

Raquel (Lucas) Platero [ed.]

Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada

Temas contemporáneos

edicions bellaterra

SGU



INTERSECCIONES:
CUERPOS Y SEXUALIDADES EN LA ENCRUCIJADA

Consejo editorial

María Eugenia Aubet - Manuel Cruz Rodríguez - Josep M. Delgado Ribas - Oscar Guasch Andreu - Antonio Izquierdo Escribano - Raquel Osborne - Oriol Romaní Alfonso - Amelia Sáiz López - Verena Stolke



RAQUEL (LUCAS) PLATERO (ed.)

INTERSECCIONES:
CUERPOS Y SEXUALIDADES
EN LA ENCRUCIJADA

Temas contemporáneos



edicions bellaterra



© Raquel (Lucas) Platero, 2012

© Edicions Bellaterra, S.L., 2012
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-603-7
Depósito Legal: B. 29.728-2012

Impreso por Global Solutions, Tres Cantos (Madrid)



Índice

Prólogo. Enmarañadxs en las sexualidades (reflexiones para tiempos de crisis). *Carmen Romero Bachiller*, 9

Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. *Raquel (Lucas) Platero*, 15

PRIMERA PARTE Textos imprescindibles

1. Un manifiesto feminista Negro. *Combahee River Collective*, 75
2. Cartografiando los márgenes. *Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color*. *Kimberlé Williams Crenshaw*, 87

SEGUNDA PARTE Intersecciones: diálogos contemporáneos sobre la sexualidad en el Estado español

3. *Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. *Paco Guzman y Raquel (Lucas) Platero*, 125
4. Diálogos interseccionales sobre lo *butch/femme*, las diásporas *queer* y lo *trans*. *Carmen Romero Bachiller y Raquel (Lucas) Platero*, 159

5. Las políticas del SIDA y la cultura *bear* desde una perspectiva «interseccional». *Javier Sáez*, 199
 6. Cartografías desde los Márgenes. Gitanos *gays* en el estado español. *David Berná Serna*, 217
 7. De *Maricas*, *Trans* y *Bollos* en los CIEs. Conversaciones a propósito del trato de las personas LGTB en los Centros de Internamiento de Extranjeros. *Eva Herrero*, *Raquel (Lucas) Platero* y *David Berna*, 233
 8. «El circo de los horrores». Una mirada interseccional a las realidades de lesbianas, *gays*, intersex y trans. *Gerard Coll-Planas*, 255
 9. Tecnologías creativas, comunicación social y expresión de subjetividades de género en el contexto de la cárcel. Diálogos narrados en Diarios de Sueños Intermitentes. *Virginia Villaplana*, 277
 10. Bichos raros. Los Coros y Danzas de la Sección Femenina en Guinea Ecuatorial. *Cécile Stephanie Stehrenberger*, 301
- L@s autor@s, 325

Prólogo.

Enmarañadxs en las sexualidades (reflexiones para tiempos de crisis)

Hay libros que deseas antes de que aparezcan... de los que piensas que siempre debieron existir porque anhelas poder sumergirte en el espacio que abren y bucear ansiosa por sus páginas... libros que cuando ves en el escaparate de una librería parece que siempre estuvieron ahí... tal vez porque sientes que *debían estar*, porque llenan un hueco para el que buscabas insistentemente cobertura... hay libros que parecen resignarte a encontrar sólo en inglés y de los que desearías que sus referencias fueran más cercanas y trazaran puentes y complicidades con la realidad que te circunda... hay libros que invitan a repensarnos y a cuestionarnos, y nos dan herramientas para ello... el libro que tienes entre tus manos, son todos esos libros y más... una narrativa polifónica que nos permite profundizar en múltiples trabajos en torno a las formas concretas en las que la diversidad se inserta en el marco de las sexualidades, y que nos invita a adentrarnos en intrincadas y seductoras madejas, como las que se dibujan en la portada.

Navegando a medio camino entre el análisis teórico, el activismo y la divulgación este libro nos introduce en las complejas marañas de lo cotidiano con una mirada que adopta la perspectiva interseccional para abordar una esfera habitualmente poco transitada, como lo es la de la sexualidad. Y no poco transitada porque no haya textos que aborden las sexualidades, y más concretamente las sexualidades no normativas, sino porque en la mayoría de los casos esos textos consideran la sexualidad como elemento separado, exclusivo y excluyente que ignora otros aspectos que entreveradamente conforman los espacios de posibilidad de esa sexualidad concreta. Aspectos como son la posición e identidad de género y hasta que punto se corresponde, o no con el orden normativo, la clase, la posesión o no de estatus de ciudadanía, la

posición étnica o racial, si nuestras «capacidades» se corresponden o no con aquello que entendemos como «habilitante», entre otras. Raquel (Lucas) Platero hace en este texto una apuesta consciente por una perspectiva que si bien gana creciente peso en los ámbitos teóricos, activistas y políticos de corte feminista, sigue teniendo una tan sólo tímida aproximación al ámbito de las sexualidades no normativas. Tal vez porque seguimos estableciendo «prelaciones» entre los diversos espacios de la diversidad que nos constituye. Tal vez porque, como vengo escuchando últimamente, en tiempos de crisis como los que habitamos las cuestiones de identidad y las prácticas de género y sexualidad, se vuelven secundarias ante la urgencia de la subsistencia...

Obviamente, esa no es mi opinión, ni la que sustenta este texto. La cuestión más bien sería preguntarnos por cómo esa urgencia de la subsistencia está atravesada y co-constituida por un conjunto de elementos que delimitan de forma diferenciada dichas posibilidades de subsistencia. Y en este sentido, las sexualidades y la posición de género, particularmente en sus expresiones no normativas, se van a convertir, en muchas ocasiones, en férreas fronteras que van a impedir o limitar el acceso a un empleo, o a una vivienda, o a una educación, o, simplemente, garantizar o amenazar el tránsito cotidiano en la calle.

El trenzado nunca azaroso de lo urgente y lo importante, se convierte muchas veces en un peligroso mecanismo para imponer lo normativo bajo la recurrente premisa de que «no hay tiempo para gilipolleces». Una vez más la crisis no sólo actúa como mecanismo de rebaja de nuestras condiciones económicas y laborales —en un marco que alienta recortes en prestaciones, sanidad, educación, o dependencia—, sino, más aún, en el plano de los derechos y las políticas garantistas dirigidas a promover una equidad efectiva. «Tal como están las cosas —parecen decirnos— no es tiempo para ponerse tiquismiquis». Y, efectivamente, parece que en la definición de la «urgencia» los derechos LGTB* corren el peligro de escurrirse por el desagüe con el agua de los recortes sociales. Amenaza con imponerse, bajo ese paraguas, el retorno a una hegemonía y unos marcos normativos que desplazan reconocimientos sociales que hace muy poco parecían asentados y estables. No es que viviéramos en el mejor de los mundos posibles, pero las derivas no nos permiten ser optimistas.

* LGTB: acrónimo para lesbianas, gays, transexuales y bisexuales.

En este momento, por tanto, dejarse enredar por las seductoras madejas que nos presenta este libro supone un acto político de relevancia. Supone no resignarse a las migajas. Supone negarse esperar «tiempos mejores» y posponer demandas. Supone un ejercicio de riesgo. El riesgo de aceptar la complejidad y las tensiones que conlleva. El riesgo de reclamar reflexiones que no nos garantizan un baluarte de pureza desde donde desarrollar la crítica. El riesgo de reconocer y cuestionar nuestros propios privilegios invisibilizados. El riesgo de identificar vulnerabilidades y construir sobre ellas espacios de alianza y complicidad no asentadas en una identificación unívoca. Un riesgo encarnado, vivido, palpitante, sudoroso... como las vidas concretas de las que se da cuenta en estas páginas.

Las intersecciones que nos abre este libro resultan también paradójicamente cotidianas, porque es precisamente en lo cotidiano que se dibujan las aristas que quiebran la apariencia monolítica de nuestras identidades. Hablar de sexualidades y posiciones de género no normativas desde el marco de la diversidad funcional, o desde la *gitanidad*, o desde dentro de los CIEs,* o los ámbitos penitenciarios nos reclama transformar nuestra percepción sobre quiénes son y qué necesidades poseen las personas que identificamos en esos espacios. Más aún, las intersecciones no son sólo el material con el que describimos a *lxs otrxs* —esa posición que se dibuja muchas veces sobre la garantía de la distancia y la seguridad de que quienes configuran el *nosotrxs* no podrán jamás ser confundidxs con *ellxs*—. Por el contrario: las intersecciones nos configuran. Esta puede ser una afirmación aparentemente banal, pero constituye un eje fundamental en los análisis que nos proporciona este libro. Con esa afirmación la pretendida frontera entre *esxs otrxs* y *esxs nosotrxs* se desvanece. Lo que aparecen entonces son continuidades, y la forma en que se cargan y movilizan ejes de diferenciación. Lo que aparecen, entonces, son las relaciones de poder, y la forma en que diferencialmente se delimitan posiciones de privilegio y de subordinación. Lo que aparece es, en definitiva, un espacio para la crítica y la erosión de esos privilegios que abandonan repentinamente su pretendida transparencia.

Los textos que entretujan —por orden alfabético— David Berná, Gerard Coll-Planas, Paco Guzmán, Eva Herrero, Raquel (Lucas) Plate-

* CIEs es el acrónimo plural de Centro de Internamiento de Extranjeros.

ro, Javier Saez, Cécile S. Stehrenberger, Virginia Villaplana y, brevemente yo misma, constituyen diálogos, conversaciones, reflexiones, análisis y aproximaciones que nos permiten ampliar nuestro horizonte social, ajustando nuestras lentes para identificar aspectos que quizá habitualmente pasamos por alto. Esto se evidencia, por ejemplo, en la forma en que la normatividad se impone también en círculos no normativos, como destaca Javi Sáez, en un sentido homenaje a Paco Vidarte, con su trabajo sobre osos y sida y la forma en que se estigmatiza a aquellos cuerpos que no se corresponden con la normatividad del cuerpo joven, saludable, musculoso dentro de la propia comunidad marica.

En otra dirección, David Berná sobre un amplísimo trabajo de campo, analiza la situación de personas gitanas gays, lesbianas y transsexuales y cómo la configuración diferencial de la *gitaneidad* y lo *gay* hace que cualquier reproducción de posiciones de género o de sexualidades no normativas se interpreta en el seno de la comunidad gitana como un ejercicio de *payización* que pone en peligro la propia identidad colectiva. Una identificación reforzada por la construcción hegemónica que la comunidad paya realiza de la comunidad y la cultura gitanas. En ese marco, los discursos de las personas gitanas LGTB nos permiten trazar un paisaje mucho más complejo y lleno de matices, donde la forma en que se negocian las vidas y los deseos evidencia las tensiones y conflictos, así como las continuidades. En el rechazo a la identificación «paya» las personas gitanas LGTB, cuestionan los marcos de definición de las comunidades de referencia.

Siguiendo con el cuestionamiento de los marcos normativos, uno de los aspectos que adquieren más relevancia en el texto, es el análisis de cómo los centros de internamiento regulan, limitan, rechazan y estigmatizan las posiciones de género y las sexualidades no normativas, especialmente en cuerpos racializados y no ciudadanos, bien sea en cárceles —como presentan los trabajos de Virginia Villaplana y Gerard Coll-Planas—, bien sea en los CIEs (Centros de Internamiento para Extranjeros) —como nos presentan David Berná, Eva Herrero y Raquel (Lucas) Platero—. A través de estos artículos, entrevistas y narraciones se visibiliza cómo estos centros de internamiento buscan reproducir la normatividad en los cuerpos de las personas internas limitando, imposibilitando o castigando esas expresiones no normativas: los propios centros constituyen, de esta forma, dispositivos de reproducción y reforzamiento de la heteronormatividad.

Raquel (Lucas) Platero y Paco Guzmán nos proporcionan un interesante espacio donde conjugan la teoría *crip* y la teoría *queer*, como espacios desde los que abordar la situación de las personas con diversidad funcional que se mueven en espacios sociales y de deseo no heteronormativos. Si ya supone una ruptura identificar como sexuales a las personas con diversidad funcional —como si la sexualidad fuera atributo exclusivo de aquellas personas percibidas como «funcionales» y «capaces»—, mucho más lo es indagar en los requerimientos y necesidades concretas de las personas con diversidad funcional cuyos deseos y expresiones de género se escapan de lo normativo. Tan sólo su visibilización constituye una buena noticia, pero mucho más lo es el cuestionamiento de la forma en que delimitamos los espacios y cuerpos deseables según unos parámetros tremendamente excluyentes.

Por otro lado, Raquel (Lucas) Platero y yo misma nos embarcamos en una conversación en torno a las formas en que se reconfiguran los modelos de género en la cultura bollera atendiendo a las figuras *butch* y *femme* y sus posibilidades de ruptura o continuidad con los modelos hegemónicos vigentes. Más aún, ¿posibilitan espacios de cuestionamiento político o son leídas tan solo como continuidades del marco heteronormativo? La cuestión resulta, a mi parecer, más compleja en el caso *femme*, porque en su mimetismo con ciertas formas de feminidad puede ser simplemente identificado como una reproducción de la misma sin atender a los quiebres que proporciona. Desde ahí nos adentramos en considerar los cuerpos trans y las situaciones diaspóricas en los colectivos LGTBQ.*

Una mención especial merece el curioso trabajo de Cécile S. Strehrenberger que se atreve nada más y nada menos que a cuestionar la férrea disciplina de normalizadora de género impuesta por el régimen franquista a través de la Sección femenina. Reconozco que la lectura *queer* que nos proporciona la autora, me produce un oscuro placer y una perversa sonrisa. Quizá, después de todo, ni los ejercicios más férreos para reducir y encauzar las expresiones de género y las direcciones del deseo resultan eficaces, y las grietas, las traducciones y las reinterpretaciones se multiplican: los cuerpos y sus deseos, son, afortunadamente, difícilmente contenibles.

A todos estos trabajos se une la traducción largamente deseada de dos artículos clásicos en el análisis feminista interseccional. En primer

* LGTBQ: acrónimo para lesbianas, gays, transexuales, bisexuales y queer.

lugar, «Un manifiesto feminista Negro» del Combahee River Collective, publicado por primera vez en 1977 y que constituye un referente fundamental en el análisis de la forma en que las diferentes formas de discriminación se entrelazan, lo que permitió que enunciara esa «simultaneidad de opresiones», posibilitando así un análisis que rompiera con la homogeneidad y unidireccionalidad imperante en el abordaje de los mecanismos de subordinación. En segundo lugar, uno de los textos más citados en la literatura feminista interseccional por constituirse en gran medida en un trabajo fundacional del propio concepto de interseccionalidad. Me refiero a «Cartografiando los márgenes» de Kimberlé Crenshaw publicado por primera vez en 1991 y donde Crenshaw vendrá a sistematizar un concepto que inauguró en un artículo previo de 1989.¹

Estas dos traducciones y el resto de los trabajos que componen este libro se enmarcan en una introducción de Raquel (Lucas) Platero que realiza un magnífico trabajo de compilación, sistematización, descripción y análisis de la perspectiva interseccional que resulta bastante poco habitual en castellano y que sin duda se convertirá en una herramienta de presentación de la perspectiva más allá de los límites concretos de este libro.

Por todo esto, y más —la brevedad aquí impone un límite manifiesto—, este trabajo coral se convierte en una sugerente invitación a cuestionar nuestros marcos, a desentrañar los mecanismos por los que se configuran y, eventualmente, a destruirlos y transformar las relaciones que se forjan en su seno.

Por todo esto y más, éste es un libro deseado... y deseable... de esos que cuando acaricias en una librería parecen palpar bajo tu tacto... y ante los que no te puedes contener y comienzas a leer allí mismo con una voracidad no contenida... de esos que llenarás de comentarios y marcas en páginas y bordes...el libro que tienes entre tus manos te invita a enredarte en las madejas que dibuja en su portada... y es, quizá, uno de esos libros esos que buscabas sin que existiera... hasta ahora... déjate seducir, y... ¡disfrútalo!

CARMEN ROMERO BACHILLER

1. Crenshaw, Kimberlé (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal forum, Chicago, pp. 139-167.

Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad

Este libro que tienes entre las manos, *Intersecciones*, es la culminación de un proceso colectivo de diálogo sobre las sexualidades no normativas y cómo impactan de forma compleja en nuestras vidas. Nos ha interesado fijarnos en aquellas expresiones del deseo, la identidad y el parentesco que rompen los patrones heteronormativos, que exceden y trasgreden la creencia que han de coincidir el sexo asignado en el nacimiento (¡es niña!), ser además congruente con la identidad de género (¡pues no va ahora y dice que prefiere que le llamemos Alex!), con los roles de género asignados socialmente (pues no es muy señorita que digamos...). Y elegimos estudiar las sexualidades con una herramienta conceptual: la interseccionalidad, una aproximación a nuestras *marrañas* de identidades y formas de estar en el mundo múltiples, que complican las formas habituales de pensar y hacer activismo identitario.

Nos podríamos preguntar por el momento en el que sale este libro y su utilidad en este contexto, cuando los estados neoliberales europeos están desmantelando las sociedades del (cierto)bienestar, acabando con el derecho a la sanidad y la educación universales, precarizando la investigación y la cultura, poniendo las vidas de las personas dependientes al límite... Mi respuesta es que nos toca, como activistas e intelectuales, organizarnos y crear redes con quienes conocen precisamente cómo funcionan los privilegios y las exclusiones de primera mano, quienes están elaborando estrategias para que nos enfrentemos creativamente a las dificultades que vivimos y cuyas vivencias necesitamos conocer y que sin duda tienen un impacto interseccional. Desde las organizaciones oficiales LGTB, el multiforme activismo transfeminista y *queer*, aquellas personas y grupos que luchan por la despatologización

de la transexualidad, las lucha por los derechos de las prostitutas, las personas migrantes, asociaciones de migrantes LGTBQ, las comisiones (trans)feministas y transmaricabollo del movimiento 15M... Una lista dinámica de espacios de lucha que genera debate y conocimiento de primera mano que proponen herramientas para un trabajo de resistencia.

Por otra parte, también queremos contribuir al conocimiento y análisis de las necesidades de personas cuyas realidades habitualmente no tenemos en mente, y hacerlo críticamente. Ya no se trata de cuestionar o defender si las sexualidades no normativas tienen que estar reconocidas en instituciones como el matrimonio, el ejército o los mercados (que Lisa Duggan llama las 3 m, *marriage, military and market*), sino más bien se trata de contribuir teóricamente a cuestionar la privatización de nuestros derechos, ofreciendo herramientas teóricas para movilizarnos y repolitizarnos (Duggan, 2011). Sirva como ejemplo que aún son pocos los trabajos en castellano o sobre España que se sirven de conceptos clave generosamente explorados en el ámbito internacional como son: «homonacionalismo», «diásporas *queer*», «diversidad funcional *queer*» también llamada «*queer crips*» los procesos de asimilación capitalista y *pinkwashing*, políticas trans críticas, por mencionar algunos, que ponen de manifiesto precisamente que ni la sexualidad, ni la raza/etnia, ni la capacidad/diversidad funcional son cuestiones que se puedan estudiar sin entender cómo impactan en las personas y en su entorno de una manera compleja e interseccional. Así urge la necesidad de avanzar en una mirada analítica que aborde las realidades de los sujetos sirviéndose del concepto de interseccionalidad, donde la sexualidad ocupe una posición central, una importancia que ya se ha reconocido a otros ámbitos de estudio como son las cuestiones de etnia/raza o de género o de clase social. En este trabajo, se pretende poner en diálogo la interseccionalidad y los estudios sobre la sexualidad, mostrando cómo la sexualidad atraviesa y co-constituye otras formas de desigualdad, lo que requiere nuevos enfoques y metodologías.

Este libro surge del interés crítico que implica tener una mirada compleja e interseccional sobre la sexualidad considerada como *ab-yecta* o perteneciente a los márgenes, consciente que en este esfuerzo estamos subrayando cómo funciona el privilegio y el poder, con una clara inspiración foucaultiana, en lo que Beatriz Preciado llama «sexopolítica» (2008, p. 58). Es decir, que la sexualidad no es un aspecto meramente privado ni de consecuencias individuales, que elegimos

libremente dentro de un abanico de posibilidades igualmente valoradas, sino que la sexualidad es uno de los modos dominantes de la acción biopolítica, y esto se produce al menos desde finales del siglo XIX. Cuestiones como la elección del sujeto de deseo dentro o fuera de los confines de una determinada expresión de la heterosexualidad, los discursos y la tecnología sobre qué constituye la masculinidad o la feminidad en parámetros de normalidad y salud, son objeto concreto del control sobre las personas. La sexualidad no es un «aspecto más» de las vivencias personales, sino que se convierte en un lugar privilegiado de control y vigilancia sobre los sujetos, un espacio de interés para las sociedades capitalistas que convierten los deseos, los cuerpos y las identidades en mercancías cuyo tráfico es vital para la supervivencia del sistema mismo. En este sentido, privilegiamos el estudio de la sexualidad como un lugar concreto en el que las vivencias interseccionales se encarnan, y donde se hacen evidentes sus posiciones con respecto a aquellos organizadores sociales que jerarquizan qué supone un privilegio y/o una fuente de exclusión social.

No perseguimos una estrategia inclusiva de la sexualidad o una diferencia concreta, sino de evidenciar de qué manera las relaciones de poder generan esa diferencia, o una sexualidad concreta, y qué consecuencias discriminatorias desencadena (Taylor, Hines y Casey, 2010, p. 1). Tampoco es mi interés abordar la discusión sobre si la sexualidad ha de ocupar un lugar privilegiado frente al género en el estudio de la (des)igualdad (Rubin, 1989), o frente a la raza o a la clase social, o viceversa, debates por otra parte clásicos en el estudio de la interseccionalidad, sino que se trata de una elección consciente y estratégica en la que buscamos darle a la sexualidad un lugar visible y no ser una coetilla más en la lista de desigualdades u organizadores sociales de las vidas de las personas que se pierde junto al etcétera. Es precisamente ese etcétera el que nos interesa, donde se pierde nuestra mirada al encontrarse una complejidad a veces difícil de aprehender. Este etcétera representa la imagen borrosa de un sujeto político que no es evidente o ni apriorístico, que se construye en la acción.¹ Butler (2007, pp. 278-279) es elocuente en este sentido:

1. Agradezco a Ainhoa Güemes sus interesantes comentarios sobre la cuestión del etcétera.

Incluso en las teorías que defienden un sujeto detalladamente adjetivado o situado, éste sigue encontrando su ámbito discursivamente conformado en un marco epistemológico de contraposición. El sujeto culturalmente atrapado pacta sus construcciones, aun cuando éstas sean los predicados mismos de su propia identidad (...) Las teorías feministas que exponen predicados de color, sexualidad, etnicidad, clase y capacidad física frecuentemente acaban con un tímido etcétera al final de la lista. A lo largo de ese camino horizontal de adjetivos, estas posiciones pugnan por incorporar un sujeto situado, pero permanentemente quedan incompletas. No obstante, este fracaso es instructivo: ¿qué impulso político puede desprenderse del etcétera desesperado que se manifiesta con tanta frecuencia al final de esas descripciones? Esto es un signo de cansancio, así como del procedimiento ilimitado de la significación en sí. Es el *supplément*, el exceso que obligatoriamente va asociado a todo empeño por reclamar la identidad definitivamente. No obstante, este etcétera ilimitado se presenta como un nuevo punto de partida para las teorías políticas feministas.

Este etcétera al que aludimos, y que a menudo nos resulta tedioso y repetitivo es por otra parte, tremendamente interesante y productivo. Este libro trata de desafiar la sensación de ese vacío de concreción y mostrar algunas posibilidades para ese lugar que pertenece al etcétera, y en el que se producen sujetos a través de sus acciones concretas, en ciclos imperfectos de repetición.

Asimismo, dentro de las cuestiones potenciales que habitualmente no abordamos, estudiar aquellas sexualidades tildadas de «abyectas», o «pertenecientes a los márgenes», o «disidentes», no debe entenderse como una tarea menor, porque justamente son estas sexualidades las que nos ayudan a entender cómo funciona el poder y el privilegio en todas las sexualidades y en todas las personas. De hecho, el concepto mismo de lo abyecto pensado como una práctica transgresora consiste según Kristeva (1980), en la imposibilidad de alcanzar una identidad estable y fija, donde los objetos que provocan la abyección son los que traspasan el límite de cuerpo y ocupan ese espacio intermedio de peligro y deseo. De hecho, la sexualidad no normativa no es necesariamente abyecta ni disidente, y abordamos así el hecho de que sea productivo situarla y representarla como tal en nuestras sociedades, para poder reforzar los pilares que conforman la noción de normalidad. Tampoco todas las sexualidades no norma-

tivas carecen de privilegio, o de acceso a algunos elementos del privilegio y de poder. De esta forma, no todas las expresiones de la sexualidad y la identidad sexual o de género comparten necesariamente el mismo lugar de transgresión. De hecho, al calificarlas como sexualidades centrales o periféricas, nos servimos de un símil geográfico, no tanto para naturalizar un verdadero *locus* de pertenencia, sino sólo para dibujar la posición que ocupa una práctica, vivencia o identidad sexual con respecto a los vectores de poder y evidenciar así sus fisuras constitutivas.

Este libro es una iniciativa que surge de un interés personal por entender cómo los ejes superpuestos de opresión, y también de resistencia (Johnson, 2002, p. 7), impactan en la vida de las personas, en tanto que son construidos socialmente más allá de los confines de la experiencia personal, devolviendo al estudio de la sexualidad la importancia que nos merece. Nuestras vivencias son interseccionales, y como tal mis vivencias a modo de «sujeto situado», tomando prestado este término de Haraway (1995), están determinadas por la convivencia con la diversidad funcional y ser parte de la comunidad sorda, si bien yo no soy una persona con diversidad funcional aún —según los criterios que socialmente determinan tal pertenencia. Mi experiencia vital como parte de una familia con diversidad funcional, que en otro momento se denominaba «sordomudez», me lleva a adquirir tempranamente una conciencia de clase. Al mismo tiempo, pronto fue evidente mi masculinidad, que junto con una sexualidad no normativa hizo que se activan las alarmas sociales. He vivido varias inflexiones en mi identidad de género, experiencias que a día de hoy aparecen como un tránsito inacabado. A lo largo del tiempo estas vivencias se han cristalizado en identidades entrelazadas, que han ido transformándose y que también son fuentes de resistencia y empoderamiento, tremendamente importantes para entender mi propio devenir. De hecho, este texto es una manifestación más de esta conciencia, y de ahí la necesidad de hablar como sujeto y objeto de la investigación, un sujeto reflexivo que está inscrito en la subjetividad. Elegir este posicionamiento es situarse en el papel de testigo, un lugar más corporal y situado, que sin ser transparente reconoce sus límites en el autoconocimiento, con una implicación ética para con el Otro (Butler, 2009, p. 34).

También quiero señalar que mi motivación se nutre del trabajo

realizado en los equipos europeos de investigación MAGEEQ² y QUING³ en los que la interseccionalidad es un tema clave de investigación y gracias a los que he podido realizar estancias de investigación en las universidades de Kent (UK) y Umeå (Suecia). Es igualmente relevante el activismo del que soy parte, como el ciclo de conferencias organizadas por RQTR⁴ (Asociación de LGBTQ de la Universidad Complutense de Madrid), el que han participado buena parte de los autores y autoras que aparecen en este libro durante 2010 y 2011. También referenciar las acciones críticas frente al movimiento oficial LGTB en las que participamos, que están dando visibilidad a cuestiones interseccionales, como han sido el surgimiento del Bloque Alternativo (2006) y las celebraciones del Orgullo Alternativo, Orgullo es Protesta, Orgullo Crítico y más tarde el Orgullo Indignado en Madrid (2006-2012).

Asimismo, este interés personal se apoya en una experiencia necesariamente colectiva, como muestran las trayectorias y la obra de las diferentes autoras y autores que son parte de este trabajo polifónico. Intelectuales conscientes y agentes activos en las transformaciones sociales que vivimos, como es el surgimiento del transfeminismo, el movimiento de vida independiente, la lucha contra el VIH/SIDA o el 15M entre otros. Igualmente, podemos subrayar cómo el conocimiento se produce en momentos clave y lugares propicios, donde las ideas que se generan a modo de constelaciones tienen lugar en espacios críticos y no siempre se ordenan como procesos lineales de obliqua citación. Quienes formamos parte de este libro tenemos en común un interés por traspasar las fronteras que separan lo académico del activismo. Nos mueve una mirada crítica sobre la investigación que interroga la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En suma, queremos realizar una pedagogía crítica que genere ciertas

2. Proyecto Europeo de investigación MAGEEQ (Mainstreaming Gender Equality, Ref. HPSE-CT-2002-00127): «Policy Frames and implementation problems: The Case of Gender Mainstreaming», 2003-2005. Proyecto financiado por el V Programa Marco de Investigación de la Comisión Europea. Véase <www.mageeq.net>.

3. Proyecto Europeo de investigación QUING (Quality in Gender+ Equality Policies, Ref. 0285452), 10/2006-3/2011. Proyecto está financiado por el VI Programa Marco de investigación de la Comisión Europea. Véase <<http://www.quiring.eu/>>.

4. RQTR es la primera organización de Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales y *Queer* en una universidad del Estado español, creada en 1994. Ver <<http://www.rqtr.org/>>.

transformaciones sociales, donde las herramientas teóricas y activistas que discutimos, como es la interseccionalidad, nos permitan generar movilización.

Con nuestra obra colectiva tratamos de responder a algunas preguntas, de una forma más o menos explícita, como son las siguientes:

- ¿Qué aporta la interseccionalidad a nuestra comprensión de la sexualidad? ¿Es productivo usar este concepto para estudiar situaciones concretas de la historia reciente del Estado español con respecto a la sexualidad?
- ¿Nos puede servir la interseccionalidad para hablar del poder y el privilegio, de las estrategias y estructuras que organizan la vida de todas las personas, no sólo de aquellas cuyas vivencias son entendidas como parte de la alteridad?
- ¿Es útil pasar de una mirada *monofocal*, unitaria o meramente descriptiva sobre las personas y su sexualidad, a una mirada compleja sobre la diversidad de las identidades y experiencias sexuales y de género, donde sea relevante hablar de clase social, diversidad funcional, etnia, relaciones coloniales, por ejemplo?

Resistiéndonos a la «anatomía del detalle»

En la actualidad asistimos a un creciente interés por diferentes formas de discriminación y desigualdad que viven algunas personas en nuestra sociedad, personas que a menudo se conceptualizan como pertenecientes a «grupos minoritarios» y que cada vez más entendemos como sujetos protagonistas de los movimientos sociales, y al mismo tiempo, como objeto (o sujetos ausentes) de las acciones públicas. Estos grupos minoritarios no dejan de ser representativos cuantitativamente, pero se demarcan como parte de las periferias del poder y del privilegio, de ahí su consideración como minoritarios.⁵ A menudo, al nombrar el término «grupos minoritarios» nos estamos refiriendo a las

5. Ver entre otros Park 1928; Wirth, 1945; Guillaumin 1992, p. 219; Madoo y Niebrugge, 1993; Osborne 1996, pp. 79-93.

mujeres, las personas inmigrantes de países pobres, a personas *sin papeles*, con diversidad funcional, con sexualidades o identidades no normativas, gitanos y gitanas y un largo etcétera, imposible de nombrar en su totalidad —especialmente difícil sin pensar en un contexto concreto. Situaciones estructurales que vive buena parte de la población y que van a sustantivizar sus vivencias, de manera que las personas somos identificadas socialmente por nuestros «síntomas», llegando a «convertirnos» gracias a un proceso de sinécdoque en una sola parte que representa un todo, y ser etiquetadas o señaladas en términos identitarios de forma reductiva.

Nuestro interés radica en cómo las vidas de *todas* las personas, y no sólo de aquellas que forman parte de las minorías, están construidas sobre la base de organizadores sociales y estructurales que jerarquizan nuestras experiencias. Las vivencias individuales se construyen dentro de los márgenes de macroestructuras sociales —que no solemos poder elegir, pero que sí contribuimos a mantener o desafiar—. Algunas de estas estructuras sociales pueden ser el género, la clase social, la sexualidad, la etnia, la religión, el uso de lenguas y acentos dominantes, la nacionalidad, la diversidad funcional, por ejemplo. Utilizo el término «organizadores sociales» para señalar aquellas construcciones sociales que normativizan las vidas de los sujetos en momentos históricos y sociedades determinadas, también nombrados por el efecto que tienen sobre las personas en forma de «desigualdades» o «discriminaciones».

Ninguna persona deja de estar atravesada por estas estructuras, pero aquellas cuyas vidas se sitúan dentro de algunos valores dominantes, y por tanto de privilegio, se las representa como si sus características fueran neutrales o naturales, como si no tuvieran acento, color, etnia, género o sexualidad, por ejemplo. Es decir, que los sujetos dominantes también son interseccionales, porque se entiende que la ciudadanía está encarnada por defecto por un varón blanco, urbano, heterosexual, sin diversidad funcional, con el acento y uso de la lengua considerada dominante, y un etcétera cargado de las manifestaciones más aceptadas de todos los organizadores sociales relevantes en un lugar y momento histórico determinado. Sin embargo, este sujeto dominante a menudo no se *percibe* como interseccional; ni tenemos en cuenta cómo se construyen entrelazadamente esos privilegios.

La «interseccionalidad» suele evocar la imagen de un sujeto

atravesado, una especie de cruce de caminos que trata de reflejar un interés por ir más allá de una concepción estática, homogeneizante y cuasiétnica⁶ de las desigualdades y los colectivos, para poder centrarse en la «discriminación múltiple». Este enfoque se vuelve más dinámico al considerar que no existe una sola causa de discriminación, sino una maraña de interrelaciones que conforman las experiencias complejas de las personas y de las estructuras sociales que organizan nuestras vidas (Grabham *et al.*, 2009, p. 1). Como veremos, trascendemos el poder descriptivo y sumativo ligado al hecho de contar cuántas discriminaciones atraviesan a un sujeto, a modo de lista inacabable de desigualdades, para fijarse en cómo cada una de las experiencias de una persona es fruto de la interrelación de muchas estructuras socialmente construidas.

De la doble discriminación a la discriminación múltiple

Pasemos ahora a discutir este término clave que atraviesa el estudio de la sexualidad: la interseccionalidad, y veamos cómo se articula teóricamente a lo largo del tiempo. Señalaré aquí cómo diferentes autoras provenientes de los movimientos sociales y la academia van construyendo progresivamente una noción que permite articular simultáneamente las diferentes fuentes de discriminación. Sus trabajos nos muestran que los sujetos construyen estratégicamente sus identidades y sus experiencias alrededor de diferentes organizadores sociales, con una posición determinada frente al privilegio y la exclusión social, pero que son también fuente de su capacidad para ofrecer resistencia y tener agencia sobre sus vidas.

No es nuevo que desde los movimientos sociales y distintas disciplinas del conocimiento se esté prestando atención a la desigualdad que viven algunas personas en nuestra sociedad, que a menudo calificamos como «colectivos», «minorías», «sectores» o con otros términos similares. De hecho, en el seno del feminismo norteamericano

6. Sobre la consideración de «grupo cuasiétnico» véase Murray 1979; Rubin 1989, pp. 146-147; Epstein 1990; Seidman 1993, p. 105.

de los años setenta y ochenta, una de las aportaciones más interesantes fue precisamente el debate que señalaba las exclusiones y las complejas relaciones entre las diferentes fuentes de desigualdad. Estaban llamando nuestra atención sobre los efectos interactivos, relacionales e interseccionales no sólo de la clase, sino también de la raza, la sexualidad, las migraciones, la edad, la (dis)capacidad, etc. Algunas de las voces más relevantes que han contribuido a estudiar las relaciones de poder y las diferentes formas de discriminación han sido Angela Davis, Alice Walker, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Barbara Smith, bell hooks, Cherrie Moraga, Gloria T. Hull, Chandra Talpade Mohanty,⁷ entre otras y que se han centrado principalmente —aunque no sólo—, en el estudio de las interrelaciones entre la raza, el género y la clase social. Representan la perspectiva norteamericana de la interseccionalidad, una mirada que surge de los movimientos sociales antirracistas y feministas, y que señala las continuidades entre diferentes ejes de opresión y se convierte en una forma feminista de explicar la existencia de diferencias entre los sujetos. Este enfoque calificado por Baukje Prins (2006) como *sistémico* es un tanto distinto a cómo se han recibido o producido los estudios sobre la interseccionalidad en otros lugares. En el Reino Unido, fueron autoras y autores como Stuart Hall (1980, 1992), Paul Gilroy (1987), Avtar

7. A pesar de su extensa y relevante obra, en castellano sólo están disponibles algunos títulos, como son por ejemplo:

- Davis, Angela (2004). *Mujeres, Raza y Clase*, Akal, Madrid.
- hooks, bell (1996), «Devorar al Otro: deseo y resistencia», *Debate Feminista*, 7 (1), México.
- hooks, bell (2000), *Todo sobre el amor*, Ediciones B, Chile.
- hooks, bell; Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Chandra Talpade Mohanty, Jacqui Alexander (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Lorde, Audre (2008), *Los diarios del cáncer*, Hipólita, Rosario.
- Lorde, Audre (2010), *Zami. Una biomitografía*, Horas y horas, Madrid.
- Moraga, Cherrie (2007), *La última generación*, Prosa y poesía, Horas y horas, Madrid.
- Sandro Mezzadra, Gayatri Chakravoty Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar, Federico Rahola (2008). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Colección: mapas-19, Traficantes de sueños, Madrid.
- Smith, Barbara (2005). Homofobia, ¿por qué hablar de ello? «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Carmen Romero; Silvia Dauder y Carlos Bagueiras, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 61-67.
- Walker, Alice (1995). *El color púrpura*, Plaza & Janés, Barcelona.

Brah (1996) o Nira Yuval Davis y Flora Anthias (1992) quienes recogieron este interés por la interseccionalidad y como dice Baukje Prins (2006) conforman un *enfoque construccionista*, instalado en el seno de los estudios culturales y que es bien distinto al enfoque norteamericano o *sistémico* (Romero Bachiller, 2010, pp. 14-15). El objetivo del enfoque construccionista residiría en mostrar cómo las relaciones de poder y sus dinámicas son relacionales, otorgando un papel clave a la subjetividad, y subrayando que las personas excedemos los límites de las identidades.

Para Jasbir Puar y a diferencia de la mirada norteamericana, en estas otras perspectivas europeas se observa un interés algo tardío por abordar las cuestiones sobre la raza, que evidencian además el vínculo con los estudios norteamericanos sobre las mujeres, y que impactan en las políticas públicas europeas con debates que a menudo ya han sido abordados por los estudios feministas (Puar, 2011). Además en estos estudios europeos a menudo ha primado la insistencia por fijarse las incongruencias y diferencias entre categorías, abriendo camino a debates sobre cómo y cuándo establecer jerarquías entre esas diferencias y a costa de quién o quienes.

En los países nórdicos, María Carbin⁸ señala que existen también dos tradiciones, una primera perspectiva que ella identifica con aquellas autoras más influenciadas por el antirracismo, postcolonialismo y el marxismo (como son Diana Mulinari, Paulina de los Reyes e Irene Molina) y una segunda corriente más centrada en el postestructuralismo desde una mirada más libre (ver por ejemplo, Nina Lykke, Dorthe Staunaes and Dorthe-Marie Sondergaard). En otra dirección, podemos destacar algunos trabajos relevantes sobre cómo viaja el concepto de interseccionalidad desde los Estados Unidos a Alemania, y a Europa en general, afirmando y mostrando la existencia una producción propia.⁹ O los trabajos que quieren visibilizar distintas realidades europeas alrededor de la interseccionalidad (Oleksy, 2009, 2011). Así estamos en condiciones de afirmar que tanto en el Reino Unido, como

8. Entrevista personal 3 de septiembre de 2011.

9. Ver por ejemplo, las jornadas «Celebrating intersectionality? Debates on a Multifaced Concept in Gender Studies» celebradas en Frankfurt en 2009 y que son el germen del reciente libro «Framing intersectionality» de Helma Lutz, Maria Teresa Herrera Vivar y Linda Supik (2011).

en los países nórdicos o en Alemania (y puede que pronto en el Estado español) existen numerosas aportaciones teóricas y empíricas sobre la interseccionalidad, con trayectorias propias y vinculadas a sus propios contextos histórico políticos, que dan forma a los debates teóricos y empíricos.

Como hemos visto, por tanto, desde hace ya al menos tres décadas son diversos los enfoques que tratan de explicar cómo funcionan las desigualdades y cómo generan discriminación. Aparecen diferentes autoras que exploran cómo se conceptualizan estas «intersecciones», sobre cómo teorizar estas desigualdades, sobre cómo se cruzan o superponen explorando los efectos de esa situación de simultaneidad. Algunos de los conceptos de los que se sirven son: «simultaneidad de opresiones» (Combahee River Collective, 1977), «interseccionalidad» (Crenshaw, 1989), «matrix de dominación y sistemas entrelazados de opresión» (*interlocking systems of oppression*) (Collins, 1990); «ejes de desigualdad» (Knapp, 2005; Klinger y Knapp, 2007; Yuval-Davis, 2006; Marx Feree, 2009; Winker y Degele, 2009), «interdependencia de ejes de opresión» (Dietze, Walgenbach y Hornscheidt, 2007), «discriminación múltiple» (Duclos, 1993; Fredman, 2005; Grabham, 2006; Grabham *et al.*, 2009), «desigualdad múltiple», «ensamblajes o agenciamientos» (Puar, 2007).

