaciones a la *teoría queer*, toma como referencia la noción foucaultiana de biopoder para hablar tanto del bio-capitalismo como del control de los cuerpos para asegurar que “la ciencia, la técnica y el mercado están redibujando los límites de lo que es y será un cuerpo humano vivo”⁴ (Preciado, 2019, p. 36). Como hemos señalado, toda la atención de los mecanismos y dispositivos del poder se miniaturizan sofisticando sus tecnologías de subjetivación para concentrarse aún más en la construcción corporal: nos encontramos “frente a un nuevo tipo de capitalismo caliente, psicotrópico y punk. Estas transformaciones recientes apuntan hacia la articulación de un conjunto de nuevos dispositivos microprotésicos de control de la subjetividad con nuevas plataformas técnicas y biomoleculares” (2020, p. 30). El filósofo destaca también la importancia de la industria farmacéutica que, junto con la industria pornográfica, conforman un nuevo régimen de control, excitación y frustración denominado por Preciado como régimen «farmacopornográfico»: control e intervención biomolecular junto con expansión audiovisual-excitante se unen para conformar subjetividades rentables concretas. Se establece en este momento un gran cambio en dirección hacia lo biomolecular desde una sociedad normalizadora y disciplinaria pasando a una en la que, si bien es cierto que se establecen múltiples parámetros de normalización, ahora las tecnologías de creación de subjetividad pasan a formar parte directa del cuerpo, diluyéndose y convirtiéndose en el cuerpo mismo.

El poder y el cuerpo se encuentran aquí intrínsecamente unidos, y no existe cuerpo sin la programación tecno y biopolítica de la corporalidad: “Aquí el cuerpo ya no habita los lugares disciplinarios, sino que está habitado por ellos, su estructura biomolecular y orgánica es el último resorte de estos sistemas de control” (Preciado, 2020, p. 66). En la era farmacopornográfica «el cuerpo se traga al poder» y los dispositivos hegemónicos de control

⁴ Sobre esta cuestión, que habita las cuestiones del transhumanismo y la robótica cyborg, recomiendo encarecidamente la lectura de *El Manifiesto Cyborg* (1985) de Donna Haraway.

corporal-sexual se transforman radicalmente a través de medios de rápida transmisión, siendo absorbidos por técnicas farmacológicas, audiovisuales e incluso microprotésicas, implicando como consecuencia una *introversión* o internalización de todas estas tecnologías de control, dominio y vigilancia propias del «régimen sexopolítico disciplinario». Por este motivo, la elaboración de la identidad dentro del sistema de sexo/género/deseo es entendida por Preciado como una *programación de género*, esto es, como una tecnología psico y biopolítica de «modelización» de la subjetividad que faculta la producción de sujetos que “se piensan y actúan como cuerpos individuales, que se autocomprenden como espacios y propiedades privadas, con una identidad de género y na sexualidad fijas” (2020, p. 91).

2.3. Tráfico hormonal y tecnoconstrucción de la carne

Dicho proceso de control-incorporación inmediato del cuerpo vivo consiste en “un control democrático y privatizado, absorbible, aspirable, de fácil administración, cuya difusión nunca había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social” (Preciado, 2020, p. 138). La creación de subjetividad “se produce en los circuitos tecno-orgánicos codificados en términos de género, de sexo, de raza, de sexualidad a través de los que circula el capital farmacopornográfico” (Preciado, 2020, p. 84). Toda esta transformación del poder ocurre en un contexto de capitalismo globalizado caracterizado principalmente por el desarrollo tecno-científico, la transmisión rápida de imágenes y archivos multimedia, la hipercomunicación planetaria y el desplazamiento masivo de millones de cuerpos, por lo que no sería desde luego “extraño que en este contexto dominado por la comunicación, el viaje, el intercambio, la conexión y la influencia aparezca un interés creciente por la circulación de fluidos y la transmisión de la información dentro del cuerpo que acabará dando lugar a la invención de la hormona como secreción comunicante” (Preciado, 2020, p. 119). Como resultado, los dispositivos que controlan el cuerpo y los que se utilizan para este fin son “cada vez más móviles, más livianos, más delgados, más invisibles y nos conectan con un mundo incorpóreo” (De Mauro, 2016, p. 27), hormonal y virtual, unificando así la experiencia corporal y dando lugar a una imagen de la corporalidad *naturalizada* a través de la norma y la intervención.

El concepto de *hormona*⁵, tan relevante en el régimen farmacopornográfico, es creado en el año 1905 por el doctor Ernest Henry Starling para ser entendido como medio favorito de

⁵ «Hormona» (sustancia corporal segregada por glándulas que realiza su función al ser transportada por la sangre hasta los órganos en los que actúa), del griego *horman*, que quiere decir excitar, poner en movimiento o en marcha.

comunicación telemática y flujo informativo. En este sentido, “como teletransmisor, la hormona es transporte, fuga, éxodo, intercambio, lectura, traducción, descodificación, carta postal, mensaje telefónico” (Preciado, 2020, p. 123). En esta nueva era el cuerpo humano —junto con sus fluidos— no se instaura aquí únicamente como medio a través del cual se reúne y difunde información, sino que supone también la consecuencia misma de esta comunicación y tráfico informativo. En la actividad comunicativa y de control de la información del cuerpo y de sus flujos intervienen en efecto una serie de “instituciones disciplinarias de reclusión que finalmente pertenecen a un mismo sistema de producción del cuerpo-capital: la clínica ginecológica, el hospital, la fábrica, la prisión, el laboratorio, la industria farmacéutica” (Preciado, 2020, p. 125). Todos estos aparatos institucionales actúan a modo de dispositivo de subjetivación produciendo cuerpos o «artefactos» vivos que obtienen cierto reconocimiento dentro de un contexto cultural y político determinado. Las hormonas y su utilización como flujos interconectados de información y comunicación destapan el carácter ficticio de aquellas identidades dentro del binomio médico-legal masculino/femenino que no son ni estables ni inmutables, sino más bien todo lo contrario: maleables bajo la autorización y el seguimiento médico e institucional⁶.

El descubrimiento y la utilización de la hormona como medio invisible de control del cuerpo implica, tal y como acabamos de indicar, una crisis o ruptura del paradigma epistémico heterosexual-binario. Posteriormente en el año 1947, el psiquiatra infantil John Money establece por primera vez una diferencia clara entre sexo y género, hablando del primero como característica (que viene indicada cromosómicamente como XX o XY) reconstruible quirúrgicamente, y del segundo como material sintético y producido capaz de cambiar de un lugar a otro —del género masculino al género femenino y viceversa— mediante los procesos técnicos y hormonales necesarios. El psiquiatra utiliza la noción de género “para nombrar la pertenencia de un individuo a un grupo culturalmente reconocido como «masculino» o «femenino» y afirma que es posible «modificar el género de cualquier bebé hasta los dieciocho meses»” (Preciado, 2020, p. 27). Siguiendo esta distinción *postmoneyista*⁷ y referenciando a Teresa de Lauretis, Preciado toma el género como un

⁶ Preciado nos expone, por ejemplo, la variabilidad de la identidad de mujer: “Los procesos de feminización ligados a la producción, la distribución y el consumo de la píldora muestran que las hormonas son ficciones *sexopolíticas*, metáforas *techo-vivas* que pueden ser tragadas, digeridas, asimiladas, incorporadas; artefactos farmacopornográficos capaces de crear formaciones corporales que se integran en organismos políticos más amplios, como las *instituciones médico-legales*, los Estados-nación o las redes globales de circulación del capital.” (2020, p. 133)

⁷ Denomino aquí *postmoneyismo*, junto con Preciado, al periodo epistémico-sexual que transcurre desde que John Money inventa la noción de género para entender la identidad como algo separado o independiente del sexo biológico.

producir (del sujeto) un conjunto de signos y de actos implicados en un proceso de representación, autorrepresentación y, por tanto, de significación corporal. Tras esto, “surge así, en medio de la guerra fría, una nueva distinción ontológico-sexual entre los hombres y mujeres cis, aquellos que conservan el género que les fue asignado en el momento del nacimiento, y los hombres y las mujeres trans o tecno, aquellos que apelarán a las tecnologías hormonales, quirúrgicas y/o legales para modificar esa asignación” (Preciado, 2020, p. 85).