Si nos fijamos en las aportaciones de la segunda ola del feminismo occidental, dos de las críticas más relevantes que se hicieron a sus planteamientos y son precisamente aquellas que denunciaban la ausencia de atención a la discriminación de las mujeres debidas a la raza y la sexualidad (de Lauretis, 2000, p. 72), cuestiones claves para la interseccionalidad. También fueron muy relevantes aquellas críticas que apuntaban a las diferencias de clase, étnicas, lingüísticas y culturales, a las diferencias metodológicas, generacionales, geográficas, etc., que estaban llamando la atención sobre la necesidad de cuestionar el feminismo dominante (Eskalera Karakola, 2004).

Si tuviéramos que definir qué es la «interseccionalidad» diríamos que se utiliza para señalar cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque teórico que subraya que el género, la etnia, la clase, u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser «naturales» o «biológicas» son construidas y están interrelacionadas. No se trata tanto de enumerar y hacer una lista inacabable de todas las desigualdades posibles,

superponiendo una tras otra, como de estudiar aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encarnadas por los sujetos para darles un significado que es temporal. El antes mencionado uso reiterativo del etcétera encierra una multiplicidad de situaciones interseccionales complejas que pueden estar invisibilizando cuestiones relevantes, sin las cuales, nuestra comprensión de los problemas sociales y las vivencias de las personas es sólo parcial.

Sirviéndonos de una mirada crítica, fijarnos en las desigualdades nos lleva también a explorar las categorías mismas de las que hablamos. Por ejemplo, ¿qué implica la categoría *mujer*?; ¿incluye a las mujeres transexuales o a las lesbianas?; ¿alude a quienes son aún niñas o son mayores de 65 años?; ¿la diversidad funcional desdibuja de alguna manera qué significa ser *mujer*?; ¿la clase social modifica las expectativas sociales sobre el hecho de ser *mujer*?; ¿de qué manera se construyen unos parámetros rígidos de feminidad que determinan el hecho de ser *mujer*?; ¿cómo se articulan los movimientos sociales que se basan en concepciones identitarias, si cada vez es más difícil delimitar esas mismas categorías?; ¿quién es el sujeto político del feminismo?... las preguntas que surgen son interminables y profundamente relevantes.

Nuestro análisis también nos lleva a preguntarnos por las relaciones mutuas entre estas categorías sociales, tanto para conformar una posible forma de exclusión estructural, como para generar estrategias únicas de afrontamiento y resistencia. Por ejemplo, ¿qué relación mantienen el sexismo y la homofobia?; ¿cómo se entrelazan con los valores patriarcales?; ¿qué relación guarda la clase social con la etnia, por ejemplo, en la sexualidad de las personas gitanas?; ¿podríamos decir que somos más racistas con las gitanas pobres? En la vida de las personas con diversidad funcional, ¿qué importancia juegan la clase social y la necesidad de migrar para acceder a la educación o al empleo?; ¿qué agencia tienen en cuanto a su vida sexual y afectiva?

Cuando nos referimos a estas realidades complejas, nos servimos de una mirada analítica que va más allá de lo que hemos llamado «doble discriminación» (o triple, o cuádruple, etc.) que se centra en la descripción de la diversidad. Es decir, desafiamos la noción de que las vivencias de las personas se puedan entender como la suma de una serie de desigualdades o formas de exclusión, es decir, que el sexis-

mo, la homofobia, el clasismo, el *capacitismo*,¹⁰ la xenofobia, y todas las otras fobias e ismos se construyen siempre en relación. Como dice Ainhoa Güemes (2011), las categorías relacionales entran en juego en nuestro propio cuerpo, se vuelven corpóreas, al tiempo que son categorías versátiles, entrelazadas y casi inseparables analíticamente. Para Güemes hay discursos sobre ciertas categorías que consiguen convertirse en «paraguas totalizadores» o ser percibidas como discursos macropolíticos (como puede ser el nacionalismo), mientras que la movilización alrededor de otras categorías se mantienen en la periferia, a modo de gueto (sería el caso del feminismo por ejemplo) (Radhakrishnan, 1992).

Es decir, no se trata de sumar los efectos de cada forma de exclusión, y así, es más útil fijarnos en la «discriminación múltiple» y en los efectos exponenciales de la relaciones recíprocas entre distintas desigualdades. El objetivo es huir de una posible tendencia a homogeneizar a las personas bajo el paraguas de un término construido socialmente y asimilar las diferencias de unos u otros grupos sociales. De hecho, la historia de los derechos conseguidos en el Estado español muestran como diferentes grupos sociales o problemas sociales han ido entrando en la agenda política para convertirse en sujetos de derechos. Personas que han sido consideradas como marginales o incluso *delincuenciales* y cuyas vidas a menudo se significan en una identidad que emerge en un momento dado. Sin embargo, esta lucha por ser considerados sujetos de derechos encierra un proceso de inclusiones y exclusiones que no ha de convertirse en una tarea por listar todas las posibles circunstancias o procesos identitarios posibles, en lo que Emily Grabham llama la «anatomías del detalle» (2009, pp. 183-201). No se trata de reconocer cada forma de discriminación legitimada sin ni siquiera repensarla, sino de introducir una mirada compleja que contribuya a evidenciar las estrategias de poder, las normas sociales

10. Capacitismo: traduce el término «ableism», que en inglés significa la formación de estereotipos, actitudes negativas y discriminación hacia aquellas personas que tienen una diversidad funcional, que como consecuencia, serán discriminadas. El capacitismo se basa en la creencia de algunas capacidades son intrínsecamente más valiosas y quienes las poseen son de alguna manera mejores que el resto, de manera que existen unos cuerpos capacitados y otros no, unas personas que tienen discapacidad o diversidad funcional y otras que carecen de ella y esta división es nítida y evidente (Toboso y Guzman, 2010).

naturalizadas, los efectos no deseados del activismo o las políticas públicas, y de escuchar o mejor, caminar al lado de quienes están en los márgenes, quienes viven en primera persona los problemas sociales y construyen las respuestas a los mismos.

De hecho, incluso la imagen que evoca el símil de la intersección se convierte en algo cuestionable. Por una parte, la idea de intersección es útil y didáctica para entender la multiplicidad de identidades y posibilidades de agencia de una persona. Pero por otra parte, nos lleva a pensar erróneamente que esas categorías sociales (por ejemplo raza, etnia, clase social, género, sexualidad, capacidad, entre otras) existen previamente al sujeto, y son independientes las unas de las otras (Cooper, 2004, p. 48); o que se necesitaría consolidar una identidad para poder comenzar la acción política como afirman las políticas identitarias, si bien otras autoras desafían estas nociones para afirmar que el sujeto o agente se construye a través de la acción política (Butler, 2006, p. 278). Por otra parte, mi interés no radica tanto en tratar de averiguar cuál es el término más adecuado para describir este proceso, sino que creo que el objetivo radica en exceder la simple descripción de la diversidad, abandonando la idea de tratar de desarrollar listas interminables de exclusiones sin aparente relación entre sí, para volcar nuestro interés en la posibilidad de generar propuestas con contenido político transformador.

Tengamos en cuenta que desde los años 80 existe ya una gran cantidad de literatura sobre interseccionalidad, lo que podría llevarnos incluso a pensar que se trate de un concepto ya «pasado de moda», y que ahora quizás nos tocaría fijarnos ya en cómo se está aplicando, en qué nos beneficia y nos ayuda esta mirada compleja e interseccional sobre nuestro trabajo crítico de análisis sobre la sexualidad (Taylor, Hines y Casey, 2010). En especial, frente a las voces que manifiestan que la mirada interseccional supone un esfuerzo adicional y una complejidad para la que no estamos preparadas, los ejemplos concretos, como los que ofrece este libro, se vuelven tremendamente útiles para entender el potencial teórico y práctico que encierra.¹¹

11. Sobre experiencias y reflexiones teóricas de metodologías queer es especialmente relevante el libro: Browne, Kath y Nash Catherine J. (2011), *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, Ashgate, Farnham y Burlington.

En resumen, si tuviéramos que explicar sencillamente cómo aplicar la interseccionalidad, diríamos que es una mirada que nos tiene que llevar a evidenciar las relaciones de poder y de privilegio que existen. Nos obliga a cuestionar la naturalización de la existencia de un sujeto hegemónico del que por otra parte a menudo no nos ocupamos en analizar y evidenciar. Implica argumentar que no se trata de procesos «naturales» sino de procesos sociales y culturales, lo que nos lleva a cuestionar las categorías que usamos cotidianamente y analizar qué significan. Pueden ser categorías tan concretas como «mujer», «discapacidad», «homosexualidad», o «prostituta», por ejemplo, y nuestra tarea consiste en entender qué significados encierran estos sustantivos. A veces nos tocará desmontar la noción de que «las cosas siempre han sido así, y por costumbre, siempre serán así». No podemos seguir utilizando categorías pensando que existe un consenso sobre su significado; hemos de concretar lo que significan y a menudo nos llevará a desmontar muchas de las comprensiones que se hacen (¿la idea de mujer implica necesariamente su heterosexualidad?), porque estas categorías no son ni tan monolíticas ni tan universales como se pretende. En este proceso, se evidencia que las identidades no son tan estables y fijas como pensamos, y han de entenderse en relación a otras formas estructurales de desigualdad. Por ejemplo, ya no nos fijaremos solo en el hecho de que una persona sea transexual, o sea gitana, sino en cómo ser gitana o transexual se relaciona con la clase social, la edad, o el deseo, y genera ciertas oportunidades encarnadas en una persona concreta. Debemos así identificar las formas en las que la discriminación se materializa para los diferentes individuos, más allá de los propios de un grupo (¿qué exclusiones se producen cuando utilizamos el concepto «mujer» en las políticas de igualdad?). En este sentido, puede ser útil pensar en algunas de las siguientes preguntas:¹²

- En un entorno social e histórico dado, ¿qué identidades o categorías sociales surgen? ¿cuáles son las relaciones entre estas categorías o identidades?
- ¿Cómo se construyen los roles de género? ¿qué sanciones existen cuando se produce una trasgresión en la prescripción de estos roles?

12. Estas preguntas están inspiradas en las propuestas por Alison Symington (2004).

- ¿Cómo se construyen las identidades y grupos sociales en este contexto?, ¿qué relaciones de poder y jerarquías se establecen?, ¿qué consecuencias tienen sobre las personas?
- ¿Algún grupo de personas vive mayor exclusión que el resto, y qué motivos sociales e históricos sustentan esta situación?
- ¿Cómo se percibe a aquellas personas que manifiestan identidades de género alternativas a las normativizadas o que se muestran con aspectos o actitudes distintas a las prescritas socialmente?
- ¿La orientación del deseo se percibe como una categoría relevante en esta sociedad?, ¿de qué manera se construyen y nombran aquellas personas que tienen relaciones afectivas y sexuales con alguien de su mismo sexo?
- ¿Qué relación hay entre las diferentes formas de organización social y las categorías sociales?
- ¿Se han identificado las necesidades de los grupos más discriminados de esta sociedad?, ¿tienen capacidad de trasladar sus demandas al grueso de la sociedad?, ¿existen estudios o datos?
- ¿Existe alguna forma de auto-organización de estas personas?
- ¿Existe alguna intervención social pública o privada sobre las necesidades de estas personas?, ¿qué tipo de acciones son, y qué efectos tienen?
- ¿Existen privilegios para algunos grupos de personas, con respecto al acceso a los recursos o a la representación por ejemplo?
- ¿Existen leyes, políticas y culturas organizativas que privilegien o excluyan a algunas personas en concreto?, ¿la sexualidad, la expresión del deseo, la forma de parentesco o la identidad de género son parte de esa exclusión o privilegio?

¿Cuál es el origen de la interseccionalidad?

Históricamente podemos atribuir al colectivo feminista Negro¹³ «Combahee River Collective» el interés por la «simultaneidad de

13. Utilizo el término Negro en mayúsculas siguiendo el uso que el Combahee River Collective hace, donde la mayúscula sirve para señalar su toma conciencia y reapropiación en positivo de lo que ha sido un término usado como injuria.

opresiones», término que utilizan en su texto: «A Black Feminist Statement» (1977) (Un manifiesto feminista Negro, en este volumen). Para las mujeres Negras del Combahee River Collective, las opresiones de clase, género, raza y sexualidad eran simultáneas; y así, tanto las discriminaciones vividas, como las estrategias de resistencia y protesta que desarrollaban, estaban enraizadas en las interrelaciones de todas estas formas de discriminación, rechazando la idea misma de la existencia aislada y separada de cada una de esas formas de opresión. Este esfuerzo colectivo fue no sólo pionero sino también consciente de que estaban haciendo algo verdaderamente nuevo, y que estaban desafiando la propuesta de lucha basada en las identidades en las que se basaban tanto el movimiento Negro como el feminismo (Smith, 1998). Esta perspectiva fue clave para muchas autoras en los ochenta y noventa, donde el interés fluctuaba desde el enfoque sobre las diferencias, a los espacios diáspóricos, y al sujeto del feminismo «mujer», etc., pero convergían en poner el acento sobre las relaciones de poder y privilegio.

A finales de los años ochenta y ya en el ámbito académico y desde el estudio del derecho, Kimberlé Williams Crenshaw popularizó el término «intersectionality» (interseccionalidad), para mostrar las diferentes formas en las que la raza y el género interactuaban y configuraban las experiencias multidimensionales de las mujeres Negras en el ámbito del empleo que no podían ser aprehendidas desde una mirada monofocal a la discriminación (Crenshaw, 1989, p. 139). El interés que desarrolla Crenshaw desde el derecho por dos formas de exclusión como son la raza y el género le llevó a subrayar cómo en la construcción social de las relaciones era necesario tener en cuenta los ámbitos múltiples y simultáneos de las diferentes desigualdades. Su perspectiva trataba de ser una alternativa a las políticas identitarias que se enfrentan a los problemas sociales con una aproximación sectorial —«monofocal», unitaria, aditiva, identitaria o «Síndrome Y.M.C.A.» (Platero, 2008)—. Crenshaw (1991, ver en este volumen) señaló que las políticas identitarias con frecuencia ignoran y minimizan las diferencias intragrupales, y así, su teoría no trataba tanto de ser un paradigma globalizador de las identidades, sino una mirada compleja que tenía en cuenta las estrategias de resistencia y opresión de las mujeres. Denunció que ni el feminismo ni el movimiento antirracista habían sido capaces de abordar las necesidades de las mujeres

Negras. De hecho, su mirada interseccional permite que nos fijemos en el impacto de aquellas políticas que están diseñadas para «colectivos», minorías o «grupos identitarios cuasiétnicos», contruidos sobre la base de una desigualdad individual, ya sea el género, la sexualidad, la clase, la migración, u otras. En el marco de sus investigaciones, distingue tres tipos de interseccionalidad: al abordar la situación de las mujeres maltratadas de un barrio de Los Ángeles y fijarse en el racismo y el patriarcado, Crenshaw identifica lo que denomina una *interseccionalidad estructural*. Cuando se fija en las relaciones entre los movimientos antirracistas y feministas, desarrolla la noción de la *interseccionalidad política* (Crenshaw, 1991 en este volumen). Y finalmente, en el estudio de los estereotipos de género y raciales, Crenshaw habla de una *interseccionalidad representativa* (Crenshaw, 1991b). Crenshaw además representa la figura más reconocida de la mirada norteamericana sobre la interseccionalidad, más centrada en raza y género y aludiendo más tarde a la clase social. En el contexto europeo, como hemos mencionado, la interseccionalidad tiene una trayectoria propia.

Sobre las raíces de este interés por la discriminación, Davina Cooper (2004) dirá que ya los feminismos socialistas y marxistas conceptualizaron una serie de teorías sobre los «sistemas duales»,¹⁴ es decir, que existía una interrelación entre patriarcado y la clase social que estaba discriminando a las mujeres en particular. Frente a estos feminismos, muchas autoras responden que esta teoría olvidaba los efectos del racismo sobre las mujeres negras. De hecho, la raza ha estado siempre en el centro del debate sobre la interseccionalidad, cuestión que se va olvidando según pasa el tiempo y se vuelve más popular el término. Algo similar pasa con la sexualidad, si bien son muchas las voces feministas y lesbianas las que están siendo protagonistas de este interés por la interseccionalidad, existen resistencias a incluir un debate sobre sexualidad, o más concretamente sobre la sexualidad no normativa, especialmente en la medida que la interseccionalidad y la discriminación múltiple se convierten en parte de textos legales y legislativos.

14. Sobre los sistemas duales, ver por ejemplo Zillah Eisenstein (1979), Christine Delphy (1970), Heidi Hartmann (1980), Silvia Walby (1986, 1988) o Iris M. Young (1990 y 1992), entre otras.

Ante este creciente interés por la interseccionalidad, encontramos que la reflexión crítica nos lleva a afinar su comprensión y así proponer nuevos términos que reflejen esta deriva. Así surge el interés por los «ejes de desigualdad» como problema estructural.¹⁵ Este enfoque pone el énfasis en las estructuras sociales, rechazando las categorías identitarias como fuente de análisis (ver Baer, Keim, y Nowotnick, 2009). Se preguntan sobre cómo las relaciones de género, la sexualidad heteronormativa, la clase social y las configuraciones sobre la etnia y el racismo están entrelazadas en la construcción estructural e institucional de una sociedad y economía dadas, tanto en los niveles estatales como internacionales. Nos llevan a preguntarnos qué sucede en estas relaciones cuando se producen transformaciones sociales, políticas y económicas.

El siguiente concepto que abordaré aquí es el de «interdependencia», desarrollado por Gabriele Dietze, Katharina Walgenbach y Antje Hornscheidt (2007). Ellas sostienen que no se trata de que una intersección de desigualdades aparezca en un momento dado, sino que se trata más bien de una serie de vivencias fruto de unas desigualdades que están entrelazadas. Así, todas las categorías que entendemos como desigualdades estructurales u organizadores sociales siempre serían interdependientes. Las relaciones que se establecen dentro de las desigualdades suponen desplazamientos dentro de una misma categoría, más que constituir algo aislado o que suponga sumar los efectos de unas u otras categorías en un sujeto. Y por fin, nos encontramos con el concepto de «discriminación múltiple», término de frecuente uso en el ámbito legal (ver por ejemplo, Duclos, 1993; Fredman, 2005; Grabham *et al.*, 2009), y especialmente en la retórica de la Unión Europea,¹⁶ donde forma parte de la legislación, tanto no vincu-

15. Ver por ejemplo, Knapp, 2005; Klinger y Knapp, 2005; Yuval-Davis, 2006; Marx Free, 2009; Winker y Degele, 2009.

16. Desde el Tratado de Ámsterdam de 1997, la Unión Europea ha ampliado sus competencias para combatir las discriminaciones no solamente por razón de sexo, sino también de raza y origen étnico, discapacidad, edad, religión o creencia, y orientación sexual, que se reflejan en los art. 2 sobre la no discriminación y el artículo 19 (antiguo artículo 13) del Tratado de la Unión Europea. Como consecuencia se adoptaron directivas comunitarias en contra de la discriminación por raza (2000/43/CE), orientación sexual, discapacidad, edad, y religión o creencia (2000/78/CE), que los Estados Miembros deben transponer e implementar. También está la Directiva 2002/73, de reforma de la Directiva 76/207, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato entre

lante como de directivas vinculantes, que han de trasponerse a todos los Estados Miembros y que provoca que en el Estado español se comenzara el trámite de una Ley de Igualdad de Trato y No Discriminación.¹⁷

Además, en esta perspectiva histórica es importante señalar a una autora clave para entender cómo la interseccionalidad pasa de ser un interés marginal a ser una cuestión clave en los años noventa, se trata del trabajo de Patricia Hill Collins. Collins afirmaba que la discriminación está conformada culturalmente por «patrones de opresión» que no sólo están interrelacionados, sino que son inseparables, se referían a los sistemas de opresión entrelazados (*interlocking systems of oppression*), y donde algunos de los más relevantes a nivel macro son la raza, género, clase y etnia (Collins, 2000, p. 42). Para las feministas Negras, no se podían entender las experiencias como la clase, género, sexualidad, etc., sin entender la influencia de los procesos de racialización. A nivel micro, nos fijaríamos en cómo cada persona o grupo está situado en una posición social, dentro de estas estructuras entrelazadas de opresión a nivel macro que hemos nombrado (Collins *et al.*, 2002, p. 82).

De esta forma, podemos ver que el concepto de interseccionalidad se ha convertido en una aportación clave para la sociología pero también los estudios de género, estudios críticos sobre la raza, estudios *queer*, la diversidad funcional, la ciencia política, el derecho, la geografía política, economía feminista, la psicoterapia crítica, entre otros. Es decir, que existe una creciente literatura que empieza a abordar las diferentes formas de subordinación y el impacto que éstas dis-

hombres y mujeres en lo que se refiere al acceso al empleo, a la formación y a la promoción profesionales y a las condiciones de trabajo y la Directiva 2004/113, sobre aplicación del principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres en el acceso a bienes y servicios y su suministro. También el Parlamento Europeo, por Resolución de 14 de enero de 2009, insiste a los Estados en la necesidad de combatir toda forma de discriminación, garantizando la igualdad de oportunidades como un derecho fundamental. Así califica las Directivas 2000/43 y 2000/78 como «norma mínima» y fundamental para una «política exhaustiva contra las discriminaciones». Para ampliar información sobre la discriminación múltiple en la Unión Europea, véase Lombardo y Verloo, 2010.

17. En el momento de cerrar este texto parece el anteproyecto de Ley de Igualdad de Trato y No Discriminación quedará en el tintero por la convocatoria de elecciones generales anticipadas.

criminales tienen sobre las vidas y experiencias de las personas (McCall, 2005; Verloo 2005; Grabham *et al.*, 2009), donde la interseccionalidad se convierte en un método más de análisis feminista.

Para McCall (2005) existen diferentes formas de teorizar y aplicar una mirada interseccional o complejidades que clasifica en: *anticategorías*, *intracategorías* o *intercategorías*. Así, buena parte de los enfoques *anticategorías* buscan deconstruir o desmontar las divisiones entre las categorías o formas de exclusión, que son construidas socialmente. Por tanto, la única forma de erradicar la discriminación es abolir las categorías mismas que clasifican y distinguen a la gente en grupos. Este enfoque anticategorías promueve la interseccionalidad como una mirada global que ayude a deconstruir y desmontar aquellas categorías que damos por buenas como incuestionables entroncando con las aportaciones que ofrece la teoría *queer*, o poscolonial, o *crip*.¹⁸ Otra forma de entender la interseccionalidad, en términos *intracategorías* de McCall, sería fijarnos en que la desigualdad existe en la sociedad, que está delimitada por diferentes categorías que conforman distintos grupos sociales y que nuestro esfuerzo ha de dedicarse a documentar, medir y analizar la desigualdad dentro de las múltiples dimensiones que existen, observando los cambios. Finalmente, McCall enuncia una tercera clasificación, *intercategorías*, a medio camino entre las dos anteriores, por las que critica las categorías sociales al uso, sin renunciar a la importancia misma que tienen a la hora de entender la sociedad y las relaciones. El énfasis estaría situado en aquellas personas que desdibujan los límites de estas categorías, tanto para comprender muchas de las normas sociales que damos por naturales como para entender la complejidad de las vivencias y movilización social y política.

Por su parte Ange Marie Hancock (2007) realiza un estudio sobre las desigualdades donde establece tres formas de estudiar las relaciones entre diferentes desigualdades, y que se concretan principalmente en el estudio del género, la raza y la clase social, que son: las perspectivas *unitaria*, *múltiple* o *interseccional*. La «*perspectiva unitaria*» (en otras autoras denominada monofocal, «síndrome YMCA», descriptiva de la diversidad, o identitaria) supondría abordar cada des-

18. Sobre la «teoría crip» ver en este volumen el texto de Guzmán y Platero.

igualdad de forma separada, de manera que cada categoría supondría una clasificación estable con énfasis en una categoría en relación a otras. Esta aportación es positiva en la medida en la que contribuye al reconocimiento de una discriminación concreta, que es estructural y que requiere cierta intervención para compensar los efectos de la discriminación. Sin embargo, también tiene la contrapartida que puede contribuir al etiquetamiento y estigmatización de parte de la población. Para Hancock, la *perspectiva múltiple* mostraría la importancia de varias categorías de manera que todas ellas son consideradas importantes e independientes. En esta perspectiva surgiría la discusión de cuál es la relación y jerarquía entre las diferentes desigualdades sociales. Y a diferencia de las anteriores, la *perspectiva interseccional* supondría observar las relaciones recíprocas entre diferentes desigualdades. Bajo esta mirada, entenderíamos una situación concreta se explicaría aludiendo a más de una categoría social, de modo que no podríamos entender las categorías como si fueran fijas o existieran previamente a los sujetos, de manera que mantienen relaciones mutuas, y además tienen un significado discreto en un entorno dado.

Como estamos viendo, la interseccionalidad surge al mismo tiempo y en relación con otros movimientos y perspectivas, y así se nutre de elementos comunes de la teoría *queer* y su herencia feminista, así como de los estudios postcoloniales y los estudios críticos sobre la diversidad funcional, en la medida que suponen un cuestionamiento de las relaciones de poder y de cómo se articula el privilegio. Autoras como Yvette Taylor, Sally Hines y Mark Casey (2010) argumentan que la teoría *queer* trata de desestabilizar las categorías que entiende como fluidas, frente a una interpretación de la teoría interseccional que buscaría fijar y nombrar esas mismas categorías. En mi opinión, sin embargo, creo que desde la teoría *queer* y la interseccionalidad aunamos esfuerzos en el trabajo de desnaturalizar el orden social vigente, cuestionándolo, y así ambas perspectivas contribuyen a evidenciar cómo las políticas identitarias contienen serios límites en el momento actual. Las políticas identitarias que han reclamado la visibilidad como su principal estrategia se han encontrado con los debates que señalan que no siempre esta visibilidad es necesaria ni deseable. Como afirma Jasbir Puar quizás hiciéramos bien en abandonar un modelo identitario e interseccional que se limita a nombrar y así crear ciertas identidades con el objetivo de reclamar derechos, y fijar-

nos además en los «agenciamientos»¹⁹ o «ensamblajes» (2007, p. 206). El objetivo sería dismantelar las políticas basadas en la representación identitaria, que son de alguna forma narraciones de la excepción frente a la mayoría, y entrar en el análisis de los afectos, de las convergencias espaciales, temporales y corpóreas. Como dice Puar (2010) sobre la diferencia entre la interseccionalidad y los ensamblajes o agenciamientos, sería que: «la interseccionalidad trataría de comprender las instituciones políticas y cómo protegen las normas sociales y ver su administración disciplinante, mientras que los agenciamientos son una manera de reintroducir lo político en las políticas, preguntarse por las prioridades e ir más allá de lo establecido» (Puar, 2011). También señala, a modo de crítica, el uso mayoritario del enfoque interseccional, y es que nos fijamos mucho más en las diferencias y las excepciones en lugar de pararnos a pensar sobre ese sujeto hegemónico al que decimos criticar. En concreto, la interseccionalidad se ha fijado especialmente en un sujeto político concreto las «mujeres de color», una categoría que parece haber sido vaciada de contenido, al tiempo que se ha usado de formas muy determinadas. Sin quererlo, contribuimos a producir un «Otro», que ha de ser la «mujer de color», siempre subversiva y en lucha (Puar, 2011). Una crítica similar la hace Mauro Cabral (2010) cuando señala la instrumentalización de la intersexualidad como ejemplo repetido y necesario para explicar la teoría *queer*, cuando se presenta a la persona intersexual como permanentemente en rebeldía con el sistema de sexo y género, siempre combatiente y disidente de la norma, pero despojándola de su derecho a ser una persona con la misma conciencia social (o falta de conciencia social) que el resto.

En este repaso histórico se evidencia el papel que ha jugado el feminismo, esencial para generar la teoría de la interseccionalidad, y al mismo tiempo desde donde también emergen críticas y se apuntan líneas de trabajo futuras. En suma, vemos como la «interseccionali-

19. Jasbir Puar utiliza el término «assemblages», que en castellano traduciríamos por «ensamblajes». Puar a su vez toma este término del francés «agencement», como enuncian Gilles Deleuze y Guattari (1980), de manera que resuelvo utilizar la misma traducción que hacen Carmen Romero Bachiller (2006, 2008) y Mónica Silvia Nasi para *French Theory* (2005), que trasladan «agencement» por: «agenciamiento» y «articulaciones».

dad» o la «discriminación múltiple» se han convertido en términos relevantes y a veces intercambiables, con la producción de una creciente literatura incluso en el Estado español (ver el siguiente apartado); si bien también podemos ver cómo se trata de conceptos amplios, que se han sido usados a modo de cajón de sastre desde todo tipo de perspectivas teóricas, desde las más progresistas a las más conservadoras. De hecho, es relevante señalar que a menudo se olvidan las raíces de las que surgen estos debates, como son los movimientos sociales antirracistas y feministas, como dicen Erel, Haritaworn, Gutierrez Rodríguez y Klesse (2008), señalando que a menudo los discursos académicos neutralizan las aportaciones de los movimientos sociales. A veces este lenguaje inclusivo en el que aparece el término interseccionalidad es sólo una cortina de humo retórica que esconde la ausencia de un análisis interseccional.

De pronto, nos encontramos términos como «interseccionalidad» y «discriminación o desigualdad múltiple», por ejemplo, en textos de la Unión Europea, o leyes y planes de igualdad vigentes en el Estado español, que están lejos de reconocer sus propias herencias y prácticas excluyentes. Una de las críticas que se ha hecho en concreto sobre el ámbito de la Unión Europea y su influencia en los estados miembros, es el temor a que la igualdad de género pierda su lugar de reconocimiento en detrimento de otras desigualdades (Lombardo y Meier, 2009; Lombardo, Meier y Verloo, 2009; Mazey, 2002; Woodward, 2007). Esta sensación de amenaza está presente en los discursos de algunas ONGs sobre los derechos de las mujeres, «femócratas» así como politólogas que rechazan tratar a las mujeres como si fueran una minoría, o que se plantean un argumento cuantitativo para defender la relevancia de su posición privilegiada frente a otros grupos consideramos como colectivos (Squires, 2007, p. 19; Stratigaki, 2008; Bustelo, 2009c). Evidentemente una mirada sumativa de la interseccionalidad nos lleva a afirmar la existencia de una jerarquía dentro de las categorías o identidades que conforman a una persona, y así entramos en una competición que nos *despista* de las cuestiones fundamentales. Como apunta Bustelo, estas resistencias a comprender la interseccionalidad de forma transversal están presentes por ejemplo en el diseño del «Anteproyecto de Ley de Igualdad de Trato y No Discriminación», de forma que se entiende que la igualdad de género ya está suficientemente regulada en otras disposiciones. Si bien, esta propuesta de ley

de no discriminación ha quedado en el aire tras la convocatoria de elecciones anticipadas para noviembre de 2011 y el rechazo de la propuesta de ley de igualdad de trato y no discriminación presentada por el PSOE en septiembre de 2012, sigue siendo relevante la concepción de la «no discriminación» que incluyen, tremendamente sesgada para percibir la desigualdad como capas que se suman, en lugar de entenderla de forma relacional, o si se prefiere, enmarañada. Además quedaría pendiente la discusión sobre como posicionarnos si surgen conflictos cuando en una situación concreta chocan las demandas de respeto a diferentes formas de desigualdad.²⁰

Volviendo a nuestro interés, el paso teórico de la doble o triple discriminación a la interseccionalidad y el agenciamiento que se ha producido en los últimos veinte años se puede entender en un panorama social e histórico en continuo cambio. En un contexto de creciente neoliberalismo, parece que la imagen de los sujetos atravesados por varias desigualdades (una mirada monofocal o sumativa de la interseccionalidad), da paso a una mirada interseccional que trata de recuperar (o al menos no olvidar) la especificidad de ciertas identidades, de las implicaciones y consecuencias fruto de vivir en ciertas posiciones sociales. Situaciones que están vinculadas a problemas sociales relevantes y que requieren atención específica. Y más tarde surge una perspectiva que nos pide superar los efectos perversos de la lucha identitaria, que termina siendo una forma de interseccionalidad sumativa, para fijarnos no sólo en las intersecciones sino también en los agenciamientos, que añaden una mirada sobre los afectos, las convergencias espaciales, temporales y corpóreas de los sujetos. Y es que, en el transcurso de este tiempo son muchas las voces que denuncian cómo hasta las propuestas aparentemente más radicales son asimiladas por el capitalismo y así nos toca repensar cómo seguir aportando críticamente a la comprensión de las realidades y las sexualidades de los sujetos.

20. Sobre esta cuestión Carmen Romero Bachiller (2010) explora el conflicto en centros escolares por el uso del hiyab en chicas jóvenes. Aparecen argumentos en conflicto que enfrentan los derechos religiosos y los de género, donde no está tan claro que las acciones que se toman realmente ayuden a garantizar los derechos de las chicas que usan el hiyab a la educación y no ser discriminadas.

La interseccionalidad en el Estado español

En el Estado español, los movimientos sociales son los pioneros en explorar la idea de interseccionalidad, así como también aquellas autoras y autores que analizan cómo se articulan y se piensan las subjetividades y las identidades. Muchas de estas aportaciones son difíciles de rastrear, en la medida que se pierden en un mar de *literatura gris* de difícil acceso, propia del medio del que proceden. Son folletos, conferencias, carteles, artículos, entrevistas, relatos, que están diseminados por todo tipo de espacios y por tanto son complicados de localizar. Así son las organizaciones, a veces con apoyos de entidades públicas, las que visibilizan situaciones de discriminación doble o múltiple sobre el género, la discapacidad, la inmigración, la juventud o la etnia, entre otras.

Es especialmente interesante el extensísimo trabajo desarrollado por el movimiento feminista desde finales de los setenta que nos alerta de las situaciones de dobles y múltiples discriminaciones, y que serían motivo de otro libro sólo para delimitar su volumen. Se denuncia la situación concreta de las mujeres gitanas, con discapacidad, migrantes, amas de casa, viudas, empleadas del hogar o mujeres en situación de precariedad, por nombrar algunas. También es relevante mencionar que algunas de las organizaciones que se interesan por la interseccionalidad son de ámbito internacional y desde el terreno de los derechos humanos, como son por ejemplo, los informes de Amnistía Internacional.

Sin embargo y a pesar de estas dificultades para rastrear la literatura gris, podemos afirmar que existen esfuerzos y movilizaciones concretas para visibilizar las «dobles y triples discriminaciones», lo cual tiene un impacto que se refleja en la literatura e investigación existente. No sólo contamos con autoras clave como Dolores Juliano, Verena Stolcke o Raquel Osborne, cuyas obras se orientan precisamente hacia el estudio de las condiciones de vida de las «otras mujeres», abordando aquellos temas centrales para los debates feministas y dando forma a cierta noción de interseccionalidad, sino que también existe una generosa literatura que evidencia este interés patente en la situaciones de alteridad.²¹ A modo de ejemplos, y sin ser exhaustivos,

21. Ver por ejemplo: Juliano, 1992, 1998, 2002, 2004 y 2012; Stolcke; 1988, 1992, 1993, 1995, 1997, 2003, 2004, 2007; Osborne, 1978, 1989, 1992, 1993; 1996, 2009, Osborne y Guasch, 2003; de la Concha y Osborne, 2004.

podemos observar que proliferan los estudios sobre las mujeres con discapacidad;²² las mujeres con discapacidad y su vulnerabilidad a la violencia de género;²³ las mujeres gitanas;²⁴ gitanos LGTB;²⁵ las prostitutas;²⁶ mujeres inmigrantes;²⁷ las mujeres en prisión²⁸ o mujeres inmigrantes en prisión²⁹ o mujeres en prisión en la época franquista;³⁰ los estudios sobre la diversidad funcional y la sexualidad no normativa,³¹ que a menudo se promueven desde entidades LGTB con fondos públicos, como son los trabajos sobre las mujeres transexuales prostitutas y extranjeras³² o varones musulmanes gays,³³ entre otros.

Como afirman Helma Lutz, María Teresa Herrera y Linda Supik

22. Ver por ejemplo: Shunt, Conde e Iglesias, 1998; Cristóbal *et al.*, 2002; Cristóbal, 2002, pp. 13-38; Aranda *et al.*, 2003; Jiménez y Ramos, 2003; Iglesias Padrón, 2003; García de la Cruz y Zarco, 2004; Iniesta Martínez, 2004; Moya Maya, 2004, 2009; Malo Ocaña y Dávila Quintana, 2006; Susinos Rada, 2006; VVAA, 2006; Arenas Conejo, 2009; Liesa Orus y Vived Conde, 2009; Mañas Viejo, 2009; Ramos García, 2009; Arnanz Villalta, 2011.

23. Ver por ejemplo: Dones no Estàndars, 2002; Platero, 2002; García de la Cruz y Zarco, 2004, pp. 154-161; Iglesias, 1998; Moya Maya 2009, pp. 133-156; Morris 1997; Susinos, 2006, pp. 110-112.

24. Ver por ejemplo: Sorde i Martí, 2006; Equipo Barañí, 2001; Presencia Gitana 1991; Pérez de la Fuente, 2008; Moro Da Dalt, 2009; Berna, 2011.

25. Ver por ejemplo: Berna, 2010.

26. Sobre la prostitución y a modo de referencia breve véase Osborne, 1978, 1986, 1988, 1990, 1991, 2004; VVAA, 1986; Fundación Solidaridad Democrática, 1988; Comas, 1991; Pheterson, 1992, 2000; Riviere Gómez, 1994; Nuñez Roldan, 1995; VVAA, 1996; Molina Molina, 1998; Roura, 1998; Antón Jiménez y Diego Vallejo, 1999; Carmona Benito, 2000; Corso y Landi, 2000; De Paula Medeiros, 2000; Juliano, 2001; Paula Medeiros, 2000; Maqueda Abreu, 2001; Núñez Díaz-Balart, 2003; Pisano, 2001; García de Fagoaga, Joaquina, 2002; Guereña, 2003; Rioyo, 2003; Solana Ruíz, 2003; Salas, 2004; Ordóñez Gutiérrez, 2006; Briz y Garaizabal, 2007; Holgado Fernández, 2008.

27. Ver por ejemplo: Solé, 1994; Instituto de la Mujer, 1996; Gregorio Gil, 1998; Juliano, 1998; Oso, 1998, 2005; Moualdhi 2000; Nash, 2000; Agustín, 2001; Evers Rosander, 2002; Martín Muñoz y López Sala, 2003; Parella Rubio, 2003; Rivas, 2003; Agrela Romero, 2004; Bermúdez y Kaplan, 2004; El-Madkouri Maataoui, 2004; Sipi Mayo, 2004; Jabardo, 2005; Nash, Tello y Benach, 2005; Solana, 2005; Fernández, 2006; Martínez, 2006; VVAA, 2006; Bernárdez Rodal, 2007; Romero Bachiller, 2007, 2010a, 2010b; Peterson, 2009; Sánchez-Rodas, 2011.

28. Ver por ejemplo: Almeda, 2002; Manzanos y Barmaseda, 2003.

29. Véase Miranda López, Martín-Palomo, y Vega Solís, 2005; Ribas, Almeda y Bodelón, 2005.

30. Estas son algunas referencias: Cuevas, 2004 y 2005; Osborne, 2011 y 2012.

31. Ver por ejemplo sobre discapacidad y homosexualidad: González Amago, 2005 y Gimeno, 2006.

32. Véase Zaro, Rojas y Navazo, 2009.

33. Por ejemplo: Martín, Rodenas y Villaamil, 2007.

(2011, pp. 1-2), en la historia de la interseccionalidad tenemos que señalar también a las teóricas del marxismo-feminismo, del feminismo lesbiano y a las conexiones entre la discapacidad y el género; es decir, existen antecedentes de la interseccionalidad en el seno de movimientos sociales. En el Estado español, los movimientos sociales y el feminismo emergen y se desarrollan en un tiempo record en comparación con otros países de nuestro entorno, habiendo gozado, por tanto, de menos estabilidad y consolidación. Además, cada espacio geopolítico contará con unos antecedentes activistas y teóricos vinculables con los esfuerzos actuales por teorizar la interseccionalidad. Así puede que las raíces no se amparen bajo el término paraguas de «interseccionalidad», sino en otros como «doble o triple discriminación» o similares (ver por ejemplo Parella Rubio, 2003; Moya Maya, 2004 o González Amago, 2005); puede que se originen en distintos ámbitos del conocimiento que los actuales, o que aparezcan bajo la influencia de autoras y autores extranjeros.

Los estudios actuales que hacen alusión a la interseccionalidad como tal, podemos entenderlos como parte de un interés por tener mejores herramientas para el análisis de la realidad social.³⁴ También existe un claro impacto de los estudios hechos con financiación de la Unión Europea o la ONU que se preguntan por las políticas públicas y la interseccionalidad.³⁵ Un buen ejemplo sería el estudio financiado por ONU-Mujeres y desarrollado por el equipo coordinado por Raquel Osborne (2011) sobre: «La situación social de la población migrante latinoamericana TLGB en España, desde un enfoque de género y de derechos humanos», donde la interseccionalidad es el principal foco de análisis y que inaugura un ámbito importante de investigación rigurosa y fructífera que esperamos siga creciendo en el futuro próximo.

Así mismo, estos trabajos que se sirven de la interseccionalidad como marco teórico incluyen la noción de no discriminación, que surge en un momento determinado y que podemos situar en la transposi-

34. Ver al respecto: Romero Bachiller 2003 y 2010; Romero Bachiller y García Dauder, 2003; Romero Bachiller, García Dauder y Bargeiras, 2005; Villaamil Pérez, 2005; González Amago, 2005; Calvo, García y Susinos, 2006; Vidarte, 2007; Romero Bachiller, Santoro y Vila Núñez, 2012.

35. Véase Platero 2007, 2008, 2011; López *et al.*, 2008a y 2008b; Forest, Platero, *et al.*, 2008; Rey Martínez, 2008; Bustelo 2009a y 2009b; Lombardo y Verloo, 2010; López Rodríguez, 2011; López y Peterson, 2011, Osborne *et al.*, 2011.

ción de directivas europeas. También es relevante observar cómo viajan las influencias teóricas, y cómo surgen las iniciativas que lleva a las instituciones a querer conocer mejor la realidad. Por ejemplo, esto sucede con el estudio sobre las realidades diversas de la juventud, donde el INJUVE promueve un conjunto de ensayos coordinados por Carmen Romero Bachiller (2010) y que ofrece una reflexión compleja y polifónica. Desde otro ámbito como es el derecho y como afirma Valdés, en los juzgados no se suele utilizar o identificar la discriminación como múltiple, y se suele acudir a la comprensión de la discriminación originada de un única fuente (2009, p. 118), cuestión que ya denunciaba Crenshaw a principios de los años noventa en los EE.UU. Finalmente, señalaría también las todavía escasas traducciones y adaptaciones de los estudios realizados en el extranjero y que son relevantes para nuestro entorno (Eskalera Karakola, 2004; Rodríguez Martínez, 2006).

Situamos así en los movimientos sociales y en la academia este interés reciente por la doble discriminación y la discriminación múltiple, que paulatinamente se va transformando en una mirada más compleja y actual sobre la interseccionalidad. En resumen, podríamos afirmar que esta producción está influenciada claramente por el contexto de la Unión Europea, así como por los estudios postcoloniales, *queer*, sobre la diversidad funcional, etc., que muestran una mirada postestructuralista sobre el conocimiento.

Ahora quisiera centrarme en el estudio de interseccionalidad y las políticas públicas, donde es imprescindible señalar que el contexto del Estado español muestra un interesante desarrollo reciente en lo que se han llamado políticas dirigidas a grupos minoritarios de la sociedad, y estas políticas responden, en palabras de María Bustelo (2009b, p. 536), a cambios como la incorporación de las mujeres al mercado laboral, la entrada de España en la Unión Europea y el foro internacional, junto con cambios socio-económicos y demográficos. Estos cambios se traducen en un rápido crecimiento de las políticas de igualdad, en comparación con nuestros vecinos europeos (Valiente 1995; Bustelo, 2004), lo que ha contribuido a su falta de consolidación, y por tanto, a la posibilidad de su desmantelamiento en la situación actual de crisis, a pesar de suponer un monto muy pequeño de los presupuestos públicos estatales (Osborne, 2009). Además, podríamos afirmar que las políticas públicas del Estado español abordan las

desigualdades con una perspectiva *monofocal*, o descriptiva de cierta diversidad —o unitaria usando los términos de Hancock—. Así se dirigen exclusivamente a la desigualdad de género y/o a las mujeres, la discapacidad, la familia, la juventud e infancia, mayores, exclusión social, empleo, etc., y menudo reciben el nombre de *políticas sectoriales* (Platero, 2007, p. 35). De esta manera, las políticas que tratan de compensar discriminaciones históricas y estructurales están reproduciendo la desigualdad, al ignorar las jerarquías de poder que naturalizan y así produciendo unos efectos no deseados que se traducen en exclusiones concretas (Platero, 2007; Ferree, 2009).

Si nos fijamos en la primera legislatura de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2008) podemos encontrar una atención privilegiada a la igualdad de género con la promoción de textos legislativos como la ley integral contra la violencia de género 1/2004,³⁶ la ley 39/2006 de dependencia,³⁷ la ley 3/2007 de igualdad,³⁸ etc. Pero también sobre la sexualidad, con la ley 13/2005, que permite matrimonio entre personas del mismo sexo y la ley 3/2007, que permite el cambio registral de nombre y sexo de las personas transexuales. Sobre la discapacidad o diversidad funcional con el cambio de nomenclatura sobre la «minusvalía», la aprobación de la Lengua de Signos Española como lengua oficial,³⁹ el Plan de acción para las mujeres con discapacidad de 2007, etc. (Platero, 2007b). Además es relevante la creación de órganos y estructuras institucionales sobre la igualdad, como son la Secretaría General de Igualdad, y el Ministerio de Igualdad ya en la segunda legislatura del gobierno socialista. Será en 2010 cuando se cierre este ministerio argumentando una respuesta a la crisis económica, promocionando a su vez el Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad. Este cierre ministerial viene acompañado de la clausura de otras instituciones y políticas de igualdad en comunidades gobernadas por partidos

36. Ley Orgánica 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. BOE de 29 de diciembre de 2004, n.º 313.

37. Ley 39/2006 de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia. BOE de 15 de Diciembre de 2006, n.º 299.

38. Ley 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres. BOE de 23 marzo 2007, n.º 12611.

39. Ley 27/2007, de 23 de octubre, por la que se reconocen las lenguas de signos españolas y se regulan los medios de apoyo a la comunicación oral de las personas sordas, con discapacidad auditiva y sordociegos. BOE de 24 de octubre de 2007, n.º 255.

conservadores, como son Galicia, Murcia y Madrid. Al mismo tiempo, se produce el comienzo parlamentario de la trasposición europea sobre igualdad de trato y no discriminación, que como ya apuntaba antes, ha quedado en saco roto.

Aunque el Estado español ha mostrado un crecimiento rápido en políticas e institucionalización de las políticas de igualdad de género y sobre la sexualidad, en cuanto al discurso sobre la interseccionalidad vemos que existe un lento desarrollo, o como diría María Bustelo (2009), está en un estado embrionario. Las políticas de igualdad de género comienzan con la creación del Instituto de la Mujer en 1983, y han sido resistentes a incluir la sexualidad en sus acciones. No es hasta la promoción de leyes y planes de igualdad más recientes, que se han empezado a incorporar poco a poco y de forma más excepcional que mayoritaria, la sexualidad no normativa, nombrando la orientación sexual, y de forma aún más minoritaria, la identidad de género y la transexualidad. Y esto se produce de la mano de expresiones como «discriminación múltiple» o «interseccionalidad», si bien a menudo se limitan a listar distintos tipos de discriminaciones y sólo unos pocos se centran en las relaciones recíprocas entre estas discriminaciones. Las políticas de igualdad que se han aprobado más recientemente (desde 2005, pero sobre todo entre 2007 y 2011), han integrado, de manera más efectiva, la perspectiva de la discriminación múltiple o la interseccionalidad, y de su mano ha venido el abordaje de la sexualidad no normativa, que se suele representar mayoritariamente como la opción sexual y muchos menos frecuentemente como la identidad de género discordante. Me refiero a toda una nueva generación de planes *estratégicos* de igualdad a nivel central, Andalucía, Aragón, Castilla-La Mancha, Cataluña y País Vasco. En Cantabria, me refiero al plan específico sobre *mainstreaming*. Y en cuanto a las leyes más recientes, aquellas que se refieren a la discriminación múltiple son: a nivel central la Ley Orgánica 3/2007; Ley andaluza de igualdad 12/2007, de Ley asturiana 2/2011; Ley canaria 1/2010; Ley 12/2010 de Castilla-La Mancha; ley 8/2011 de Extremadura y la Ley vasca 4/2005. Así vemos que la interseccionalidad está apareciendo de forma incipiente en el contexto de las políticas de igualdad, en comunidades autónomas donde ha existido una permeabilidad hacia las demandas y una práctica de consulta con la sociedad civil, con una clara influencia europea. Estas políticas muestran un cierto mimetismo en su formulación y si bien suponen un cam-

bio relevante con respecto a su trayectoria no podemos afirmar que tengan una mirada interseccional transformadora, y menos aún que se fijen en el agenciamiento (Platero, 2011).

Un apunte a parte se merece también el abordaje que se hace sobre la violencia contra las mujeres, donde aparecen distintos debates que involucran más de una variable de potencial discriminación y que recrean además la forma en la que se producen estos debates en otros lugares. En todo el debate relativo a mujeres inmigrantes indocumentadas, aparece toda una línea de análisis que denuncia la colisión de efectos excluyentes que puede llegar a producirse entre políticas de igualdad de género y legislación sobre extranjería (López y Peterson, 2011). Esto se agrava en materia de violencia, donde el mecanismo articulador es la denuncia, a cuyo acceso y consecuencias quedan sin debatir (sobre todo en situaciones de maltrato y tráfico). Según documentan López y Peterson (2011), un enfoque distinto aporta el Plan de Acción para las Mujeres con Discapacidad (2006), donde sí se produce un debate en términos interseccionales, en el sentido de que el debate se centra en la experiencia de ser mujer y tener una discapacidad, explorando su impacto específico, así como la violencia desde los poderes públicos.

Así y a pesar de estas excepciones, nuestra experiencia es que habitualmente ni las políticas públicas ni la mayoría de los movimientos sociales mayoritarios tienen en cuenta la complejidad de las vidas de la ciudadanía, simplificando sus experiencias alrededor de ciertas desigualdades estructurales que son reconocidas y forman parte de la acción pública o de la movilización. Se está convirtiendo en mayoritario el esfuerzo por describir la diversidad de la mayoría, que no es lo mismo que entender la interseccionalidad inserta en las experiencias de cada persona, o de qué manera organizamos la sociedad naturalizando algunas formas de interseccionalidad. De hecho, no todas las desigualdades reciben la misma atención por parte de las políticas públicas, ni combinan en su abordaje diferentes formas de desigualdad simultáneamente. Tampoco todos los movimientos sociales que luchan por alguna de estas desigualdades gozan de igual reconocimiento. Algunos problemas públicos obtienen reconocimiento o bien por parte de las instituciones estatales o por la sociedad civil, mientras otros permanecen inarticulados, invisibles o simplemente ausentes de la agenda política.

De hecho, la sexualidad aparece como un tema complejo de abordar, y sin duda, la sexualidad no normativa aún más. Persisten fantasmas del pasado que nos llevan al concepto de peligrosidad social, a la *contagiosidad del homosexualismo* —expresión tomada de la legislación franquista— al necesario vínculo entre travestismo y prostitución, al monstruo tullido exhibido en el circo y al lumpen de las barriadas marginales.

Intersecciones: Diálogos contemporáneos sobre la sexualidad en el Estado español

En este contexto se encuadra el presente monográfico con la intención de proveer de algunas prácticas analíticas y vitales que articulan prioritariamente la interseccionalidad con las sexualidades y las expresiones de género no normativas. El libro está compuesto por diez textos, algunos en forma de ensayo y otros de entrevista, que a su vez están divididos en dos grandes bloques: el primer bloque está compuesto por textos clásicos de la literatura interseccional, que hemos traducido al castellano y el segundo, por ocho textos contemporáneos que contienen una mirada interseccional sobre las sexualidades no normativas. Así, como adelantábamos, abrimos el libro con dos textos clásicos de la historia de la interseccionalidad, provenientes de los movimientos sociales y la academia. El primero es: «Un Manifiesto Feminista Negro» (1977), del colectivo Combahee River Collective, que como ya hemos dicho es un texto clave del interés por las discriminaciones simultáneas que presta especial atención a la raza, género, clase social y sexualidad. Sus autoras denunciaban que ni el feminismo ni el movimiento antirracista reconocían sus necesidades y demandas como mujeres Negras, así como que la apuesta por sus derechos tenía que ir más lejos que los límites que plantean las políticas identitarias.

Seguidamente llegamos a «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color» (1991), de Kimberle Crenshaw, autora que acuña el término interseccionalidad (1989) y que señala que las vivencias de las mujeres Negras son algo más que la suma de los efectos de la raza y el gé-

nero. Además hace un estudio concreto sobre la respuesta ante la violencia de género en las mujeres Negras, cuyas reflexiones son todavía vigentes a día de hoy. Crenshaw señala que la identidad Negra agrupa intereses heterogéneos, tanto de mujeres como de hombres, que al igual que el feminismo, representa voces muy distintas. Denuncia que las políticas identitarias tienen un coste concreto para las mujeres Negras, al estar en los márgenes de ambos movimientos sociales.

La segunda parte del libro está compuesta por ocho ensayos y entrevistas que abordan la interseccionalidad como herramienta de análisis a la hora de estudiar y analizar las sexualidades no normativas en el contexto del Estado español, tanto en el momento presente como en el pasado reciente. Las autoras y autores cuestionamos las normas dominantes y naturalizadas sobre la sexualidad, para lo que abordamos las experiencias de las personas con diversidad funcional, la etnia gitana, los *osos* y la incidencia del VIH, la cultura *butch/femme*, las diásporas *queer*, las identidades *trans* dentro y fuera del espacio carcelario, la represión de la sexualidad en los CIEs, la intersexualidad, y los discursos coloniales, sobre el género y la sexualidad durante el régimen franquista en Guinea Ecuatorial.

Metodológicamente todos los capítulos del libro tienen en común no sólo su interés por la interseccionalidad, las miradas postestructuralistas del conocimiento con especial énfasis en la teoría *queer*, postcolonial, *crip*, etc., sino también el servirse de una aproximación dialógica que ayuda a poner en primer plano a las personas y sus necesidades. De una forma más o menos explícita, cada autora y cada autor nos pone en conversación con personas concretas, abordando las subjetividades y las narraciones sobre sus realidades que, de otra forma, serían imposibles de abordar. Consiguen que el protagonismo se comparta entre quién escribe y sobre quien se escribe, entre el sujeto y el objeto de estudio. Desde los nombres concretos de aquellas personas que elaboran su mirada sabiéndose posicionadas en el mundo, dentro y fuera de los esquemas de privilegio, con su propio marco cognitivo para interpretar la realidad, y que además son el canal para hacerse eco de otras vivencias, desde donde trazar reflexiones que resultan imprescindibles para abordar la interseccionalidad.

El artículo que abre este segundo bloque aborda una realidad heterogénea y a menudo invisible para nuestra sociedad; me refiero a la sexualidad no normativa de personas con diversidad funcional.

Paco Guzman y Raquel (Lucas) Platero introducen esta realidad, en la que resulta tremendamente importante la actitud que se toma frente al *passing* y el *enmascaramiento*, es decir, las posibilidades de elegir (o no) que puede tener una persona entre diferentes estrategias que permiten ocultar o reducir la presencia de la diversidad funcional y/o la sexualidad no normativa en las interacciones sociales. No todas las personas tienen en su mano poder ocultar o minimizar el impacto de la diversidad funcional y la sexualidad no normativa, de manera que la posibilidad de elegir sólo es posible para algunas. En este artículo se discuten las vivencias de una serie de informantes clave, poniendo en diálogo sus experiencias de (des)patologización y sustantivación ligadas tanto a la sexualidad como a la diversidad funcional; es decir, focalizando en cómo viven las complejidades de la interseccionalidad con una heterogenidad de puntos de partida y posiciones identitarias.

Además, gracias a los testimonios aportados se introduce el diálogo entre la teoría *queer* y la teoría *crip*, es decir, el surgimiento de unas miradas críticas que suponen ir contracorriente de los discursos estigmatizantes dominantes sobre la sexualidad y la (dis)capacidad, permitiendo adquirir cierta agencia y empoderamiento. Este análisis nos lleva a reconocer cómo las personas con diversidad funcional y con sexualidades minoritarias se revelan como sujetos deseantes y deseados, que eligen estratégicamente sus identidades, que luchan contra la asexualización e infantilización y generan formas propias de afrontamiento.

Carmen Romero Bachiller y Raquel (Lucas) Platero nos presentan una conversación, en la que a modo de proceso abierto se van interrogando aspectos de la corporeidad, las identidades sexuales y los tránsitos diaspóricos. En su discurrir, muestran que la encarnación y las apropiaciones de la feminidad y la masculinidad evidencian la agencia y empoderamiento de sujetos insurgentes. Romero Bachiller indaga así sobre ese lugar tan interesante como peligroso que ocupan las *femmes*, eligiendo romper con ciertas expectativas sociales a través de una hipérbole de la feminidad, de tal forma que se ocupan ciertos aspectos aparentemente vinculados a ésta pero con un giro perverso que permite cuestionar los marcos de subordinación en los que la feminidad ha estado tradicionalmente inscrita. Una reocupación que se rebela frente a interpretaciones que identifiquen lo *femme* con un posible ejercicio de *passing* como mujeres heterosexuales. A su vez, Pla-

tero discute cómo se renegocian los significados que naturalizan la masculinidad y la feminidad, entendidas ahora como posiciones políticas.

En la conversación emerge la noción de «diáspora *queer*», como término paraguas para hablar de los desplazamientos en los que muchas veces se embarcan las personas LGTBQ para habitar *vidas vivibles* y desarrollar un cierto sentido de comunidad. Bajo este marco, los desplazamientos se construyen sobre un anhelo mítico y búsqueda de hogar que se proyectan hacia el futuro, como un espacio deseado de llegada. Pero la movilización de esa noción de «hogar» resulta un tanto problemática en cuanto que no existe este hogar LGTB/*queer* como espacio ajeno al conflicto y garante de confort. No sólo la comunidad LGTBQ no es ajena a la discriminación interseccional sino que de una forma muy significativa está atravesada por la capacidad de consumo y accesos a la ciudadanía. Todo ello determina qué cuerpos y personas son aceptables, y por tanto, es difícil asumir que cualquiera pueda pertenecer a ella. Además, en la conversación se alude a la posibilidad de pensar los tránsitos de las personas *trans* como prácticas diaspóricas. En este sentido, se problematiza la idea del tránsito como el logro de ese «cuerpo verdadero», que se proyectaría así como una especie de hogar corporal previo casi a la existencia del sujeto mismo. Un cuerpo que se presenta como escenario de resolución del conflicto de las personas *trans* con su identificación de género. Esta lógica médica plantea un movimiento unidireccional de la corporeidad inscrita a la corporeidad deseada, como la única real. Romero Bachiller cuestiona esa promesa que fácilmente puede convertirse en una decepción, y sugiere que, tal vez, se puede reinterpretar el tránsito como un ejercicio diaspórico donde cuerpo deseado se convertía en una proyección mítica. Esto posibilitaría romper la unidireccionalidad de los tránsitos así como su resolución, y así abordar una multiplicidad de las experiencias *trans* que no caben en una lectura única.

Seguidamente y rindiendo tributo a la memoria de Paco Vidarte, Javier Sáez nos presenta una mirada interseccional y *queer* sobre las políticas del SIDA, los osos y la cultura *bear*. Muestra cómo el surgimiento la subcultura *gay* oso genera un cuerpo paradójico, marginal y que se reapropia de la masculinidad, situándose en la encrucijada de los discursos sobre el cuerpo verdadero, el cuerpo *gay*, el cuerpo joven y sobre el cuerpo del enfermo de VIH/SIDA. Nos lleva a pensar

sobre los cuerpos abyectos, considerados como feos o cuerpos no verdaderos, de esa reunión azarosa de moteros, fetichistas del cuero, varones corpulentos, desaliñados, peludos, de aquellos que no son siempre jóvenes, y que empiezan a conquistar los espacios de ocio y de lo cotidiano. De esta forma, los osos generan un lugar posible para el deseo y el afecto intergeneracional en el que los hombres maduros son bellos, donde se mezclan los varones urbanos y aquellos que viven en ámbitos rurales.

Los osos están en una encrucijada de cuerpos: el cuerpo *gay* «oficial» joven y depilado, y el cuerpo *gay* con SIDA, enfermo y demacrado. El ejercicio hiperbólico de la masculinidad del oso cortocircuita la homofobia heterosexista, que cuestiona los estereotipos y fundamentalmente, desnaturaliza la esencia masculina como inherentemente heterosexual, o como hacen otras autoras como Butler o Halberstam, como exclusivamente propia de los hombres. Asimismo, el ejercicio de control sobre el cuerpo y la identidad, bajo el mandato «quenosemenotequesoymarica» se enmarca en otros espacios de deseo, que si bien no están libres de «plumofobia», si plantea nuevos retos. Los osos se enfrentan a un «armario» tal vez distinto, en el que se puede «pasar» por heterosexual, y asumir los valores dominantes o bien asumir que la pluma es un elemento más y positivo de sus vidas. Para cerrar el texto, Sáez discute las prácticas *bareback*, o «follar a pelo», donde con un enfoque interseccional cuestiona tanto la masculinidad hegemónica como su naturalización. Nos recuerda que sin interseccionalidad no vamos a poder entender el *bareback*, y apuesta por desmontar la masculinidad como algo esencial o necesariamente hegemónico, afirmando que no existen prácticas sexuales más o menos naturales.

A continuación nos fijamos en las vivencias de los gitanos y gitanas homosexuales, en cuyos cuerpos, identidades y prácticas interseccionan la raza, la clase social y la orientación sexual. Basándose en una extensa investigación de campo antropológica, las voces de las gitanas y gitanos guían a David Berná en la tarea de desgranar cómo esa intersección tiene lugar, muta y determina cada paso. En multitud de ocasiones, ser gitanos gays, lesbianas y trans trasciende la mera práctica sexo-afectiva o identitaria. La conformación de la identidad grupal e individual gitana está construida sobre la diferenciación sexual, así como la oposición con la cultura paya, por lo que la homo-

sexualidad y la transexualidad se perciben como un mal propio de «andar con payos», algo ajeno que mina las bases de aquello que los define como gitanos. Ante esta situación, los gitanos *gays* y lesbianas desarrollan múltiples estrategias de supervivencia donde destacan: el enmascaramiento o el cálculo apriorístico del impacto de la homofobia, eligiendo cómo y dónde socializar, desarrollando una agencia y empoderamiento que les permite tener vínculos afectivo-sexuales, donde la identidad o prácticas sexo-afectivas no suponga obligatoriamente la ruptura de su mundo.

Además Berná nos muestra que los datos de ocupación, analfabetismo y mortalidad en gitanos y gitanas, siguen siendo alarmantes, siendo determinantes en unas vidas donde las múltiples formas de exclusión se cruzan. Algunos de sus hallazgos señalan la ausencia de los gitanos y gitanas de los espacios homosocialización y mercado rosa; también son relevantes las estrategias de migración a grandes ciudades —que muchos no gitanos también han desarrollado—. Y finalmente señala su dependencia del contexto familiar, que prima como espacio de la supervivencia y de creación de una subjetividad, de un yo.

El siguiente capítulo aborda una entrevista a Eva Herrero, miembro de El Ferrocarril Clandestino, por Raquel (L.) Platero y David Berná, donde se pregunta por lo que está sucediendo en el seno de los Centros de Internamiento de Inmigrantes con aquellas personas que tienen identidades o sexualidades no normativas. Si bien no han cometido ningún delito, tienen que sobrevivir en un entorno hostil sin ningún tipo de derechos, en centros donde viven en «régimen cerrado», es decir, retenidas o más bien detenidas y pendientes de ser expulsadas. Además, la evidencia de su sexualidad y su identidad de género son motivo de una vulnerabilidad aún mayor, lo que les lleva a utilizar estrategias de afrontamiento y de uso estratégico de sus identidades. Otra cuestión relevante, es que a menudo necesitan olvidar todo lo que ha pasado, para poder seguir con sus vidas. Atrás quedan otras personas LGTBQ en los CIEs en su misma situación, inmersas en la precariedad y sumidas en la incertidumbre. De esta forma, la entrevista plantea un debate necesario sobre una categoría que se usa frecuentemente, como es la de «sujetos ilegales» o «extranjeros sin papeles», como si más allá de una situación administrativa fuesen de hecho personas sin derechos y sin lugar en nuestra sociedad. A su vez,

son sujetos sexuados con prácticas e identidades sociales, que a menudo son el motor de su proceso migratorio. Sus vidas evidencian cómo las fronteras geopolíticas están basadas en el privilegio, que a su vez nos ayudan a construir cierta identidad nacional. Identidad que requiere de un Otro construido por procesos de racialización, y de diferenciación que garantice su alteridad y posibilite su etiquetamiento como sujetos peligrosos, extraños y, por ende, deportables.

De los CIEs pasamos a los centros penitenciarios con dos artículos que abordan específicamente la relación entre el régimen de confinamiento y las expresiones identitarias no normativas de sexualidad y género. Son testimonios que hablan de las cárceles en diferentes rincones del estado y que ponen su mirada sobre las vivencias de personas concretas, de otra forma anónimas. Aquí el debate pasa necesariamente por las interrelaciones de la sexualidad, la identidad de género, la clase social, la procedencia geopolítica, el capital social, y otros elementos que marcan posiciones de privilegio y exclusión. Así y mostrando su propia deriva como investigador con respecto al concepto de interseccionalidad, Gerard Coll-Planas dibuja un mosaico de vivencias que ejemplifican las intersecciones de las distintas opresiones. Utiliza diferentes fuentes extraídas de grupos de discusión y entrevistas a personas LGTB de diferentes edades. De los testimonios que nos ofrece, resultan especialmente estremecedoras las palabras de Silvio —nombre ficticio—, que conocemos a través de su relación epistolar con un activista LGTB y que va apareciendo progresivamente en el texto hasta convertirse en el centro del mismo. Confiando en una persona que nunca ha visto, Silvio necesita establecer una relación donde sentirse escuchado, y poder contar sus duras vivencias en un centro penitenciario. Silvio es un joven *gay* brasileño que ha entrado en el Estado español haciendo de *mula*, lo cual le lleva a la cárcel. Su diáspora *queer* le lleva a buscar prosperidad económica para poder realizar cambios en su cuerpo y poder dejar de sentir su masculinidad cuestionada a cada paso.

Silvio encarna una disidencia frente al género y la sexualidad que le convierten en una persona amenazante, por lo que recibe toda la violencia de la institución y los internos. Sin entrar a cuestionar la veracidad de su testimonio, Coll-Planas plantea que las personas no somos enteramente dueñas de nuestro género ni sexualidad. Y nos lanza una serie de preguntas sobre la libertad de Silvio a la hora de poder

elegir, nos recuerda que en nuestra sociedad, no todas las opciones sobre la sexualidad y el género son igualmente valoradas.

Seguidamente, Virginia Villaplana nos presenta un diálogo con presas transexuales y homosexuales, con el objeto de mostrar una acción educativa y artística. En esta relación dialógica se revela la construcción de la identidad y la auto-representación de tres personas que pertenecen a países extracomunitarios, que se identifican como transgénero u homosexuales, que señalan entre otras, las exclusiones de clase social y económica. Esta narración captura a partir del diálogo con la educadora Amparo Moroño un momento tomado de un proceso, que comienza en 2009 cuando Villaplana comienza una colaboración entre el Museo de Arte Contemporáneo de León, diseñando el proyecto *Diario de sueños intermitentes. Interior/Exterior* y la institución penitenciaria Centro de Inserción Social de León. El objetivo fue activar procesos de subjetivación, agenciamiento y acción cultural en la comunidad reclusa. Así, la entrevista está extraída de una grabación audiovisual, la parte final del proyecto donde todo el grupo ha empezado a gestar la edición de un libro. En esta parte del proceso es especialmente interesante cómo se evidencia la agencia de Jeny, Rudi y Humberto. Pasan de ser personas marcadas por las situaciones económicas, las relaciones de migración entre Venezuela y España, y ser la cara más vulnerable de las minorías sexuales a percibirse como personas que toman decisiones sobre su identidad, que dirigen su futuro y tienen una gran sensibilidad social que aportar al quienes les escuchan. Personas que pueden demandar de las instituciones un trato digno, y una descriminalización de sus vidas cotidianas, marcadas por la hipervisibilidad en sus lugares de origen.

Como nos muestra Villaplana, esta experiencia educativa y artística nos lleva a preguntarnos por el diálogo de dentro hacia fuera de la sociedad, el museo y la cárcel. Abrimos la Caja de Pandora para evidenciar las normas naturalizadas que tenemos que cuestionar, y como bien dice Villaplana, para descifrar con qué códigos se producen, qué mecanismos las ponen en circulación y qué voluntad de recepción se demanda. Para ello no nos queda la necesidad de preguntarnos quién las piensa, bajo qué condiciones se piensan, y desde dónde se piensan.

Y finalmente cerramos este libro con un trabajo que aborda una mirada postcolonial y *queer* sobre Coros y Danzas de la Sección Femenina en Guinea Ecuatorial durante la dictadura franquista. Cécile

Stephanie Stehrenberger explica cómo las señoritas de clase media-alta que conformaban tanto la Sección Femenina en general, como los Coros y Danzas en particular, vivían fuera de las normas de género dominantes. Eran las encargadas de promover un ideal falangista muy concreto sobre cómo tenían que ser las mujeres, opuesto a los valores emancipatorios promovidos por la Segunda República; al mismo tiempo, demostraban con sus vidas que algunas mujeres falangistas estaba fuera de este patrón limitado de la feminidad. Los mandos de la Sección Femenina eran mujeres solteras o viudas, de estética marcial, percibidas como masculinas por su gran determinación, que mostraban públicamente un liderazgo militar, de rudos ademanes y a menudo tachadas de «lesbianas». A su vez, las mujeres de los Coros y Danzas eran aventureras, seguras de sí mismas y sensuales, lejos de las mujeres comedidas y serviciales que demandaba el régimen. Por razones distintas, tanto los mandos de la Sección Femenina como las mujeres de los Coros y Danzas se convierten en «bichos raros» a ojos de la sociedad franquista, y contribuyeron sin quererlo a la pérdida de credibilidad social en la Sección Femenina, dentro y fuera de nuestras fronteras, al ser incapaces de *performar* el modelo de feminidad que perseguía el régimen, y no querer abandonar el liderazgo empoderante que encarnaban. En este texto, Stehrenberger acuña el término «transbailar» para señalar cómo los bichos raros de los Coros y Danzas, ni eran tan blancas, ni tan heterosexuales, ni tan recatadas, ni tan católicas, ni promovían una feminidad tan dentro de los márgenes de las normas franquistas. Partiendo de una posición de clase privilegiada estaban transbailando las normas de género y de la sexualidad, por exigencias del guión impuesto, y al mismo tiempo, eran incapaces de dejar *performar* el papel que les pidió el régimen, negándose a dejar de ser el centro de atención y manteniendo las costumbres liberales que adquirieron en sus viajes. Además, la autora se pregunta por el papel de quien investiga, consciente de que ella misma es un bicho raro y precisamente por esto, sus informadoras confían en ella para hablarle de sus experiencias en los Coros y Danzas en este momento presente. Encontrándose desde sus distintas rarezas, son aventureras que rompen con las normas establecidas desde dentro del sistema, ya sea el régimen franquista o la academia.

Con este texto de Cécile S. Stehrenberger cerramos nuestro libro, donde tratamos de ofrecer ejemplos relevantes del diálogo de

los estudios contemporáneos sobre la sexualidad y la interseccionalidad en el Estado español. Sabemos que nos enfrentamos a una tarea muy ambiciosa, pues las realidades sexuales e identitarias que abordamos son cambiantes y muy permeables, al tiempo que los marcos teóricos de los que partimos están en constante discusión y les espera un interesante futuro. En este sentido, somos conscientes de que nuestras aportaciones a los estudios sobre la sexualidad y la interseccionalidad son humildes y que los debates que este libro plantea están abiertos a discusión, que con su publicación no han hecho más que empezar.

Bibliografía

- Agrela Romero, Belén (2004), La acción social y las mujeres inmigrantes: ¿Hacia unos modelos de intervención? *Portularia*, 4, pp. 31-42.
- Agustín, Laura M.^a (2001), Mujeres migrantes ocupadas en servicios sexuales. *Mujer, inmigración y trabajo*, Colectivo Ioé, IMSERSO, Madrid, pp. 647-716.
- Almeda Samaranch, Elisabet (2002), *Corregir y castigar: el ayer y hoy de las cárceles de mujeres*, Bellaterra, Barcelona.
- Antón Jiménez, R. y R. Diego Vallejo (1999), *Estudio sobre la prostitución femenina en la Comunidad de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Consejería de Sanidad y Bienestar Social, Valladolid.
- Aranda Rosalía, Esther Colebrook, Javier Fernández-Rubio, Francisco Mendoza y Raquel Platero (2003), *Las mujeres sordas: formación y posibilidades*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid e Instituto de la Mujer, Madrid.
- Arenas Conejo, Miriam (2009), Las mujeres con diversidad funcional (discapacidad) como agentes de transformación social: una perspectiva internacional, *Feminismo/s*, 13, pp. 49-68.
- Arnanz Villalta, Enrique (coord.) (2011), *Mujeres y discapacidad física y orgánica en los ámbitos urbano y rural de la Comunidad de Madrid: Necesidades y fortalezas*, FAMMA-Cocemfe Madrid, Fundación Once y Fundación Vodafone España, Madrid.
- Baer, Susanne, Janet Keim y Lucy Nowottnick (2009), *Intersectionality in Gender* Training*, Working Paper, Quing Project. Accesible on line <www.quing.eu/files/2009/WHY_paper_baerkeimnowottnick.doc> (último acceso, 26 de octubre de 2012).

- Bermúdez, Kira y Adriana Kaplan (2004), Mujeres, diversidad y diálogo: de caminos y fronteras, *Asparkia, investigació feminista*, 15, pp. 27-41.
- Berna, David (2010), Diálogos identitarios desde la precariedad y la resistencia entre los adolescentes gitanos gays, *Revista de Estudios de Juventud*, 89. *Monográfico Discriminaciones diversas en las personas jóvenes*, pp. 187-200.
- (2011), De muros y grietas. Análisis desde la raza, clase y género entre los gitanos españoles, *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4, pp. 1-8.
- Bernárdez Rodal, Asunción (coord.) (2007), *Mujeres inmigrantes en España*, Fragua, Madrid.
- Brah, Avtar (1996/2011), *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Briz, Mamen y Cristina Garaizabal (coords.) (2007), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa, Madrid.
- Bustelo Ruesta, María (2004), *La evaluación de las políticas de género en España*, La Catarata, Madrid.
- Bustelo, María (2009a), The case of Spain: Good in gender policies, poor in intersectionality. ECPR First European Conference on Politics and Gender, Belfast, 21-23 January.
- (2009b), Spain. Intersectionality faces a Strong Gender Norm, *International Journal of Feminist Politics*, 11 (4), pp. 530-546.
- (2009c), Mucho camino por recorrer: la institucionalización de la «interseccionalidad» en España. IX Congreso de la AECPA: *Repensar la democracia: inclusión y diversidad*, Grupo de Trabajo 6.5: La «interseccionalidad» del género con otras desigualdades: su reflejo en las políticas públicas, Málaga, 23, 24 y 25 de septiembre de 2009.
- Bustelo, María y Emanuela Lombardo (ed.) (2007), *Las políticas de igualdad de género en España y Europa*, Cátedra, Valencia.
- Bustelo, María, Silvia López y Raquel Platero (2007), La representación de la violencia contra las mujeres como un asunto de género y un problema público, *Las políticas de igualdad de género en España y Europa*, María Bustelo y Emanuela Lombardo (eds.), Cátedra, Valencia, pp. 67-96.
- Butler, Judith (1997), El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Paidós, Barcelona.
- (2006), *Deshacer el género*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Cabral, Mauro (2010), Gozar el derecho, *Jornadas Internacionales sobre Diversidad Sexual: «Géneros, sexualidades y cuerpos»*, Diputación Foral de Bizkaia y el Ayuntamiento de Bilbao, 10, 11 y 12 de noviembre de 2010.

- Calvo Salvador, Adelina, Marta García Lastra y Teresa Susinos (eds.), *Mujeres en la periferia. Algunos debates sobre género y exclusión social*, Icaria, Barcelona.
- Carmona Benito, Sara (2000), *Inmigración y prostitución: El caso del Raval (Barcelona)*, *Papers*, 60, pp. 343-354.
- Collins, Patricia Hill (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston.
- (2000), Gender, Black Feminism, and Black Political Economy, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568, pp. 41-53.
- Collins, Patricia Hill, et al. (2002), Symposium on West and Fenstermaker's «Doing Difference», *Doing Gender, Doing Difference*, S. Fenstermaker y C. West (eds.), Routledge, Nueva York.
- Comas, Amparo (1991), *La prostitución femenina en Madrid*, Consejería de la Presidencia, Dirección General de la Mujer, Madrid.
- Combahee River Collective (1977), «A black feminist statement», Reimpreso en Cherry Moraga y Gloria Anzaldúa (1981), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York, pp. 210-218.
- Cooper, Davina (2004), *Challenging diversity: Rethinking equality and the value of difference*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Corso, Carla y Sandra Landi (2000), *Retrato de colores intensos*, Talasa, Madrid.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, *Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal forum, Chicago, pp. 139-167.
- (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299 (ver en este volumen traducido al castellano).
- (1991b), Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Life Crew, *Boston Review*, 16, 6 (December), pp. 6-30.
- Cristóbal Andreu, Virginia (2002), Mujeres con discapacidad, *Minusval*, 137, pp. 13-38.
- Cristóbal, Virginia, Joan Pujol, M.^a Carme Riu, Jordi Sanz y Helena Torres (2002), *Indicadores de exclusión social de mujer con discapacidad*, Associació Dones No Estàndards en colaboración con el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales y la Universitat Autònoma de Barcelona (observatorio de la discapacidad - Serie catálogos y guías, 5), Barcelona.
- Cuevas, Tomasa (2004), *Testimonios de mujeres en las cárceles franquistas*, Edición de Jorge Montes Salguero, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.

- (2005), *Presas: mujeres en las cárceles franquistas*, Icaria, Barcelona.
- Cusset, François (2005), *French Theory*, Melusina. Traducción Mónica Silvia Nasi, Barcelona.
- de Lauretis, Teresa (2000), *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid.
- De Paula Medeiros, Regina (2000), *Hablan las putas. Sobre prácticas sexuales, preservativos y SIDA en el mundo de la prostitución*, Virus, Barcelona.
- Degele, Nina y Gabriele Winker (2006), *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*. Accesible on line <<https://www.soziologie.uni-freiburg.de/personen/degele/dokumente-publikationen/intersektionalitaet-mehrebenen.pdf>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Delphy, Christine (1970), L'ennemi principal, *Partisans*, pp. 54-55, 157-172.
- Duclos, Nitya (1993), Disappearing Women: Racial Minority Women in Human Rights Cases, *Canadian Journal of Women and the Law*, 6, pp. 25-51.
- Duggan, Lisa (2011), After Neoliberalism? From Crisis to Organizing for Queer Economic Justice, *The Scholar & Feminist Online*, 10 (1-2).
- Eisenstein, Zillah (1979), Developing a Theory of Capitalist Patriarchy, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, Nueva York.
- El-Madkouri Maataoui, Mohamed (2004), Mujer árabe y prensa española: representaciones de un colectivo migrante, *Asparkia investigació feminista*, 15, pp. 173-191.
- Epstein, Steven (1990), Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, E. Stein (ed.), Routledge, Londres y Nueva York, pp. 239-293.
- Equipo Barañí (2001), *Mujeres gitanas y sistema penal*, METYEL, Madrid.
- Erel, Umut, Jin Haritaworn, Encarnación Gutierrez Rodríguez y Christian Klesse (2008), On the Depoliticisation of Intersectionality Talk: Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies, *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Racality*, A. Kuntsman y E. Miyake (eds.), Raw Nerve Books, York, UK.
- Eskalera Karakola (2004), Prólogo: Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, bell hook et al., Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 9-32.
- Evers Rosander, Eva (2002), El dinero, el matrimonio y la religión. Las comerciantes senegalesas de Tenerife (España), *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*, Carmen Gregorio Gil y Belén Agrela Romero (coords), Universidad de Granada, Granada, pp. 135-156.