La sintetización química de hormonas realizada por las industrias farmacéuticas dará pie desde mediados del siglo XX a una plasticidad corporal (separada del estricto binario conceptual biológico) que se plasmará en los tratamientos de intersexualidad y transexualidad; no obstante, “las decisiones médicas que modelizan esos cuerpos instauran la norma corporal para todas las corporalidades” (Campagnoli, 2021, p. 90). Esta sintetización hormonal da lugar a la tecno-producción ideológica de las «hormonas sexuales»: los estrógenos son aquí las hormonas femeninas y por otro lado, la testosterona la hormona masculina *por excelencia*. Resulta curiosa esta clasificación binaria de las denominadas hormonas sexuales teniendo en cuenta que estas se encuentran distribuidas en absolutamente todos los cuerpos, y que sus medidas de concentración en cada uno de ellos son bastante variables y fluctuantes. Desde Preciado, vemos como este “ordenamiento llamativo de las hormonas por sexo forma parte de las operaciones de poder que se identifican a un cuerpo a partir de sus genitales reduciéndolo al sexo” (Campagnoli, 2021, p. 91). Es de esta manera cómo las hormonas son alineadas discursivamente dentro de un marco binario restrictivo: aquí pene/testículos/testosterona equivalen al *cuerpo masculino*, mientras que clítoris/vagina/estrógenos al *cuerpo femenino*. No caben en este marco otras opciones; un cuerpo femenino con un nivel alto de testosterona debe ser corregido, un «cuerpo ambiguo» que no tenga propiamente ni pene ni clítoris debe ser intervenido. Dichas alineaciones producen las *fantásticas* imágenes de cishombre y cismujer que mantienen una aparente esencialidad y coherencia con el régimen heterosexual, conformando la consolidación del dispositivo de género,

La producción y comercialización de hormonas sintéticas encuentra su verdadero emplazamiento farmacopornográfico a partir de la Segunda Guerra Mundial en las potencias: “las enfermedades infecciosas dan paso a las enfermedades ligadas al envejecimiento y a la gestión de la sexualidad, a la modificación de los afectos y al control del psiquismo, a la reproducción del yo y la regulación de la reproducción y del sistema inmunitario del cuerpo en un medioambiente hostil” (Preciado, 2020, p. 130). Debido a la cantidad de información y los muchos enclaves tecnológicos en cuestión de subjetivación y vigilancia que abre el acceso

al cuerpo a través del tráfico hormonal, las instituciones médico-legales pueden llevar a cabo un mapa de los espacios restrictivos y disciplinarios «sexopolíticos», así como “localizar las diferentes instituciones de encierro y control de la feminidad y de la masculinidad como enclaves técnicos de producción del género” (Preciado, 2020, p. 125). Mediante el proceso de producción técnica y aislamiento de hormonas se produce lo que el filósofo denomina como una «capitalización total del ser vivo», donde se preparan los ideales *tecnoconstruidos* de la masculinidad y la feminidad y se corrigen a través de prótesis moleculares del régimen farmacopornográfico aquellas corporalidades que no se establecen como cuerpo *masculino erecto* o cuerpo *femenino penetrable-incubadora*. Por supuesto, todo esto implica una intervención directa de los aparatos legales del Estado: mientras la administración de testosterona queda totalmente restringida a todos aquellos cuerpos que viven en mujer, situando a esta en los márgenes de la ilegalidad si dicha administración no es expresamente autorizada bajo suscripción y supervisión médica⁸, “la testosterona se ha venido utilizando ya durante más de tres décadas en terapias de sustitución hormonal para cis-hombres” (Preciado, 2020, p. 149). Permitir que la mujer acceda libremente implicaría aceptar el carácter poroso y difuso del género y de sus márgenes: las ideas de feminidad y masculinidad quedan obsoletas en el momento de figurarse a una mujer con vello corporal y una voz no precisamente aguda y suave. Resulta realmente bochornoso darse cuenta de que en Occidente, paraíso intelectual de la racionalidad y el avance tecnológico, “la descodificación del género se reduce al vello facial y al timbre de voz” (Preciado, 2020, p. 152).

Aun teniendo en cuenta el carácter intrínsecamente tecno-construido de aquellas identidades que han supuestamente gozado de estatuto ontológico, las instituciones médico-legales, aferradas a la cultura, se separan cada vez más de los nuevos avances y descubrimientos (o más bien *desmentimientos*) por parte de la biología y la genética sobre la diversidad, tanto a nivel cromosómico, hormonal, intelectual como morfológico/sexual propia de los cuerpos. En este mismo sentido, Preciado (2020) afirma (y nosotras también) que el “cuerpo humano universal no existe. Existen una multiplicidad irreductible de cuerpos vivos y de órganos racializados, sexualizados, clasificados, taxonomizados” (p. 129). Como consecuencia al control biopolítico y a esta insistencia del mantenimiento y desarrollo de

⁸ Actualmente, ser un cuerpo que vive en mujer y tratar de acceder a un tratamiento de administración de testosterona equivale en el ámbito legal y médico a acceder a ser diagnosticado y patologizado como «disfórico de género», a saber, aceptar, aunque no sea cierto, que odias tu cuerpo y que no te identificas con él (aquí se recurre a la noción de sexo estable y género coherente con este, aún teniendo en cuenta el carácter tecno-construido de la categorías —no ontológicas— hombre y mujer). Permitir que los cuerpos que viven en mujer accedan libremente a tratamientos de testosterona daría como resultado una crisis de los límites del binarismo, así como a una quiebra del binarismo.

unas supuestas identidades primarias, originales o coherentes, ser un cuerpo que vive al margen del binarismo, un cuerpo que nace fuera del binarismo o un cuerpo que “abandona las prácticas a las que la sociedad en la que vive le autoriza como masculino o femenino” (Preciado, 2020, p. 178) implica, de forma progresiva, pero sobre todo violenta, un *deslizarse* hacia la patología.

Parte III: Discusión y posicionamiento

3.1. El cuerpo «espectacularizado»: Judith Butler y la teoría de la performatividad

El cuerpo, junto con las tecnologías que le han sido asignadas desde la cultura, supone e implica una serie de actuaciones y puestas en escena para *hacer carne y dar piel* al discurso hegemónico y elaborar así la imagen de una identidad estable y coherente. La coherencia del sexo y del género implica al mismo tiempo una coherencia del deseo con esas mismas instancias, por lo que este sucumbe a las dinámicas binarias a través de las cuales un cuerpo sexuado experimenta atracción por otro que es socialmente reconocido como opuesto. Este régimen de heterosexualidad obligatoria colabora en la elaboración de una imagen de unidad corporal estableciendo una falsa idea de coherencia y naturalidad con pretensiones al mantenimiento de la familia como institución principal de poder y como núcleo del control y de la vigilancia. No obstante, como ya hemos indicado con anterioridad, no existen ni dos sexos ni dos géneros diferenciados ni oponibles, “sino una multiplicidad de configuraciones genéticas, hormonales, cromosómicas, genitales, sexuales y sensuales” (Preciado, 2020, p. 184), así como una serie de actuaciones del género dentro de un conjunto de ficciones normativas culturales concretas que dan la impresión de una coherencia interna. En la multiplicidad corporal encontramos una infinidad de posibilidades de ser y de estar frente a los demás, una variedad de cuerpos que más allá de la patología nos demuestran cómo la diferencia es posible, que la disidencia existe y es habitable. Si el sexo escapa al binomio discursivo femenino/masculino, la expresión del género también es tan amplia como variable: ya “no designa a un ser sustantivo sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas” (Butler, 2007, p. 61).

Entonces ninguna de estas categorías (hombre y mujer) que teóricamente gozan de estatuto ontológico —y por tanto se imponen como inmutables y originales— son en realidad

no tanto identidades estables y coherentes sino más bien *performativas*, es decir, que suponen una serie de actos y atributos que son llevados a escena con la intención de crear la imagen de una identidad invariable. Ya desde Preciado (2020) hemos visto cómo las identidades se conforman a partir de la intervención y mediación de ciertas tecnologías de incorporación corporal y de conformación de subjetividad propias del discurso científico médico-legal. Si bien es cierto que Butler tiene también en cuenta las tecnologías de incorporación de las que el filósofo habla, introduciendo las actuaciones institucionales del poder dentro de su teoría de la performatividad, considera en mayor medida el estatuto performativo y dramático del cuerpo-en-escena en tanto que el sexo, el género y la sexualidad son dispositivos situados en un discurso limitado y limitante con intenciones de naturalizar la identidad mediante la emisión continuada de una imagen de lo masculino y lo femenino; estas imágenes se emiten y son producidas a través de actos de estilización corporal, roles y actitudes que los sujetos han de performar para dar como resultado a una aparente estabilidad y coherencia. Además, el filósofo estadounidense incorpora dentro de su teoría de la performatividad —como acabamos de indicar— las intervenciones médico-legales de las instituciones del poder como tecnologías que se incorporan y se ritualizan en una escena común. En tanto que transmitida discursiva e históricamente, la identidad sujeta al sexo y al género se encuentra desde luego condicionada por límites, los cuales “siempre se establecen dentro de términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como el *campo imaginable del género*” (Butler, 2007, p. 59).

Sabemos ya que Butler identifica el género no como una *verdad corporal* o como un estatuto original y estable del cuerpo que se ejecuta de manera solipsista, sino como la consecuencia de *ser* un cuerpo arrojado a un contexto escénico-social que es ocupado también por otros cuerpos, donde se actúan, reaccionan y *reexperimentan* prácticas discursivas, coreografías del género o performances de actos y roles que son atribuidos cultural e históricamente (según interpretaciones culturales de «cualidades biológicas») a lo femenino o a lo masculino. Estos actos requieren de ensayo y reiteración continuada para resultar en una imagen de estabilidad y originalidad identitaria; así “la performance, en cuanto drama y ritual social, hace explícita las normas sociales que configuran el género” (De Mauro, 2015, p. 57). El género no es, en definitiva, ni estable ni mucho menos coherente, sino que es el resultado de la escenificación reiterada de dichas performances teatrales “que se «hacen carne» en el

⁹ Las cursivas son mías.

actor” (De Mauro, 2015, p. 41). No existen entonces identidades de género invariables con las que unx nace, sino que el género es siempre y bajo cualquier condición un «llegar a ser» al estilo de De Beauvoir: “el género concebido como transcurrir supone que no hay algo naturalmente dado (sexo físico), sino un conjunto de valoraciones sociales instauradas en el género” (2015, p. 42). Para poder llevar a escena una imagen unificada del género, el cuerpo toma en su propia carne un conjunto de significaciones y estilos corporales que dotan a este de estatuto masculino o femenino, por lo que Butler considera la dramaturgia escénica del género como constitutivo de la corporalidad, como el origen mismo de esta; el género es una «actividad originante», así como una actividad que acontece una y otra vez.

Las expresiones del género son amplias y casi infinitas, y suponen asimismo una puesta en escena de actos que son ejecutados reiteradas veces frente a un público —o no— creando la imagen de aparente unidad y coherencia interna de la identidad. Estas actuaciones constituyen desde luego la corporalidad y la experiencia del género únicamente desde la performance, como mero espectáculo y no como verdad ontológica universal. Desde Guy Debord y su obra *La sociedad del espectáculo* (1967) podemos ver cómo a partir del capitalismo y sus condiciones de producción, la “vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (2002, p. 37). Este espectáculo conformado por todos y cada uno de los cuerpos que habitan un mundo globalizado se realiza con pretensiones hacia una supuesta unificación universal a la que tiende el discurso hegemónico del capitalismo neoliberal: si una serie de actos y de relaciones intercorporales se llevan a cabo de manera reiterada y constante por la totalidad de los cuerpos, el espectáculo resultante funciona como aparato representativo de unificación corporal. El espectáculo y su concepto “reúne y explica una gran diversidad de fenómenos notables. Su diversidad y sus contrastes son las apariencias de esta apariencia socialmente organizada que debe ser en sí misma reconocida en su verdad general. Considerado en sus propios términos, el espectáculo es la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, o sea social, como simple apariencia” (2002, p. 40). El espectáculo de la vida social se convierte entonces en el medio idóneo de la globalización capitalista para lograr la tan ansiada unificación corporal, aunque solo sea mediante la representación espectacular de todas las apariencias repetidas que se nos presentan como la realidad misma.

Toda esta espectacularización de los actos corporales para lograr una aparente estabilidad es especial y concreta dependiendo del contexto histórico en el que estemos

situades. Por ejemplo, en el caso de la España franquista “la ideología nacionalcatólica, mediante la educación, la propaganda, la medicina... estableció las bases de un modelo corporal al que los ciudadanos debían adaptarse. Eran dos modelos únicos: el masculino y el femenino, y todo aquello que escapase de esta lógica binaria o amenazase la totalización del sexo/género fue duramente perseguido por la ley” (Garbayo, 2019, p. 16).¹⁰ El discurso que surge en este contexto exige determinadas actuaciones de estilización corporal llevadas a cabo en escena frente a un atento público, con el objetivo de fijar y naturalizar mediante la reiteración de actos las alienaciones dirigidas al cuerpo para dar así la impresión de imágenes corporales coherentes. Esta naturalización y validación se produce a través de la mirada del otrx, que es quien identifica la semejanza o la diferencia corporal partiendo de “la fidelidad a una reiteración (más o menos idéntica) de las normas sociales que nos constituyen como sujetos” (2019, p. 21). El cuerpo, en el seno del espectáculo, se establece tras esta serie de actos en tanto que «situación», a saber, como terreno de posibilidades culturales abiertas, recibidas y reinterpretadas en el seno de un campo de sentido concreto: en él se interpretan y naturalizan una serie de posibilidades culturales y normas de género que informan y conforman al estilo corporal. Se establece así —o más bien se pretende establecer— una imagen de unidad en cuanto el espectáculo funciona como aparato de *unificación* corporal y con ello, social. Sin embargo, tal y como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, la experiencia del cuerpo es múltiple y las identidades son variables y alternas, por lo que, siguiendo de nuevo a Debord (2002), el espectáculo se establece no tanto como una verdad universal, sino que es más bien “el núcleo del *irrealismo* de la sociedad real” (p. 39). En él todo lo ficticio que acontece adquiere apariencia de realidad unificada, aunque el lenguaje mismo del espectáculo (aquel lenguaje hegemónico, binario, excluyente y dominante para con los cuerpos y el entorno) se nos presente como esencialmente fragmentario y oposicional: asimismo, la unión que se realiza a través del espectáculo “no es más que el lenguaje oficial de la separación generalizada” (2022, p. 38).

El discurso hegemónico racionalista de la diferencia sexual lleva a cabo una colonización del cuerpo y de los géneros mediante la construcción social del sexo biológico, logrando el establecimiento de una serie continuada de actos que, si bien es cierto que refleja el carácter construido de la identidad al actuar como performativos también dentro del lenguaje, generan las identidades de hombre o mujer como si fueran las identidades originales

¹⁰ La autora Maite Garbayo expone la cuestión de la dominación del cuerpo y la mediatización de imágenes concretas en el tardofranquismo, prestando atención a aquellos cuerpos (sobre todo aquellos considerados femeninos) que burlando la normatividad, escenifican nuevos modos de habitar y aparecer aun cuando las condiciones políticas de producción de subjetividad son sumamente limitadas, marginales y asesinas.

y las únicas verdaderas; todo lo desplazado más allá del binario, a saber, la transexualidad, la intersexualidad, la homosexualidad, a asexualidad o el no-binarismo, nociones desarrolladas por la medicina psiquiátrica, criminalizan, patologizan y buscan corregir mediante intervenciones corporales médicas y farmacológicas todas estas formas de escenificar el cuerpo que, curiosamente, han sido creadas conceptualmente por dichas instituciones del poder.