- Fernández, Luzía (2006), La dialéctica de la inclusión versus exclusión de inmigrantes: retórica y realidad, *Estudios sobre flujos migratorios en perspectiva educativa y cultural*, Miguel A. Santos Rego (ed.), Grupo Editorial Universitario, pp. 171-191.
- Ferree, Myra Marx (2009), Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances», en E. Lombardo, P. Meier y M. Verloo (eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*, Routledge, Londres.
- Forest, Maxime y Raquel Platero *et al.* (2008), *Series of Quing STRIQ Intersectionality Country Reports: Spain*, unpublished document, IWM, Viena, octubre de 2008.
- Fredman, Sandra (2005), Double Trouble: multiple discrimination and EU Law, *European Anti-Discrimination Law Review*, 2.
- (2005), Double Trouble. Multiple Discrimination and EU Law, *European Anti-Discrimination Law Review*, 2, pp. 13-18.
- Fundación Solidaridad Democrática (1988), *La prostitución de las mujeres*, Instituto de la Mujer, Madrid.
- García de Fagoaga, Joaquina (2002), *Putas de España*. De la Ilustración a la Democracia, Irreverentes, Madrid.
- García de la Cruz, Juan José y Juan Zarco (2004), *El espejo social de la mujer con gran discapacidad*, Fundamentos, Madrid.
- García Díaz, Nicolás (2000), Mujeres y discapacidad. *Minusval*, 126, pp. 33-38.
- Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gimeno, Beatriz (2006), Orgullo contra prejuicio, *Palabras de mujer*, Fundación ONCE, VVAA. Madrid, pp. 54-67.
- González Amago, Jesús (2005), *Reinventarse. La doble exclusión: vivir siendo homosexual y discapacitado*, CERMI, Madrid.
- Grabham, Emily (2006), *Taxonomies of Inequality: Lawyers, Maps and the Challenge of Hybridity. Social and Legal Studies*, 15 (1), pp. 5-23.
- Grabham, Emily, Davina Cooper, Jane Krishnadas y Didi Herman (eds.) (2009), *Intersectionality and Beyond: Law, Power, and the Politics of Location*, Routledge-Cavendish, United Kingdom.
- Gregorio Gil, Carmen (1998), Migración femenina: su impacto en las relaciones de género, Narcea, Madrid.
- Güemes, Ainhoa (2011), La criminalización de los feminismos y otros (s)ismos, *Gara*, 4 de Abril.
- Guereña, Jean-Louis (2003), *La prostitución en la España contemporánea*, Marcial Pons, Madrid.
- Guillaumin, Colette (1992), Femmes et théories de la société: Remarques sur

- les effets théoriques de la colère des opprimées, *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir*. Collete Guillaumin, Côté-femmes, París.
- Gurvitch, Georges (1969), *Los marcos sociales del conocimiento*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Hall, Stuart (1980/2002), Race, articulation and the societies structured in dominance, *Race Critical Studies*, Ph. Essed y D. Theo Golber (eds.), Blackwell, Oxford, pp. 36-68.
- (1992), New Ethnicities, «Race», *Culture and Difference*, J. Donald y A. Rattansi (eds.), Sage, Londres, pp. 252-259.
- Hancock, Ange Marie (2007), When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm, *Perspectives on Politics*, 5 (1), pp. 63-79.
- Haraway, Donna J. (1995), Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, pp. 251-311.
- Hartmann, Heidi (1980), The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union, *Women and Revolution*, L. Sargent (ed.), South End Press, Boston.
- Holgado Fernández, Isabe (2008), *Prostituciones*, Diálogos sobre sexo de pago, Icaria, Barcelona.
- Hornscheidt, Antje (2009), Intersectional challenges to gender studies - gender studies as a challenge to intersectionality, *Gender Delight: Science, Knowledge, Culture and Writing ... for Nina Lykke, Cecilia Åsberg, Malena Gustavsson, et al.* (ed.).
- Iglesias Padrón, Marita (2003), *Mujeres y discapacidad: la doble discriminación*. *Emakunde*, 50, pp. 6-39.
- Iniesta Martínez, A. (2004), La mujer sorda en la vida privada y pública. *Cuadernos de Trabajos de Investigación*, 10, Universidad de Alicante y Centro de Estudios de la Mujer, Alicante.
- Instituto de la Mujer (1996), *La diversidad de las mujeres migrantes: caso de la ciudad de Granada*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Jabardo, Mercedes (2005), Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño, *Revista española de desarrollo y cooperación*, 16 primavera/verano.
- Jiménez, Dulce y María del Mar Ramos (2003), La discriminación laboral de las mujeres discapacitadas en España, *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, 45, pp. 61-76.
- Johnson, Rebecca (2002), *Taxing Choices. The Intersection of Class, Gender, Parenthood, and the Law*, Vancouver, UBC Press.
- Juliano, Dolores (1992), *El juego de las astucias*, La sal, Madrid.

- (1998), *La causa saharaui y las mujeres. «Siempre fuimos tan libres»*, Icaria, Barcelona.
 - (1998), *Las que saben. Subculturas de mujeres*, Horas y Horas, Madrid.
 - (2001), *Las prostitutas: El polo estigmatizado del modelo de mujer*, Talasa, Madrid.
 - (2002), *La prostitución, el espejo oscuro*, Icaria, Barcelona.
 - (2004), *Excluidas y marginadas: una aproximación antropológica*, Cátedra, Madrid.
 - (2012), *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*, Hirugarren, Bilbao.
- Klinger, Cornelia y Gudrun A. Knapp (2007). Achsen der Ungleichheit - Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmung von Klasse, Geschlecht, «Rasse»/Ethnizität. Achsen der Ungleichheit: Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp, Birgit Sauer. Frankfurt: Campus Verlag, pp. 19-42.
- Knapp, Gudrun A. (2005), Race, Class, Gender. Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories, *European Journal of Women's Studies*, 12 (3), pp. 249-265.
- Kristeva, Julia (1980), *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*, Seuil, París.
- Larrazabal, Ibon (2011), *El paciente ocasional. Una historia social del SIDA*, Península, Barcelona.
- Liesa Orus, Marta y Elias Vived Conde (2009), La adquisición de competencias para la vida diaria. un estudio de casos. Diferencias de sexo entre personas con discapacidad, *Feminismo/s*, 13, pp. 207-230
- Lombardo Emanuela y Mieke Verloo (2010), La interseccionalidad del género con otras desigualdades en la política de la Unión Europea, *Revista Española de Ciencia Política*, 23, julio, pp. 11-30.
- Lombardo, Emanuela y Petra Meier (2009), Stretching, bending and inconsistency in policy frames on gender equality: discursive windows of opportunity? *The discursive politics of gender equality: Stretching, bending and policymaking*, Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo (eds.), Londres, Routledge, pp. 138-152.
- Lombardo, Emanuela, Petra Meier y Mieke Verloo (2009), Conclusions: a critical understanding of the discursive politics of gender equality, *The discursive politics of gender equality: Stretching, bending and policymaking*, Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo (eds.), Routledge, Londres, pp. 186-203.
- López Rodríguez, Silvia (2011), ¿Cuáles son los marcos interpretativos de la violencia de género en España. Un análisis constructivista, *Revista Española de Ciencia Política*, 25 (marzo), pp. 11-30.
- López Rodríguez, Silvia y Elin Peterson (2011), Visiones excluyentes: Igual-

- dad de género e interseccionalidad en las políticas de violencia y de conciliación en España, *Congreso Español de Ciencia Política (AECPA)*, Murcia, pp. 7-9 septiembre.
- López, Silvia, Elin Peterson, Raquel Platero y Maxime Forest (2008a), LARG. Country Report. General Gender Equality Policies, Spain, *Deliverable 40*.
- López, Silvia, Elin Peterson, Raquel Platero y Maxime Forest (2008b), LARG. Country Report. Gender-Based Violence, Spain, *Deliverable 40*.
- Lutz, Helma, María Teresa Herrera Vivar y Linda Supik (2011), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Ashgate, Surrey and Burlington.
- Madoo Lengermann, Patricia y Jill Niebrugge-Brantley (1993), Teoría feminista contemporánea, *Teoría sociológica contemporánea*, George Ritzer, trad. María Teresa Casado Rodríguez, McGraw-Hill, Madrid, pp. 353-409.
- Malo Ocaña, Miguel Ángel y Carmen Delia Dávila Quintana (2006), Género, discapacidad y posición familiar: la participación laboral de las mujeres con discapacidad, *Cuadernos Aragoneses de Economía*, 16 (1), pp. 61-82.
- Manzanos, César y Juana Balmaseda (2003), *Situación de las mujeres en las cárceles del País Vasco*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.
- Mañas Viejo, Carmen (2009), Mujeres y diversidad funcional (discapacidad): construyendo un nuevo discurso, *Feminismo/s*, 13, pp. 9-20.
- Maqueda Abreu, María Luisa (2001), *El Tráfico sexual de personas*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Martín Muñoz, Gema y Ana López Sala (2003), *Mujeres musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí*, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Martín Romero, Lola, Manuel Rodenas Pérez y Fernando Villaamil Pérez (2007), *Estudio sociológico y jurídico sobre homosexualidad y mundo islámico*, COGAM y Comunidad de Madrid, Consejería de Inmigración.
- Martínez, Raquel (2006), Domésticas cuidadoras: el papel de las mujeres en el Sector Privado de asistencia de personas mayores, *Envejecimiento y dependencia, una mirada al panorama futuro de la población española*. Rafael Puyol y Antonio Abellan (coord.), Mondial Asístanse, Madrid, pp. 186-201.
- Mazey, Sonia (2002), Gender mainstreaming in the EU: Delivering on an agenda?, *Feminist Legal Studies*, 10, pp. 227-240.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunity, Mobilising Structures, and Cultural Framings*, Cambridge University Press, Cambridge.

- McCall, Leslie (2005), The Complexity of Intersectionality, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (3), pp. 1.771-1.800.
- Miranda López, María Jesús, María Teresa Martín-Palomo y Cristina Vega Solís (2005), *Delitos y fronteras: mujeres extranjeras en prisión*, Editorial Complutense, Madrid.
- Molina Molina, Angel Luís (1998), *Mujeres públicas, mujeres secretas: (la prostitución y su mundo: siglos XIII-XVII)*, KR, Murcia.
- Moro Da Dalt, Lorena (2009), Guía para la promoción personal de las mujeres gitanas: perspectiva psico-emocional y desarrollo profesional. Materiales de Trabajo. Serie Mujeres, 47, Madrid, Instituto de la Mujer y Fundación Secretariado Gitano.
- Moualdhi, Djaouida (2000), Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social, *Papers*, 60, pp. 291-304.
- Moya Maya, Asunción (2004), *Mujer y Discapacidad: una doble discriminación*, Hergue, Huelva.
- (2009), La sexualidad en mujeres con discapacidad. Perfil de su doble discriminación, *Feminismo/s*, 13, junio, pp. 133-152.
- Murray, Stephan (1979), The Institutional Elaboration of a Quasi-Ethnic Community, *International Review of Modern Sociology*, 9, pp. 165-177.
- Nash, Mary (2000), Construcción social de la mujer extranjera, *Mujer y migración en el Mediterráneo Occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*, María-Ángels Roque (dir.), Icaria, Barcelona, pp. 275-290.
- Nash, Mary, Rosa Tello y Nuria Benach (2005), *Inmigración, género y espacios urbanos: los restos de la diversidad*, Bellaterra, Barcelona.
- Núñez Díaz-Balart, Mirta (2003), *Mujeres caídas: prostitutas legales y clandestinas en el franquismo*, Oberon, Madrid.
- Núñez Roldan, Francisco (1995), *Mujeres públicas: historia de la prostitución en España*, temas de hoy, Madrid.
- Oleksy, Elzbieta H. (ed.) (2009), *Intimate Citizenship. Gender, Sexualities, Politics*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Oleksy, Elzbieta H., Jeff Hearn y Dorota Galanska (ed.) (2012), *The limits of Gendered Citizenship. Contexts and Complexities*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Ordóñez Gutiérrez, Ana Luisa (2006), *Feminismo y prostitución: Fundamentos del debate actual en España*, Trabe, Uviéu.
- Osborne, Raquel (1996), ¿Son las mujeres una minoría?, *Isegoría*, 14, octubre de 1996, pp. 79-93.
- (2004), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Bellaterra, Barcelona.
- (2009), *Apuntes sobre violencia de género*, Bellaterra Edicions, Serie General Universitaria, Barcelona.

- (2011), *Memoria y sexualidad: mujeres bajo el franquismo*, Fundamentos (en prensa), Madrid.
- Osborne, Raquel (comp.) (1991), *Las prostitutas, una voz propia: Crónica de un encuentro*, Icaria, Barcelona.
- Osborne, Raquel (coord.), Valentina Longo, Silvina Monteros, Vicky Alex Aguirre, Leticia Rojas y Silvia Gil (2011), *La situación social de la población migrante TLGB en España, desde un enfoque de género y de derechos humanos*, Republica Dominicana: ONU Mujeres, Santo Domingo.
- Oso, Laura (1998), *La migración hacia España de mujeres jefas de hogar*, Instituto de la Mujer, Madrid.
- (2005), Mujeres inmigrantes y prostitución en Galicia. *Integraciones diferenciadas: migraciones en Cataluña, Galicia y Andalucía*, C. Solé y A. Izquierdo (coords.), pp. 119-135.
- Parella Rubio, Sònia (2003), *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Anthropos, Madrid.
- Park, Robert (1928), Human Migration and the Marginal Man, *American Journal of Sociology*, 33, mayo de 1928, pp. 881-893.
- Paula Medeiros, Regina de (2000), *Fantasías y realidad en la prostitución: SIDA, prácticas sexuales y uso de preservativos*, Virus, Barcelona.
- Pérez de la Fuente, Oscar (2008), *Mujeres gitanas. De la exclusión a la esperanza*. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 7, pp. 109-146.
- Peterson, Elin (2009), Género y Estado de bienestar en las políticas españolas, *Asparkía*, 20, pp. 35-57.
- Pheterson, Gail (1992), *Nosotras, las putas*, Madrid, Talasa.
- (2000), *El prisma de la prostitución presentación de Cristina Garaizabal*, Talasa, Madrid.
- Pheterson, Gail (comp.) (1992), *Nosotras, las putas*, Talasa, Madrid.
- Pisano, Isabel (2001), *Yo puta: hablan las prostitutas*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Platero, R. (L.) (2011), Entre vulnerables, ausentes e interseccionales. Un análisis de las políticas de igualdad centrales y de Andalucía, Cataluña, Madrid y País Vasco, *Accions i reinversions. Cultures lèsbiques a la Catalunya del tombant del segle XX-XXI*. M. Torras (ed.), Barcelona, EdiUOC. Colección Cuerpos que cuentan (en prensa).
- Platero, Raquel (2002), *Mujeres Discapacitadas y malos tratos. Perfiles*, 180, pp. 14-15.
- (2007), The limits of equality: the intersectionality of gender and sexuality in Spanish policy making. *Kvinder Køn & Forskning*, 1, pp. 33-48.
- (2007a) *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10 (4), pp. 575-597.
- (2007b), Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feminis-

- tas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual. *Cultura, Homosexualidad y Homofobia*, vol. II. Amazonia: retos de visibilidad lesbiana. A. Simonis (eds.), Laertes, Madrid, pp. 85-106.
- (2008), La diversidad de las mujeres: la opción sexual. *Diccionari - Mapa de Recursos Dona i Àmbit Local*, E. Bodelón y M. de la Fuente (coords.), Publicación Electrónica, Projecte CIP, ICPS, Barcelona. Accesible en <<http://www.icps.cat/diccionari.asp>>.
- Preciado, Beatriz (2008), *Testo yonki*, Espasa Calpe, Madrid.
- Prins, Baukje (2006), Narrative accounts of origins. A blind spot in the intersectional approach?, *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), pp. 277-290.
- Puar, Jasbir K. (2007), *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*, Durham: Duke University Press.
- (2011), «*I would rather be a cyborg than a goddess*». *Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics*, Accesible on line en <<http://www.eip-cp.net/transversal/0811/puar/en>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Radhakrishnan, R. (1992), Nationalism, gender and the narrative of identity, *Nationalism and sexuality*, Andrew Parker et al., Routledge, Nueva York, pp. 77-95.
- Ramos García, Elvira (2009), Autonomía personal de las mujeres con discapacidad: el caso de la accesibilidad a las ayudas técnicas y nuevas tecnologías, *Feminismo/s*, 13, pp. 171-186.
- Rey Martínez, Fernando (2008), La Discriminación múltiple, una realidad antigua, un concepto nuevo, *Revista Española de Derecho Constitucional*, 84 (septiembre-diciembre), pp. 251-283.
- Ribas, Natalia, Elisabet Almeda y Encarna Bodelón (2005), *Rastreado lo invisible. Mujeres extranjeras en las cárceles*, Anthopos, Barcelona.
- Rioyo, Javier (2003), *La Vida golfa : historia de las casas de lenocinio, holganza y malvivir*, Aguilar, Madrid.
- Rivas, Natalia (2003), Dona i immigració, *Gestionar la diversitat*, G. Aubarell (dir.), Iemed, Barcelona.
- Riviere Gómez, Aurora (1994), *Caídas, miserables, degeneradas: estudios sobre la prostitución en el siglo XIX*, Horas y horas, Madrid.
- Rodríguez Martínez, Pilar (ed.) (2006), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías de sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*, Alhuila, Salobreña.
- Romero Bachiller, Carmen (2003), De diferencias, jerarquizaciones excluyentes, y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría queer, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (1), pp. 33-66.
- (2003), Los desplazamientos de la «raza»-de una invención política y la

- materialidad de sus efectos. *Revista Política y Sociedad*, 40 (1), pp. 111-128.
- (2006), *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y «raza»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid)*, tesis doctoral mención europea, dirigida por Fernando J. García Selgas.
 - (2007), El exotismo de los cuerpos y la fetichización de la mirada en la producción de las «mujeres inmigrantes» como «otras», *Crítica Feminista y Comunicación*, M.^a J. Sánchez Leyva y A. Reigada (eds.), Comunicación Social, Sevilla, pp. 186-214.
 - (2008), Documentos y otras extensiones protésicas, o como apuntalar la «identidad», *Política y Sociedad*, 45 (3), pp. 139-157.
 - (2010a), Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del hiyab desde el feminismo interseccional, *Revista de Estudios de Juventud*, 89, pp. 15-38.
 - (2010b), Dimensiones y dinámicas: Lavapiés como escenario y agente. en Barrios multiculturales, *Las relaciones interétnicas en dos regiones metropolitanas*, A. Pérez-Agote Poveda, B. Tejerina y M. Barañano Cid (coords.), Trotta, Madrid, pp. 133-162.
- Romero Bachiller, Carmen (coord.) (2010), Discriminaciones diversas en las personas jóvenes, *Revista de Estudios de Juventud*, 89. *Monográfico Discriminaciones diversas en las personas jóvenes*.
- Romero Bachiller, Carmen y Silvia García Dauder (2003), Saturaciones identitarias: De excesos, Materialidades, Significación y sus (in)visibilidades, *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista de la Universidad de la Laguna* (2), pp. 37-56.
- Romero Bachiller, Carmen, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (2005), «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de sueño, Madrid.
- Romero Bachiller, Carmen, Pablo Santoro y Fefa Vila Núñez (2012), *Políticas sociolaborales para la no discriminación*, UOC, Barcelona.
- Roura, Assumpta (1998), *Mujeres para después de una guerra: informes sobre moralidad y prostitución en la posguerra española*, Flor del viento, Barcelona.
- Rubin, Gayle (1989), Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Carole S. Vance (ed.), Revolución, Madrid, pp. 113-190.
- Salas, Antonio (2004), *El año que trafiqué con mujeres*, Temas de Hoy, Madrid.
- Sánchez-Rodas Navarro, Cristina (2011), *Inmigración, mujeres y menores*, Laborum, Albacete.

- Seidman, Steven (1993), Identity and Politics in a «Postmodern» Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, M. Warner, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 105-142.
- Shunt, Grace, Ángeles Conde y Marita Iglesias (1998), *Mujer con discapacidad y su situación socio-laboral en 2 CC.AA.: Galicia y Andalucía*, A Coruña, Fundación PAIDEIA.
- Sipi Mayo, Remei (2004), *Inmigración y género: el caso de Guinea Ecuatorial*, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, San Sebastián.
- Smith, Barbara (1998), *Doing it from Scratch: The Challenge of Black Lesbian Organizing. The Truth that never Hurts: Writings on Race, Gender and Freedom*, Barbara Smith (ed.), Rutgers University Press, NJ, pp. 167-177.
- Solana Ruíz, José Luís (2003), *Prostitución, tráfico e inmigración de mujeres*, Comares, Granada.
- Solana, José Luís (2005), Mujer inmigrante y prostitución: falacias y realidades, *Mujeres en el camino*, Francisco Checa y Olmos (ed.), Icaria, Barcelona, pp. 221-257.
- Solé, Carlota (1994), *La mujer inmigrante*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Sorde i Martí, Teresa (2006), *Les reivinidcacions de educatives de la dona gitana*, Edicions Galerada, Institut Català de les Dones, Cabrera de Mar.
- Squires, Judith (2007), *The New Politics of Gender Equality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke y Nueva York.
- Stolcke, Verena (1988), *Coffee Planters, Workers, and Wives: Class Conflict and Gender Relations on Sao Paulo Plantations, 1850-1980*, St. Antony's/Macmillan, Oxford.
- (1992), *Sexualidad y Racismo en la Cuba Colonial*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (1993), Is sex to gender as race is to ethnicity? *Gendered Anthropology*, Teresa del Valle (ed.), Routledge, Londres/Nueva York, Reino Unido/Estados Unidos, pp. 17-37.
 - (1995), Talking Culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe, *Current Anthropology*, 36 (1), pp. 1-24.
 - (1997), The «Nature» of Nationality, *Citizenship and Exclusion*, Veit Bader (ed.), Macmillan Press, Londres.
 - (2003), La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, CIESAS México, 13, pp. 134-151.
 - (2004), A New World Engendered. The Making of the Iberian Transat-

- lantic Empire, *A Companion to Gender History, Serie: Blackwell Companions to History*, Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), Blackwell Publishing, Oxford.
- (2007), Los mestizos no nacen sino que se hacen. Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI), Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa (eds.), Bellaterra, Barcelona, pp. 14-51.
- Stratigaki, María (2008), La politique du recul. De l'intégration de l'égalité «des sexes» à l'intégration de l'égalité «pour tous», *Cahiers du Genre*, 44, pp. 49-72.
- Susinos Rada, Teresa (2006), «Mujeres (dis)capacitadas o la construcción de un yo deficitario e incompleto», en Adelina Calvo Salvador, Marta García Lastra y Teresa Susinos (eds.), *Mujeres en la periferia. Algunos debates sobre género y exclusión social*, Icaria, Barcelona, pp. 95-120.
- Symington, Alison (2004), Intersectionality: a tool for gender and economic justice. In Women's rights and economic change, Association for Women's Rights in Development, *Facts & Issues* (9), pp. 1-8.
- Tarrow, Sidney (1998), *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Yvette, Sally Hines y Mark E. Casey (ed.) (2010), *Theorizing intersectionality and sexuality*, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Toboso Martín, Mario y Francisco Guzmán Castillo (2010), Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto, *Política y Sociedad*, 47 (1), pp. 67-83.
- Triandafyllidou, Anna y Anastasios Fotiou (1998), Sustainability and modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy-making, *Sociological Research Online*, 3, 1.
- Valdés, Berta (2009), Reports from the Experts of the Member States and EEA Countries: Spain, *Multiple Discrimination in EU Law. Opportunities for legal responses to intersectional gender discrimination?*, S. Burri y S. Dagmar, European network of legal experts in the field of gender equality. European Commission Directorate-General for Employment, Social Affairs and Equal Opportunities Unit EMPL/G/2 Theme Equality, Action against Discrimination: Legal Questions, pp. 118-119.
- Valiente, Celia (1995), The Power of Persuasion, *The Instituto de la Mujer in Spain, Comparative State Feminism*, Dorothy M. Stetson y Amy G. Mazur (ed.), Sage, Thousand Oaks, pp. 221-236.
- Vázquez, Francisco J. (coord.) (1998), «Mal menor»: políticas y representaciones de la prostitución (siglos XVI-XIX), Universidad, Servicio de Publicaciones, Cádiz.
- Verloo, Mieke (2005), Displacement and Empowerment: Reflections on the Concept and Practice of the Council of Europe Approach to Gender

- Mainstreaming and Gender Equality, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 12 (3), pp. 344-365.
- Vidarte, Paco (2007), *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Egales, Madrid.
- Villaamil Pérez, Fernando (2005), Masculinidad, homofobia y clase. Un enfoque socioantropológico de la experiencia gay, *Revista de servicios sociales y política social*, 70, pp. 9-38.
- VVAA (1986), *Debates sobre la prostitución*, Institut Valencià de la Dona, Valencia.
- (1996), *A prostitucion no sur de galicia*, Servicio Galego de Igualdade, Santiago de Compostela.
 - (2006), *Mujeres migrantes, viajeras incansables*, Harresiak Apurtuz, Bilbao.
 - (2006), *Palabras de mujer*, Fundación ONCE, Madrid.
- Walby, Silvia (1986), *Patriarchy at work: patriarchal and capitalist relations in employment*, Polity Press, Cambridge.
- (1988), Segregation in Employment in Social and Economic Theory. Gender and segregation at Work, Open University Press, Milton Keynes, pp. 14-28.
- Walgenbach, Katharina, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt y Kerstin Palm (eds.) (2007), *Gender als interdependente Kategorie: neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Barbara Budrich, Opladen.
- Winker, Gabriel y Nina Degele (2009), *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer, Ungleichheiten*, Bielefeld, transcript.
- Wirth, Louis (1945), The Problem of Minority Groups, *The Science of Man in the World Crisis*, Ralph Linton (ed.), Columbia University Press, Nueva York, pp. 347-372.
- Woodward, Alison (2007), Challenges for intersectionality in the transnational organization of European equality movements: forming platforms and maintaining turf in today's European Union, *Gender orders unbound? Globalization, restructuring and reciprocity*, Ilse Lenz, Charlotte Illrich y Barbara Fersch, Barbara Budrich Publishers, Leverkusen, pp. 167-185.
- Yagüe Olmos, Concepción (2006), *Madres en prisión: historia de las cárceles de mujeres a través de su vertiente maternal*, Comares, Granada.
- Young, Iris Marion (1990), *Throwing Like a Girl And Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- (1992), Five Faces of Oppression, *Rethinking Power*, T. Wartenberg (ed.), SUNY Press, Albany, NY.

Yuval-Davis, Nira (2006), Intersectionality and Feminist Politics, *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), pp. 193-209.

Yuval-Davis, Nira y Flora Anthias (1992/2002), Raza y género, *Razas en conflicto*, Perspectivas Sociológicas, E. Terrén (ed.), Anthropos, Barcelona, pp. 250-262.

Zaro Rosado, Iván, Daniela Rojas Castro y Teresa Navazo Fernández (2009), *Trabajadoras Transexuales del Sexo: El Doble Estigma*, Fundación Triángulo, Madrid.



PRIMERA PARTE

TEXTOS IMPRESCINDIBLES





1. Un manifiesto feminista Negro

*Combahee River Collective*¹

Originalmente publicado como: Combahee River Collective (1977). *A Black Feminist Statement*. Reimpreso en Moraga, Cherry y Anzaldúa, Gloria (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press. 210-218. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez

Somos un colectivo de feministas Negras que se han estado reuniendo desde 1974.² Durante este tiempo hemos vivido un proceso de definición y clarificación de nuestras políticas, y al mismo tiempo hemos hecho por una parte un trabajo político desde nuestro propio grupo y por otra, trabajo en coalición con otras organizaciones y movimientos progresistas. Nuestra postura política más general en la actualidad se basa en un compromiso activo contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y creemos que es nuestra tarea hacer un análisis y práctica integradas, basadas en el hecho de que los principales sistemas de opresión están interrelacionados. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como mujeres Negras vemos el feminismo Negro como el movimiento político lógico que ha de combatir las opresiones múltiples y simultáneas a las que nos enfrentamos todas las mujeres de color.

En este manifiesto abordaremos cuatro grandes temas, que son: (1) la génesis del feminismo negro contemporáneo; (2), nuestras creencias, por ejemplo, la competencia específica sobre nuestras políticas; (3) los problemas que surgen en la organización de las feministas Negras, incluyendo una breve historia de nuestro colectivo y (4) cuestiones feministas Negras y su práctica.

1. El *Combahee River Collective* es un grupo feminista Negro de Boston cuyo nombre proviene de la acción guerrillera concebida y liderada por Harriet Tumban el 2 de Junio de 1863, en la región de Port Royal de Carolina del Sur. Su acción liberó mas de 750 esclavos y es la única campaña militar de la historia de América que fue planeada y dirigida por una mujer.

2. Esta afirmación es de abril de 1977.

La Génesis de Feminismo Negro Contemporáneo

Antes de fijarnos en el desarrollo reciente del feminismo Negro, nos gustaría destacar que hemos encontrado nuestros orígenes en la realidad histórica de la lucha continua a vida o muerte de las mujeres Afro-Americanas por la supervivencia y la liberación. La relación extremadamente negativa de las mujeres Negras con el sistema político Americano (un sistema de dominación de hombres blancos) ha sido siempre determinado por nuestra pertenencia a dos castas oprimidas raciales y sexuales. Como señala Angela Davis en «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves», las mujeres Negras siempre han encarnado, como si fueran solo una manifestación física, una postura antagonista a las normas del hombre blanco y se han resistido activamente en sus avances y sus comunidades, desde posturas drásticas y a veces sutiles. Siempre ha habido activistas Negras —algunas conocidas como Sojourner Truth, Harriet Tubman, Frances E. Harper, Ida B. Wells Barnett y Mary Church Terrel y miles de miles de desconocidas— quienes han compartido una conciencia de cómo su identidad sexual combinada con su identidad racial hacían que toda su situación vital y el foco de sus luchas políticas fueran únicos. El feminismo Negro Contemporáneo es el fruto de incontables generaciones de sacrificios personales, militancia y trabajo de nuestras madres y hermanas.

La presencia del feminismo Negro ha evolucionado más claramente conectado con la segunda ola del movimiento de mujeres Americanas que comenzó a finales de los años 1960. Mujeres Negras, mujeres Tercermundistas, y mujeres trabajadoras se han implicado en el movimiento feminista desde su comienzo, pero tanto las fuerzas externas reaccionarias, como el racismo y el elitismo desde dentro del movimiento mismo han servido para invisibilizar su participación. En 1973 las feministas Negras, principalmente las localizadas en Nueva York, sintieron la necesidad de formar un grupo separado de feministas Negras. Formaron la Organización Nacional de Feministas Negras (NBFO).³

3. A partir de este momento se nombrará la Organización Nacional de Feministas Negras por sus siglas en inglés: NBFO. (*N. de la T.*)

Las políticas feministas Negras también han tenido conexiones obvias con el movimiento de liberación Negro, particularmente entre 1960 y 1970. Muchas de nosotras éramos parte activa de estos movimientos (de derechos civiles, nacionalismo Negros, las Panteras Negras), y nuestras vidas se vieron influenciadas y transformadas por la ideología, objetivos y tácticas que usábamos para conseguir nuestros objetivos. Fue nuestra experiencia y desilusión dentro de estos movimientos de liberación, así como la experiencia en la periferia de la izquierda masculina blanca, lo que nos llevó a necesitar y desarrollar políticas que fueran antirracistas, a diferencia de las mujeres blancas, y antisexistas, a diferencia de los Negros y los hombres blancos.

También está la innegable génesis personal del feminismo Negro, que es, la realización política que proviene de las experiencias personales de las vidas individuales de las mujeres Negras. Las feministas Negras y muchas otras mujeres Negras que no se definen como feministas, todas ellas hemos experimentado la opresión sexual como un factor constante de la existencia de nuestra vida diaria. Cuando éramos niñas nos dimos cuenta de que éramos diferentes de los niños y de que se nos trataba de forma diferente. Por ejemplo, se nos decía al mismo tiempo que nos portáramos bien para ser «unas señoritas» y que así seríamos menos rechazables a los ojos de la gente blanca. Según crecíamos nos íbamos dando cuenta de la amenaza del abuso físico y sexual por parte de los hombres. Sin embargo, no teníamos forma de conceptualizar lo que era muy obvio para nosotras, lo que *sabíamos* lo que estaba pasando realmente.

A menudo las feministas Negras hablan de sus sentimientos de locura antes de ser conscientes de los conceptos de política sexual, el orden patriarcal y lo más importante, el feminismo, el análisis político y práctico que nosotras, las mujeres, usamos para luchar contra nuestra opresión. El hecho de que las políticas raciales o directamente el racismo sean los factores dominantes en nuestras vidas no nos permitió, y todavía no nos lo permite a la mayoría de las mujeres Negras, poder analizar más profundamente nuestras experiencias y, desde esa conciencia compartida y de crecimiento, construir unas políticas que cambien nuestras vidas y que finalmente terminen con nuestra opresión. Nuestro desarrollo también tiene que ir unido a la posición económica y política contemporánea de las personas Negras. La generación de jóvenes Negros posterior a la II Guerra Mundial fue la primera

en poder tener unas mínimas opciones educativas y de empleo, que previamente se habían negado a las personas Negras. Aunque nuestra situación económica está todavía en el nivel más bajo de la economía capitalista americana, algunos de nosotros hemos podido acceder a algunas herramientas a través de una falsa política de integración de minorías en la educación y el empleo que potencialmente nos ha permitido combatir mas efectivamente nuestra opresión.

Una posición combinada de antirracismo y antisexismo nos ha agrupado inicialmente, y según nos hemos desarrollado políticamente hemos abordado nuestro propio heterosexismo y nuestra opresión económica bajo en capitalismo.

En qué creemos

Ante todo, nuestras políticas surgen inicialmente de la creencia compartida de que las mujeres Negras son inherentemente valiosas, que nuestra liberación es una necesidad propia, no algo ligado a las necesidades de otras personas, porque como seres humanos necesitamos autonomía. Puede parecer tan obvio que suene simplista, pero es evidente que ningún otro movimiento progresista ha considerado nuestra opresión específica como prioridad, o ha trabajado seriamente para acabar con esa opresión. Basta con citar los estereotipos peyorativos atribuidos a las mujeres Negras [por ejemplo «mamis», matriarca, *Sapphire*,⁴ puta, *bulldagger*],⁵ así como el trato cruel, a menudo asesino, que recibimos; esto indica qué poco valor se ha dado a nuestras vidas durante los cuatro siglos de servidumbre con Occidente. Nos damos cuenta que las personas que se preocupan realmente por nosotras y que trabajan continuamente por nuestra liberación somos nosotras mismas. Nuestras políticas surgen de un amor saludable por nosotras mismas, nuestras hermanas y nuestra

4. «Shappire» es un término coloquial que señala estereotipadamente a una mujer negra arrogante y bocazas, con una actitud castrante frente a un novio o marido. (*N. de la T.*)

5. «Bulldagger» se refiere coloquialmente a una mujer negra lesbiana y masculina, a menudo asociada a la clase obrera o el entorno carcelario. (*N. de la T.*)

comunidad, el cual nos permite continuar con nuestra lucha y nuestro trabajo.

Este interés sobre nuestra propia opresión se enraíza en el concepto de políticas identitarias. Creemos que las políticas más profundas y potencialmente más radicales surgen directamente de nuestra propia identidad, como una postura que se niega a trabajar para terminar con la opresión de otras personas. En el caso de las mujeres Negras este es un concepto particularmente desagradable, peligroso, amenazador y por tanto, revolucionario, porque es obvio cuando miramos a todos los movimientos políticos que nos han precedido, que cualquiera es más valioso para la liberación que nosotras mismas. Rechazamos los pedestales, los endiosamientos, y tener que caminar diez pasos por detrás. Es suficiente ser reconocidas como seres humanos, a nivel humano.

Creemos que las políticas sexuales bajo el patriarcado son tan dominantes en las vidas de las mujeres Negras como lo son las políticas de clase y de raza. A menudo encontramos difícil separar la raza de la clase y de la opresión sexual porque en nuestras vidas a menudo las experimentamos de forma simultánea. Sabemos que existe la opresión racial-sexual, que no es ni sólo racial ni sólo sexual, por ejemplo, la historia de las violaciones de mujeres Negras cometidas por hombres blancos como arma de represión política.

Aunque somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres Negros progresistas y no reclamamos la fractura que las mujeres blancas separatistas están demandando. Nuestra situación como personas Negras requiere que nos solidaricemos sobre el hecho de la raza, lo cual por supuesto no necesitan hacer las mujeres blancas con los hombres blancos, a no ser que sea una forma de solidaridad negativa como opresores raciales. Luchamos con los hombres Negros contra el racismo y al mismo tiempo también luchamos con los hombres Negros contra el sexismo.

Somos conscientes de que la liberación de todas las personas oprimidas requiere la destrucción de los sistemas políticos y económicos del capitalismo y del imperialismo, así como del patriarcado. Somos socialistas porque creemos que el trabajo se debe organizar para el beneficio común de quienes realizan ese trabajo y crean los productos, y no para el beneficio de los patronos. Los recursos materiales deben distribuirse equitativamente entre quienes crean esos recursos.

No estamos convencidas, sin embargo, de que una revolución socialista que no sea también feminista y antirracista vaya a garantizar nuestra liberación. Es necesario desarrollar un análisis de las relaciones de clase que tenga en cuenta las posiciones específicas de las mujeres Negras, que son habitualmente marginadas como mano de obra, mientras que a su vez otras somos percibidas temporalmente como sujetos simbólicos y testimoniales y así doblemente deseables para los trabajos de cuello blanco y profesionales. Necesitamos articular la situación real de clase para las personas, que no somos simplemente trabajadores sin clase social o sin género, y ver que hay gente para quienes la opresión racial y sexual son determinantes significativos de sus vidas laborales/económicas. Aunque estamos esencialmente de acuerdo con la teoría de Marx al estudiar las relaciones económicas, sabemos que este análisis se tiene que ampliar aún más para que nosotras podamos comprender nuestra situación económica específica como mujeres Negras.

Sentimos que ya hemos hecho una contribución política, la ampliación del principio feminista de que lo personal es político. En nuestras sesiones de concienciación, por ejemplo, hemos ido más allá de las aportaciones hechas por las mujeres blancas porque nos enfrentamos con las implicaciones que emanan de la raza y la clase así como del sexo. Incluso nuestro estilo de vida como mujeres Negras al hablar/testificar en la lengua Negra sobre lo que hemos experimentado tiene una resonancia tanto cultural como política. Hemos empleado una gran cantidad de energía ahondando en la naturaleza cultural y experiencial de nuestra opresión, fruto de la necesidad, ya que ninguna de estas cuestiones se había abordado antes. Nadie antes había examinado la vida de las mujeres Negras como una textura de capas superpuestas. Un ejemplo de este tipo de revelación/conceptualización tuvo lugar en una reunión, cuando estábamos hablando sobre las formas en las que nuestros intereses intelectuales más tempranos habían sido atacados por nuestros compañeros, especialmente por los varones Negros. Descubrimos que todas nosotras, como éramos «inteligentes» nos habían considerado «feas» también, por ejemplo considerándonos «inteligente pero fea». Así, la «inteligente-fea» se cristalizó como la forma en la que a la mayoría de nosotras se nos ha forzado a desarrollar nuestro intelecto a costa de nuestras vidas «sociales». Las críticas en las comunidades Negras y blancas contra las pensadoras Negras

son comparadamente más intensas que aquellas que recaen sobre las mujeres blancas, particularmente sobre aquellas que se han educado en clases medias y altas.

Como ya hemos dicho, rechazamos la postura de las lesbianas separatistas porque no es un análisis o estrategia viable para nosotras. Excluyen demasiadas cosas y dejan muchas personas fuera, en particular, a los hombres, mujeres y niños Negros. Somos muy críticas y rechazamos en lo que los hombres se convierten a través de la socialización en nuestra sociedad: qué apoyan, cómo actúan y cómo oprimen. Pero no tenemos la noción errónea que sea su masculinidad, per se —por ejemplo, su masculinidad biológica— lo que hace que sean lo que son. Como mujeres Negras creemos que cualquier tipo de determinismo biológico es una base especialmente peligrosa y reaccionaria en la cual construir una política. También debemos cuestionar si el separatismo lésbico supone un análisis y una estrategia política adecuada y progresista, incluso para quienes la practican, ya que rechaza todas las fuentes de opresión de las mujeres menos la sexual, negando la realidad de clase y raza.

Los problemas a la hora de organizar a las feministas Negras

Durante nuestros años en común como colectivo feminista Negro hemos experimentado éxitos y derrotas, alegrías y penas, victorias y fracasos. Hemos visto que es muy difícil organizarse alrededor de cuestiones feministas Negras, es difícil incluso anunciar en algunos contextos que nosotras *somos* feministas Negras. Hemos tratado de pensar sobre las razones que motivan estas dificultades, particularmente al ver que el movimiento de mujeres blancas sigue siendo fuerte y crece en muchas direcciones. En este apartado abordaremos algunas de las razones generales para organizarse frente a los problemas a los que nos enfrentamos y también hablar específicamente sobre las fases de la organización de nuestro colectivo.

La mayor fuente de dificultad para nuestro trabajo político es que nosotras no sólo tratamos de combatir la opresión en un frente o dos, sino que tratamos de abordar todo un conjunto de opresiones. No tenemos una serie de privilegios raciales, sexuales, heterosexuales, o

de clase con los que contar, tampoco tenemos ni siquiera el acceso mínimo a los recursos y el poder de aquellos grupos que tienen alguno de estos privilegios.