3.2. Políticas de reconocimiento, representación y rechazo

La búsqueda de naturalización universal de las características normativas corporales que dicta el discurso binario y cisheteropatriarcal sobre la totalidad de los cuerpos que habitan el mundo implica, como ya hemos indicado anteriormente, que muchos cuerpos queden relegados a los márgenes precarios de dicha norma. En el intento de universalización y normalización de un discurso político-sexual concreto que predica una idea única, estable y coherente de cómo es la corporalidad y cómo debe ser experimentada, la gran mayoría de los cuerpos no cumplen con tales requisitos y no buscan tampoco complacer tales restricciones. Las exigencias del sistema binario de sexo/género propias del capitalismo neoliberal tecnocientífico resultan inaccesibles e irreales, así como sumamente variables dependiendo del contexto histórico y cultural; asimismo estas exigencias y atributos dan lugar a determinadas políticas de *reconocimiento* y con ellas, de exclusión. El cuerpo pasa entonces a ser reconocible tras devenir-materia-sexuada en un contexto social determinado de forma directa por las intervenciones (discursivas, endocrinológicas, quirúrgicas,...) del sistema sexo/género, y aquellos que no cumplen en sus carnes con las exigencias del binario masculino/femenino son directamente expulsados de la idea de lo «humano» mediante el sometimiento, la vigilancia y la violencia por parte de las instituciones estatales y los cuerpos de seguridad. Podemos ver esto en las políticas violentas de represión que se ejercen hacia personas racializadas, no-binarias, trans, gays, lesbianas... y desde luego en el poco respaldo jurídico que tienen cuando el entorno actúa con agresividad en su contra.

Este reconocimiento viene mediado también por la *representación*: en una era donde la transmisión de imágenes y archivos (denominada era farmacopornográfica desde Preciado) constituye una de las principales fuentes de comunicación y control mediatizado, estas vienen a indicar gráficamente los ideales (a veces estéticos, relacionales, otras por motivos de “salud” y algunos incluso sensuales) que todos los cuerpos han de cumplir dependiendo por supuesto de sus características corporales —y cromosómicas— y del *camino del género* que

les ha sido dado por prescripción médica, lo que determina cómo ha de ser la experiencia corporal. La serie tecnológicas que incorpora el cuerpo junto con el conjunto de actos que ejecuta en escena para dar la impresión de una imagen identitaria estable se dramatizan reiteradamente con la pretensión de alcanzar semejanza con dichas representaciones y lograr asimismo un estilo concreto de feminidad o masculinidad. La normatividad corporal que dictamina el reconocimiento “no tiene un estatus ontológico independiente, pero no se le puede reducir con facilidad a sus instancias; se (re)produce cuando toma forma, a través de los actos que buscan aproximarse a ella, a través de las idealizaciones reproducidas en y mediante esos actos” (Butler, 2005, p. 22). Es por ello que nos resulta necesario repensar sobre los ideales que conforman la noción de lo humano, así como la idea de una vida vivible y realmente habitable: consecuentemente, pensar acerca de las condiciones de lo habitable nos lleva a cuestionarnos qué es lo que “necesitan los humanos para mantener y reproducir las condiciones de su propia habitabilidad” (Butler, 2006, p. 65). Esta posibilidad de pertenencia al espacio-habitado que viene determinada por la normatividad racial, sexual y de clase funciona entonces como condicionante del reconocimiento en tanto que trata de situarse como ideal universal de lo humano, excluyendo asimismo a la mayoría de personas de las políticas de reconocimiento que posibilitan la vida habitable en el contexto social al que somos arrojados. El ideal occidental de lo humano no trata de incorporar en él a todas las corporalidades atendiendo a lo diverso y subalterno, sino que más bien se concentra en la eliminación de identidades disidentes para que resulte más sencillo el mantenimiento y la unificación de las condiciones de producción de la heterosexualidad y de patrones binarios coherentes con fines reproductivos y productivos: lo que no es representado en la *espectacularización de la vida* no existe.

Esta tarea organizadora se ejecuta mediante la patologización y corrección de ciertas prácticas del género comprendidas como «anormales» y con ello, como potencialmente «aniquilables», lo que implica que todas las corporalidades disidentes que quedan relegadas a los márgenes de la norma, es decir, a contextos precarios y vulnerables, sufran asimismo la violencia del *silencio*. Aquellas vidas que han sido consideradas como irreales, enfermas, problemáticas e inhabitables, inclusive como no-vidas, son arrojadas a situaciones en las que el acceso al conocimiento, a la agencia de la propia voz y del propio movimiento es por completo negado; en este sentido, “¿qué significa hablar para aquellos a quienes se nos ha negado acceso a la razón y al conocimiento, para aquellos a quienes se nos ha considerado enfermos?” (Preciado, 2019, p. 23). Las políticas de reconocimiento establecidas bajo el lenguaje binario y oposicional de un sistema capitalista neoliberal y patologizador determinan

entonces qué cuerpos son aptos dentro del régimen normativo y cuáles no, siendo sometidos a la violencia y al rechazo de todas las instituciones y aparatos del poder que condenan la posibilidad de existencia dentro de la vida social señalando a quienes no pertenecen al ideal predominante de lo que se supone que es un ser humano y de cómo debe ser la vida siéndolo.

Es el sistema hegemónico de dominación el que da lugar a la categoría que comúnmente denominamos como *minoría*: esta no hace en realidad referencia a datos estadísticos o numéricos, pues el ideal de cuerpo *cis-het* blanco burgués o de clase media no es sino una fantasía occidental difícilmente realizable. Nos re-apropiamos aquí de la noción de minoría para comprenderla desde Deleuze y Guattari como una suerte de «reserva revolucionaria», ya que desde el contexto de la minoría se genera el conocimiento de la subalternidad y la disidencia, el paradigma que rompe con la epistemología colonial binaria mediante la descolonización misma del cuerpo y su aparición escenográfica. Para Preciado, hablar desde disidencia es “inventar la lengua del cruce, proyectar la voz en un viaje interestelar: traducir nuestra diferencia al lenguaje de la norma; mientras continuamos, en secreto, haciendo proliferar un bla-bla-bla insólito que la ley no entiende” (2019, p. 23). Los lugares desde los que imaginamos cómo funciona y se organiza el mundo determinan (no estadísticamente, repetimos) entonces la existencia de determinados grupos sociales que carecen completamente de reconocimiento y representación tanto institucional, como lingüística y social. Las mujeres no son una minoría, tampoco las personas racializadas; los cuerpos disidentes no son minoritarios, la minoría estadística se halla más bien en el cuerpo blanco, burgués y cómodamente situado en el sistema sexo/género.

Butler analiza la cuestión del reconocimiento y la carencia del mismo desde una perspectiva hegeliana pero desde luego también materialista, pues la concepción del *conatus* spinozista se halla siempre presente en el centro de su teoría. En la cuestión del reconocimiento entra en juego la figura del Otrix, instancia que nos afecta y a través de la cual nos identificamos. Desde la ética de Spinoza y su noción principal de *conatus*, se establece que cada humano busca y *desea* persistir en su propio ser: “el deseo supone la esencia misma del ser humano, esto es, el esfuerzo por el que cada cual se esfuerza por conservar su ser” (EIV, dem. 18, p. 304). Butler (2006) toma la extrapolación realizada por Hegel sobre el esfuerzo que realiza el conato por perseverar en su propio ser, teniendo en cuenta que “sólo podemos mantener nuestro propio ser (nos dice Hegel) si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento. Si no somos reconocibles, entonces no es posible mantener nuestro propio ser y no somos seres posibles: se nos ha anulado esta posibilidad” (Butler, 2006, p. 55). En última instancia, “las normas de reconocimiento tienen como función producir y

reproducir la noción de lo humano” (2006, p. 55). La posición del sujeto como un *yo* implica, desde la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, que el sujeto sólo se encuentra “a sí mismo a través de una reflexión de sí mismo en otro” (Butler, 2006, p. 211) La posición del Otrx como alterno es necesaria, pues la reflexión subjetiva y el autoconocimiento es prácticamente imposible sin la posibilidad de reconocimiento que ofrece el estar-fuera-de unx mismx para encontrarse en otrx: Hegel ofrece aquí “una noción ex-stática del yo que, por necesidad, está fuera de sí mismo” (Butler, 2006, p. 211).