El coste psicológico de ser una mujer Negra y las dificultades que esto representa a la hora de alcanzar una conciencia política y hacer una labor política no se pueden subestimar. Se valora muy poco la psique de las mujeres Negras en esta sociedad, que es tan racista como sexista. Como dijo una vez una mujer miembro del grupo en sus comienzos: «Somos gente herida, por el mero hecho de ser mujeres Negras». Se nos daña psicológicamente y a muchos otros niveles, y aún así sentimos la necesidad de luchar para cambiar la condición de todas las mujeres Negras. En «A Black Feminist's Search for Sisterhood», Michelle Wallace llega a esta conclusión:

Existimos como mujeres que somos Negras y que somos feministas a su vez, estancadas por el momento, trabajando independientemente porque no existe un entorno en esta sociedad que remotamente se acerque a nuestra lucha —porque estando en lo más bajo, tendríamos que hacer lo que no ha hecho nadie: tendríamos que luchar contra el mundo.⁶

Wallace, al evaluar la posición feminista Negra, era a la vez pesimista y realista, particularmente cuando alude a la soledad casi clásica que la mayoría de nosotras afrontamos. Sin embargo podemos usar nuestra posición en lo más bajo para dar un salto claro en nuestra acción revolucionaria. Si las mujeres Negras fueran libres, significaría que todas las demás personas tendrían que ser libres también, ya que nuestra libertad necesitaría de la destrucción de todos los sistemas de opresión.

El feminismo es, sin embargo, muy amenazador para la mayoría de las personas Negras porque lleva a cuestionar algunos de los presupuestos básicos de nuestra existencia, por ejemplo, que el sexo debe ser determinante para las relaciones de poder. Aquí presentamos la forma en la que se definían las voces masculinas y femeninas en un panfleto nacionalista Negro de principios de los años 70.

6. Wallace, Michelle (1985). A Black Feminist's Search for Sisterhood. *The Village Voice*, 28 de Julio, pp. 6-7.

Entendemos que la tradición es y ha sido que un hombre sea el cabeza de familia. Él es el líder de la casa/nación porque su conocimiento del mundo es más amplio, su conciencia es mayor, su comprensión es más completa y la aplicación de la información es más sabia... Después de todo, es razonable que el hombre sea la cabeza de familia porque él es capaz de defender y proteger el desarrollo de su casa... Las mujeres no pueden hacer las mismas cosas que los hombres —ellas están hechas por naturaleza para funcionar de forma diferente. La igualdad de hombres y mujeres es algo que no puede suceder ni en mundo abstracto. Los hombres no son iguales a otros hombres, por ejemplo en su habilidad, experiencia o comprensión. El valor de los hombres y mujeres pueden ser como el valor del oro y la plata— no son iguales pero ambos tienen un gran valor. Debemos darnos cuenta de que hombres y mujeres son complementarios porque no hay una hogar/familia sin un hombre y su mujer. Ambos son esenciales para el desarrollo de cualquier vida.⁷

Las condiciones materiales de la mayoría de las mujeres Negras difícilmente les llevarían a desafiar los acuerdos económicos y sexuales que parecen representar cierta estabilidad en sus vidas. Muchas mujeres Negras comprenden bien lo que son el sexismo y el racismo, pero debido a las limitaciones cotidianas de sus vidas no pueden arriesgarse a luchar contra ambas.

La reacción de los hombres Negros hacia el feminismo ha sido claramente negativa. Se sienten, por supuesto, más amenazados que las mujeres Negras por la posibilidad de que las feministas Negras puedan organizarse alrededor de sus necesidades. Se dan cuenta que pueden no sólo perder valor y unas aliadas muy trabajadoras para la lucha, sino que también pueden ser forzados a cambiar sus formas habituales y sexistas de interacción que oprimen a las mujeres Negras. Las acusaciones de que el feminismo Negro divide la lucha Negra están disuadiendo poderosamente el crecimiento un movimiento de mujeres Negras autónomo.

Aún así, cientos de mujeres han estado en activo en diferentes momentos de los tres años de la existencia de nuestro grupo. Y cada mujer Negra que ha venido, se ha ido sintiendo que tenía algún tipo de posibilidad que no existía previamente en su vida.

7. Mumininas of Committee for Unified Newark, Mwanmke Mwananchi (The Nationalist Woman), Newark, N.J. © 1971, pp. 4-5.

Cuando comenzamos a reunirnos en 1974 después de la primera conferencia NBFO regional del este, no contábamos con una estrategia para organizarnos ni siquiera teníamos un enfoque. Después de un período de meses de no reunirnos, empezamos a vernos a finales del año y comenzamos a desarrollar una serie de acciones de concienciación. La sensación irrefrenable que teníamos es que tras años y años, finalmente nos habíamos encontrado las unas a las otras. Aunque no estábamos haciendo un trabajo político como grupo, como individuos estábamos continuando con nuestra implicación y trabajo por el derecho a políticas Lésbicas, contra el abuso de las esterilizaciones, por el derecho aborto, las actividades para el Día Internacional de las Mujeres del Tercer Mundo, y actividades de apoyo durante el juicio de Dr. Kenneth Edelin, Joan Little y Inéz García. Durante nuestro primer verano, cuando el número de participantes se redujo bastante, aquellas que quedamos tuvimos un debate serio sobre la posibilidad de abrir un refugio para mujeres maltratadas en la comunidad Negra. (No existía una casa de acogida en Boston en ese momento). También en este momento tuvimos grandes desacuerdos con las posturas burguesas-feministas de la NBFO y su carencia de un enfoque político claro.

También en ese momento contactamos con las feministas socialistas, con quienes habíamos trabajado en actividades por el derecho al aborto, y que nos animaron a asistir a la Conferencia Feminista Socialista a nivel Nacional en Yellow Springs. Una de nuestras activistas fue y participó, a pesar de la ideología tan cerrada que se promovió en esa conferencia en particular, y así fuimos más conscientes de la necesidad que teníamos de comprender nuestra propia situación económica y hacer nuestro propio análisis económico.

En otoño, cuando algunas mujeres del grupo volvieron, vivimos varios meses de inactividad y también algunos desacuerdos internos que al principio conceptualizamos como una brecha entre lesbianas y heteros, pero que también tuvo como consecuencia una serie de diferencias de clase y políticas. Durante el verano aquellas de nosotras que seguimos reuniéndonos decidimos que teníamos la necesidad de hacer un trabajo político y salir de la concienciación y de servir sólo como grupo de apoyo emocional. A principios de 1976, cuando algunas de las mujeres que no querían hacer trabajo político y que habían expresado su desacuerdo dejaron de venir por voluntad propia, comenzamos a buscar un enfoque. Decidimos que en ese momento, con

la suma de nuevas mujeres en el grupo, nos convertiríamos en un grupo de estudio. Siempre habíamos compartido nuestras lecturas las unas con las otras, y algunas de nostras habíamos escrito ponencias sobre feminismo Negro para el grupo de discusión unos meses antes de que se tomara esta decisión. Comenzamos a funcionar como un grupo de estudio y también comenzamos a discutir la posibilidad de empezar una publicación feminista Negra. Hicimos una convivencia a finales de la primavera, donde tuvimos tiempo para el debate político y para trabajar en nuestras propias cuestiones.

En la actualidad planeamos compilar una colección de textos feministas Negros. Sentimos que es absolutamente esencial demostrar la realidad de nuestras políticas a otras mujeres Negras y creemos que podemos hacerlo a través de la escritura y la distribución de nuestro trabajo. El hecho de que las feministas Negras, cada una individualmente y a lo largo de todo el país estén viviendo aisladas, que la cantidad de participantes de nuestro grupo sea pequeña, que tengamos algunas habilidades para escribir, imprimir y publicar hace que queramos desarrollar este tipo de proyectos como forma de organizar a las feministas Negras y continuar haciendo trabajo político en coalición con otros grupos.

Cuestiones y proyectos feministas Negros

Durante el tiempo que hemos pasado juntas hemos identificado y trabajado en muchas cuestiones que son de relevancia particular para las mujeres Negras. La inclusividad de nuestras políticas hace que nos preocupe cualquier situación que vulnere las vidas de las mujeres, el Tercer Mundo y las personas trabajadoras. Por supuesto, nosotras estamos especialmente comprometidas a trabajar en aquellas luchas en las que la raza, el sexo y la clase sean factores simultáneos de opresión. Podemos por ejemplo, implicarnos en organizar el espacio de trabajo en una empresa que contrate mujeres del Tercer Mundo, o hacer un piquete en un hospital que esté recortando la ya inadecuada asistencia sanitaria de una comunidad del Tercer Mundo o montar un centro de atención urgente a mujeres violadas en un vecindario Negro. Organizarnos para el bienestar y cuidados infantiles también pueden

ser un tema clave. El trabajo que hay que hacer y los temas sin fin que este trabajo representa refleja la omnipresencia de nuestra opresión.

Las cuestiones y proyectos que las participantes del colectivo han trabajado realmente son el abuso que conlleva la esterilización, el derecho al aborto, las mujeres maltratadas, la violación y la asistencia sanitaria. También hemos hecho muchos talleres y formación sobre Feminismo Negro en campus universitarios, conferencias de mujeres y más recientemente para mujeres en los institutos.

Una cuestión de gran importancia para nosotras y que se ha empezado a abordar públicamente es el racismo en el movimiento de mujeres blanco. Como feministas Negras somos conscientes de este hecho constantemente, y con dolor vemos qué pocos esfuerzos hacen las mujeres blancas para entender y combatir su propio racismo, lo cual requiere entre otras cosas que tengan algo más que una comprensión superficial de la historia y cultura sobre la raza, negra y de color. Eliminar el racismo en el movimiento de mujeres blancas es por definición un trabajo que han de hacer las mujeres blancas, pero seguiremos hablando y demandando su responsabilidad sobre esta cuestión.

En la práctica de nuestras políticas no creemos que el fin siempre justifique los medios. Se han cometido muchos actos reaccionarios y destructivos bajo el pretexto de conseguir los objetivos políticos «correctos». Como feministas no queremos jugar con las personas en el nombre de la política. Creemos en un proceso colectivo y en una distribución no jerárquica del poder dentro de nuestro propio grupo y en nuestra visión de una sociedad revolucionaria. Nos comprometemos a un examen continuo de nuestras políticas que se desarrollan a través de la crítica y de la auto-crítica como un aspecto esencial de nuestra práctica. En su introducción al texto «Sisterhood is Powerful», Robin Morgan escribe:

No tengo ni la más ligera idea de cual puede ser el papel revolucionario que pueden hacer los hombres blancos y heterosexuales, porque son la encarnación misma del interés reaccionario por el poder.

Como feministas Negras y Lesbianas sabemos que tenemos una clara tarea revolucionaria que desarrollar, y estamos preparadas para enfrentarnos a una tarea y una lucha que sabemos que nos llevarán toda la vida.

2. Cartografiando los márgenes

Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color

Kimberlé Williams Crenshaw

Originalmente publicado como: Crenshaw, Kimberlé W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez

Introducción

Durante las últimas dos décadas, las mujeres se han organizado contra una violencia casi cotidiana que ha conformado sus vidas. Gracias a la fuerza que emana de una experiencia compartida, nos hemos dado cuenta de que las voces de millones de mujeres haciendo una demanda política son más poderosas y elocuentes que las protestas de unas pocas. A su vez, esta politización ha transformado la forma en que entendemos la violencia contra las mujeres. Por ejemplo, el maltrato y la violación, que una vez fueron considerados como asuntos privados (asuntos familiares) y aberrantes (una agresión sexual errática), son ahora ampliamente reconocidos como parte de un sistema de dominación a gran escala, que afecta a las mujeres como clase. Este proceso de reconocer como problema social y sistémico, algo que previamente era percibido como aislado e individual, también ha conformado las políticas identitarias de las personas de color, de gays y de lesbianas, entre otras. Para todos estos grupos, las políticas basadas en la identidad han sido una fuente de fuerza, creando sentido de comunidad y generando desarrollo intelectual.

Adoptar políticas identitarias, sin embargo, ha generado una confrontación con los conceptos dominantes sobre la justicia social. Con frecuencia, en el discurso mayoritario liberal se tratan la raza, el género y otras categorías identitarias como vestigios sesgados o de dominación, se perciben como marcos intrínsecamente negativos en los cuales el poder social excluye o margina a aquellos que son dife-

rentes. Según este enfoque, nuestro objetivo de liberación debería consistir en vaciar estas categorías de todo significado social. Desde algunas ramas del feminismo y de los movimientos por la liberación racial está implícito, por ejemplo, admitir que el hecho de que desde el poder se use la raza para definir las diferencias no tiene que implicar necesariamente que esta división reproduzca la dominación; lugar de eso, la diferencia puede constituir una fuente de empoderamiento político y reconstrucción social.

El problema con las políticas identitarias no es que no vayan más allá de la diferencia, como afirman algunas críticas, sino lo contrario —que frecuentemente reducimos o ignoramos las diferencias intra-grupales. En el contexto de la violencia contra las mujeres, la omisión de la diferencia es problemática, fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como son la raza o la clase. Incluso, ignorando las diferencias *dentro* de los grupos, a menudo, contribuimos a crear tensión *entre* los grupos, que es otro problema de las políticas identitarias, frustrando cualquier esfuerzo por politizar la violencia contra las mujeres. Tanto las iniciativas feministas por politizar las experiencias de las mujeres, como los esfuerzos antirracistas para politizar las experiencias de las personas de color frecuentemente se producen de tal forma que parecen mutuamente excluyentes. Aunque fácilmente podemos ver que en las vidas reales de las personas, el racismo y el sexismo se cruzan, esto no es así en las prácticas feministas y antirracistas. Y de esta forma, cuando la identidad se plantea en la práctica como una cuestión de o ser «mujer» o ser «persona de color», como si fuera una proposición tipo «o esto, o lo otro», estamos relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso.

Mi objetivo en este artículo es trabajar para encontrar ese lugar para el discurso, y para ello exploro las dimensiones de raza y género que están implicadas en la violencia contra las mujeres de color. El feminismo contemporáneo y los discursos antirracistas han fracasado a la hora de tener en cuenta las intersecciones del racismo y el patriarcado. Fijándome en dos dimensiones de la violencia masculina contra las mujeres —los malos tratos y la violación— estudio cómo las experiencias de las mujeres de color son frecuentemente el producto de la intersección de los patrones racistas y sexistas, de modo que ni feminismo ni el antirracismo incluyen estas experiencias. Tanto las muje-

res *como* las personas de color, por sus identidades interseccionales, tienen que dar respuesta a uno u otro patrón, y así en ambos movimientos se margina tanto los intereses como las experiencias de las mujeres de color.

En un artículo anterior, usé el concepto de interseccionalidad para señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres Negras¹ en el ámbito laboral (Crenshaw 1989, p. 139). Mi objetivo era ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres Negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal y cómo se comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres Negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género. Me baso en estos argumentos y exploro las diversas formas en las que la raza y el género se cruzan y dan lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia contra las mujeres de color.²

Debería decir desde el principio que no presento aquí la interseccionalidad a modo de teoría identitaria nueva o totalizadora. Tampoco quiero dar a entender que la violencia contra las mujeres se pueda explicar sólo a través de ciertos marcos raciales o de género. De hecho, para la conformación de las experiencias vitales de las mujeres Ne-

1. Utilizo de manera intercambiable a lo largo del texto los términos «Negro» y «Afro-Americano». Pongo en mayúsculas «Negro» porque los «Negros, como los asiáticos, latinos, y otras “minorías”, constituyen un grupo cultural específico y, como tal, quieren ser denominados con un nombre propio». (Crenshaw, 1988, p. 1.332 n.º 2, citando a Mackinnon 1982, p. 516). De la misma manera, no pongo en mayúsculas «blanco», al no ser un nombre propio, ya que los blancos no constituyen un grupo cultural específico. Por la misma razón, no pongo en mayúsculas «mujeres de color».

2. Es importante para mí nombrar la perspectiva desde la que se construye el análisis; y para mí, es una perspectiva feminista Negra. Más aún, es importante reconocer que los materiales que incorporo a mi análisis provienen claramente de una investigación sobre las mujeres Negras. Por otra parte, concibo mi trabajo como parte de un esfuerzo colectivo más amplio de las feministas de cualquier color para expandir el feminismo e incluir el análisis de la raza, y otros factores como son la clase, la orientación sexual, y la edad. Trato así de ofrecer mi percepción sobre cómo establezco conexiones tentativas entre mi análisis de las experiencias interseccionales de las mujeres Negras, y las experiencias interseccionales de otras mujeres de color. Enfatizo que este análisis no trata de incluir falsamente, o excluir innecesariamente, a otras mujeres de color.

gras, factores como la clase social o la sexualidad son vitales; factores que abordo de manera parcial o demasiado breve. Mi interés radica en las intersecciones de la raza y el género, y esto me lleva a subrayar que la identidad se conforma en diferentes terrenos, ligados a la construcción del mundo social.

He dividido los contenidos de este artículo en dos categorías. En la primera parte, abordo la interseccionalidad estructural, las formas en las que la posición de las mujeres de color en la intersección de raza y género hace que la violencia doméstica, la violación, y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres blancas. Cambiaré de enfoque en la segunda parte, donde me centro en la interseccionalidad política, y analizo cómo las políticas feministas y antirracistas han funcionado conjuntamente para relegar la cuestión de la violencia contra las mujeres de color. Finalmente planteo las implicaciones de la perspectiva interseccional dentro del ámbito más amplio de las políticas identitarias contemporáneas.

Interseccionalidad Estructural

Interseccionalidad Estructural y Malos Tratos

En un breve estudio de campo realizado en casas de acogida para mujeres maltratadas, situadas en comunidades minoritarias de Los Angeles,³ estudié las dinámicas propias de la interseccionalidad estructural. En la mayoría de los casos, la agresión física que lleva a estas mujeres a estas casas de acogida es sólo la manifestación más inmediata de la subordinación en la que viven. Muchas de las mujeres que buscan protección están desempleadas o tienen trabajos precarios, y muchas de ellas además son pobres. Las casas de acogida que ofre-

3. Durante mi investigación en Los Angeles, California, visité la Casa de Acogida Jenessee, la única casa de acogida de los estados del oeste que ofrece sus servicios principalmente a las mujeres Negras, y la Casa de Acogida Everywoman, que ofrece sus servicios a mujeres Asiáticas. También visité a Estelle Cheung de la Fundación Asian Pacific Law y hablé con una representante de La Casa, una casa de acogida en un barrio predominantemente latino en el este de L.A.

cen sus servicios a estas mujeres no pueden permitirse abordar sólo la violencia inflingida por un maltratador; también tienen que enfrentarse a otras formas de dominación cotidianas, que aparecen como capas múltiples, que a menudo convergen en las vidas de estas mujeres, dificultando que puedan crear alternativas a las relaciones abusivas que precisamente les llevaron a las casas de acogida. Muchas mujeres de color, por ejemplo, se enfrentan a la pobreza, la responsabilidad del cuidado de niños y niñas, y la falta de habilidades laborales. Estas cargas, para las mujeres de color son consecuencia de las opresiones de género y clase, e incluyen prácticas discriminatorias raciales en el empleo y la vivienda.⁴ Además, las mujeres de color se enfrentan a una tasa de desempleo desproporcionalmente alta para las personas de color, lo cual hace que las mujeres de color maltratadas puedan recibir menos apoyo de amistades o familiares que las acojan temporalmente.

Estas observaciones revelan cómo la interseccionalidad es parte fundamental de las experiencias de muchas mujeres de color. Los aspectos económicos —acceso al empleo, vivienda y riqueza— confirman que las estructuras de clase juegan un papel importante a la hora de definir las vivencias de las mujeres de color en situaciones de maltrato. Pero sería un error llegar a la conclusión de que es simplemente una cuestión ligada a la pobreza. En realidad, las experiencias de las mujeres de color evidencian como intersectan las diferentes estructuras, donde la dimensión de clase no es independiente de la de raza o género.

Incluso fijándonos en el nivel más simple, encontraríamos que raza, género y clase están interrelacionados, como evidencia la fuerte correlación entre ser mujer de color y ser pobre. Más aún, el acceso dispar a la vivienda y al empleo —o sea, la discriminación como fenómeno— están ligados a sus identidades raciales y de género. Tanto la

4. De hecho, una de las casa de acogida informó de que casi el 85 por 100 de sus usuarias volvían a relaciones de maltrato, la mayoría por las dificultades para encontrar empleo y vivienda. Las personas Afro-Americanas están más segregadas que cualquier otro grupo racial, y esta segregación se manifiesta en todas las clases sociales. Estudios recientes realizados en Washington, D.C., y las afueras muestran que un 64 por 100 de las personas Negras que tratan de alquilar un apartamento en vecindarios blancos se enfrentan a la discriminación (Thompson, 1991, D1). Si en estos estudios se hubieran añadido a la ecuación el análisis del género y el estatus de la familia, los resultados hubiera sido más elevados.

raza como el género son dos de los organizadores básicos de la distribución de los recursos sociales, que generan diferencias de clase observables. Y finalmente, una vez te encuentras en la clase económica más baja, para las mujeres de color las estructuras de género y clase conforman una manera concreta de vivir la pobreza, en comparación con otros grupos sociales.

Estos sistemas convergen para estructurar las vivencias de las mujeres de color maltratadas, por eso las estrategias de intervención han de responder a estas intersecciones. Las estrategias que se basan sólo en las experiencias de mujeres de distinta clase social u origen racial serán de una utilidad limitada a la hora de ser utilizadas con mujeres cuyas vidas están conformadas por la lucha contra una serie de obstáculos distintos. Por ejemplo, es frecuente que las normas de las casas de acogida al abordar la subordinación de las mujeres prioricen la acción sobre los efectos psicológicos de la dominación masculina, y así descuiden los factores socioeconómicos que suelen desempoderar a las mujeres de color.⁵ No está tan vinculado con la falta de empoderamiento de muchas mujeres de color maltratadas como podríamos pensar; en realidad es más el reflejo de los obstáculos a los que se enfrentan cotidianamente. Así a la hora de intervenir con estas mujeres de color, se suelen reproducir las relaciones de poder, en lugar de cuestionarlas.

Las intersecciones de raza, género y clase constituyen los elementos estructurales primarios que conforman las experiencias de muchas mujeres Negras y latinas en casas de acogida, y así es importante que entendamos que también hay otros espacios donde intersectan las estructuras de poder. Para las mujeres inmigrantes, por ejemplo, su estatus como inmigrantes puede generar vulnerabilidad de formas igualmente coercitivas, y no fácilmente reducibles a la clase social.

5. Las diferencias raciales señalaron un contraste interesante entre las políticas de las casas de acogida en Tennessee y otras casas situadas fuera de la comunidad Negra. A diferencia de otras casas de acogida en Los Angeles, en Tennessee se atendía también a hombres. Según la dirección de la casa de acogida, su política estaba basada en la premisa de que ya que las personas Afro-Americanas necesitan mantener relaciones sanas para poder emprender la lucha conjunta contra el racismo, los programas anti-violencia dentro de la comunidad Afro-Americana no podían permitirse rechazar a los hombres. Sobre la discusión de las necesidades diferenciales de las mujeres Negras que sufren malos tratos, ver Richie 1985, p. 40.

Por ejemplo, tomemos la Enmienda al Fraude en el Matrimonio que se hizo a la Ley de Inmigración de 1986. Bajo la disposición sobre el fraude de matrimonio en la ley, una persona que emigra a los Estados Unidos para casarse con un ciudadano o ciudadana estadounidense o residente permanente tenía que estar «adecuadamente» casada durante dos años antes de poder solicitar el estatus de residente,⁶ momento en el que ambos cónyuges solicitaban la residencia.⁷ Se podía predecir que, en esas circunstancias, muchas mujeres inmigrantes podrían tener dificultades para dejar incluso a la pareja más violenta, por el miedo a ser deportadas. Cuando se les da elegir entre la protección frente a sus maltratadores y protección frente a una deportación, muchas mujeres inmigrantes eligen esto último (Walt, 1990, p. 8). Los informes que mostraban las trágicas consecuencias de esta doble subordinación sirvieron de medida de presión para que el Congreso incluyera en la Ley de Inmigración de 1990 una reforma de las normas sobre el fraude en el matrimonio, que permitió explícitamente la dispensa a causa de la violencia doméstica.⁸

Aún así, muchas mujeres inmigrantes, en concreto las mujeres de color, seguían siendo vulnerables al maltrato porque no podían cumplir las condiciones establecidas para esas medidas específicas vinculadas a un caso de violencia doméstica. Las pruebas requeridas para solicitar estas medidas de exención «puede incluir, pero no se limita a: informes y declaraciones juradas de la policía, personal médico, psicólogos, personal educativo y las agencias de servicios sociales».⁹ Muchas mujeres inmigrantes tienen un acceso reducido a

6. 8 U.S.C. +s 1186a (1988).

7. La Enmienda al Fraude en el Matrimonio establecía que para que se elimine el estatus de residencia a prueba, «el cónyuge extranjero y el cónyuge peticionario (si no ha fallecido) han de remitir conjuntamente al Fiscal General una petición para la eliminación de tales bases condicionales, las cuales establecen, bajo la pena de perjurio, los hechos y la información». 8 U.S.C. +s 1186a(b)(1)(A). Las pruebas presentadas para una exención, a discreción del Fiscal General, son si el cónyuge extranjero puede demostrar que la deportación conllevaría un daño extremo, o que el matrimonio ha acabado por una buena causa. (+s 1186a(c)(4)). Sin embargo, los términos de estas medidas concretas en caso de violencia no protegen adecuadamente a las cónyuges maltratadas.

8. Ley de Inmigración de 1990, Pub. L. No. 101-649, 104 Stat. 4978. H.R. Rep. No. 723(i), 101st Cong., 2d Sess. 78 (1990), reproducida en 1990 U.S.C.C.A.N. 6710, 6758.

9. 9. H.R. Rep. No. 723(l), 101st Cong., 2d Sess. 79 (1990) reproducida en 1990 U.S.C.C.A.N. 6710, 6759.

estos recursos, lo cual puede hacer que sea difícil obtener las pruebas que necesitan. A menudo las barreras culturales pueden disuadir aún más a la hora de denunciar o escapar de situaciones de maltrato. Tina Shum, trabajadora familiar en una agencia de servicios sociales, señalaba que: «Esta ley parece fácil de aplicar, pero hay complicaciones culturales en la comunidad asiática que hacen estos requisitos sean aún más difíciles... tales como encontrar el momento y valor para llamarnos, que ya es un logro para muchas mujeres» (Hodgin, 1991: E1). Señala cómo puede vivir la típica esposa inmigrante: «en una familia extensa donde varias generaciones viven juntas, y no hay privacidad para poder hablar por teléfono, o no puedes irte sola de casa, o no entiendes cómo usar una cabina de teléfonos». Como consecuencia, muchas mujeres inmigrantes pueden ser totalmente dependientes de sus maridos, al ser el vínculo con el mundo exterior a sus hogares.¹⁰

Las mujeres inmigrantes también pueden ser vulnerables a la violencia conyugal porque muchas de ellas dependen de sus maridos en la información relativa a su estatus legal. Es muy frecuente que mujeres que tienen reconocida la residencia en el país que sus maridos, sean amenazadas con la deportación. Incluso si las amenazas son infundadas, las mujeres que no tienen acceso independiente a la información se sentirán intimidadas por tales amenazas. E incluso si las medidas en caso de violencia doméstica se centran en las mujeres inmigrantes con maridos con ciudadanía estadounidenses o residentes permanentes, hay numerosas mujeres que están casadas con trabajadores sin papeles (o ellas mismas no tienen papeles) que sufrirán en silencio por miedo a poner en peligro la seguridad de toda su familia, antes que pedir ayuda o llamar la atención sobre su situación.

Las barreras lingüísticas representan otro problema estructural que a menudo limita las oportunidades para que una mujer que no habla inglés pueda utilizar los recursos asistenciales existentes (Banales, 1990: E5). Tales barreras no sólo limitan el acceso a la informa-

10. Un estudio realizado con mujeres maltratadas «se basa en la hipótesis de que si una persona es parte de un grupo minoritario discriminado, cuantas menos oportunidades tenga para tener un estatus socioeconómico por encima de un nivel considerado como problemático, y cuando más bajo sea su nivel de inglés, mayor será su situación de desventaja» (Pagelow 1981, p. 96). Las 70 mujeres de grupos minoritarios que participan en el estudio «tienen una doble desventaja en esta sociedad que contribuye a vincularlas más fuertemente a sus cónyuges».

ción sobre las casas de acogida, sino también limitan el acceso a la seguridad que ofrecen tales casas de acogida. Algunas casas de acogida rechazan a las mujeres que no hablan inglés por carecer de personal y recursos bilingües.¹¹

Estos ejemplos ilustran cómo los modelos de subordinación interseccionan en las vivencias de la violencia doméstica. La subordinación interseccional es necesariamente intencional; de hecho, frecuentemente es consecuencia de la imposición de una carga que interactúa con otras vulnerabilidades preexistentes, para crear más desempoderamiento. En el caso sobre la legislación sobre matrimonios fraudulentos en la Ley sobre Inmigración y Nacionalidad, se impone una política diseñada específicamente para dificultar a una clase —los cónyuges inmigrantes que buscan el estatus de residente permanente—, más que para las personas que ya están subordinadas por otras estructuras de dominación; esto tiene efectos de desempoderamiento. Cuando no se tuvo en cuenta la vulnerabilidad de las cónyuges a la violencia doméstica, el Congreso puso a estas mujeres en una situación de doble riesgo, por el impacto simultaneo de las políticas anti-inmigración y el abuso conyugal.

Las medidas concretas de la legislación sobre el fraude matrimonial, en casos de violencia doméstica son muy limitadas y demuestran

11. Está claro que las mujeres que no se pueden comunicar en inglés están en rotunda desventaja a la hora de buscar independencia. Algunas mujeres así excluidas estaban aún en mayor desventaja por no ser ciudadanas de los Estados Unidos, incluso algunas estaban en el país de forma ilegal. Para algunas, el único servicio que podían ofrecerles las casas de acogida era ayudarlas a reunirse con sus familias de origen (Pagelow 1981, pp. 96-97). A menudo, se excluye a las mujeres que no hablan inglés de los estudios sobre las mujeres maltratadas, por la lengua que hablan pero también por otras dificultades. Una investigadora señaló que las estadísticas de un estudio «excluyán un número desconocido de mujeres pertenecientes a minorías debido a las dificultades de la lengua» (Pagelow, 1981, p. 96). Esta carencia de servicios adecuados en muchas casas de acogida para las mujeres de color, es lo que ha llevado a crear programas especiales, específicos para las mujeres de comunidades particulares. Algunos ejemplos de tales programas incluyen el Programa de Intervención sobre Víctimas de Harlem Este para mujeres latinas, la Casa de Acogida Jenessee para mujeres Afro-Americanas de Los Angeles, Apna Gar en Chicago para mujeres del Sur de Asia, y para mujeres Asiáticas en general la Casa de Acogida Asiática de San Francisco, el Centro de Mujeres de Nueva York, y el Centro la Familia de Asia Pacífico en Los Angeles. Programas con líneas telefónicas de ayuda que incluyen Sakhi para las mujeres Sur Asiáticas en Nueva York, y Manavi en la ciudad de Jersey, también para mujeres Sur Asiáticas, así como los programas para mujeres Coreanas de Filadelfia y Chicago.

el escaso interés existente por intervenir en ciertos problemas. Y han resultado ser acciones poco efectivas en la situación interseccional de las mujeres de color, cuando no se las ha tenido en cuenta en el diseño mismo de esas acciones. La identidad cultural y la clase correlacionan con la probabilidad de que una mujer maltratada pueda acceder a las medidas concretas que articula la ley en casos de violencia doméstica. Aunque estas medidas están formalmente al alcance de todas las mujeres, los términos en los que se establecen hacen que sean de hecho inaccesibles para algunas mujeres. Las mujeres inmigrantes con ciertos privilegios sociales, culturales o económicos tendrán más probabilidades y serán más capaces de reunir los recursos necesarios para cumplir con los requisitos de la ley. Las mujeres inmigrantes menos capaces de usar estas medidas —mujeres más marginales a nivel social o económico— son con más probabilidad, las mujeres de color.

Interseccionalidad estructural y violación

Las mujeres de color están situadas de forma diferencial en los ámbitos económicos, sociales y políticos. Los esfuerzos reformistas en nombre de las mujeres que olvidan precisamente este hecho, hacen que las mujeres de color tengan menos posibilidades de poder cubrir sus necesidades, menos que otras mujeres que tengan privilegios raciales. Por ejemplo, los y las terapeutas de los servicios de atención en caso de violación, que asisten a mujeres de color, afirman que una parte significativa de los recursos que tienen han de invertirse en enfrentarse a problemas que no son la violación en sí misma. Cubrir estas necesidades a menudo lleva a los y las terapeutas a enfrentarse con quienes les financian, que asignan recursos según los estándares de necesidades con sesgos blancos y de clase media.¹² La homogeneización de estándares hace oídos sordos a la existencia de diferentes necesidades y así implica la existencia de diferentes prioridades, referi-

12. Por ejemplo, la Casa de Acogida Rosa Parks y la Línea Telefónica de atención a la violación Compton, dos casas de acogida para la comunidad Afro-Americana, que están en constante conflicto con sus fuentes de financiación sobre cual es el ratio de dólares y horas por mujeres a quienes atienden. Entrevista con Joan Greer, Directora Ejecutiva de la Casa de Acogida Rosa Parks, en Los Angeles, California (Abril, 1990).

dos a la búsqueda de recursos, y consecuentemente, estos estándares dificultan que puedan enfrentarse a las necesidades de las mujeres que no son blancas y que son pobres.

Tal como apuntamos antes, el personal que trabaja con las comunidades minoritarias informa que emplea una buena cantidad de horas en localizar recursos y contactos para encontrar vivienda y cubrir otras necesidades inmediatas de estas mujeres. Sin embargo, los organismos que les proveen de financiación consideran que esta es una tarea «informativa y de derivación», y como tal está infrafinanciada; el personal se encuentra sin el apoyo para proveer la gran cantidad de recursos necesarios para atender a las comunidades minoritarias (Matthews, 1989, pp. 287-288). El problema se centra en las expectativas de que los centros de atención en casos violación van a utilizar una parte significativa de sus recursos en que el personal acompañe a la víctima los juzgados,¹³ incluso cuando existen pruebas de que las mujeres de color tienen menos tendencia a llevar su caso a los juzgados (Collins, 1990; Field & Bienen, 1980). En estas comunidades los recursos asignados a la defensa legal están mal empleados.

El hecho de que las mujeres pertenecientes a grupos minoritarios sufran los efectos de múltiples subordinaciones, unido a las expectativas institucionales basadas en contextos no interseccionales e inapropiados, modelan y finalmente limitan las oportunidades para poder realizar una intervención adecuada. Comprender las dinámicas interseccionales de la intervención en situaciones de crisis debería ir más allá y poder explicar los altos niveles de frustración y de *burnout** que experimenta el personal que trata de cubrir las necesidades de las víctimas, las mujeres de grupos minoritarios.

Interseccionalidad política

El concepto de interseccionalidad política subraya el hecho de que las mujeres de color están situadas dentro de al menos dos grupos

* *burnout*: estar quemado, sobrepasado o agotado.

13. Entrevista con Joan Greer, Directora Ejecutiva de la Casa de Acogida Rosa Parks, en Los Angeles, California (Abril, 1990).

subordinados, grupos que frecuentemente persiguen agendas políticas enfrentadas. Al dividir las energías políticas en dos agendas políticas, agendas que a menudo son opuestas, se produce un desempoderamiento interseccional, al que los hombres de color y las mujeres blancas rara vez se tienen que enfrentar. De hecho, son tanto la raza en concreto como las experiencias de género, aunque sean interseccionales, las que a menudo definen y limitan los intereses de un grupo entero. Por ejemplo, el racismo tal y como lo experimenta la gente de color de un género particular —digamos, los varones— tienden a determinar los parámetros de las estrategias antirracistas, de la misma manera que el sexismo que experimentan las mujeres de una particular tendencia racial —digamos las blancas— tiende a constituirse como la base de los movimientos de mujeres. El problema no es simplemente que ambos discursos obvian de algún modo a las mujeres de color, al no reconocer la carga «adicional» de patriarcado o de racismo, sino que normalmente estos discursos pueden ser inadecuados para tareas como es la de poder articular en qué consisten estas dimensiones de racismo y sexismo. Las mujeres de color experimentan el racismo de maneras que no son siempre las mismas que las que experimentan los hombres de color, y el sexismo se manifiesta de formas que no siempre son paralelas a las experimentadas por las mujeres blancas; de esta manera, las concepciones dominantes sobre el antirracismo y el feminismo son limitadas, incluso en sus propios términos.

Entre las consecuencias políticas mas problemáticas que se derivan de que tanto los discursos antirracistas como feministas no tengan en cuenta la intersección del racismo y patriarcado está el hecho de saber hasta qué punto persiguen los intereses de las personas de color y las «mujeres» respectivamente, de modo que a menudo uno de los análisis implícitamente niega la validez del otro. El feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redundante en que se reproduzca la subordinación de las mujeres. Estas exclusiones mutuas nos llevan a un dilema sobre las mujeres de color, particularmente difícil. Adoptar alguno de estos dos análisis constituye un ejercicio de negación de una dimensión de sub-

ordinación fundamental, impidiendo el desarrollo de un discurso político que empodere completamente a las mujeres de color.

La politización de la violencia doméstica

Durante la recogida de la información necesaria para realizar este ensayo se hizo manifiesto que adoptar estrategias que silencien y supriman cuestiones interseccionales, llevan a ocultar los intereses políticos de las mujeres de color, e incluso, ponen estos mismos intereses en peligro. Intenté revisar las estadísticas que tenía el Departamento de Policía de Los Angeles que mostraban el índice de intervenciones policiales en casos de violencia doméstica desagregadas por distrito, pensando que tales datos podían ofrecer un panorama, cuando menos aproximado, de los arrestos por grupos raciales, dado el grado de segregación racial existente en Los Angeles.¹⁴ Sin embargo, el departamento de Policía de los Angeles (LAPD), no pudo darme esta información. El representante del LAPD me explicó que una de las razones para no darme esta información era que los activistas en violencia doméstica, tanto de dentro como de fuera del departamento temían que las estadísticas reflejaran la volumen de la violencia doméstica en las comunidades minoritarias, y estaban preocupados por las interpretaciones que podría haber si estos datos se publicaran de forma sesgada; esto dificultaría a largo plazo el poder tratar la violencia doméstica como un problema lo suficientemente serio. Aparentemente, a los activistas les preocupaba que estos datos se pudieran usar para tildar la violencia doméstica de ser un problema propio de las minorías, y así, se desestimara tomar acciones contundentes.

El informante también alegaba que los representantes de varias comunidades minoritarias se oponían a que estos datos se hicieran públicos. Aparentemente, les preocupaba que estos datos representasen

14. La mayor parte de las estadísticas están clasificadas por sexo o raza, pero ninguna están desagregadas por sexo y raza. Como sabemos que la mayoría de las víctimas de violación son mujeres, los datos sobre la raza revelan, en el mejor de los casos, datos sobre violaciones a mujeres Negras. Siendo conscientes de este hecho, está claro recoger datos sobre las mujeres que no son blancas es difíciles. Hay algunas estadísticas sobre latinas, pero los datos sobre las mujeres Asiáticas o Nativas Americanas literalmente no existen.

injustamente a las comunidades Afro-Americanas y latinas, apareciendo como personas extremadamente violentas, y reforzando potencialmente los estereotipos que se podrían usar en su contra y reforzar las prácticas policiales discriminatorias. Estos recelos estaban basados en la premisa ya conocida y nada infundada de que ciertas minorías —en concreto, los hombres Negros— ya han sido estereotipados como sujetos patológicamente violentos. Algunos temen que el éxito político que supondría que la policía interviniese en el problema de la violencia doméstica se tradujera en confirmar tales estereotipos, minando los esfuerzos empleados en combatir las creencias negativas que pesan sobre la comunidad Afro-Americana.

El temor a que se usen mal las estadísticas está, por supuesto, bien fundado; suprimir esta información es una respuesta fácil, dejando de lado que no se aborden directamente los intereses de las mujeres de color que viven esta violencia doméstica. Los efectos de este orden político castrador son particularmente alarmantes a la luz del imperativo feminista que persigue que «rompamos el silencio», un valor asentado en saber que conocer el volumen y naturaleza de la violencia doméstica es una condición previa importante para que se produzca una movilización. Suprimir estos datos también es problemático ya que es improbable que las mujeres de color puedan beneficiarse significativamente, o bien de la movilización feminista contra la violencia de género, o de las movilizaciones comunitarias que se enfrentan en general a los delitos intra-raciales. De este modo, la supresión mutua de información vital hace menos probable una mayor movilización contra la violencia doméstica en el seno de las comunidades de color.

Esta historia, aunque es anecdótica, nos sirve para evidenciar cómo se enmarcan las formas más convencionales por las que se invisibiliza a las mujeres de color en las luchas políticas entre los anti-racistas y las jerarquías del orden racial, y entre las feministas y el patriarcado. Tal y como sugiere el siguiente argumento, estas invisibilizaciones no son siempre las consecuencias directas del antirracismo o el antifeminismo, sino que frecuentemente son el fruto de estrategias retóricas y políticas que no cuestionan simultáneamente los ordenes raciales y de género.