Como sujetos que somos invariablemente «cuerpo», nos encontramos siempre en un recorrido experiencial a través del cual somos constantemente afectadxs por el resto de cuerpos que nos rodean. La mirada del Otrx nos configura, y esta viene asimismo ya reglamentada por políticas sociales de reconocimiento y exclusión que señalan de antemano qué es y qué no es un cuerpo debidamente humano: “No negociamos con normas o con Otrxs subsecuentes a nuestra llegada al mundo. Venimos al mundo con la condición de que el mundo social ya está ahí, preparando el terreno para nosotros” (Butler, 2006, p. 56). Esta predeterminación establece entonces la posibilidad de inteligibilidad y reconocimiento del cuerpo y la identidad, construyendo la corporalidad desde un estar-fuera-de unx mismx para poder formar parte del «reino de lo posible». El reconocimiento es necesario en tanto que somos cuerpos sociales afectados continuamente por todo aquello que nos rodea y la mirada del Otrx es “la que configura la semejanza y la diferencia como procesos de identificación y desidentificación a partir de la fidelidad a una reiteración (más o menos idéntica) de las normas sociales que nos constituyen como sujetos” (Preciado, 2019, p. 21).

Este reconocimiento determinado por reglamentaciones de género, sexo, deseo, clase y raza, viene a condicionar por completo las categorías de reconocible u *oprimidx*. Las prácticas institucionales que ejercen opresión y relegan al cuerpo rechazado a contextos de vulnerabilidad y violencia nos hacen ver las condiciones que reprimen y encierran la experiencia en un régimen discursivo que obliga al cuerpo a pertenecer a él, aun cuando esta pertenencia se basa en la no-identificación y en la exclusión. La opresión del sujeto que es considerado asimismo como irrealizable, irreal o corregible parte de la inteligibilidad misma, a saber, del hecho de que incluso las leyes construidas cultural e históricamente que tratan de establecer políticas de reconocimiento intercorporales te consideren como imposibilidad. Esto implica, lamentablemente, “darse cuenta de que todavía no se ha logrado el acceso a lo humano, sorprenderse a unx mismx hablando solx y siempre como si fuera humano, pero con la sensación de que no se es humano; darse cuenta de que el lenguaje de uno está vacío, que no te llega ningún reconocimiento porque las normas por las cuales se concede el

reconocimiento no están a tu favor” (Butler, 2006, p. 53). Es por ese motivo por lo que todas aquellas experiencias y corporalidades, actos y usos del lenguaje transgresores de la norma binaria y heterosexista son rechazados y castigados con la misma reiteración con la que se ejecutan las actuaciones corporales y simbólicas de estilización corporal masculina o femenina. Estos castigos hacia la alteridad implican, como ya hemos indicado, “la corrección quirúrgica de las personas intersexuales, la patologización psiquiátrica y la criminalización en diversos países de las personas con «disforia de género»¹¹, el acoso a personas que problematizan el género en la calle o en el trabajo, la discriminación en el empleo o la violencia” (Butler, 2006, p. 87).

3.3. La escena Ballroom. La organización colectiva y el movimiento corporal a través del voguing como acto de resistencia

Como hemos podido concluir hasta ahora, el cuerpo deviene-significado por un discurso hegemónico en un contexto sumamente restrictivo, a través del cual es situado como potencia productiva y reproductiva con la finalidad establecer ahí la fuerza de un sistema de represión que se encarga de taxonomizar y clasificar los cuerpos dentro de un marco de normatividad concreto; estos aquí se presuponen binarios, heterosexuales por naturaleza, femeninos o masculinos, con una economía promedia y con un tono de piel desde luego blanco. Por lo tanto, todas las prácticas que construyen y colonizan los cuerpos se ejercen a través de instituciones que poseen la legitimidad política, legal y médica para ejercer violencia y prescribir la patología sobre todas aquellas características y personalidades que escapan al binario y muestran la liquidez de la identidad y del género, así como la diversidad de cuerpos que habitan el mundo manteniéndose inclasificables dentro de un régimen —conceptual y material— binario demostrando las posibilidades de una vida vivible. A través de determinados procesos de reglamentación se han definido cultural e históricamente las características corporales «propias» de la feminidad y la masculinidad expulsando de las políticas de reconocimiento a todas aquellas corporalidades e identidades disidentes que escapan a las restricciones normativas del binario sistema de sexo/género/deseo: “Todos los

¹¹ La disforia de género es una noción o más bien patología creada por el sistema médico y psiquiátrico de salud. Una persona que desea realizar un cambio de género (es decir, una persona trans) dentro del ámbito legal (para adquirir reconocimiento institucional y no situarse en la ilegalidad) deberá primero pasar por todo un procedimiento burocrático de vigilancia que concluye necesariamente con la aceptación del odio hacia un mismo y del cuerpo como problema a corregir para poder acceder a tratamientos hormonales al ser consideradx como enfermx.

actos están marcados y regulados, los individuos y sus acciones deben apearse rigurosamente a tal normatividad (Islas, 1995, p. 172).

Desde Preciado y Butler hemos visto la identidad de género y sexual también como algo construido discursivamente y a través de prácticas institucionales del poder, pero principalmente como instancias performativas de la significación corporal: se da lugar a una imagen estable de identidad original mediante una serie reiterada de actuaciones correspondientes. La serie continuada de atributos masculinos o femeninos llevados continuamente a escena crean imágenes de apariencia coherente y estable de lo masculino y lo femenino que, al ser preformados en la experiencia colectiva de manera constante, se naturalizan y en consecuencia, se transforman en ideales que se dan por hecho que cualquier cuerpo puede alcanzar. Estos ideales vendrán a determinar las condiciones de reconocimiento y exclusión, así como las posibilidades de la vida misma; las personalidades disidentes rechazadas del sistema sexo/género/deseo carecen por completo de apoyo legal, seguridad civil y en muchas ocasiones de afectos, pues incluso la familia, que continúa funcionando como aparato central del estado en la reproducción de dinámicas patriarcales y capitalistas, en ocasiones no protege a sus miembros *queer* y disidentes aun cuando se presenta en una primera instancia como espacio seguro de afectos y cuidados. Estas identidades se ven arrojadas a la obligación de luchar por la supervivencia *haciendo la calle* y con la necesidad de hallar nuevas familias que, aunque no sean consanguíneas, ofrezcan la ayuda necesaria para tratar de alcanzar cierta estabilidad emocional y económica que, en la mayoría de los casos, nunca llega. Sin embargo, siempre desde lo subalterno siempre se han generado nuevas epistemologías, nuevas formas de reconocimiento y de resistencia en un mundo negado pero que no hemos querido abandonar.

En este sentido, en medio del auge contemporáneo de una economía arrasadora, de políticas normativas e imágenes hipersexualizadas, surge el *Ballroom*, movimiento social de resistencia que nace entre las décadas de los 70 y 80 en el entorno underground de New York¹². La cultura ballroom procede y se hace notar a través del apoyo mutuo, la acción directa y la escenificación o puesta en escena del cuerpo en un ejercicio de descolonización. Siguiendo estos momentos, la escena ballroom se centra en servir como espacio para la organización colectiva y la subversión del orden normativo establecido, como “refugio de cuidado, protección e inclusión” (Nunes, 2021, p. 10) en el cual todas las personas que de él

¹² Para hablar de la cultura Ballroom y del voguing tomaremos como referencia principal la película documental *Paris is burning* (1990), donde se expone lo *crudo* del momento y la imposibilidad de vida para muchísimas personas y colectivos.

participen puedan habitarlo desde la pertenencia y la familiaridad, así como desde la fuerza y voluntad colectiva necesaria para establecer resistencia frente a políticas racistas, misóginas, homófobas y transfobas; en definitiva, para resistir desde la disidencia la violencia que ejercen propiamente todos aquellos aparatos e instituciones hegemónicas del sistema sexo/género/deseo. Estas relaciones que dan lugar a comunidades de cuidados y apoyo se construyen fundamentalmente sobre las «casas» y en las «madres», utilizando como referencia simbólica el sistema de parentesco heteronormativo.

En las casas se gestiona y se ocupa el espacio para dar hogar a personas precarizadas socioeconómicas y de género, y se utilizan también a modo de agrupación para competir posteriormente en los balls o desfiles, competiciones que se realizan en locales determinados en las que participan un gran número de personalidades debido a la diversidad de categorías que existen: pasarela, *lipsync*, *drag femme* o *masc*, danza, y un largo etcétera. El papel que cumple la madre es sumamente vital dentro de la escena ballroom, pues son propiamente las mentoras que se encargan de proteger a los miembros de la casa tal y como se supone que lo haría una familia heteropatriarcal. Esta tarea es realizada por una persona que decide, disponiendo en muchas ocasiones de los medios justos, dar hogar y sustento a otras que no dispongan de ningún lugar de pertenencia. Nos encontramos en un contexto histórico protagonizado por el racismo, la homofobia y la enfermedad¹³, donde todas aquellas identidades disidentes, a saber, aquellos sujetos cuyas identidades de género, sexuales e incluso cuyas características sexuales primarias no encajan dentro de los estrictos márgenes del violento sistema binario de sexo/género, por lo que son en consecuencia relegadas a los márgenes de la normatividad binaria, sufriendo una situación concreta de vulnerabilidad y precariedad.

3.4. Danzar para habitar y descolonizar el cuerpo

Las múltiples y diversas prácticas que se llevan a cabo dentro de este espacio se ejecutan principalmente mediante la *performance*, y abarcan una gran cantidad de disciplinas y temáticas para que de esta forma pueda participar una mayor cantidad de personas independientemente de la clase social, la raza o el estilo de género corporal. Además, reúnen en sí mismas una serie de categorías, las cuales pueden ser, por ejemplo: *lipsync*, *drag*, *voguing*, *butch*, *femme*,... De lo que se trata aquí es, tal y como se realizó con la noción de

¹³ Podemos ver, con la aparición del VIH en la década de los 80, cómo la institución médica y farmacéutica literalmente dejó morir a millones de personas racializadas o disidentes del género y la sexualidad y cómo aún a día de hoy no se invierte en la investigación y el desarrollo de curas y medicamentos para dedicarlos a las población africana, por lo que literalmente *se les deja morir*. El sistema farmacológico y médico es tan dominante como sesgado por políticas de represión y exclusión.

familia, de tomar como referencia las performatividades e ideales pertenecientes al sistema binario de sexo/género tanto como para resignificarlas como para poder obtener, aunque sea momentáneamente en círculos concretos, el reconocimiento del que carecen dentro del binarismo al no alcanzar sus pretensiones y estándares. Según Nunes, las competiciones en el interior del ballroom se establecen:

entre cuerpos que irrumpen frenéticamente una pasarela para expresarse con libertad, competir y demostrar que son los mejores, una especie de sobreabundancia de la experiencia que expone el cuerpo como una fuerza original que potencia la vida y genera una dionisiaca manifestación del cuerpo que danza y resiste, una pulsión de la vida misma sin diferenciación ni límite (2021, p. 154)

En consecuencia, lo que se logra realizar aquí es el destape mismo de la supuesta esencialidad y originalidad intrínseca del género, mecanismo de control que se ha supuesto como estable e invariable, como consecuencia directa del sexo. Se demuestra aquí el carácter performativo de los ideales del género en tanto que son alcanzados teatralmente mediante la práctica y la escenificación corporal por identidades que han sido de forma literal expulsadas del binomio y del reconocimiento resultante.

En cuanto al carácter subversivo de las prácticas de la cultura ballroom, el *voguing* o *vogue*, danza expresiva y espectacular que debe su nombre a la revista de moda *Vogue*, destaca principalmente por su potencialidad como práctica transgresora. El *voguing*, en cuanto estilo de danza, comienza con el cuerpo y su puesta en movimiento, y se centra sobre todo en ejecutar posturas y movimientos más allá de lo estéticamente normativo, esto es, más allá de lo clasificable como masculino o femenino. A través del movimiento y la danza, “el cuerpo va a destiempo del yo, el cuerpo va más adelante del yo que piensa y siente, se pierde” (Nunes, 2021, p. 150) al dejar de tener como referencia las políticas heteropatriarcales binarias que se dedican a restringir la experiencia corporal.

Imagen 1: bailarina voguing Claudia Ubeta



Fotografía: Luis María Barranco

Fuente: Lucelina Nunes, 2020

El cuerpo, junto con sus prácticas cotidianas y movimientos monótonos, nos da cuenta y refleja asimismo el universo simbólico construido cultural y socialmente. Por este motivo la especificidad artística voguing descategoriza y vuelve a categorizar el cuerpo dotándolo así de múltiples significados y símbolos, manifestando asimismo la diversidad propia del cuerpo y su devenir incesante como un estar-en-escena. Así, en el voguing las performatividades queer asumen en el contexto ballroom configuraciones como espacio de transgresión, resistencia y protesta contra la marginación, destapando aquellas imágenes no binarias corporales de género que han sido negadas y ocultadas. Este «desocultamiento» se logra en la práctica voguing mediante la improvisación de ángulos, rectas, posturas prácticamente imposibles de realizar y teatralizaciones de la cotidianeidad reunidas bajo el ritmo del *beat* y las luces de la pasarela, dando forma a un estilo de baile con una gran potencialidad transgresora; el cuerpo “que coreografía gestos y traza performatividades permite analizar y reflexionar sobre cómo las minorías abordan narrativas alternativas para crear formas disidentes de belleza, subjetividad y deseo” (Nunes, 2021, p. 147).

Asimismo, en tanto que estos movimientos parten del cuerpo, el voguing se establece como una de las actividades idóneas dentro de la escena ballroom para “configurar nuevos espacios, modos de habitar y de estar” (Reyes, 2021, p. 89). Esta danza se presenta como un proceso de sabotaje del régimen binario de sexo/género/deseo: no se trata únicamente de deshacer el género en la teoría, sino de deshacerlo también en la práctica. Para ejecutar la danza voguing es necesario “servirse de estrategias corporales para proponer nuevas imágenes, nuevas presencias, nuevas re-presentaciones” (Preciado, 2019, p. 23) que devuelvan a la vida a lo que se suponía como impensable. La danza se establece entonces

como medio de descolonización del cuerpo que parte del cuerpo mismo, ya que, como vemos desde Margarita Tortajada, quien tiene una visión del poder y del control foucaultiana, “es el cuerpo en donde la dominación y el colonialismo toman forma de manera silenciosa; en donde la cultura patriarcal modela estructuras de comportamientos socialmente esperados y validados” (2011, p. 11), por lo que únicamente desde el propio cuerpo y su movimiento se puede alterar el orden establecido y generar nuevas formas de vida y conocimiento.