Violencia doméstica y políticas antirracistas

Dentro de las comunidades de color, habitualmente los esfuerzos por frenar la politización de la violencia doméstica se basan en un intento por mantener la integridad de la comunidad. Esta perspectiva se articula de diferentes formas. Algunas voces críticas alegan que el feminismo no tiene lugar dentro de las comunidades de color, que las cuestiones de género crean divisiones dentro de la comunidad, y que abordar estas cuestiones dentro de una comunidad que no es blanca representa trasladar preocupaciones propias de mujeres blancas a un contexto en el que, no son sólo irrelevantes, sino que son también dañinas. En las críticas más extremas, las voces críticas que tratan de defender sus comunidades contra este feminismo, niegan que la violencia de género sea un problema en su comunidad y tildan cualquier esfuerzo por politizar la subordinación por género como una manera de crear un problema de la comunidad. Esta es la postura adoptada por Shahrazad Ali en su controvertido libro: «*The Blackman's Guide to Understanding the Black Woman*». En este texto rotundamente antifeminista, Ali establece una correlación positiva entre la violencia doméstica y la liberación de los Afro-Americanos. Alí culpa del deterioro de las comunidades Afro-Americanas a la insubordinación de las Mujeres Negras y a los Hombres Negros por no controlarlas (Ali, 1989, pp. VIII, 76). Alí va más lejos y aconseja a los Hombres Negros que usen el castigo físico con las Mujeres Negras cuando sean «irrespetuosas» (p. 169). Mientras que advierte a los Hombres Negros que deben usar con moderación la disciplina en «sus» mujeres, argumenta que los Negros deben, de vez en cuando, recurrir a la fuerza física para reestablecer la autoridad sobre las mujeres Negras que el racismo ha trastocado (pp. 174-172).

La premisa de Ali es que el patriarcado es beneficioso para la comunidad Afro-Americana (p. 67), y que se debe fortalecer a través de medios coercitivos, si fuese necesario.¹⁵ La violencia que conlleva

15. Sobre esta cuestión, los argumentos de Ali tienen mucho en común con aquellos de los neo-conservadores que atribuyen los problemas sociales que plagan la América Negra con la ruptura de los valores familiares patriarcales (ver Raspberry 1989, p. C 15; Will 1986a, p. A23; Will 1986b, p. 9). El argumento de Ali tiene semejanzas reseñables con el controvertido «Informe Moynihan» sobre la familia Negra, así llamado porque el autor principal es el ahora Senador Daniel P. Moynihan (D-N.Y.). En el infame capítulo titulado «El nudo de una patología» Moynihan afirmaba que: «la comu-

este deseo por controlar es devastadora, no sólo por victimizar a las mujeres Negras, sino por su efecto sobre toda la comunidad Afro-Americana. Recurrir a la violencia para resolver conflictos establece un patrón y un entorno peligroso donde educar a la infancia, contribuyendo a generar otros problemas. Por ejemplo, se estima que cerca de un 40 por 100 de mujeres y niños sin techo de Los Angeles han huido de la violencia de sus hogares, y aproximadamente un 63 por 100 de los hombres jóvenes, de edades comprendidas entre 11 y 20 años que están encarcelados por homicidio han matado a sus madres «maltratadoras» (Women and Violence Hearings, 1991, pt 2, p. 142). Aunque las políticas Afro-Americanas han abordado de forma creciente problemas como la violencia de las bandas, el homicidio y otras formas de crimen entre Negros, todavía surgen ideas patriarcales sobre el género y el poder que excluyen el reconocimiento de que la violencia doméstica es otra forma de violencia entre Negros.

Hay posturas extremas, como la de Ali, que justifican que el uso de la violencia contra las mujeres en nombre de la liberación Negra. Sin embargo, lo más común es que se interprete que los intereses políticos y culturales de la comunidad han de impedir el completo reconocimiento público del problema de la violencia doméstica. Sería erróneo afirmar que se reconoce o que hay acuerdo sobre la existencia de la violencia entre los americanos blancos, pero al mismo tiempo, es importante reconocer que la raza añade otra dimensión a por qué se invisibiliza el problema de la violencia doméstica en las comunidades de personas que no son blancas. A menudo, la gente de color debe sopesar sus intereses y evitar temas que puedan reforzar la ya distorsionada percepción pública de sus comunidades, que se enfrentan a las necesidades de reconocimiento y que pueden generar problemas internos en la comunidad. Raramente se reconoce el coste de esta invisibilización, en parte, porque no abordar esta cuestión conlleva minimizar la importancia de este problema.

La controversia sobre la novela de Alice Walker, *El color púrpura*, se puede entender como un debate interno en la comunidad sobre

nidad Negra ha sido forzada a tener una estructura matriarcal, la cual al estar tan fuera del resto de la sociedad Americana, retrasa seriamente el progreso del grupo en su conjunto, imponiendo una carga aplastante en el varón Negro y, en consecuencia, en muchas otras mujeres Negras también» (p. 29).

los costes políticos que implicaría sacar a la luz la violencia de género que existe en la comunidad Negra. Algunas voces críticas señalan a Walker por el retrato que hace de los hombres Negros por representarlos como brutos y violentos (Early, 1988, p. 9; Pinckney, 1987, p. 17). Otros censuran a Walker por el retrato que hace de Celie, la protagonista de la que se abusa emocional y físicamente y que al final triunfa. Una voz crítica argumentaba que Walker había recreado en Celie una mujer Negra imposible de imaginar, que era impensable como mujer Negra de verdad, que no podrías nunca encontrar en una comunidad Negra (Harris, 1984, p. 155).

Reclamar que de algún modo Celie no era un personaje auténtico, se puede leer como una consecuencia del silenciamiento de la violencia en el seno de la comunidad. Celie podría ser diferente a cualquier mujer Negra que podamos conocer, por que el terror real experimentado cotidianamente por las mujeres de minorías se oculta rutinariamente, anticipándose y tratando de evitar erróneamente (aunque sea comprensible) que se reproduzca la estereotipación racial. Por supuesto, es cierto que las representaciones de la violencia Negra —tanto en las estadísticas como en la ficción— normalmente están escritas dentro del contexto general de narraciones que sistemáticamente muestran a una comunidad Afro-Americana que es patológicamente violenta. Sin embargo, el problema no es tanto el retrato de la misma violencia, sino la ausencia de otras narrativas o imágenes que muestren el espectro completo de la experiencia Negra. La supresión de alguno de estos temas en nombre del antirracismo tiene costes reales. Si no hay información disponible sobre la violencia en comunidades minoritarias, no se puede tratar la violencia doméstica como un tema serio.

Seguir una postura política que centre sus estrategias en una mirada antirracismo implica apoyar otras prácticas que aíslan a las mujeres de color. Por ejemplo, activistas que han intentado ofrecer servicios de apoyo a mujeres asiáticas y Afro-Americanas, denuncian las intensas resistencias por parte de algunos los líderes de las instituciones de esas mismas comunidades.¹⁶ En otras ocasiones, los factores

16. La fuente de la resistencia revela una diferencia interesante entre las comunidades Asiático-Americanas y Afro-Americanas. En la comunidad Afro-Americana, la resistencia está basa a menudo en los esfuerzos para evitar la confirmación de los estereotipos negativos sobre los Afro-Americanos que les presentan como personas vio-

culturales y sociales contribuyen a suprimir este tema. Nilda Rimonte, Directora de la Casa de Acogida Everywoman de Los Angeles, sostiene que en la comunidad asiática es una prioridad salvar el honor de la familia de la vergüenza pública (Rimonte, 1991; Rimonte, 1989, p. 327). Desafortunadamente, esta prioridad tiende a ser interpretada como una norma que obliga a las mujeres a no alzar la voz, en lugar de obligar a los hombres a no agredir.

La raza y la cultura contribuyen a suprimir el debate sobre la violencia doméstica por otras vías. Frecuentemente, las mujeres de color son reacias a llamar a la policía, debido a que la gente de color en general se resiste a poner sus vidas privadas bajo el escrutinio y control de una fuerza policial frecuentemente hostil. Además hay una ética comunitaria general en contra de la intervención pública, producto de un deseo de crear un mundo privado libre de las intrusiones, en concreto de la vida pública de aquellas personas racialmente subordinadas. En este sentido, el hogar no solo es el castillo del hombre en términos patriarcales, sino que es también un refugio seguro contra las humillaciones de una sociedad racista. En muchos casos, el deseo de proteger el hogar, como refugio seguro contra las agresiones del exterior, puede estar haciendo más difícil que las mujeres de color puedan buscar protección contra las agresiones que suceden en el hogar.

Los discursos antirracistas tienen también una tendencia a referirse a los problemas de violencia contra las mujeres de color en tanto que manifestaciones de racismo. En este sentido, tildarlo de cuestión de género en el seno de la comunidad se resignifica para convertirse

lentas; la preocupación de algunas comunidades Asiático-Americanas es evitar empañar el mito del modelo minoritario. Entrevista con Nilda Rimonte, Directora de la Casa de Acogida Everywoman, en Los Angeles, California (Abril 19, 1991).¹⁷ El 14 de Enero de 1991, el Senador Joseph Biden (D.-Del.) introdujo la ley 15 del Senado, la Ley sobre la Violencia contra las mujeres de 1991, una legislación integral que abordaba los delitos violentos a los que se enfrentaban las mujeres. S. 15, 102d Cong., 1st Sess. (1991). La ley incluye varias medidas diseñadas para crear calles seguras, hogares seguros y campus seguros para las mujeres. Más específicamente, el Apartado III de la ley propone una reparación de los delitos violentos que tienen su causa en el género de la víctima (+52 301). Entre los hallazgos que apoyaban la ley estaban «1. Los crímenes motivados por el género de la víctima constituyen un sesgo delictivo violando el derecho de la víctima a no ser discriminada por razón de género» y «2. La ley actual [no ofrece una compensación de los derechos civiles] de los delitos basados en el género cometidos en las calles o en el hogar». S. Rep. No. 197, 102d Cong., 1st Sess. 27 (1991).

en una consecuencia de la discriminación racial sobre los varones. Probablemente sea cierto que el racismo contribuye al ciclo de la violencia, dado el estrés que los hombres de color experimentan en la sociedad y la cultura dominante. Así es más que razonable explorar las conexiones entre el racismo y la violencia doméstica. No obstante, el fenómeno de la violencia es mucho más complejo y va más allá de tener una causa única. Cuando se argumenta que la violencia doméstica en las comunidades de color ponen de manifiesto las frustraciones derivadas del acceso al poder masculino en otras esferas, se tiende a afirmar también que se resolverá el problema cuando se erradiquen las diferencias de poder entre los hombres de color y los hombres blancos. Sin embargo, como solución a la violencia, este acercamiento parece contraproducente: primero, porque los hombres con poder y prestigio también maltratan a las mujeres, pero más importante aún, porque se vuelven a usar imágenes muy dañinas que son propias de una cultura dominante del poder masculino. Un acercamiento más productivo —que beneficiaría tanto a las mujeres y a los niños como a otros hombres— consistiría en resistirse a las seductoras imágenes que presentan un poder masculino basado en la idea de que la violencia es una medida legítima de la agencia masculina. Se puede cuestionar la legitimidad de tales expectativas de poder, mostrando que son disfuncionales y que debilitan tanto a la comunidad como a las familias de color. Si bien comprender que el vínculo que existe entre el racismo y la violencia doméstica es una parte importante de las estrategias efectivas de intervención, también está claro que las mujeres de color no pueden estar esperando que se consiga el fin del racismo, postergando su necesidad de vivir sus vidas libres de violencia.

El lobby sobre la raza y la violencia doméstica

Usar la raza como prioridad no sólo invisibiliza los problemas derivados de la violencia sufrida por las mujeres de color. Además ciertas estrategias retóricas dirigidas hacia la politización de la violencia contra las mujeres podrían reproducir la marginación política de las mujeres de color. Las estrategias para concienciar sobre la violencia doméstica tienden a comenzar citando espacios comunes, donde el maltrato es un problema localizado en la familia del «Otro» —llamé-

mosle familias pobres y pertenecientes a minorías—. La estrategia entonces se centra en «buscar a quién culpar», haciendo hincapié en que el abuso conyugal también ocurre en las comunidades de élite blancas. Algunos expertos hacen explícito su rechazo a los once mitos estereotípicos sobre las mujeres maltratadas (Women and Violence Hearings, 1991, pt 2, p. 139). Algunos expertos incluso transforman el mensaje y afirman que el maltrato no es un problema *exclusivo* de comunidades pobres o de personas pertenecientes a minorías, y afirman que el maltrato afecta *por igual* a todas las razas y clases (Borgmann 1990). Parece como si siempre hubiera estado presente en las campañas contra la violencia doméstica el decir que el maltrato ocurre en familias de cualquier raza o clase (Women and Violence Hearings, 1991 pt. 1, p. 101; pt 2, pp. 89, 139). Los testimonios y estudios en primera persona, por ejemplo, sistemáticamente aseveran que el maltrato atraviesa las fronteras raciales, étnicas, económicas, educativas y religiosas (Walker, 1989, pp. 10 1-2; Straus, Gelles and Steinmetz, 1980, p. 31; Clark, 1987, p. 182 n. 74). Existen incontables historias narradas en primera persona que comienzan con una afirmación del tipo: «No se suponía que yo fuera a ser una mujer maltratada». La conclusión es, desde luego, que existe una mujer maltratada típica, una cuyo bagaje de raza o clase contrasta con la identidad del que habla y que de ahí es de donde surge el comentario irónico. Se juega a contrastar los mitos con las realidades sobre la violencia, lo cual es efectivo a la hora de desmontar las creencias sobre la incidencia de la violencia doméstica en la sociedad americana.

Sin embargo esta táctica es problemática, por una parte puede tener un doble efecto de enraizar y a la vez erradicar la «otredad» de las mujeres como víctimas de la violencia de género. Está claro, por otra parte, que el feminismo y el antirracismo han de usar estrategias que ataquen los estereotipos subyacentes en las concepciones dominantes sobre la violencia doméstica. Al señalar que la violencia es un problema universal, hacemos que las élites se vean privadas de su falsa seguridad, al tiempo que las familias que no son de élite tengan razones para no estar demasiado a la defensiva. Además, es positivo para todas las mujeres maltratadas saber que no están solas. Pero existe, sin embargo, una delgada línea entre desacreditar las creencias estereotipadas por las cuales sólo las mujeres pobres o pertenecientes a minorías reciben malos tratos, y apartarlas para centrarse en las vícti-

mas, a quienes las políticas mayoritarias y los medios de comunicación están más predispuestos a prestar atención. Es poco probable que nuestros aliados jueguen con tales sensibilidades —y está aún menos claro que una respuesta de apoyo incluya esta sensibilidad—, por eso nos preocupan la retórica y las representaciones que producen las élites poderosas.

Una forma de ilustrar estas posibles preocupaciones la podemos encontrar en los comentarios hechos por el Senador David Cohen, apoyando la Ley contra la Violencia hacia las mujeres de 1991.¹⁷ El Senador Cohen dijo que:

[Las agresiones y violaciones en el ámbito doméstico] no sólo suceden en el seno de nuestras ciudades, no sólo ocurren en esos casos a los que se les da tanta publicidad y que leemos en los periódicos o vemos en la televisión durante las noticias de la noche... Están agrediendo a nuestras madres, esposas, hijas, hermanas, amigas, vecinas, compañeras.¹⁸

El senador Cohen y sus colegas que apoyan la ley de 1991 creen sin duda que se refieren y dedica toda su atención y recursos a todas las mujeres que son víctimas de la violencia doméstica. Sin embargo, pese a su retórica universalizante al referirse a «todas» las mujeres, sólo pudieron empatizar con las mujeres víctimas de violencia doméstica, una vez habían pasado la situaciones que afligían a las «otras» mujeres, y así poder ver en ellas caras conocidas similares a las suyas. La fuerza que emana de reclamar protección para nuestras «madres, esposas, hijas y hermanas» tiene que ser una protesta que se fije en una raza y clase social concreta. A fin de cuentas, siempre se trata de

17. El 14 de Enero de 1991, el Senador Joseph Biden (D.-Del) introdujo la ley 15 del Senado, la Ley sobre la Violencia contra las mujeres de 1991, una legislación integral que abordaba los delitos violentos a los que se enfrentaban las mujeres. S. 15, 102d Cong., 1st Sess. (1991). La ley incluía varias medidas diseñadas para crear calles seguras, hogares seguros y campus seguros para las mujeres. Más específicamente, el Apartado III de la ley propone una reparación de los delitos violentos que por razón del género de la víctima (+52 301). Entre los hallazgos en los que se apoyaba esta ley estaban «1. Los delitos motivados por el género de la víctima que constituían un sesgo delictivo en la violación del derecho de la víctima a no ser discriminada por razón de género» y «2. La ley actual [no ofrece una compensación de los derechos civiles] de los delitos por razón de género cometidos en las calles o en el hogar». S. Rep. No. 197, 102d Cong., 1st Sess. 27 (1991).

18. 137 Cong. Rec. S61 I (daily ed. 14 de enero de 1991), afirmación de Sen. Cohen.

la madre, esposa, hija o hermana de alguien a quien han maltratado, incluso cuando quienes nos imaginamos sean Negras, latinas o pobres. Lo que importa aquí no es que la Ley contra la Violencia hacia las mujeres de 1991 incluya términos que atienden a particularidades, sino si los senadores y otros legisladores repararán conscientemente en por qué se ignora la violencia. Mientras la violencia sea concebida como un problema ligado a las minorías, será poco probable que se trate con igualdad a las mujeres de color en la distribución de recursos y de atención a sus necesidades. Aún menos probable, sin embargo, es que se pueda forzar a aquellos con poder a abordar esta cuestión. Mientras los intentos de politizar la violencia doméstica se centren en convencer a las élites de que este no es un problema de «minorías» sino también un problema que les incumbe, se seguirá considerando peligrosa cualquier atención real y cuidadosa para las mujeres de grupos minoritarios.

La declaración del senador Cohen refleja una postura política consciente sobre la violencia doméstica, y podemos encontrar la misma perspectiva en el programa de televisión emitido por la cadena CBS, llamado «48 Horas»,¹⁹ que aparentemente muestra un patrón parecido de «otredad» de las mujeres no blancas en las noticias de prensa sobre la violencia doméstica. En el programa aparecían siete mujeres víctimas de violencia. Incluían seis entrevistas en profundidad, donde las mujeres aparecían con su familia, amistades y apoyos, e incluso junto a personas con quienes discrepaban. El espectador pudo conocer algo de la vida de estas mujeres, con una narración humanizada sobre sus vidas. La séptima mujer era la única que no era blanca, y no fue nunca el centro de atención durante este programa. La manera en la que aparecía a lo largo de todo el programa era literalmente irreconocible; primero se la mostraba en fotos en las que tenía la cara deformada por los golpes, y más tarde, con su imagen distorsionada electrónicamente, en un video en el que se la obligaba a testificar en un juicio. En otras fotos, esta mujer aparecía en una habitación manchada de sangre y una almohada también empapada en sangre. Su novio aparecía esposado, mientras la cámara hacía un primer plano de

19. 48 Horas: Hasta que la muerte nos separe (programa de televisión de la CBS, 6 de Febrero de 1991).

las zapatillas llenas de sangre. De todas las mujeres que aparecían en el programa, su aparición fue la más gráfica e impersonal. La idea central de esta parte del programa en la que aparece la mujer en cuestión, era que el maltrato no llegaría a convertirse en homicidio si las mujeres maltratadas colaborasen con los fiscales. Siguiendo su propio interés, el programa no abordó por qué la mujer no colaboraba con la fiscalía, y en lugar de eso, el programa marginó la historia de esta mujer, y lo que es peor, transmitió sutilmente la idea de que ella misma era la responsable de su propia situación.

A diferencia de otras mujeres, todas blancas, ella no tenía ni nombre, ni familia, ni contexto. El espectador sólo la ve como una víctima que no colabora. Aparece llorando ante las fotos. Se ve como suplica no tener que ver imágenes de la habitación llena de sangra y su cara desfigurada. El programa no ayuda a comprender por qué no quiere demostrar miedo, amor o ambas cosas. Y lo más desafortunado es que no se le brinda la posibilidad de mostrar su propia historia. Al final del programa, el resto de las mujeres aportó su testimonio, mientras que de ella no sabemos nada. Este programa muestra la visión clásica de patologización del «otro»: los telespectadores se asoman a las sobras de su vida. Ven la violencia a la que se enfrenta, pero no saben ni entienden por qué permanece en esta violencia.

La comunicación —por sí misma racional— parece ser virtualmente imposible. La vida de los «otros» es como un guión predecible e insondable que sirve así como un telón simbólico en el que aparecen voces más accesibles y conocidas.

Uso esta descripción para sugerir que incluir simbólicamente a las mujeres de color, a modo de objetos, es desempoderante y es una forma clara de exclusión. Tratar de politizar la violencia contra las mujeres no nos ayuda a fijarnos en las mujeres Negras y pertenecientes a minorías, sobre todo, si nos quedamos con estas imágenes para magnificar los problemas en lugar de servir para humanizarlos. De igual forma, la agenda de demandas antirracistas no va a avanzar significativamente a cambio de eliminar a la fuerza la realidad existente sobre el maltrato en grupos minoritarios. El programa «48 horas» muestra claramente que las imágenes y estereotipos que tenemos y usamos comúnmente no sirven para generar una comprensión sensible a la naturaleza propia de la violencia doméstica que viven las mujeres que pertenecen a grupos minoritarios.

Los servicios de atención específica a la raza y la violencia doméstica

A veces, las mujeres que trabajan en el ámbito de la violencia doméstica reproducen la subordinación y marginación de las mujeres de color, adoptando políticas, prioridades o estrategias de empoderamiento que, o bien son opuestas o no prestan atención para nada a las necesidades concretas de las mujeres de color. El género, la raza y la clase intersectan para crear un contexto particular en el que las mujeres de color sufren violencia, y es así que algunas decisiones tomadas por quienes llamaríamos «aliados» pueden estar reproduciendo la subordinación interseccional en el seno mismo de las estrategias de resistencia diseñadas para responder al problema de la violencia.

No se puede responsabilizar únicamente a las feministas, por supuesto, de cómo se reciben sus esfuerzos políticos. Habitualmente, se pide mucho más al poder de lo que se le da. Aún así, hay espacios en los que se pueden criticar directamente las intervenciones feministas, por marginar a las mujeres de color. La falta de acceso a los servicios específicos de violencia doméstica de las mujeres que no hablan inglés ilustra crudamente este problema. Diana Campos, Directora de Recursos Humanos de los Programas de Ocupaciones y Desarrollo Económico Real, Inc. (PODER), escribió una carta al Comisionado de la Diputación de los Servicios Sociales del Estado de Nueva York, en la que se detallaba el caso de una mujer latina en situación de crisis a quien se le había denegado repetidamente una plaza en una casa de acogida porque no podía probar que hablase inglés. Esta mujer había abandonado su hogar con su hijo adolescente, ante las amenazas de muerte hechas por su marido. Acudió a la línea telefónica para la violencia doméstica que gestionaba PODER, demandando acogida para ella y su hijo. Como en la mayoría de las casa de acogida no admitían a una mujer con su hijo, tuvieron que estar en la calle durante dos días. El personal de la línea telefónica finalmente pudo encontrar una entidad que acogiera a ambos, pero una vez que la coordinación de admisiones de la casa de acogida se enteró que esta mujer hablaba poco inglés, le dijeron que no podían aceptarla. Cuando esta mujer volvió a llamar, le contaron «la norma» de la casa de acogida, y les respondió que ella podía entender inglés si le hablaban despacio. Como explica Campos:

Mildred, la trabajadora de la línea de ayuda telefónica, dijo a Wendy, la coordinadora de admisiones, que la mujer afirmaba que podía comunicarse un poco en inglés. Wendy le dijo a Mildred que no podían atender a esta mujer porque tenían una serie de reglas que las mujeres tenían que conocer y seguir. Mildred le preguntó, «¿Y si la mujer se compromete a seguir las reglas? Aún así, ¿te seguirías negando a aceptarla?» Wendy respondió que todas las mujeres tienen que participar en un grupo de apoyo y que no podrían tenerla en el grupo si no se podía comunicar. Mildred le habló de la severidad de este caso. Le dijo a Wendy que la mujer había estado vagando por las calles por la noche, mientras que su marido estaba en casa, y que la habían atracado dos veces. Reiteró el hecho de que esta mujer estaba en peligro de muerte, o bien a manos de su marido o por un atracador. Mildred expresó que llegados a este punto, la prioridad era garantizar la seguridad de esta mujer, y que una vez estuviera en un lugar seguro, poder asistir a una terapia de grupo era algo que se podía abordar más tarde.²⁰

La coordinadora de admisiones repitió que la política de la casa de acogida era admitir sólo a mujeres que hablasen inglés, y dijo que para admitirla, la mujer debía llamar ella misma a la casa de acogida. Si podía comunicarse con la casa en inglés, la admitirían. Cuando la mujer llamó a la línea telefónica de PODER ese mismo día pero más tarde, tenía tanto miedo que la trabajadora de la línea telefónica, que ya había hablado con ella antes, tuvo problemas para entenderla incluso en español. En este punto, Campos intervino, llamando a la directora ejecutiva de la casa de acogida. Una persona devolvió la llamada desde la casa de acogida. Como informa Campos:

Marie [la trabajadora] me dijo que no quería admitir a la mujer en la casa de acogida porque pensaban que la mujer iba a estar aislada. Le expliqué que su hijo se había ofrecido a traducir a su madre en todo el proceso de admisión en la casa. Aún más, que nosotras le ayudaríamos a encontrar personal que hablase español para ayudarle a recibir terapia y asistencia. Maria dijo que no era aceptable usar a su hijo para comunicarse, ya que contribuía a victimizar a la víctima. Ade-

20. Carta de Diana M. Campos, Directora de Recursos Humanos, PODER, a Joseph Semidei, Comisionado de la Diputación, Servicios Sociales del Estado de Nueva York, 26 de Marzo de 1992 (a partir de ahora Carta de PODER).

más, admitió que ya habían tenido situaciones parecidas en el pasado, con mujeres que no hablaban inglés, y finalmente dejaron la casa porque no se podían comunicar con nadie. Le mostré mi preocupación extrema por su seguridad y reiteré que podríamos ayudar ofreciendo los servicios necesarios hasta que pudiéramos conseguir otra plaza en otra casa que tuviera personal bilingüe.

Finalmente y después de algunas llamadas más, la casa de acogida accedió a darle plaza a la mujer. La mujer llamó una vez más durante el proceso de la negociación; sin embargo, después de haber consensuado este plan, la mujer nunca volvió a llamar. Campos dijo, «Después de tantas llamadas, me pregunto si está viva y a salvo, si la próxima vez que esté en una situación de crisis tendrá fe en nuestra capacidad para ayudarla».

A pesar de la desesperada situación en la que se encontraba esta mujer, no se le ofreció la ayuda disponible para las mujeres que sí hablan inglés, todo debido a las rígidas reglas de la casa de acogida. Quizás más problemático aún que la falta de recursos bilingües fue su rechazo a que una amiga o un familiar tradujeran para la mujer en cuestión. Esta historia muestra lo absurdo de esta perspectiva feminista en concreto, donde era más significativo y prioritario asistir a un grupo de apoyo sin traductor que el riesgo a su integridad física en la calle. No se trata tanto de señalar que el ideal de empoderamiento de esta casa de acogida fuera totalmente vacío, sino que se imponían unas normas sin importar las consecuencias desempoderantes, y sobre unas mujeres que no se ajustaban a la clase de usuaria que se imaginan las administradoras de la casa de acogida. Y así, no cumplen el objetivo básico del movimiento de casas de acogida, que es sacar del peligro a estas mujeres.

Esta mujer en situación de crisis tuvo que pagar la actitud de la casa de acogida, que se negaba a atender las necesidades de las mujeres que no hablaban inglés. Campos dijo: «es injusto estresar más aún más a estas mujeres, obligándolas a demostrar que hablan inglés competentemente, como requisito para recibir una ayuda que sí reciben otras mujeres». No podemos tildar este problema de ignorancia bien-intencionada. De hecho, en Nueva York no es nuevo el escenario donde se impone el monolingüismo y la mirada homogeneizante sobre las experiencias de las mujeres. Así varias mujeres de color informaron que repetidamente se encontraron con la exclusión, presente en el len-

guaje utilizado y otras prácticas que marginaban los intereses de las mujeres de color.²¹ Aún a pesar del trabajo repetido de lobby, la Coalición no hizo nada por incorporar a la visión principal de su organización las necesidades de las mujeres que no eran blancas.

Algunas voces críticas afirmaban que cuando la Coalición no se enfrentaba a estas cuestiones demostraba una visión muy estrecha, basada en su interacción con las mujeres de color.

Tratar de incluir a las mujeres de color es algo que se pensó mas tarde. Sólo cuando la Coalición recibió una gran subvención estatal para contratar a mujeres de color, se invitó a estas mujeres a participar. Sin embargo, como afirma una «contratada», «no estaban realmente preparados para enfrentarse a nosotras o nuestros temas. Pensaron que simplemente podían incorporarnos a sus organizaciones sin repensar ninguna de sus creencias y que estaríamos contentas». Incluso los gestos más formales de inclusión no se podían dar por hechos. En una ocasión en la que había varias mujeres de color en una reunión para discutir si crear un grupo de trabajo sobre mujeres de color, el grupo estuvo debatiendo todo el día sobre si se había de incluir este tema en la agenda.

Desde el principio, la relación entre las mujeres blancas y las mujeres de color en el comité fue complicada. También surgieron otros conflictos ligados a las diferentes definiciones del feminismo. Por ejemplo, el comité decidió contratar una persona latina para gestionar los programas dirigidos a la comunidad latina, pero los miembros blancos del comité de contratación rechazaron a las candidatas que no tenían credenciales feministas reconocidas, aunque tuvieran apoyo de los miembros latinos del comité. Como señaló Campos, al

21. Mesa Redonda sobre los movimientos contra el Racismo y la Violencia Doméstica, 2 de Abril de 1992 (transcripción del archivo de Stanford Law Review). Los participantes en la discusión fueron Diana Campos, Director, Bilingual Outreach Project de la Coalición contra la Violencia Doméstica del Estado de Nueva York; Elsa A. Rios, Directora del Proyecto de Intervención con Víctimas (un proyecto comunitario del Este de Harlem, Nueva York, que trabaja con el Instituto para las Mujeres Maltratadas; y Haydee Rosario, una trabajadora social de los Recursos Humanos del Este de Harlem y una persona voluntaria del Proyecto de Intervención con Víctimas, mostraban los conflictos sobre la raza y la cultura en su trabajo conjunto con la Coalición contra la Violencia Doméstica del Estado de Nueva York, un grupo estatal que distribuía la financiación a las casa de acogida a lo largo del estado y generalmente priorizaba las casas de acogida que eran parte de tal coalición.

revisar la biografía de las candidatas latinas, los miembros del comité, que eran blancos, no eran capaces de reconocer las distintas circunstancias en las que se genera la conciencia feminista, y se manifiesta en el seno de los grupos minoritarios. Muchas de las mujeres entrevistadas para este puesto eran activistas consolidadas y líderes en sus comunidades, lo cual sugiere que conocían las dinámicas de género existentes en sus comunidades, y que eran las candidatas mejor calificadas para gestionar el contacto con la comunidad, mucho más que otras candidatas con credenciales feministas más convencionales.

La Coalición terminó unos meses más tarde, cuando se marcharon las mujeres de color. Muchas de estas mujeres volvieron a sus organizaciones comunitarias, prefiriendo luchar por las cuestiones de las mujeres en el seno de sus comunidades, en lugar de enfrentarse al racismo y clasismo de las mujeres blancas y de clase media. Así, como se ilustra en el caso de la latina que no pudo encontrar una casa de acogida, cuando se impone una perspectiva particular, la forma de organizar las prioridades en las casas de acogida seguirá marginando a las mujeres de color y sus necesidades.

Para las mujeres, la lucha sobre qué diferencias importan y cuáles no, no es un debate abstracto o insignificante. De hecho, estos conflictos van más allá de la diferencia; generan un debate clave sobre el poder. El problema no es simplemente que las mujeres que dominan el movimiento contra la violencia sean diferentes a las mujeres de color, sino que a menudo tienen el poder para determinar, o bien a través de recursos materiales o retóricos, si las diferencias interseccionales de las mujeres de color se incorporan o no en la formulación de una política determinada. Así, incorporar estas diferencias no es una lucha menor o superficial sobre quien preside la mesa. En el contexto de la violencia se trata de una cuestión de vida o muerte sobre quién sobrevive y quién no.

Conclusión

Este artículo presenta la interseccionalidad como una forma de enmarcar las diferentes interacciones de la raza y el género en el contexto de la violencia contra las mujeres. Uso la interseccionalidad como forma

de articular la interacción general entre el racismo y el patriarcado. También me sirvo de la interseccionalidad para describir la situación de las mujeres de color en los sistemas simultáneos de subordinación y que están en los márgenes tanto del feminismo como del antirracismo. El esfuerzo por politizar la violencia contra las mujeres no ayuda a abordar las experiencias de las mujeres que no son blancas, y de hecho necesitamos que se reconozcan las implicaciones fruto de la estratificación racial entre las mujeres. Al mismo tiempo, la agenda antirracista no avanzará a través de la supresión de la realidad de la violencia intrarracial que viven las mujeres de color. El efecto de ambas marginaciones es que las mujeres de color no tienen forma de conectar sus experiencias con las de otras mujeres. Esta sensación de aislamiento agrava los efectos de politizar la violencia de género dentro de las comunidades de color, y permite que continúe un silencio mortal sobre estos temas.

Sugiero que la interseccionalidad ofrece una forma de mediar entre la tensión que se da entre reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias. Es útil en este sentido distinguir la interseccionalidad de otra perspectiva relacionada, la anti-esencialista, donde las mujeres de color se han sumado críticamente al feminismo blanco señalando la exclusión de las mujeres de color, y al mismo tiempo, hablando en el nombre de las mujeres de color. Una interpretación de esta crítica anti-esencialista —que el feminismo está esencializando la categoría «mujer»— le debe al postmodernismo la idea de que las categorías que consideramos como naturales o de representación, están de hecho, socialmente construidas dentro de una economía lingüística sobre la diferencia.²² Aunque el proyecto postmoderno de criticar los significados construidos socialmente es sólido, a menudo estas críticas malinterpretan el significado de una construcción social, y distorsiona su relevancia política.

Una versión del anti-esencialismo que encarna lo que podamos llamar una teoría vulgarizada sobre la construcción social, es que ya que todas las categorías son socialmente construidas, no existe tal cosa que podamos llamar «Negros» o «mujeres», y así no tiene senti-

22. Como hacen otros autores, vinculo el anti-esencialismo a la posmodernidad (ver en general, Nicholson, 1990).

do seguir reproduciendo estas categorías ni organizarse utilizándolas.²³ Incluso el Tribunal Supremo lo ha incluido en su ley. En el caso *Metro Broadcasting, Inc. v. FCC* (I 10 S. Ct. 2997 (1990)), los conservadores en el Juzgado, usando una retórica que rezuma una visión construccionista, proclamaban que cualquier separación que persiguiera alzar la voz de las minorías eran racista, al asumir que el color de la piel está conectado de alguna forma con lo que uno dice. El Tribunal dijo:

La opción del FCC de usar criterios raciales encarna la idea de que hay un punto de vista concreto y distinto, inherente a ciertos grupos raciales, y que una persona en particular, debido únicamente a su raza o etnia, puede llegar a ser más valorada que el resto de los candidatos, porque «es capaz de ofrecer una perspectiva diferente». Las políticas ponen al mismo nivel la raza y la creencia o el comportamiento, estableciendo que la raza es la condición necesaria y suficiente para asegurar la preferencia... Irremediablemente las políticas juzgan a los individuos, presuponiendo que las personas piensan de formas directamente asociadas a su raza (p. 3.037, omito las citas en el texto).

Sin embargo, decir que una categoría como la raza o el género son socialmente construidas no significa que esa categoría no tenga un significado en nuestro mundo. Al contrario, las personas subordinadas han puesto en marcha un proyecto —y de hecho es uno de los proyectos en los que la teoría postmoderna ha sido tremendamente útil— que consiste en analizar cómo el poder ha agrupado a las personas alrededor de ciertas categorías y cómo se usa contra otras. Este proyecto trata de desvelar el proceso de subordinación y las formas diversas de vivir estos procesos, en personas que están subordinadas y en personas que tienen privilegios. Y así, es como se presume que todas las categorías contienen un significado y conllevan unas consecuencias. El problema más urgente de este proyecto, presente en muchos o todos los casos, no es la existencia de las categorías, sino los valores

23. No quiero decir que todos los teóricos que han hecho críticas antiesencialistas practiquen un construccionismo vulgar. De hecho, los anti-esencialistas evitan implicarse en este tipo de respuestas problemáticas, y son sensibles a las críticas aquí expuestas. Uso el término construccionismo vulgar para distinguir entre las críticas anti-esencialista que incluyen las políticas identitarias y las que no.

concretos con los que las asociamos, cómo estos valores promueven y crean jerarquías sociales.

Esto no significa que neguemos que el proceso mismo de categorización sea en sí mismo un ejercicio del poder, sino que la historia es más complicada y tiene más ramificaciones que todo esto. Primero, el proceso de categorización —o en términos identitarios, el nombrar— no es unilateral. Las personas subordinadas pueden y de hecho participan, a veces incluso subvirtiendo el proceso de nombrar convirtiéndolo en empoderamiento. Una tiene que pensar en la subversión histórica de la categoría «Negro», o la transformación actual del término «queer», para poder entender que la categorización no tiene efectos unilaterales. Claramente, existe un poder desigual, sin embargo en el ejercicio político de nombrar siempre existe algún grado de agencia que la gente puede y de hecho ejerce. Y es importante señalar que la identidad sigue siendo un lugar de resistencia para las personas de muchos grupos subordinados. Todo el mundo puede reconocer la diferencia entre las afirmaciones «Soy Negra» y «soy una persona que casualmente soy Negra». Yo «soy negra» es una afirmación que conlleva la identidad socialmente impuesta y empodera a quien la manifiesta al tiempo que demuestra subjetividad. «Soy negra» no sólo es una afirmación de resistencia, sino también muestra un discurso positivo de auto-identificación, íntimamente vinculado a frases de orgullo como la afirmación nacionalista y Negra: «Lo Negro es bello». Por otra parte, la frase «soy una persona que casualmente soy Negra», lleva a la auto-identificación a través de buscar cierta universalidad (de hecho, «yo en primera persona») y rechazo asociado de la categoría impuesta («Negro») como contingente, circunstancial y no determinante. Existe algo de verdad en ambas, por supuesto, pero funcionan de formas muy distintas según el contexto político. En este punto de la historia, las estrategias clave de resistencia de los grupos desempoderados están situadas en ocupar y defender una política de localización social en lugar de vaciarlas y destrozarlas.

El construccionismo vulgar distorsiona así las posibilidades de acceder a una política identitaria uniendo dos manifestaciones del poder separadas pero muy próximas. Una es usar el poder en el ejercicio mismo de categorización; la otra es que el poder necesario para categorizar tiene consecuencias sociales y materiales. Mientras que la primera forma de poder favorece la segunda, las implicaciones políticas

derivadas de cuestionar una forma sobre la otra importan mucho. Podemos fijarnos en los debates sobre la subordinación racial presentes en la historia, y ver que, en cada momento, existía una posibilidad de cuestionar o la construcción de la identidad o el sistema de subordinación basada en esa identidad. Consideremos, por ejemplo, el sistema de segregación presente en el caso *Plessy v. Ferguson* (163 U.S. 537, 1896). Aparecían dimensiones múltiples de dominación, que incluían la categorización, como se muestra la raza, y la subordinación de aquellos a quienes etiquetaba. Según *Plessy*, hay al menos dos etiquetas que cuestionar: la construcción de una identidad («¿Qué es ser Negro?»), y el sistema de subordinación que se ancla en esa identidad («¿Se pueden sentar Negros y blancos en un tren?»). De hecho, *Plessy* utilizó ambos argumentos, cuestionando en ambos la coherencia de la raza como categoría, y desafiando la subordinación de aquellos considerados como Negros. Al cuestionar lo anterior, *Plessy* afirmaba que segregarlo, por su estatus mestizo, era inapropiado. El Juzgado se negó a percibirle como un ataque a la coherencia del sistema racial, y en su lugar, respondió reproduciendo la dicotomía Negro/blanco que el mismo *Plessy* quería cuestionar. Dado que *Plessy* no era blanco, ya que sus antepasados no eran blancos, no había experimentado ningún agravio al no ser tratado como blanco. Como sabemos, el cuestionamiento que hizo *Plessy* de las prácticas segregacionista de los que no eran blancos tampoco tuvo éxito. Si evaluamos las estrategias de protesta a día de hoy, puede ser útil preguntarnos qué cuestionamientos de *Plessy* hubieran sido mejores para él, y que habrían hecho que ganase el caso ¿la coherencia del sistema de categorías raciales, o cuestionar la práctica de la segregación?