Imagen 2: bailarina voguing Claudia Ubeta



Fotografía: Luis María Barranco
Fuente: Lucelina Nunes, 2020

Es únicamente a través del propio cuerpo, su escenificación y exploración desde donde se vuelve posible la transgresión del discurso hegemónico que ha relegado a todas estas personalidades disidentes del sistema sexo/género a la precariedad y a la vulnerabilidad más absoluta tras haberles negado el derecho de reconocimiento y por ende, su propia vida como una *vida válida*. Por ello, ejecutar la práctica voguing o *voguear* implica “disociarse de los cánones sociales y repensar la individuación, recrearse, desintegrarse y fracturarse en la danza misma, para subvertir aquel orden anatómico impuesto por los discursos hegemónicos” (Nunes, 2021, p. 151). Mediante la teatralización escénica de actos y personalidades en movimiento se llevan a la realidad performatividades sometidas demostrando las amplias posibilidades de realización corporal y personal. Es de esta manera como lo disidente ofrece resistencia al “exponer a la luz más lúcida que vivimos rodeadas de mecanismos de opresión (...). Somos las minorías, el gueto, las que buscan, desde la desesperación, encontrar vías de supervivencia excéntricas, alejadas de todo huracán capitalista” ((h)amor2, 2015, p. 85). Por ello lo subalterno florece a través de la práctica del voguing, pues el cuerpo sobre esta

disciplina deja atrás el régimen binario de sexo/género destapando mediante el movimiento una gran variedad de performatividades más allá de lo normativo, dando cuenta de que, en efecto, aquellas identidades que se presuponen como originales —hombre o mujer—, funcionan en realidad también como una puesta en escena, como una especie de mascarada en forma de actos corporales y lingüísticos que se llevan a cabo reiteradamente frente al público del que anhelamos reconocimiento. Desde la metáfora teatral, el género “puede ser entendido como un papel que un yo interior asume e intercambia dentro de las complejas expectativas sociales del juego de la vida moderna” (De Mauro, 2015, p. 59).

Las personas drag, femme, butch y trans no sólo nos plantean un cuestionamiento sobre lo que se sitúa como real y lo que debe serlo dentro del discurso hegemónico, sino que también nos muestran cómo pueden ser cuestionadas las normas que rigen las nociones contemporáneas de realidad y cómo pueden ser realizables nuevos modos de realidad a través de la *fantasía*: para Butler, la fantasía es esencial en cuanto supone parte de la «articulación de lo posible», no lo opuesto de lo real; “es lo que la realidad impide realizarse y, como resultado, es lo que define los límites de la realidad, constituyendo así su exterior constitutivo” (2006, p. 51). A través de la fantasía se constituyen nuevas prácticas de instituir modos de realidad alternos en la escena de la incorporación, y se entiende el cuerpo no como un hecho estático y ya realizado, sino más bien como un proceso de devenir constante hacia algo diferente que excede inevitablemente la norma. Mediante el movimiento transgresor característico del voguing, dentro de un sistema puramente dominante y violento, el cuerpo es capaz de *citar*. En palabras textuales de Maite Garbayo, el cuerpo “cita a aquellos cuerpos que lo precedieron y también a aquellos que lo circundan. Cita distintos aspectos de la realidad, los materializa y les da cuerpo. Por eso la performance, como estrategia estética, se puede convertir en un espacio de resistencia” (2019, p. 35). El contexto ballroom y la práctica voguing tiene como principal finalidad “servirse de estrategias corporales para proponer nuevas imágenes, nuevas presencias, nuevas re-presentaciones. Estrategias que hacen posible fundar nuevos lugares desde los que se pueda proponer lo impensable en otros. Estrategias de construcción del cuerpo y de la subjetividad en espacios marcados por la censura y la obligatoriedad del silencio.” (Garbayo, 2019, p. 23)

En última instancia, concluimos que la danza voguing es propiamente un reapropiarse de la *espectacularización* de la vida a través de la descolonización del cuerpo en movimiento. El cuerpo colonizado sufre a manos del capitalismo espectacular, a través del cual se invaden todos y cada uno de los ámbitos de lo humano mediante la vigilancia y el castigo. Sin embargo, el capitalismo metropolitano que atenta contra toda forma de unión colectiva contra

la potencia de la disidencia, a saber, la *amistad*, pierde su fuerza cuando “se da la espalda a esas tecnologías que organizan insensiblemente nuestras vidas y se actualiza la facultad más elemental y política de todas: el hacer autónomo, un *hacer sin ellos* que coincide íntegramente con la constitución de una forma-de-vida”¹⁴. Así, el movimiento corporal a través de la práctica del vogueing nos permite la liberación y descolonización del cuerpo como nueva forma de ocupar el espacio desde la familiaridad, el apego y la pertenencia; asimismo, desde las palabras del Consejo Nocturno consideramos que habitar es propiamente “devenir ingobernable, es fuerza de vinculación y tejimiento de relaciones autónomas”¹⁵.

Parte IV: Conclusiones y vías abiertas

Más allá de estos círculos concretos de apoyo mutuo y cuidados alejados de las políticas de reconocimiento hegemónicas heteronormativas, las condiciones en las que viven las personalidades queer y disidentes distan mucho de ser habitables y seguras, pues continuamente vemos cómo las instituciones políticas, legales y médicas violentan e impiden el desarrollo adecuado de estas vidas. La existencia de las personas sigue estando sujeta a procesos de normalización: las personas trans deben pasar por un larguísimo y tortuoso proceso de hipervigilancia médica-psiquiátrica-burocrática que, lejos de asumir la diversidad corporal y la disparidad de la misma con el sistema binario de sexo/género vigente, lo único que hace es patologizar y dudar de la capacidad de autodeterminación corporal de las mismas. Les niños intersex siguen siendo el punto de mira principal de la pediatría, y el método médico de estimación métrica genital sigue imponiendo sin opción alguna su visión «romantizada» del binario genital: aunque desde la genética se ha demostrado la existencia de variaciones cromosómicas y genitales que van más allá del binario XX (femenino: vagina y clítoris) y XY (masculino: testículos y pene) que son completamente habitables y sanas, la institución médica y farmacéutica las consideran a través de la patología, como defecto congénito y ambigüedad. Desde estas instituciones se estima que, para prevenir ciertos *problemas sociales* tanto para le niño como para la familia, es necesario reconstruir su sexo para superar la ambigüedad y reconducir el cuerpo hacia un camino del género concreto, pero únicamente masculino o femenino.

Todo esto se realiza, claro está, por un amplio grupo de muy interesados y experimentados —sabrán Dios porqué— especialistas¹⁶ en genitalidad y sexualidad infantil.

¹⁴ Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Ed. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2018, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁶ Como genetistas, neonatólogos, endocrinólogos, pediatras, psiquiatras infantiles, cirujanos, trabajadores sociales y un muy largo etcétera.

Asimismo, negarse a la intervención quirúrgica de normalización genital es prácticamente imposible, pues el cuerpo necesita situarse dentro de la ley y el discurso hegemónico como cuerpo sexuado y con ello, como sexualmente reconocible dentro del marco de inteligibilidad cultural occidental; lo mismo ocurre con las personas trans: si la «transición» no se realiza bajo la legitimidad y supervisión de los dispositivos del poder el cuerpo se sitúa en un limbo de ambigüedad que no le asegura en muchas ocasiones amparo y protección, ni siquiera libertad. A estos cuerpos no se les otorga entonces las posibilidades necesarias para vivir una vida completamente habitable, sino que por el contrario se les trata de corregir y adaptar —o incluso eliminar— para insertarlos en un sistema binario normativo. Sin embargo, la comunidad intersex se niega a ser sometida al bisturí de la norma sexual haciendo un llamamiento a la comprensión de que les niños intersexuales “son parte del *continuum* de la morfología humana y que deben ser tratados desde el supuesto de que sus vidas son y serán no sólo viables, sino también ocasiones para su florecimiento como personas” (Butler, 2006, p. 18).

El sexo y la sexualidad, en tanto que tecnologías centrales del poder, funcionan como «fronteras» difícilmente franqueables a no ser que cuentes con un pasaporte o cualquier papelillo burocrático que acredite tu viaje más allá del muro. Y nos preguntamos: ¿por qué tanta atención obsesiva hacia el sexo y a la sexualidad, y sobre todo infantiles? ¿Es pertinente que únicamente la genitalidad nos haga reconocibles? ¿Es acaso necesario saber si una persona tiene vagina, pene, micropene o cualquier otra posible variación genital para reconocerla como ser humano? ¿Realmente es necesaria la existencia de un estado que controle las cuestiones sobre el sexo, el género y la sexualidad? Estas preguntas son propiamente preguntas de agencia, y denotan desde luego que carecemos de ella por completo. Por este motivo, hacemos un llamamiento desde la disidencia a un *ateísmo* del sistema sexo/género/deseo generalizado y a la creación de lo que antes denominábamos con Preciado como *lengua del cruce*, una epistemología de lo subalterno que establece un nuevo paradigma de *terrorismo* de género y sexual mediante el establecimiento comunitario de nuevas políticas de reconocimiento. Pensar sobre los parámetros a través de los cuales se construye la corporalidad y la identidad nos suscita cuestiones, dudas y desconfianza hacia el mundo social (y por tanto inserto en la cultura) que vivimos. Por ello, desde la filosofía nos chocamos de frente con la responsabilidad de crear conceptos y con ellos nuevas epistemologías centradas en la realidad de las personas que viven en el mundo, abandonando la pretensión de conocimientos universales que, más que ser inaccesibles para la razón humana, resultan por completo ficticios. Es necesaria por tanto la creación de conceptos que

afecten la vida real, que interpelen lo personal. De conceptos que atiendan y se preocupen por las condiciones de vida de aquellas personas a las que la vida misma se les dificulta e impide a conciencia. Para elaborar entonces políticas de reconocimiento autogestivas requerimos de nuevas filosofías, teorías y prácticas, nuevas epistemologías, nuevos modos de relacionarnos desde el cuidado y la cercanía, pues hemos tenido ya tiempo suficiente para ver que cada vez nos alejamos más de la realidad y que cada vez queda menos de ella. Requerimos de una comprensión del cuerpo afectado, y para ello de una filosofía que funcione, como nos indica Deleuze, como una suerte de diario personal, cuyos conceptos son casi autobiográficos, pues son cosas que «conciernen a la vida».

Una nueva lengua y un nuevo paradigma son posibles debido a la inevitable ruptura que está viviendo la totalidad del imaginario epistemológico-conceptual occidental sobre el sexo motivada por el rápido desarrollo de las tecnologías de comunicación y transmisión de archivos e información, ya sea por las propias demostraciones corporales de la imposibilidad del ideal cis-heteronormativo o por la rapidez y liquidez del capitalismo neoliberal en sí mismo: aquí la heterosexualidad como afección obligatoria y como régimen político decae poco a poco en tanto que supone, según Preciado, “un programa politicosexual que no deja de perder valor en el mercado farmacopornográfico, viéndose desplazado por las representaciones gays, lésbicas, fetichistas, SM, en función de la necesidad de ampliar el índice de producción espermático y de capital” (2020, p. 213). Para poder habitar entonces un mundo al que hemos sido arrojados, es necesaria la organización y la lucha persistente por la creación de nuevas y amplias políticas de reconocimiento, sean o no concedidas legalmente, aprovechando las rupturas del sistema de representación heterosexual y el desocultamiento de identidades subalternas que han estado reprimidas y silenciadas. Estas políticas deben servir como base para la protección de determinadas personalidades, así como para el establecimiento de nuevos modos de habitar y de adquirir/ofrecer reconocimiento. Habitar desde la disidencia fuera y dentro de lo institucional es posible a través de las comunidades de apoyo mutuo, cuidados y autogestión, desde donde se realizan sin pedir permiso reprogramaciones del género que se transmiten como una suerte de «espora virósica», invitando rápidamente a la contaminación colectiva de las matrices normativas de producción binaria del sexo y del género y su incidencia inmediata en las subjetividades, los cuerpos y las identidades.

Finalmente, ¿cómo podemos volver a habitar más allá de lo establecido? Los modos de habitar y *vivir un cuerpo que arde* junto con la normatividad del sistema de reglamentación de sexo y de género son tan amplios y diversos como la corporalidad misma. A través de

todos ellos se establece una epistemología concreta, un acercamiento al mundo y al cuerpo desde contextos y condiciones alternas que permiten el florecimiento de la experiencia improvisada. El movimiento corporal danzante transforma por completo el andar cotidiano para permitir al sujeto experimentar con sensaciones y performatividades que ejecuta desde la libertad de la fantasía y desde la revolución identitaria. El voguing, como danza de resistencia activista por excelencia, permite explorar el cuerpo y la subjetividad más allá de las fronteras del género para generar nuevos tipos de identidades y estilos, dando cuenta de lo múltiple que es el cuerpo y de su potencialidad diversa. Esta serie de prácticas que involucran una subversión directa de los límites binarios de la normatividad hegemónica heteropatriarcal reúne a un conjunto de personalidades que se encuentran en la necesidad de crecer y poder desarrollar la vida del modo más realizable posible, así como de poder crear nuevos lazos y relaciones de afectos para poder habitar el mundo y todo aquel espacio sobre el que se mueve el cuerpo con ansias de libertad. En última instancia, si realmente deseamos solidarizarnos con las corporalidades disidentes, a saber, “con las minorías sexuales e identitarias, con los géneros no binarios, asexuales y arománticos, con las identidades trans, con ciudadanos privados de derechos y discriminados que no son blancos ni occidentales ni de clase media, debemos centrar nuestra atención en hacer algo, en forjar y fomentar lazos de amistad en lugar de extender el alcance del control estatal sobre nuestras vidas, cuerpos y afectos” ((h)amor, p. 66).

Bibliografía

BUTLER, J., *Deshacer el género*. Paidós Studio (trad. Patricia Soley-Beltran), Barcelona, 2006.

BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Studio (trad. M^a Antonia Muñoz), Barcelona, 2007.

BUTLER, J., *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis (trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado), Madrid, 1997.

BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ed. Cátedra (trad. Jacqueline Cruz), Madrid, 2001.

BUTLER, J., *Regulaciones del género*. La Ventana (trad. Moisés Silva), Núm. 23, 2005.

CARTONI, F., *El cuerpo: sujeto y objeto*. Sílex Universidad, Madrid, 2019.

DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*. Ed. Pre-textos (trad. José Luis Pardo), Valencia, 2002.

DE MAURO, M., *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Ed. Egales, Madrid, 2015.

DE MAURO, M., AXT, B. (eds.), *Metafísicas sexuales. Canibalismo y devoración de Paul B. Preciado en América Latina*. Ed. Egales, Barcelona, 2021.

FERNÁNDEZ-MARTORELL, M., *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Ed. Cátedra, Madrid, 2018.

FOUCAULT, M., *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Ed. Nueva Visión (trad. Víctor Goldstein), Buenos Aires, 2010.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI (trad. Ulises Guinazú), Madrid, 2019.

GARBAYO, M., *Cuerpos que aparecen. Performance y feminismos en el tardofranquismo*. Ed. Consonni, Bilbao, 2019.

- ISLAS, H., *Tecnologías corporales: danza, cuerpo e historia*. Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), México, 1995.
- LIVINGSTON, J. (1990), *Paris is Burning* [DOCUMENTAL]. Miramax Films, Nueva York.
- NUNES, L., *Voguing, un grito retorcido contra la opresión. Soy todo y nada, sobre la danza de cuerpos desviantes*. Estudios Artísticos: revista de investigación creadora, 7(10) pp. 144-161, 2021.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península (trad. Jem Cabanes), Barcelona, 1975.
- PRECIADO, P., *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2020.
- PRECIADO, P., *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2019.
- TORTAJADA, M., *Danza y género*. México: Cenidi Danza/INBA/CONACULTA, 2011.
- SOLEY-BELTRAN, P., *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2009.
- VV.AA., *(h)amor²*. Editorial Continta me tienes, Madrid, 2015.