La misma cuestión aparece en el caso *Brown v. el Comité de Educación* (397U.S. 483, 1954). Utiliza dos argumentos posibles, que son políticamente más empoderantes ¿la segregación era inconstitucional porque el sistema de categoría racial en el que se basaba era incoherente, o la segregación era injuriosa con los niños que categorizaba como Negros y así discriminaba a sus comunidades? Aunque puede generar alguna pregunta difícil, la dimensión de dominación racial que ha sido más desconcertante para los Afro-Americanos no ha sido la categoría racial como tal, sino la multitud de formas en las que se nos ha definido sistemáticamente como subordinados. Cuando las políticas identitarias nos fallan como suelen hacerlo, especialmente

cuando se refiere a los problemas de las personas de color, no es principalmente porque esas políticas tomen como naturales ciertas categorías que se construyen socialmente, sino porque el contenido descriptivo de tales categorías y las narrativas en las que se basan privilegian algunas experiencias y excluyen otras.

Además de estos casos, pensemos en el escándalo de Clarence Thomas y Anita Hill. Durante las vistas del Senado en el que se confirmó a Clarence Thomas como miembro del Tribunal Supremo, se vio la alegación de Anita Hill sobre el acoso sexual contra Thomas era retóricamente desempoderante, en parte porque cayó en interpretaciones mayoritarias sobre el feminismo y el antirracismo. Atrapada entre las narrativas sobre la violación (que ha explorado el feminismo), y por una parte, el linchamiento (explorado por Thomas y sus seguidores antirracistas), y por otra, el posicionamiento de raza y género de la propia Anita, que no se podían mencionar. Este dilema no podía describirse como consecuencia de la esencialización antirracista Negra y la esencialización feminista de la mujer. Reconocer todo esto no nos lleva muy lejos, ya que el problema no es lingüístico o filosófico. Es específicamente político: las narrativas de género se basan en la experiencia de las mujeres blancas de clase media, y las narrativas de raza se basan en las experiencias de los hombres Negros. La solución no radica meramente en argumentar la necesidad de identidades múltiples o cuestionar el esencialismo en general. En lugar de eso, en el caso de Hill por ejemplo hubiera sido necesario reivindicar aspectos cruciales de su posicionamiento que se habían borrado, incluso por parte de sus aliados —esto es, establecer cuánto importaban sus diferencias.

Si, como afirma este análisis, la historia y contexto determinan la utilidad de una política identitaria, ¿cómo comprendemos entonces las políticas identitarias hoy en día, especialmente a la luz del reconocimiento de las dimensiones múltiples de una identidad? Más específicamente, ¿qué significa argumentar que en los discursos antirracistas se han invisibilizado las identidades de género? ¿Qué significa que no podamos hablar de nuestras identidades? O de otra forma, ¿cualquier afirmación sobre la identidad ha de reconocer cómo se construye a través de las intersecciones de múltiples dimensiones? Una respuesta

de principiante requiere primero que reconozcamos que los grupos identitarios organizados en los que nos encontramos en realidad son coaliciones, o al menos, coaliciones potenciales que esperan a ser formadas.

En el contexto del antirracismo, reconocer que existe la marginación de las experiencias interseccionales de las mujeres de color en el seno de las concepciones imperantes sobre las políticas identitarias, no nos lleva a abandonar nuestros intentos por organizarnos como comunidades de color. En cambio, la interseccionalidad ofrece una base para reconceptualizar la raza como una coalición entre los hombres y las mujeres de color. Por ejemplo, en la cuestión de la violación, la interseccionalidad ofrece una forma de explicar por qué las mujeres han de abandonar el argumento general de que los intereses de la comunidad requieren la supresión de cualquier confrontación dentro de las violaciones intrarraciales. La interseccionalidad puede darnos los medios para enfrentarnos también con otras marginaciones. Por ejemplo, la raza puede ser también una coalición entre personas heterosexuales y gays de color, y así servirnos de base para criticar a las iglesias y otras instituciones culturales que reproducen el heterosexismo.

Reconceptualizar la identidad de esta manera, puede hacer que sea más fácil comprender la necesidad y al tiempo la valentía que supone cuestionar la idea de que los grupos son, después de todo, un «hogar» para nosotros, en el nombre de las partes de nosotros que no tenemos un hogar. Esto conlleva una gran cantidad de energía, y genera una gran cantidad de ansiedad. Lo más que se podría pedir es que nos atreviésemos a hablar de las exclusiones y marginaciones internas, señalando cómo se centra la atención del «grupo» sobre la intersección de las identidades de unos pocos. Reconocer que las políticas identitarias suceden en un espacio en el que las categorías interseccional parece más fructífero que la posibilidad misma de llegar a hablar de las categorías en sí. A través de una conciencia interseccional, podemos encontrar y reconocer mejor la base de las diferencias existentes entre la gente y negociar cómo se expresan estas diferencias cuando se construyen políticas grupales.

Estoy en deuda con muchas personas que han ayudado en este proyecto. Por su amable colaboración y por haberme facilitado el trabajo de

campo para este artículo, deseo dar las gracias a Maria Blanco, Margaret Cambrick, Joan Creer, Estelle Cheung, Nilda Rimonte, y Fred Smith. También este texto se beneficia de los comentarios de Taunya Banks, Mark Barenberg, Darcy Calkins, Adrienne Davis, Gina Dent, Brent Edwards, Paul Gewirtz, Lani Guinier, Neil Gotanda, Joel Handier, Duncan Kennedy, Henry Monaghan, Elizabeth Schneider, y Kendall Thomas. Y un agradecimiento muy especial va para Gary Peller y Richard Yarborough. Además, Jayne Lee, Paula Puryear, Yancy Garrido, Eugenia Gifford y Leti Volpp me han proporcionado su valioso trabajo de investigación. También, quiero reconocer y agradecer el apoyo del Senado Académico de U.C.L.A., al Centro de Estudios Afro-Americanos de UCLA, la Fundación Reed, y la Facultad de Derecho de Columbia. Asimismo reseñar que presenté versiones previas de este artículo en el Taller de Teoría Crítica sobre la Raza y el Taller de Teoría Legal de Yale.

Bibliografía

- Ali, Shahrazad (1989), *The Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman*, Civilized Publications, Philadelphia.
- Banales, Jorge (1990), Abuse Among Immigrants; As Their Numbers Grow So Does the Need for Services, *Washington Post*, October 16:E5.
- Borgmann, Caitlin (1990), Battered Women's Substantive Due Process Claims: Can Orders of Protection Deflect DeShaney?, *N.Y.U. Law Review*, 65, pp. 1.280-1.323.
- Clark, Natalie Loder (1987), Crime Begins At Home: Let's Stop Punishing Victims and Perpetuating Violence, *William & Mary Law Review*, 28, p. 263.
- Collins, Patricia Hill (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston.
- Crenshaw, Kimberle (1988), Race, Reform and Retrenchment: Transformation and Legitimation in Anti Discrimination Law, *Harvard Law Review*, 101, pp. 1.331-1.387.
- (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 139-167.
- Early, Gerald (1988), Her Picture in the Papers: Remembering Some Black Women, *Antaeus*, 9 (Spring).

- Feild, Hubert S. y Leigh B. Bienen (1980), *Jurors and Rape: A Study in Psychology and Law*, Lexington Books, Lexington, MA.
- Harris, Trudier (1984), On the Color Purple, Stereotypes, and Silence, *Black American Literature Forum*, 18, p. 155.
- Hodgin, Deanna (1991), Mail-Order Brides' Marry Pain to Get Green Cards, *Washington Times*, April 16: El.
- MacKinnon, Catharine A. (1982), Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory, *Signs*, 7, p. 515.
- Matthews, Nancy Anne (1989), *Stopping Rape or Managing its Consequences? State Intervention and Feminist Resistance in the Los Angeles Anti-Rape Movement, 1972-1987*, Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.
- Nicholson, Linda (1990), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York.
- Pagelow, Mildred Daley (1981), *Woman-Battering: Victims and Their Experiences*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Pinckney, Daryl (1987), Black Victims, Black Villains, *New York Review of Books*, January, 29, p. 17.
- Raspberry, William (1989), If We Are to Rescue American Families, We Have to Save the Boys, *Chicago Tribune*, July 19:C15.
- Richie, Beth (1985), Battered Black Women: A Challenge for the Black Community, *The Black Scholar*, 16, pp. 40-44.
- Rimonte, Nilda (1989), Domestic Violence Against Pacific Asians, *Making Waves: An Anthology of Writings By and About Asian American Women*, Asian Women United of California (ed.), Beacon Press, Boston.
- (1991), Cultural Sanction of Violence Against Women in the Pacific-Asian Community, *Stanford Law Review*, 43, n.º 6.
- Straus, Murray, Richard J. Gelles y Suzanne K. Steinmetz (1980), *Behind Closed Doors: Violence in the American Family*, Anchor Press, Garden City NY.
- Thompson, Tracey (1991), Study Finds «Persistent» Racial Bias in Area's Rental Housing, *Washington Post*, January 31:DL.
- Walker, Lenore E. (1989), *Terrifying Love: Why Battered Women Kill and How Society Responds*, Garden City NY Harper & Row, Nueva York.
- Walt, Vivienne (1986b), «White Racism» Doesn't Make Blacks Mere Victims of Fate, *Milwaukee Journal*, February 21, p. 9.
- (1990), «Immigrant Abuse: Nowhere to Hide; Women Fear Deportation, Experts Say», *Newsday*, December 2, p. 8.
- Will, George F. (1986a), «Voting Rights Won't Fix It», *Washington Post*, January 23:A23.
- Women and Violence: Hearings Before the Senate Committee on the Judiciary on Legislation to Reduce the Growing Problem of Violent Crime Against Women. 101st Congress, 2d Session, 1991.

SEGUNDA PARTE

INTERSECCIONES:
DIÁLOGOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE
LA SEXUALIDAD EN EL ESTADO ESPAÑOL



3. *Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas¹

Paco Guzman y Raquel (Lucas) Platero

No necesitamos ser «normales» para ser legítimos.

Judith Butler

Introducción

La intención de este breve ensayo es visibilizar las conexiones entre la exclusión y opresión que se ejercen sobre la diversidad funcional y las sexualidades no-heteronormativas, y cómo se explicitan en las vivencias de aquellas personas que se encuentran en la intersección de ambas realidades. La diversidad funcional y la sexualidad no heteronormativa son realidades que comparten ciertas prácticas y espacios simbólicos de exclusión y también cambios de paradigma impulsados por la lucha que busca su reconocimiento social. Este trabajo está inscrito dentro de un contexto social específico: el Estado español en la época actual, que sigue las tendencias globales capitalistas que necesitan de sujetos productivos, en ese sentido, capacitados y heterosexuales (McRuer 2006, pp. 1-2; Ferreira y Rodríguez 2008, p. 163). Y este capitalismo, curiosamente, es tremendamente tolerante con lo queer y la diversidad funcional, a pesar de lo cual se sigue considerando la «discapacidad» y lo «homosexual» como desarticulaciones de lo que es considerado normal.

Nuestro interés por este tema está marcado por nuestras trayectorias vitales, que hacen que tengamos una curiosidad personal que motiva este pequeño acercamiento ensayístico. Paco Guzman es investigador en el Instituto de Filosofía-CCHS-CSIC y es activista del Foro

1. Queremos dar las gracias a Sayak Valencia por su trabajo inicial en este proyecto, que aunque no se pudo mantener, nos ha ayudado a tener una mirada fresca y reflexiva sobre las realidades a las que nos acercamos.

de Vida Independiente, y tiene una diversidad funcional física congénita con movilidad reducida, que le hace utilizar una silla de ruedas en sus desplazamientos y ayuda de una tercera persona en todas las tareas físicas fundamentales de su vida diaria. Raquel (Lucas) Platero es parte de la comunidad Sorda gracias a sus padres, enseña sobre diversidad funcional en ciclos formativos de grado superior y es activista por los derechos LGBTQ en la asociación universitaria RQTR. Como parte aludida por la intersección de las diversidades funcionales y las sexualidades no normativas, nuestra intención es convertirnos en altavoces de la realidad experimentada por las personas con diversidades funcionales y sexuales sin una intención autoritaria, de legitimación externa o de suplantación de la voz de estos sujetos. Así presentamos estas experiencias como pertenecientes a sujetos agentes que dirigen sus vidas, rompiendo la idea generalizada y unidimensional que los concibe como «víctimas.» Como diría Jenni Morris la importancia de la experiencia personal de las personas con diversidad funcional cuando hablan de sus cuerpos y mentes habría que localizarla en «la comprensión de nuestra realidad en el contexto de nuestra lucha, resistencia y supervivencia» (1997, p. 20).

En lo que a la diversidad funcional se refiere, las personas cuyos cuerpos funcionan de una manera diferente, que incluye la necesidad de apoyos técnicos y/o humanos, su exclusión procede en el fondo, del hecho de que esos cuerpos no satisfacen los estándares de productividad y autonomía funcional exigidos por nuestra sociedad, que ha instituido el trabajo productivo como principal vía de acceso a la independencia y a la ciudadanía. El origen y desarrollo del tercer sector, denominado de servicio humano, tiene como fin utilizar como materia de trabajo a estas personas, consideradas víctimas de una tragedia personal, generando un sistema de servicios que, en lugar de promocionar su autonomía, se dedica más a mantenerlos en un estado de dependencia física y emocional constante que justifiquen la existencia y mantenimiento de dicho sistema y de todos los que se ganan la vida en él.²

La sexualidad no normativa engloba toda una serie de experiencias diversas tanto del deseo, la identidad y la filiación, que habitual-

2. Para un tratamiento más amplio de esta perspectiva crítica de la denominada industria de la discapacidad léase: Stone, 1984; Wolfensberger, 1989; Albrecht, 1992.

mente se han señalado bajo el epígrafe «homosexualidad»; obviamente no nos referimos exclusivamente a este deseo. En cualquier caso, la discriminación a aquellas personas cuyas sexualidades e identidades entendemos como fuera de los patrones dominantes o heteronormativa está basada no tanto en un interés por regular la vida, prácticas e identidades en el ámbito privado, que también, como el cuestionamiento que hacen a la naturalización de normas que aparecen como universales. A pesar de las recientes transformaciones políticas en cuanto al acceso los derechos anteriormente inauditos para las parejas de hecho de cualquier orientación sexual, para las parejas del mismo sexo o personas trans, hay normas sociales que se siguen reproduciendo como pautas de normalidad. Nos referimos a la monogamia, la heterosexualidad como modelo social dominante, la vinculación del amor con la reproducción, el sexo sin intercambio económico, la cohabitación con la pareja, la patologización de las rupturas de las normas de género, la estabilidad y permanencia de la identidad de género, etc., que siguen siendo valores dominantes aún a día de hoy en una sociedad como la nuestra.

Nuestro propósito radica en producir un ejercicio de visibilidad, entendida como una herramienta eficaz a la hora de dignificar un fenómeno social con efectos individuales. Alejándonos de la idea de la visibilidad como sobreexplotación victimista, la visibilidad es una herramienta de resistencia. Una resistencia que se enfrenta al pensamiento único y heteropatriarcal que genera patrones de normalidad como única forma de legitimidad. Así la normalidad es un patrón incompatible con los cuerpos, vivencias y agenciamientos cotidianos de la mayoría de las personas. Y es que, de cerca nadie es normal.

Pensemos que lo que sabemos sobre las vidas de aquellos que tienen sexualidades no normativa y al tiempo son diversos funcionales en el Estado español es todavía mínimo. Sin ser hiperexhaustivos, en la prensa a penas encontramos un par de artículos que nos hablan primero de Julio Cuesta, el primer transexual que cambia su identidad «oficial» sin pasar por el quirófano que tiene a su vez una discapacidad del 79 por 100 (publicado en *El Mundo*, 2007). El segundo artículo versa sobre de una pareja compuesta por una gitana lesbiana y su novia, que padece una discapacidad física y que se enfrentan a los insultos como «tortilleras» o «coja» (Morán, 2009). Por otra parte, también hallamos un ensayo de Jesús González Amago (2005) titulado «Reinventarse. La

doble exclusión: vivir siendo homosexual y discapacitado» (Madrid, CERMI) y estupendo documental realizado por Frank Toro (2004) llamado «El sexo de los ángeles». En la red tenemos algunas referencias como <www.discapacitados-gay.com> y el blog <<http://lgtbdiscapacidad.blogspot.com>>. Más allá los referentes de Beatriz Gimeno, Isabel Lodeiro o Antonia Llera como líderes LGTB con diversidad funcional, existen pocas figuras públicas que hablen o representen demandas señaladas como pertenecientes a la realidad de las personas con diversidad funcional y sexualidad no normativa. Claramente, existe una necesidad acuciante de hablar más y saber más sobre las necesidades y experiencias de las personas con sexualidades no normativas y diversidades funcionales: se sigue tomando la capacidad y la heterosexualidad como el orden natural de las cosas, privilegiando incluso más que la heterosexualidad la idea de un cuerpo y mentes capaces, que construye lo que se ha llamado «capacitismo» (McRuer, 2006).

Por otra parte, en este artículo entre nuestros objetivos se encuentra tener en cuenta los debates internacionales, pero no hacer falsas analogías entre temas dispares y queremos dejar claro que este ensayo se ubica en un contexto geopolítico y social específico: el Estado español en la época contemporánea. Como decíamos, queremos visibilizar la diversidad funcional no-heterosexual, mostrando algunas voces que hablan en primera persona a la vez que valoran políticamente las consecuencias de ciertas construcciones sociales. Al tiempo, nuestra tarea conlleva sacar a la luz identidades y prácticas invisibilizadas dentro de los propios colectivos de diversidad funcional y sexual. Por ejemplo la brecha entre diversidades funcionales «invisibles» y visibles, aquellas personas que conviven con situaciones consideradas tabú, o que suponen una hipervisibilidad cotidiana, o que por el contrario, viven con situaciones más aceptadas socialmente y su lucha está centrada en pasar desapercibidas, etc. Un elemento que nos parece importante es el «*passing*»: hasta qué punto puede no encarnarse y ser evidente a simple vista el posicionamiento de un sujeto dentro, o fuera, de las normas dominantes sobre la sexualidad y la capacidad. En esta tarea, surge irremediablemente visibilizar las demandas sociales sobre la «normalidad» que se exigen para *performar anormalidad* y continuar con la reproducción del binomio normal/anormal y su naturalización artificial de la fórmula: normalidad = respetabilidad = belleza = verdad.

Finalmente, queremos mostrar las vivencias de las personas con diversidad funcional no-heterosexuales como sujetos sexuales, deseantes y deseables, rompiendo con la idea establecida socialmente que los confina a una posición infantil y *outsider* respecto al ejercicio de sus derechos sexuales.

Nuestra metodología para alcanzar dichos objetivos es sencilla, consiste en un dialogo con cinco personas clave que hemos elegido entrevistar por ser públicamente personas con diversidad funcional y pertenecientes a sexualidades no normativas. Cuando les hemos preguntado cómo presentarles en el artículo, algunas de estas personas han elegido hacerlo con su nombre, como son Jesús González, Antonia Llera y Pilar Lima, mientras que otras han elegido un nombre ficticio, como Lola y otras, simplemente un nombre de pila como Isabel. Como se ha dicho, nuestro papel como investigadores es mostrar sus voces y reflexiones, utilizando un análisis interseccional que persigue mostrar las dificultades y representaciones sociales a las que se enfrentan. Y es que como dice el Manifiesto Europeo de las Mujeres con Discapacidad (1997) la discriminación no se produce sumando dos factores (en este caso se refieren al género y la diversidad funcional pero es igualmente aplicable a la sexualidad y otras fuentes estructurales de discriminación e identidades propias de nuestra sociedad occidental) sino que al conjugarse varios elementos se produce una situación diferente que es preciso conocer y reconocer para poder actuar.

Entre «cojas» y «bolleras»: identidades y movimientos atravesados

Nada sobre nosotros, sin nosotros
Movimiento de Vida Independiente

A muchas personas no se les escapa que existen ciertos paralelismos entre las experiencias vividas por las personas LGBTQI³ y las perso-

3. Acrónimo para nombrar a: Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, *Queers* e Intersexuales.

nas con diversidad funcional. Sin embargo, no se ha prestado la suficiente atención a la conexión entre la heterosexualidad obligatoria y la identidad de las personas sin discapacidad, que naturalizan ciertas capacidades y expresiones de la sexualidad (McRuer, 2003). Nos podríamos preguntar, ¿se puede leer la sexualidad en el cuerpo de la misma manera que la discapacidad y viceversa, se vuelven igualmente visibles y predecibles? ¿Y la clase social aparece también en la lectura del cuerpo?, ¿y otras formas estructurales de organización social como la edad, la etnia, la religión, etc., son igualmente evidentes? La historia de la represión de la sexualidad y al mismo tiempo, la historia sobre la regulación de los cuerpos y capacidades «normales» que construyen la historia de la discapacidad y del «capacitismo», nos lleva a creer que tanto la sexualidad como la capacidad se inscriben en el cuerpo, que representan una serie de «verdades» que han de ser desveladas por un ojo atento. Mientras, las personas han luchado a lo largo de toda la historia para resistirse a esta mirada taxonómica y punitiva, e inscribir sus propias experiencias en otras lecturas posibles.

En los años 60 y 70 en el mundo occidental, y en el Estado español décadas más tarde, se construyen la mayoría de los movimientos sociales de liberación que plantean la consecución de derechos para grupos de personas que han sido tradicionalmente excluidas de los derechos mayoritarios. La aparición de los derechos LGTB en la agenda política española así como los avances propios de la Teoría Queer, como es por ejemplo el surgimiento del Transfeminismo⁴ esta década, se producen al tiempo que el Movimiento de Vida Independiente⁵ entre las personas con diversidad funcional. De esta forma, observamos transformaciones clave que conciernen a la concepción de las capacidades y identidades de ciertas personas, que tradicionalmente fueron consideradas primero como subnormales, luego como

4. En las Jornadas Feministas de Granada de 2009 se produce la eclosión de una corriente de pensamiento feminista y queer que cuestiona los posicionamientos binarios, ya no sólo con la despatologización de la transexualidad, sino desafiando nociones tradicionales y mutuamente excluyentes mujer/hombre, hetero/homo, nacional/inmigrante, etc.

5. Movimiento social a favor de los derechos civiles, la desinstitucionalización y la desmedicalización de las personas con diversidad funcional surgido a finales de los años 60 en EE.UU. Posteriormente el Movimiento se internacionalizó siendo el germen de movimientos similares en diferentes países y foros internacionales (Palacios, 2008).

minusválidas y más tarde como personas con discapacidad. Del Movimiento de Vida Independiente surge el modelo social de la discapacidad⁶ que más tarde, en España, evolucionará hacia el modelo de la diversidad⁷ (Toboso, 2010). Dos de sus principales promotores, Javier Romañach y Manuel Lobato, en 2005 presentaron la *diversidad funcional* como «un nuevo término para la lucha de la dignidad en la diversidad del ser humano», concepto que propusieron en el Foro de Vida Independiente en el mensaje 13.457. Este foro es una comunidad virtual que se organiza través de Internet para promover y difundir el Movimiento de Vida Independiente en España (ver <www.forovidaindependiente.org>). De esta forma, el término «diversidad funcional» trata de sustituir otras denominaciones habituales y negativas como son discapacidad, deficiencia, minusvalía, incapacidad, inutilidad, etc.

Como apuntábamos antes, las personas con diversidad funcional de todo tipo, así como las pertenecientes a las llamadas «minorías sexuales», habitualmente visibles como lesbianas, gays, transexuales, bisexuales, poliamorosas, quienes disfrutan del BDSM,⁸ etc., comparten algunas experiencias. Hay una raíz común clave, una larga historia de patologización, que conforma a las personas como sujetos que necesitan rehabilitación, vigilancia médica y legal, que dependen del reconocimiento de la sociedad para ser aceptados como personas ajustadas. En el caso de la diversidad funcional a este paradigma patologizante se le llama «modelo médico» de la discapacidad y tradicionalmente es el que ha promovido la reclusión de por vida de estas personas, a cargo de sus familiares o en instituciones sanitarias apartadas de la comunidad (Palacios y Romañach, 2007). Esta patologización es especialmente vigente hoy en día con luchas de las sexualidades no normativas como pueden ser: la lucha por la despatologización

6. Modelo teórico que explica la discapacidad como la consecuencia directa de marco social discriminatorio que ha sido diseñado sin pensar en las necesidades de cierto tipo de personas. La discapacidad no es un estigma con el que carga la persona, sino resultado de la exclusión y opresión social que se ejerce sobre ella, al negársele los apoyos necesarios, simplemente porque es diferente (Palacios y Romañach, 2007).

7. Modelo teórico surgido de la anterior que, además de dar importancia al diseño social que garantice los mismos derechos y oportunidades a todos, se preocupa por señalar el valor positivo y la dignidad de toda la diversidad humana, sobre todo aquella que surge de los cuerpos que funcionan de manera diferente (Palacios y Romañach, 2007).

8. BDSM es el acrónimo para Bondage, Dominación, Sumisión y Sadomasoquismo.

de las personas transexuales frente a las nuevas versiones de los manuales diagnóstico de psiquiatría (DSM-V y CIE) que se aprobará en los próximos años. También se puede observar en la demanda de las personas con sordera por ser reconocidas como una minoría lingüística en lugar de seguir siendo nombradas como personas con discapacidad.

Pensemos que las personas con sexualidades e identidades no normativas y las personas con diversidad funcional también comparten una trayectoria histórica por la que han sido señaladas por las religiones para ser demonizadas, como pecadoras o defectuosas.⁹ La discriminación a la que se enfrentan cotidianamente afecta a áreas clave del desarrollo y ámbitos de socialización de cualquier persona, como es la aceptación familiar, el acceso a la escuela, vivienda, ocio o empleo, entre otras. Por otra parte, son personas que viven una clara estereotipación y son representadas de formas muy repetitivas y limitadas en todo tipo de medios. Son personas que fruto de esta estigmatización a menudo se sienten aisladas, incluso en sus familias, en sus barrios o en los entornos más inmediatos en los que viven (Sandahl, 2003). Ambos grupos de personas son percibidas como minorías, no tanto en sentido estadístico o cuantitativo que también, sino que bajo esta política de las minorías se transforman en agentes de cambio social, a través de la concienciación y empoderamiento. Esta idea de la minoría también supone construirse dentro del marco de una diferencia homogeneizante que sin embargo, no cuestiona necesariamente los privilegios sociales dominantes, que residen en la heteronormatividad o las capacidades consideradas como normales. Por otra parte, estas personas han construido movimientos sociales que cuestionan la naturalización de las normas sociales anteriormente mencionadas, que tratan de situar a las personas como sujetos, no como objetos, ya sea de estudio, de tratamiento, de cambio social, etc. (McRuer, 2003).

Como la mayoría de los movimientos sociales que luchan por

9. En el caso de las personas con diversidad funcional, la percepción judeocristiana las sitúa como sujetos que cargan una condena por sus pecados, o bien como objeto de caridad, receptor de un cuidado y un amor paternalistas que satisface y realiza a quien lo ofrece, pero que niega la condición de sujeto libre y autónomo a quien lo recibe (Stiker, 1999, pp. 33-37).

conseguir un reconocimiento social y derechos sociales, los estudios anglosajones sobre la teoría queer o sobre la teoría «crip» (literalmente «teoría tullida») surgen tras una larga lucha contra las injusticias vividas por personas que son consideradas como ciudadanías de segunda clase, o situada en los márgenes. Literalmente «crip» es una expresión coloquial ofensiva que se usa para designar a una persona que tiene una discapacidad y no puede servirse de algunos de sus miembros. Proviene del término de tono ofensivo «cripple», que podemos traducir por lisiado, una persona que no puede caminar o moverse adecuadamente por su discapacidad o tener daños en la espalda o piernas. También se usa actualmente para señalar una limitación relevante en un área concreta de la persona (Oxford Dictionary). Pensemos que los términos «crip» y «cripple» emparentan con lo que conocemos como «freak» o «monstruoso» (ver la película «La parada los monstruos» (The Freak Parade) de Tod Browning, 1932), es decir, con aquellos cuerpos anormales que se exhiben a modo de animal de feria y que generan incomodidad al tiempo que curiosidad. Necesitamos de la existencia de lo monstruoso y deforme para definir y comprender la normalidad, que por otra parte, está en constante desafío.

Una de las características más interesantes de las similitudes entre el movimiento queer y el movimiento «crip», o de las personas «tullidas», es su lucha contra la normalidad (Sandahl, 2003, p. 26), revelándose contra la obligatoriedad de cumplir con unas normas que van desde tener un cuerpo perfecto, un estándar sobre la inteligencia, sobre los comportamientos sexuales, sociales o culturales, etc. Ambos movimientos tienen en común una mirada crítica sobre la lucha por ser consideradas personas normales que ha estado presente en el movimiento LGTB y por los derechos de las personas con discapacidad (McRuer, 2003). De hecho, la teoría queer ha criticado parte de los estudios feministas y LGTB por las exclusiones que reproducen y la mirada sobre las identidades que se construyen como fijas, transhistóricas y universales; y sobre todo, por no transformar las estructuras sociales vigentes que permiten considerar la sexualidad no normativa como constituyente de la exclusión social. Por otra parte, quienes han luchado por los derechos de las personas con diversidad funcional con una visión crítica han señalado que la discapacidad se ha estudiado mayoritariamente como un problema médico, que constituye un grupo social que es una minoría y que no siempre se ha luchado con la inten-

ción de dismantelar este orden jerárquico que sitúa la medicina y el modelo médico por encima de la voluntad de las personas con discapacidad. Se critica que no se ha prestado la suficiente atención a estudiar las demandas sociales que se han generado como movimiento social, qué hitos históricos se han producido, qué prácticas culturales propias se han desarrollado, por ejemplo (ver McRuer 2003 y Sandahl, 2003).

El término «crip» surge en el contexto anglosajón, de forma similar a «queer», cumpliendo una función similar de reapropiación de un apelativo peyorativo, para tomar conciencia y reclamar una transformación política clave. Ambos términos reclaman la diferencia como un lugar legítimo. Judith Butler (2002) afirmaba que el poder que posee el término «queer» para hacerte daño es el que permite también que se convierta en una herramienta de empoderamiento; y esto es verdad también para el término «crip». Sin embargo, los matices de ambas expresiones no son evidentes en castellano, al estar desprovistos de la carga de la injuria, no generan una respuesta emocional al escucharlas.

Para Eli Clare (1999, pp. 67-102) términos como «cripple» o «crip» provienen de un mundo hostil, pero que permiten al movimiento de personas con discapacidad generar cultura, hacer chistes, crear una sensibilidad que se convierte en una forma de humor. Queer en el contexto español a menudo se asemeja y traduce por términos como maricón, travelo, bollera, raro, torcido, etc., y lo cierto es que tiene una difícil traducción, para no reducirse sólo a la sexualidad, o no sólo para los varones, y a menudo se olvida que la teoría queer surge en el seno de un feminismo crítico. Así, lo más frecuente es usar «queer» literalmente, evitando traducirlo, y por tanto perdiendo la connotación de insulto que tiene. Asimismo, podríamos pensar que en nuestro contexto más que la traducción literal de «crip» como tullido o impedido, se podría utilizar términos más frecuentes y que forman parte de los chistes y de la cultura cotidiana de las personas con diversidad funcional como son «coja» o «tuerto», «jorobado», «enano», etc. Si bien casi todos los chistes de cojos u otras formas estereotípicas de deficiencia presentan a la persona con diversidad funcional como alguien de aspecto o comportamiento estrambótico, algo o alguien del que te tienes que reír por lo que hace, por lo que dice, o por lo que le pasa, donde los estándares de normalidad casi siempre quedan a salvo, en

otras ocasiones el sentido del chiste se orienta a poner de manifiesto las contradicciones y carencias que encarnan los «normales». Marta Allué habla justamente del uso del humor negro en las personas con diversidad funcional frente a la reacción de los válidos ante el estigma, y cómo este humor es una forma de «reafirmación pública de una identidad atribuida», lo cual como ella dice, es una audacia (2003, pp. 142-148).

En cualquier caso, queer y crip son palabras que sorprenden, que contienen humor y cierto autoaprecio, que quieren mostrar la resistencia frente a un odio que internalizamos, es una palabra que ayuda a forjar una postura política. Nancy Mairs (1986, p. 8) dirá: «Soy una tullida (cripple). Elijo esta palabra para nombrarme... La gente, tullida o no pone caras raras ante la palabra «tullida», de una forma que no hacen ante palabras como «discapacitada» o «minusválida». Quizás es que quiero que la gente haga una mueca. Quiero que me vean como una cliente difícil, una a quien el destino/los dioses/los virus no la han tratado bien, pero que sin embargo es capaz de enfrentarse a una verdad brutal en plena cara. Como tullida, soy arrogante...» (Traducción propia).

Y dicho esto, pensemos que comparar de forma simplista la discapacidad y las personas LGTBQ puede ser erróneo, como afirman McRuer (2003) y Samuels (2003), llevando a símiles reduccionistas poco útiles para hacer política o generar empoderamiento. Lo que sí nos puede parecer interesante es la doble tarea que consiste en estudiar críticamente las construcciones sociales que conforman la diversidad funcional y la discapacidad. La segunda tarea ligada a la anterior es que al señalar a estos sujetos como abyectos se encierra una naturalización de las normas sociales dominantes que contribuyen a no cuestionar las estructuras sociales, que permanecen intactas. Y también puede ser útil fijar nuestra atención en las personas que al tiempo son diversas funcionales y su sexualidad se entiende como no normativa y a menudo como LGBTQI, mostrando como resisten y se enfrentan a estas normas y estructuras dominantes. Ir más allá de la delimitación de los ámbitos de la diversidad sexual y diversidad funcional como similares, se trata de sumergirnos en los efectos vividos sobre las personas, que podemos denominar interseccionalidad estructural en términos de Kimberle Crenshaw (1991), y como ejemplos que nos dan pistas sobre los regímenes de opresión y las estructuras de

poder imperantes, o interseccionalidad política. En suma, cuestionar las categorías mismas de las que hablamos y cómo afectan a las personas y las estrategias colectivas.

A pesar del énfasis existente en el momento actual por entender que la ciudadanía es diversa y merecedora de igualdad de oportunidades, incluso con una directiva europea que le pide al Estado español implementar una ley de igualdad de trato y que sigue sin hacerlo, tras el fallido anteproyecto de ley¹⁰ de 2011, estamos lejos de abordar cuestiones específicas de las personas con sexualidad no normativa y diversidad funcional. De hecho, existe un complejo entramado de estrategias sociales y estatales que llevan a mantener tanto la sexualidad no normativa o la diversidad funcional en los márgenes de las cuestiones «verdaderamente importantes» y que excluye la posibilidad de entender que ambas situaciones pueden ser simultáneas y que, cuando lo son, están íntimamente relacionadas. En ese sentido, nos interesan qué dispositivos están perpetuando la hegemonía de la normalidad.

En este artículo queremos explorar justamente ese espacio posible, difícil y no suficientemente conocido de las personas que viven de forma crítica sus experiencias sobre la sexualidad y la diversidad funcional. Es clave señalar que estos marcos políticos y movimientos sociales queer y crip provienen de un entorno anglosajón determinado y solo son posibles bajo ciertas condiciones materiales, sociales y culturales capitalistas, y que tienen sus propias derivas en nuestro entorno.

Poniendo los puntos sobre las íes

Nadie sabe lo que puede un cuerpo.

Annie Sprinkle

Como decíamos, hemos entrevistado a cinco personas que viven en diferentes extremos del Estado español y que son visibles pública-

10. Anteproyecto de ley integral para la igualdad de trato y la no discriminación. 15 de enero 2011.

mente, tanto por su diversidad funcional como por su sexualidad no normativa: Antonia, Lola, Jesús, Pilar e Isabel. Personas que en relación a su diversidad funcional se definen así: Antonia Llera tiene una paraplejía causada por lesión medular; Pilar Lima es una mujer Sorda; Jesús Gonzáles tiene una cardiopatía congénita; Lola tiene una diversidad funcional motriz e Isabel tiene una diversidad psíquica. Sus testimonios y opiniones no tratan de ser representativas de todas las personas en situaciones vitales parecidas, pero son especialmente interesantes, como veremos, porque señalan cuestiones interseccionales, tanto en las dificultades a las que se enfrentan, como en las estrategias de lucha y resistencia que eligen.

El cubo de rubik

La primera cuestión que nos surgía era preguntarnos qué peso tenían la diversidad funcional y la sexualidad no normativa en la construcción de sus identidades. Para quienes su diversidad funcional es visible, como dice Antonia: «la discapacidad se encarga de visibilizarse sola; la silla de ruedas, en el directo, se presenta casi antes que yo misma. Mi lesbianismo, después de recorrer un largo camino, también emerge con soltura».

Otras diversidades funcionales no son tan visibles a primera vista y se articulan más claramente en relación con otras formas de exclusión. Para Isabel, la identidad es compleja: «Yo tengo tres o cuatro exclusiones, una por ser mujer, dos tener un problema de diversidad funcional, un problema del que nadie habla, tres ser lesbiana, cuatro vivir en un pueblo y haber nacido allí. Y el tema del lesbianismo. Mis amigos sí que me aceptan, pero mi familia no sabe nada, porque para ellos yo vivo con una amiga. ¿Acaso las personas con problemas de salud mental tenemos sexualidad? Hay gente que piensa eso, nos convierten en asexuales».

Curiosamente, para algunas personas la identidad está claramente articulada, y es posible que existan jerarquías en esas autodefiniciones, como si de un *cubo de Rubik* se tratase, y en ciertos momentos algunas identificaciones se convirtieran en más relevantes, seleccionando mostrar más claramente una cara y no otras. Para Pilar, por ejemplo, la prioridad de estas identidades múltiples está marcada por la

diversidad funcional: «cuando hablo de identidad, por lo general suelo hablar más de identidad Sorda, con ello digo que todavía siento que no he formado en mi esa identidad «lésbica» o como quieran llamarlo. Se trata de priorizar, cada una sigue sus principios...». Esta idea también la subraya Lola, quien afirma que: «primero luché por ser mujer, luego por ser coja». Lo cierto es que cada vez que nos presentamos y hacemos un ejercicio declaratorio, podemos o no etiquetarnos de ciertas formas, y para Pilar esto se traduce en: «Generalmente me presento con mi signo¹¹ y nombre, y recalco lo de «soy sorda, muy sorda», y según el interés que despierte la persona nueva en ocasiones le añado un «me gustan las mujeres» (...). La única etiqueta que asumo con orgullo es la de «sorda»... si bien, poco a poco, voy asumiendo lo de «lesbiana» en un sentido de lucha política; lo que he hecho es añadir... «lesbiana».

Si pudiéramos hablar de los usos estratégicos de la identidad, cuándo es más relevante la diversidad funcional, la sexualidad no normativa u otras formas identitarias, para Antonia existe una elección consciente y así afirma:

La identidad está directamente relacionada con los foros en los que participes. En un foro de lesbianismo hablas de tí como lesbiana, y en otro sobre diversidad funcional hablas de esa otra particularidad tuya. En mi vida privada siempre me he sentido más lesbiana que mujer e, incluso ahora, más lesbiana que mujer con discapacidad. Hubo un tiempo en que incluso me sentía un «tercer sexo» (...). La identidad se va forjando en la interacción con el mundo frente al cual tienes que definirte. Hoy, después del rodaje y los años, puedo usar, por ejemplo, «estratégicamente» mi identidad lesbiana en una reunión de mujeres concienciadas con los derechos humanos pero que no hayan oído mucho sobre lesbia-

11. En la comunidad Sorda el signo personal es una forma personal, eficaz y lingüísticamente inclusiva de señalar a una persona. Sustituye al hecho de pronunciar el nombre para la lectura labial, deletrear con el dactilológico o describir a una persona, procesos que son más costosos y largos. El signo personal se parece mucho a la idea de «mote», por que es un nombre que te dan otras personas, la comunidad Sorda, es decir aquellas personas sordas y oyentes que se comunican en Lengua de Signos y tienen unos lazos sociales, culturales y lingüísticos basados en la comunicación en Lengua de Signos. Señalan una característica personal, un rasgo de personalidad, profesiones, un mote familiar que heredas, un signo que está asociado a la inicial de tu nombre, un lugar como puede ser la ciudad de procedencia, etc.

nismo o conocido a una lesbiana que se reconozca como tal. Me parece muy interesante conseguir la complicidad y construir los lazos desde el trato directo. Los conceptos nos sirven para «categorizar», las personas, con nuestras intervenciones cotidianas en el mundo, podemos construir realidades diferentes cuando implicamos a las demás personas desde el corazón.

Para Lola es una cuestión de elegir, aunque hay situaciones en las que «ambas cosas van de la mano». Pilar es consciente de hacer una elección que privilegia la diversidad funcional, aunque se pregunta «¿Qué es ser más mujer? ¿Aparentar ser heterosexual?». Para Pilar es como si la identidad de género contuviera la obligatoriedad de cumplir con la norma de la heterosexualidad obligatoria. Lo que parece claro es que la identidad es una cuestión clave para todas las personas que entrevistamos, y que se construye en relación, y que en la identidad se cruzan necesariamente el género, la sexualidad y la diversidad funcional, entre otras.

Passing y enmascaramiento

Cuando la diversidad funcional no es muy visible es habitual que algunas personas se atengan a la posibilidad de manejar estratégicamente la información que se posea acerca de su diferencia (Goffman, 1963, p. 91). Tal es el caso de Jesús, que decía: «supuestamente mi pareja no se enteró de que yo tenía una discapacidad, yo creo que hasta los dos años de vivir juntos, que de repente le dije que tenía que ir a renovar mi certificado de discapacidad y dijo ¿Cómo? ¿Perdón? Tenemos una ventaja, es decir, tenemos una discapacidad pero no es visible, entonces como no es visible nuestra vida es completamente normal. Ya depende de ti, de tus convicciones, de cómo estés tú de asumido en esta sociedad para que te desarrolles normalmente y no tengas ningún problema».

En general, los estereotipos dominantes que se asimilan en la socialización, entre los que se encuentran aquellos que legitiman qué cuerpos son o no sexualmente deseables y/o capaces, pueden animar a ocultar, cuando sea posible, la diversidad funcional y/o la sexualidad no normativa, con el fin de evitar conflictos. El *passing* es una prácti-

ca común en muchos ámbitos (para aquellas personas que están en lugares fronterizos con respecto a etnia, género, sexualidad, diversidad funcional, clase social, etc.) y puede tomarse como indicador del grado de exclusión que experimentan estas personas, que tratan de asimilarse adoptando estas estrategias. Teniendo en cuenta lo anterior, también podría existir la posibilidad de que algunas personas trans o intersex utilicen el *passing* como ejercicio deliberado; persiguen ser reconocidos como personas de un género determinado, y este reconocimiento se convierte en el locus de lucha cotidiana que correlaciona con la discriminación experimentada. En este sentido, también el *passing* de la diversidad funcional y las sexualidades no normativas tiene efectos y costes parecidos. En este sentido comenta Isabel: «Sucede igual que en el colectivo LGTB, donde hay hombres que ocultan que están casados, o lo que sea, hay gente quien no dice que tiene una discapacidad». Tiene beneficios pero también costes para quienes adoptan esta estrategia.

En el caso de la diversidad funcional existe una estrategia que tiene elementos en común con el *passing*, y es la actitud de enmascaramiento (Goffman, 1963, p. 123), aquella que asume que la persona con diversidad funcional debe hacer todo lo posible por llegar a los niveles de autonomía física y capacidad de los «normales». En este caso no se busca ocultar, sino evitar que una diversidad demasiado pronunciada provoque tensión o resulte embarazosa. Una frase muy habitual entre las personas con diversidad funcional que adoptan esta estrategia es la de «no te preocupes, que yo puedo», y puede resultar en un desgaste final físico y emocional considerable para la persona, en tanto que supone un sobreesfuerzo continuo para no incomodar al entorno.

En las situaciones en las que se construyen y se desarrollan las relaciones sexuales, el enmascaramiento supone un continuo esfuerzo por ajustarse a las prácticas institucionalizadas de captación, cortejo y realización del acto sexual. Y no sólo no están al alcance de todos, sino que además a muchos no satisfacen plenamente precisamente, entre otras razones, por el esfuerzo que les supone llevarlas a cabo. Tanto el *passing* como el enmascaramiento comparten una misma necesidad de relativizar, quitar importancia, y, cuando sea posible, hacer desaparecer un atributo considerado estigmatizante, ya sea una sexualidad no normativa o una identidad de género dis-

tinta a la asignada, una diversidad funcional, o el concierto de estas situaciones.

Por otra parte, la idea de la ocultación, de la negación de la sexualidad no normativa en el conjunto de iguales con diversidad es algo que señala Pilar: «Ocultarse es un hecho cotidiano, e incluso la dificultad de mantener relaciones es una realidad que lleva en ocasiones a la renuncia de «ser lesbiana», para pasar a mantener relaciones heterosexuales. Por otra parte (las personas sordas) somos pioneras en la creación de una línea de trabajo para y por el colectivo LGTB, porque ni la ONCE, COCEMFE ni FEAPS ni otros lo tienen. Logramos que en el congreso de Madrid, la Federación Mundial de Personas Sordas creara una comisión de personas sordas LGTB».

Si pensamos cómo se conforma la identidad múltiple, Antonia nos da un ejemplo:

Las identidades se integran las unas en las otras para formar un «todo». Mi forma de vivir es lesbiana en tanto en cuanto vivo con otra mujer y estamos rodeadas de amigas lesbianas. En su momento, el accidente nos sacó del armario a «bombo y platillo» y zanjó toda aquella «comedura de coco», ya con treinta y tantos, para explicar a mi madre quién era (mi padre ya no estaba). Vivía desde los veinte libremente mi opción pero mi pueblo quedaba a kilómetros y, aunque ya se lo había confesado a dos de mis hermanas, faltaba el resto de la familia. Desde la «salida del armario» ya no es necesario hacer «doble vida» con nadie. Es una liberación. Siento cómo cada una de mis identidades convive en armonía con las otras y tiene claro que define o expresa, con más riqueza de matices, una parte de mí. Mi universo mental está poblado de iconografía lesbiana porque tengo la suerte de vivir en este momento histórico y en este lugar geográfico. Soy, por otra parte, una mujer con una discapacidad física que tiene la suerte de conocer y convivir con otras mujeres que también presentan esta «diferencia». Y, además de esto, me siento parte integrante de ese proyecto común a gran cantidad de mujeres que es el de conseguir transcender este sistema sexo-género que tanto daño nos ha hecho y que cada vez nos resulta más anacrónico y caduco. Tanto mujeres como hombres como todos los seres intersexuales, tenemos que crear un nuevo mundo donde cada particularidad sea una riqueza y no una amenaza.

Ir contracorriente de los discursos estigmatizantes

En la entrevistas aparecía repetidamente la influencia de los discursos médicos y religiosos, con un papel relevante en el proceso de la construcción de la identidad. Para Lola, «cuando te diagnostican, toda tu visión de la vida se centra en la enfermedad y en lo que te cuentan los médicos. Pero es algo que con el paso del tiempo se relativiza». Cuando la diversidad funcional es sobrevenida, sobre el hecho de vivir una sexualidad no normativa tiene efectos sobre las posibilidades de vivir dentro del armario, causando posibilidades no exploradas anteriormente, esta es la situación que describe Antonia:

Con la lesión medular me enfrento de nuevo a barreras no sólo físicas sino también mentales que obstaculizan mi desarrollo integral como persona. El inmovilismo por parte del «discurso médico oficial» con respecto a la posible recuperación o regeneración de la médula espinal es tan paralizante como la lesión misma. Lesbiana me siento desde siempre; no fue fácil descubrir qué me pasaba porque, por supuesto, nadie hablaba, ni tampoco venía en ningún libro que una niña soñara con dar un beso en los labios a otra. La discapacidad que trajo consigo el accidente me llegó, afortunadamente, mucho más tarde y, aún siendo una realidad muy dura, yo ya disponía de otras «herramientas» para trabajar.

Al construir su identidad sexual prácticamente desde cero, en el sentido de que ni le sirve ni se identifica con el modelo heteronormativo, la diversidad sexual, en lugar de ser una dificultad añadida a la expresión de la sexualidad de una persona con diversidad funcional, puede constituir una oportunidad para apropiarse del propio cuerpo y sus posibilidades de expresión sexual de manera que se sienta deseable con lo que es y no con lo que podría o debería ser. Marta Allué (2003, p. 167), recogía en su libro «(Dis)Capacitados» justamente esta idea, cómo la discapacidad puede hacer que se rompan con algunas expectativas que se vinculan con la heterosexualidad obligatoria. La persona entrevistada decía: «a mis veinte años, me hubiera traumatizado la idea de que yo era homosexual, pero como poco a poco fui recuperando la sensación de que era atractiva, me sentí libre de amar a quien quisiera. Así que finalmente tuve mi primera relación con una mujer sin ninguno de los traumas por los que la mayoría de mis amigas les-

bianas han tenido que pasar. No tuve que enfrentarme a la reacción de la familia de «¿por qué no te has casado? O la reacción de la sociedad de «porqué no tienes compañero», porque no esperan que yo (en silla de ruedas) pueda tener uno».

Volviendo a nuestra investigación, en el caso de las personas sordas, Pilar tiene muy claro cual es la postura frente a la medicina: «los discursos médicos los consideramos «destructivos». No existe un entendimiento entre la comunidad médica y la comunidad sorda, de hecho los avances que han tenido como el implante coclear ha sido sin diálogo entre ambas comunidades: no preguntan qué queremos, qué deseamos... solo quieren curar la «sordera» como patología, y ni siquiera se acercan al conocimiento de la sordera como hecho cultural». En este testimonio encontramos cómo para Pilar las personas sordas se resisten a entender la sordera como una enfermedad, a vivirse como objetos de la rehabilitación o la intervención médica con una necesidad manifiesta de ser sujetos de sus propios destinos.

En cuanto a la sexualidad, no podemos olvidar, como dice Antonia el peso de los discursos religiosos, la forma en la que el catolicismo ha marcado sus vivencias: «En lo que al lesbianismo se refiere, tuvo más importancia para mí el discurso religioso que el médico. En la adolescencia me angustiaba sentirme «anormal» y estar cometiendo un pecado sólo con pensar en mi amiga, de la que estaba enamorada». Para Isabel se combinan los discursos médicos y religiosos, y esto estaba presente en cómo sus padres han entendido cuáles son los límites de la normalidad. Siempre nos cabe preguntarnos ¿cuáles son esos límites? En una sociedad como la nuestra, los límites siempre están ligados a asimilarnos al aspecto y funcionamiento de una mayoría legítimada donde cualquier ruptura causa extrañeza, más aún cuando se mide bajo parámetros y estándares que están claramente definidos desde disciplinas como la ciencia o sistemas de valores como la religión, y que tienen un impacto sobre cómo se construye la ciudadanía en términos de derechos civiles.

La sobreprotección y las dudas sobre tu capacidad son especialmente claras cuando se refieren a la salud mental, como dice Isabel: «por todas partes, parece que te están diciendo que no vas a llegar a ninguna parte, o pareces tonta. Cuando llegué a la facultad de Ferrol me decían, una (profesora) que si esta (asignatura) era muy difícil, me daba a entender que yo era tonta y que mejor que me fuese. Otra

me decía que si me ayudaba, era discriminación positiva a mi favor, que no podía ser... Si he conseguido dar la vuelta (a esta situación) es a base de leer, de feminismo, de temática LGTB. Me han posicionado mucho en el mundo... En algún momento colaboré con la concejala de Izquierda Unida en Ferrol. Y quizás con todas esas cosas me fui empoderando». Esta sobreprotección, no contribuye a tomar conciencia o empoderar a quien vive esta situación, es más, se entiende que es parte del tratamiento mostrar cierta docilidad y mantener un nivel bajo de actividad social. Como afirma Isabel: «No quieren que alcemos ningún tipo de voz. Protestar sí, pero poquito y suavemente. Un psiquiatra me decía que igual me estresaba si decía «todo eso». Es como para decirles, que si sigo llevando esa vida así que me dices tú, sin hacer nada, si es así simplemente que me suicide, así que no se que es peor, si el suicidio social. Yo creo que es mejor la lucha social».

Otra de las ideas que surgen frecuentemente ligadas a la salud mental es la muy enraizada estereotipación de «la loca del pueblo». Es una forma específica de señalamiento de un cuerpo y un sujeto como «outsider», culturalmente específico en nuestro entorno, y que sustrae a esta persona de toda credibilidad, que la señala generizadamente como posible víctima de cualquier abuso. Y es que a menudo se reproduce la idea de que «las mujeres son más propensas a la locura», y de hecho como dice Julie McNamara (2006, p. 217) ser mujer en nuestra sociedad es correr el peligro de que se nos califique como locas. En palabras de la propia Isabel: «aunque no sepas nada sobre lo que es la locura, o porque muchas veces piensan que estamos todo el día delirando, que no estamos todo el día escuchando voces (...) Se piensan que estamos siempre en estado agudo (...). Lo de loca se usa siempre de forma despectiva, para la gente de la calle no tiene nada de positivo. Pero qué hubiera sido sin Virginia Wolf, Van Gogh, Camile Claude (...). Para mucha gente, habla de salud mental es hablar de «esos que están para allá». Y luego sales por la noche hoy y ves que la mayoría está poniendo a prueba su salud mental, a ver si caen en algún psiquiátrico, viviendo a destajo, traficando con pastillas o drogas... O cuando te deja la pareja o te echan del trabajo, o tienes acoso laboral, un accidente de tráfico...». Y es que las personas con enfermedades mentales, en concreto las mujeres, constituyen sujeto a quien echarles la culpa, y de esta manera quienes ostentan el poder pueden mantener-

lo y sujetar a quienes están señaladas como estigmatizadas (Goffman, 1963, p. 164).

Más allá de los discursos sociales vigentes, cada persona hace un esfuerzo por reapropiarse de su cuerpo de la manera que le es posible. Nos enfrentamos a una doble moral, de que por un lado se la desexualiza, pero por otro lado, ante cualquier provocación se la resexualiza, y probablemente lo hace en clave heterosexista. En este sentido Isabel nos hablaba de la desexualización: «en el pueblo no saben nada o igual no quieren saber nada. Tenía una amiga que también era lesbiana, y estábamos muchas veces juntas, con libros e íbamos a un parque y no sé, seguro que alguien lo vio (risas)».

Existe una dificultad para mantener ese equilibrio con la sociedad de la información, tener una presencia pública y que tu familia no quiera saber qué es de tu vida pública, así lo narra Isabel: «En navidades tuvimos una comida familiar, y un hermano de mi cuñado se puso a mirar en Internet por el móvil, el nombre y apellidos y las referencias que aparecían en «Google» y después ya de mi padre, y yo ya me levanté y me fui a fregar los platos y le dije a mi hermana que entró un momento, no mires nada de mí. Si no saben nada es porque no quieren (...)».

En torno al deseo y las prácticas sexuales

Existen muchas ideas erróneas sobre la sexualidad de las personas con diversidad funcional y que limitan cómo se viven y son percibidas por su entorno. Una de las ideas erróneas clave es presuponer que las personas con diversidad funcional son incapaces de mantener relaciones sexuales satisfactorias, tanto para sí como para su posible pareja, por causa directa de sus deficiencias físicas y/o cognitivas. Este prejuicio tiene varias ramificaciones en todos los posibles actores de una relación, generando falsos estereotipos como que las personas con diversidad funcional no son percibidas como sexualmente deseables, en muchos casos ni aún por aquellos que comparten su situación. O que las personas sin diversidad funcional que mantienen relaciones con personas con diversidad funcional lo hacen motivados por la lástima, una obligación, o la intención oculta de aprovecharse de sus parejas. Nunca se creará que lo hacen voluntariamente y por un deseo sincero,

por lo que se les acusará socialmente de aprovecharse de una persona desvalida e ingenua, o de estar desperdiciando mejores oportunidades de conseguir pareja. A su vez, a las personas con diversidad funcional que mantienen relaciones con personas sin diversidad funcional se les acusará socialmente de estar privando a sus parejas de una mejor opción sexual a la que podrían aspirar si no estuvieran con ellos. Estos prejuicios están presentes en la construcción de la identidad sexual de la persona y presionan para que renuncie a sí misma y trate de ser lo que la sociedad espera de ella: un ser asexual.

En la situación interseccional de las mujeres con diversidad funcional podemos añadir a esa asexualidad atribuida, toda una serie de mitos y estereotipos como son la carencia de instituto sexual, falta de atractivo o deseabilidad, no ser aptas para una relación sexual, el cuestionamiento de su capacidad para ser madres, falta de control sobre su sexualidad, ser eternamente infantiles etc. En suma, se representa la sexualidad como un tabú, un peligro del que las mujeres con diversidad funcional han de ser protegidas, por sus familias y por la sociedad, que las ve como delicadas y al tiempo feas, protegiéndolas del posible rechazo y así ser salvaguardadas incluso del acceso a los lugares de socialización y espacios donde poder tener recursos necesarios para su salud sexual y reproductiva. Además las autoras señalan su vulnerabilidad a la violencia de todo tipo, por parte de personas cercanas, a menudo cuidadores, y sobre todo, una sociedad que les hace creer que nadie las querrá ni las deseará (Dones no Estàndars, 2002; García de la Cruz y Zarco, 2004, pp. 154-161; Iglesias, 1998; Moya Maya, 2009, pp. 133-156; Morris, 1997; Susinos, 2006, pp. 110-112).

En los hombres con diversidad funcional se añaden los cuestionamientos de la masculinidad, fuertemente ligada a cierto sentido de la virilidad. A menudo la erección, la capacidad para penetrar y eyacular invisibilizan otras cuestiones relevantes para la agencia de los hombres sobre su deseo, el placer y el amor.

Ante la condición de los «dos armarios» o «armarios múltiple», está la cuestión del deseo, a quien se desea o a quien se supone que se debería desear y a quien deseas o para quien eres deseable. Se presuponen como normas dominantes no sólo la heterosexualidad, sino el coitocentrismo, y se dirige toda la atención sobre la (im)posibilidad de embarazo, erección y penetración, olvidando otros deseos y posibilidades eróticas.

Sobre toda esta problematización de a quien le resultas deseable, además de la desexualización ya mencionada, Isabel señala el rechazo ante la enfermedad mental: «me han rechazado por el mero hecho de tener un problema de salud mental y tomar pastillas (...) A veces empiezas una relación, y piensas ¿cómo le digo ahora a esta chica que tomo pastillas, que estuve en un hospital...? Se llega a ocultarlo. Yo siempre fui mas franca y directa. Lo digo, si quieres seguimos, si no, me voy por otro camino». Para Pilar, el deseo está en todas partes, no sólo dentro de la comunidad Sorda. Las personas con diversidad funcional no buscan necesariamente relacionarse con personas en su misma situación o similar. Es posible que exista una relación conflictiva entre la posibilidad de hacer comunidad para compartir experiencias y luchas comunes, y la posibilidad de acabar en una especie de gueto. Sin embargo, es relevante que en el terreno de la sexualidad no normativa, se produce una necesidad de buscar iguales, tanto por crear un sentido de comunidad como por el de encontrar posibles parejas. En este sentido, Pilar afirma: «las personas sordas somos objeto de deseo para aquel que se sumerge por primera vez en el mundo de los sordos, aprende LSE... Algunos piensan que follamos diferente (...) Hay un aprovechamiento mutuo, somos diferentes pero iguales».

Antonia habla también de la asexualidad, cuando se habla en términos de prioridad y el lugar al que se relega: «La sexualidad no normativa no está visible en todo el colectivo de mujeres con diversidad funcional. (...) Se establecen prioridades ante situaciones tan duras para el desarrollo de la autoestima, y la sexualidad queda relegada a un segundo o tercer plano, o incluso es silenciada. Aparecemos ante la sociedad como mujeres «asexuadas». Volvemos a negar el deseo, a invisibilizar uno de los motores fundamentales de la vida humana». En este sentido Antonia, señala su experiencia personal para referirse al deseo:

Si en el colectivo de mujeres con discapacidad la sexualidad en general necesita ser reivindicada, no digamos ya qué ocurre con la sexualidad «no normativa». En mi caso, tengo la suerte de poder vivir y desarrollar mi deseo. Tampoco ha sido gratis. Fue necesario un gran recorrido para restaurar los circuitos dañados por la educación y, también un gran trabajo y empeño para «re-aprender» la sexualidad después del accidente que me produjo la lesión en la médula. El anhelo de una vida no exenta

de la magia que producen la fantasía y el deseo, bien merecieron la pena. En estos momentos, depende como tenga la autoestima, me puedo sentir una mujer deseada. Supongo que eso nos pasa a todas pero, sí es cierto que, después de un accidente que pone boca abajo tu mundo y que convierte tu capacidad en los deportes, con la moto, con el ejercicio físico en general, en una severa discapacidad física, tienes ante ti un largo camino que recorrer en lo que a la construcción del deseo se refiere. En fin, que no me puedo quejar, que siento cómo el deseo pone color a mi vida cuando sigue seduciéndome acudir a una «fiesta de chicas» y ser partícipe de ese impulso fresco y desenfadado de las «mujeres jóvenes» y también del glamour de «las mujeres maduras». Alguna vez también me ha subido la moral saber que gusto.

No tenemos datos que nos lleven a pensar que el caso de Antonia sea muy habitual entre las personas que interseccionan la diversidad funcional con la sexualidad no normativa. Al contrario, parece que existiera normalmente cierta distancia entre cómo alguien se siente deseable y cómo proyecta sus deseos hacia los demás, no parece que apliquemos el mismo rasero; pero como dice Lola con el tiempo «te das cuenta de que el deseo es libre». Por otro lado, pueden surgir dificultades difícilmente salvables que desembocan finalmente en renunciaciones. A este respecto Lola señala: «Vivir tu vida como tu quieres siendo diversa funcional ya es difícil. La visión que los demás tienen sobre ti es muy sesgada. Si además tu sexualidad es minoritaria y dependes de otros, que no lo respetan, para cosas tan básicas como comer y vestirse, simplemente ni lo planteas, simplemente vives sin sexo. Es otra renuncia más y ya estás acostumbrada a renunciar a cosas por la discapacidad». Efectivamente, especialmente difícil es la situación de las personas con diversidad funcional que son muy dependientes de apoyos humanos para realizar cualquier actividad, incluida la sexual. En ese caso no solamente se ven fuera del modelo normativo de cuerpo bello y deseable, sino que además su diversidad funcional requiere la estrecha implicación de la posible pareja, o de al menos un tercero que sería un asistente sexual,¹² en el caso de que la

12. La figura del asistente sexual es una profesión reconocida en algunos países europeos, algunas de cuyas tareas son cubiertas desde la prostitución de manera informal en los países en los que no está reconocida, como España, aunque la naturaleza y alcance de la asistencia sexual es bastante diferente de la de la prostitución <http://

pareja también tenga una diversidad funcional que la haga también muy dependiente.

Sobre la microprostética, el uso de tecnología aplicada al disfrute sexual y cómo entendemos las prácticas sexuales asociadas a ciertos roles sexuales y de género, Antonia apuntaba que: «la norma establecida y los modelos sexuales imperantes me causaron cierta asfixia desde joven (...) Cuando era muy joven hubo momentos en los que quise ser un chico para poder enamorar a una chica, me hubiera puesto cualquier cosa (...)». Lola comentaba jocosamente «uso algunos juguetes, aunque para otros hay que ser una gimnasta genial», y mientras que para Antonia «llevo tiempo haciendo risas con las amigas para organizar una reunión de *tuppersex*, pero el caso es que no hemos hecho ninguna». Contrariamente a lo que se hubiera podido pensar, las personas entrevistadas no señalaban los juguetes y prótesis sexuales como parte de sus prácticas eróticas.

Las personas con diversidad funcional que no son muy dependientes físicamente y pueden realizar algunas o muchas actividades por sí mismas, incluidas las sexuales, tienen más margen de maniobra a la hora de plantear mantener relaciones sexuales. Únicamente requieren que su pareja entienda que, aunque sus cuerpos sean diferentes, sienten y desean de la misma manera que cualquier persona y sus habilidades sexuales pueden ser igualmente satisfactorias. De todos modos, al no satisfacer los estándares del cuerpo legitimado socialmente como deseable, todas las personas con diversidad funcional, aunque no sean muy dependientes, continúan expuestas a la exclusión de las prácticas sexuales.

Autopercepción y reconocimiento

Pasando a otra cuestión, ahora de orden político, nos preguntamos si es posible generar un «yo colectivo», un nombrarse en «nosotras» si hablamos por ejemplo de mujeres con diversidad funcional que tienen sexualidades no normativas, aparece la dificultad de entender la hete-

www.elmundo.es/elmundo/2009/04/18/espana/1240089766.html (consultado por última vez 24 de agosto de 2011).

rogeidad existente bajo el paraguas de la diversidad funcional, algo que aparece en todas las entrevistas. Por otra parte, como dice Isabel: «a veces vamos a asociaciones de gente de salud mental y ahí dan por supuesto que eres heterosexual y después vamos a grupos LGTB y si les dices que te vas a tomar unas pastillas y dicen oh... Y al mismo tiempo, me parece que en estas asociaciones LGTB se estén reclamando derechos y al tiempo estés discriminado a la de al lado, que es por ejemplo, transexual. Creo que nos iría mucho mejor si lucháramos conjuntamente, por lo menos crear un lenguaje común.» Y es que la encrucijada de la sexualidad no normativa y la diversidad funcional delimita un no lugar que es patente en las vidas concretas de las personas, que han de luchar por ser sexuadas y generizadas como desean en los espacios de la diversidad funcional y en los espacios marcados como de pertenencia LGTBQ reclaman sus derechos como diversos funcionales. Además, es que las personas nos socializamos en todo tipo de espacios, no sólo espacios de iguales por la sexualidad no normativa o por la diversidad funcional, y también en esos lugares ha de lucharse por el reconocimiento y poder satisfacer unas necesidades que para otras personas aparecen como comunes y legítimas.

Finalmente, cuando les preguntamos por estrategias de afrontamiento, maneras de enfrentarse a las dificultades que se les plantean, obtuvimos diferentes respuestas. Frente a la mirada social que infantiliza, asexua y trata de anular a las personas con diversidad funcional y en concreto a las mujeres con sexualidades no normativas, hay formas de resistencia, que para Antonia tienen que ver con la madurez, de generar un capital social que genere un entorno positivo, que te reconoce. En cuanto a su forma personal de enfrentarse a la incomprensión e ignorancia sobre sus necesidades, Lola añadía que ella elegía presentarse con honestidad tal y como se es. De alguna forma estaba señalando que la convivencia y la naturalidad con la que uno se presenta genera una respuesta distinta que supone una concienciación de la situación del otro. Por otra parte, Pilar afirmaba que la lucha se sitúa en combatir la ignorancia, con entender que la convivencia entre ambas comunidades (diversos funcionales y sexualidades no normativas) no es fácil, aunque es posible. Lo cierto es que de forma creciente estos reconocimientos mutuos ya se están produciendo con experiencias y acercamientos que pasan por generar pequeñas estructuras en las organizaciones LGTB o con diversidad funcional ligadas a la diversi-

dad, lo sectorial o similar —como afirmaba Pilar—, muchas veces ligadas a las experiencias de los propios activistas que llevan sus vivencias en primera persona al espacio de la lucha social. Además, Antonia señala la posibilidad de generar una identidad basada en la diferencia, así como la necesidad de generar modelos:

Conozco a muchas mujeres lesbianas y a algunas lesbianas con discapacidad que viven con naturalidad su «diferencia». Creo, no obstante, que es necesario tener claro quién eres y qué quieres para vivir con «consciencia, fuera de la norma». Es interesante también poder ofrecer «nuevos modelos» a todas las niñas y niños que forman parte de nuestro entorno afectivo. Puede ser nuestra pequeña-gran contribución. Las generaciones anteriores lo tuvieron muy difícil. Nosotras, bastante difícil también. La gente que es muy joven ahora lo tiene un poco más fácil y, me gusta pensar y confío en que las generaciones futuras tengan una existencia más libre.

Conclusiones

La «discapacidad» hace una lectura estigmatizante de los modos de funcionar del cuerpo diverso, como lo es la minusvalía o la anormalidad, en tanto que se fija en que el cuerpo no puede hacer, resaltando así lo negativo de su funcionamiento. Ante la pregunta que nos hacíamos al principio sobre si se puede leer la sexualidad en el cuerpo de la misma manera que se hace con la diversidad funcional, podría decirse que la sexualidad, como una manera más de funcionar del cuerpo, sí que es susceptible de ser leída sobre el cuerpo. Aunque esta lectura encarnada no podría necesariamente afirmar nada sobre nuestro deseo o nuestra identidad de género, que se conforman con independencia de nuestras capacidades o asignaciones sociales. Cualquiera de estas lecturas se sitúa entre la construcción social del género, histórica y cambiante, y las circunstancias materiales y deseos particulares de cada persona, entre el posible estigma y el potencial germen de identidad, dependiendo todo ello de las oportunidades y trayectoria vital de cada uno, circunscritas siempre en regímenes de poder que delimitan lo que se percibe como normal o aceptado en términos de capacidad y sexualidad.

La discapacidad como construcción social de la diversidad funcional (Ferreira, 2008) implica, entre otros muchos, una serie de prejuicios sobre lo que se estima que debe ser un cuerpo bello y deseable en el terreno sexual. Estos prejuicios pueden excluir tanto a heterosexuales como a personas con sexualidad no normativa, pero claramente a todo sujeto se le construye a priori como heterosexual. Estas presuposiciones aluden a una concepción reduccionista de la práctica sexual, predominantemente genital, que incluye una serie de prácticas que sólo puede realizar un modelo de cuerpo funcionalmente legitimado. Los cuerpos de las personas con diversidad funcional no se ajustan a este modelo legitimado y por lo tanto se presupone que no pueden tener una vida sexual plena. Por otro lado, se presupone erróneamente que las personas con diversidad funcional están enfermas y su única prioridad e interés está centrado en «curarse o ser rehabilitadas». De esto se desprende que no deberían tener ningún tipo de interés o deseo por desarrollar cualquier tipo de vida sexual, normativa o no normativa. Tampoco se contempla la posibilidad de que se encuentren en situaciones de discordancia con su sexo asignado, y si esto en último extremo ocurre, será atribuido como parte de su enfermedad. Por lo anterior, cualquier expresión de interés o deseo sexual por parte de una persona con diversidad funcional será interpretado como inadecuado, patológico y obsesivo. De la misma manera, cualquier ruptura de las normas de género se interpretará en el mismo marco patológico y serán ininteligibles cuando una persona manifieste divergencias con los cuerpos y capacidades comprendidas como normales.

De toda la información recogida se pueden extraer algunas experiencias comunes que aparecen cuando la diversidad funcional busca su espacio de expresión sexual. Estas experiencias se dan en dos planos sucesivos. En primer lugar en el plano simbólico de lo que se considera y/o se busca como cuerpo sexualmente deseable, entrando en conflicto con los modelos de belleza institucionalizados. En segundo lugar en el plano práctico o material, más aún en el caso de las personas que necesitan mucho apoyo y un grado alto de implicación para mantener relaciones sexuales, y cuyas prácticas y habilidades sexuales difieren mucho de las esperadas en los modelos normativos.

Es posible que las personas que hemos elegido entrevistar puedan aparecer como excepciones en tanto que parecen vivir su sexuali-

dad de una manera más o menos plena, o que son capaces de articular sus vivencias con positividad y en términos no sólo de experiencias personales sino con perspectivas sociales. En cuanto a la mirada positiva que aparece, alguien podría pensar que existe un factor de relativización de las dificultades relacionadas con la diversidad funcional porque las personas entrevistadas quieren hablar más que nada de su orientación sexual y de las barreras que han tenido que superar para vivirla con naturalidad, y en esa lucha el balance es positivo. Incluso si admitiéramos que es un mecanismo de autoconservación optimista, lo cierto es que el énfasis de las respuestas a las entrevistas está mas situado en la dificultad y la capacidad de superación que reporta una posibilidad de reconocerse con agencia, capacidad de disfrute y reconocimiento. También podríamos señalar que en las respuestas aparece generalmente la diversidad funcional es una lucha cotidiana que se suma a las otras, si bien aparecen los discursos médicos y religiosos como parte de los elementos determinantes de la identidad, no se analizan cómo se construyen las estrategias capacitistas que generan regímenes de normalidad.

Lo que más influye en el ajuste de la auto-percepción de la persona con diversidad funcional como alguien capaz de mantener una relación sexual es el nivel de desempeño de unos determinados funcionamientos considerados valiosos en la práctica sexual. Estos funcionamientos incluyen habilidades físicas, habilidades sociales, atributos estéticos, etc. Este proceso de ajuste es más o menos traumático en función del grado de dependencia adquirido y en función de contar o no con los apoyos técnicos y humanos necesarios para expresar su sexualidad diversa.

Los testimonios de las cinco personas entrevistadas han sido clave a la hora de mostrar cómo la identidad se forma por capas, por decirlo de alguna forma, y a menudo utilizan de forma estratégica sus posiciones como «discapacitados» o como «lesbianas» o «gays», según qué barreras o entornos se señalen. A nivel individual, se puede entender con una mirada aditiva o monofocal sobre la interseccionalidad, o como una forma estratégica de utilizar su identidad múltiple; a su vez, como interseccionalidad política, estas voces muestran la necesidad de avanzar desde el seno de los propios movimientos sociales, como afirma Pilar, con experiencias pioneras. Además, cada una de las voces recogidas refuerza la idea de la heterogeneidad de la catego-

ría misma de «personas con diversidad funcional y sexualidad no normativa», que aparece como un paraguas para realidades muy distintas. Estos testimonios los podríamos enlazar con otros ya existentes como el de Beatriz Gimeno cuando dice: «la “marca de discriminación” mas estigmatizante de todas ellas es, sin duda, mi discapacidad, aunque es siempre el ser mujer lo que hace que la “marca de discriminación” se multiplique exponencialmente» (2006, p. 56). Es decir, que no es cada una de las formas concretas de identidad o fuentes de discriminación, sino el efecto de su interacción la produce las condiciones de vida de cada persona, que además, hacen una construcción individual y estratégica de sus identidades.

En el caso en el que grado de dependencia se puede ocultar o relativizar, estrategias como el *passing* y el enmascaramiento aparecen a disposición y son utilizadas con frecuencia. De hecho, estas estrategias aparecen como rentables a la hora de protegerse frente a la estigmatización, pero esconden grandes costes a todos los niveles, y hacen que se vuelvan insostenibles para algunos. En el testimonio de Jesús encontramos el valor de esta estrategia, y la necesidad de desvelar un secreto frente a una pareja que la recibe con sorpresa, en términos de elección individual. Esta estrategia de *passing* y enmascaramiento puede hacernos pensar que es más difícil construir una identidad social alrededor de la diversidad funcional, cuando se elige la orientación sexual como muestra pública del hecho identitario. Podríamos además creer que el momento biográfico en el que se adquiere la diversidad funcional puede ser menos importante en el proceso de construcción de la identidad sexual no normativa. Tanto da si es congénita o adquirida mientras pueda hacerse pasar por «normal», o sea, heterosexual aunque sea a un alto coste. Las vivencias de Antonia demuestran que un evento como la discapacidad sobrevenida están relacionados con cómo se vive la sexualidad, imposibilitando el ocultamiento y haciendo que sea más *rentable* mostrar públicamente la opción sexual y luchar por obtener el apoyo de las redes sociales como la familia. Por su parte, Isabel nos muestra como las manifestaciones de la diversidad funcional mental hacen difícil el *passing*, y como el enmascaramiento conlleva importantes consecuencias en términos de costes. Tener que decidir si gestionar un secreto sobre la salud mental o mostrarse como se es frente a potenciales parejas, al tiempo que soportar el impacto potencial que supone mostrarse públicamente como

lesbiana ante una red social que no está dispuesta a aceptar la sexualidad no normativa puede generar un estrés inmanejable.

La experiencia en la construcción de una identidad sexual no normativa, podría servir como entrenamiento para la eventual posible reconstrucción de esa identidad con una diversidad funcional sobrevenida posteriormente, como parece indicar el caso de Antonia, aunque no siempre es así. Tampoco parece que la experiencia previa de la diversidad funcional ayude del mismo modo a construir la diversidad sexual como indica el testimonio de Pilar. Y es que no parece determinante vivir una situación de exclusión para la comprensión o empatía con otras formas de desigualdades interseccionales.

Es posible que exista una relación conflictiva entre la posibilidad de hacer comunidad para compartir experiencias y luchas comunes, y la posibilidad de acabar en una especie de gueto. Sin embargo, es relevante que en el terreno de la sexualidad no normativa, se produce una necesidad de buscar iguales, tanto por crear un sentido de comunidad como por el de encontrar posibles parejas. Esto parece ser igualmente cierto en el espacio de la diversidad funcional donde compartir estrategias de afrontamiento y generar modelos positivos es necesario. Sin embargo, en ambos espacios sociales se aprecia la dificultad de encontrar iguales, personas con diversidad funcional y sexualidad no normativa.

Finalmente apuntaremos la necesidad de seguir investigando en este espacio de la sexualidad no normativa y la diversidad funcional en nuestro contexto, observando especialmente los avances en las miradas críticas como son la teoría queer y crip y qué impacto tienen. Pensemos que los rápidos avances hechos en el Estado español desde la instauración de la democracia en términos de derechos civiles nos llevan a un momento de postmodernidad que no sólo estigmatiza la diferencia sino que puede, en un momento dado, hacer alarde de ella, apropiándose de los discursos de los movimientos sociales (McRuer, 2006, p. 2). Es un momento clave para la repensar quienes tienen voz para generar demandas y crear movilización, en qué términos se construyen los derechos sociales y de qué formas se perpetúan los regímenes de poder capacitistas y heterocentros. Podemos intuir que los avances del movimiento de vida independiente y el movimiento LGBT-Q tienen por delante la relevante tarea de superar una concepción monofocal o aditiva sobre la discriminación y tratar de enfrentarse de

forma interseccional a las barreras sociales a las que se enfrentan las personas con diversidad funcional y sexualidades no normativas, pero también con las realidades desatendidas de las personas migrantes, con VIH/SIDA, mayores de 65 años, infancia y adolescencia, intersexuales, etc.

Bibliografía

- Albrecht, Gary L. (1992), *The Disability Business: Rehabilitation in America*, Newbury Park, Sage, California.
- Allué, Marta (2003), *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*, Bellaterra, Barcelona.
- Cristóbal, Virginia, Joan Pujol, M.^a Carme Riu, Jordi Sanz y Helena Torres (2002), *Indicadores de exclusión social de mujer con discapacidad*, As-sociació Dones No Estàndards en colaboración con el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales y la Universitat Autònoma de Barcelona (Observatorio de la Discapacidad - Serie Catálogos y Guías, 5), Barcelona.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires.
- Clare, Eli (1999), *Exile and Pride. Disability, Queerness and liberation*, South End Press, Cambridge, MA.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299.
- Dececco, John, Bob Guter y John R. Killacky (2003), *Queer Crips: Disabled Gay Men and Their Stories*, Haworth Press Inc., Nueva York.
- Ferreira, Miguel A. V. (2008), La construcción social de la discapacidad: *habitus*, estereotipos y exclusión social, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 17 (1), pp. 221-232.
- Ferreira, Miguel A. V. y Susana Rodríguez (2008), Diversidad funcional: sobre lo normal y lo patológico en torno a la condición social de la discapacidad, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 28 (1), 2010, pp. 151-172.
- García de la Cruz, Juan José y Juan Zarco (2004), *El espejo social de la mujer con gran discapacidad*, Fundamentos, Madrid.
- Gimeno, Beatriz (2006), Orgullo contra prejuicio. *Palabras de mujer*, VVAA, Fundación ONCE, Madrid, pp. 54-67.
- Goffman, Ervin (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Simon and Schuster Inc. (edición en español: (2003), Nueva York, *Estigma La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires).

- González Amago, Jesús (2005), *Reinventarse. La doble exclusión: vivir siendo homosexual y discapacitado*, CERMI, Madrid.
- Guzmán, Francisco (2010), Diversidad funcional. Análisis en torno a la propuesta de un cambio terminológico para la discapacidad, *Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores. Claves actuales de pensamiento*, María G. Navarro, Antolín Sánchez Cuervo y Betty Estévez (eds.), Plaza y Valdes, México.
- Stiker, Henri-Jacques (1999), *A History of Disability*, English translation by William Sayer, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Iglesias, Marita (1998), *Informe sobre violencia y Discapacidad*, Asociación IES, A Coruña, Accesible en <www.asoc-ies.org>.
- MacNamara, Julie (1997), Algo no funciona: la locura como discapacidad, *Encuentros con desconocidas. Feminismo y discapacidad*, Jenny Morris (ed.), Narcea, Madrid, pp. 217-228.
- Mairs, Nancy (1986), *Plaintext*, Arizona University Press, Tucson.
- McRuer (2003), As good as it gets. Queer Theory and Critical Disability, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 9 (1-2), pp. 79-105.
- McRuer (2006), *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press, Nueva York.
- Morán, Carlos (2009), Hartas de secretos y mentiras, *Ideal*, 19 de julio de 2009.
- Morris, Jenny (ed.) (1997), *Encuentros con desconocidas. Feminismo y discapacidad*, Narcea, Madrid.
- Moya Maya, Asunción (2009), La sexualidad de las mujeres con discapacidad. Perfil de su doble discriminación, *Feminismo/s*, 13, junio, pp. 133-152.
- Palacios, Agustina (2008), *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Colección: CERMI.es, Cinca, Madrid.
- Palacios, Agustina y Javier Románach (2007), *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Diversitas, Madrid.
- Samuels, Ellen (2003), My body, my closet. Invisible Disability and the Limits of Coming-Out Discourse, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 9 (1-2), pp. 233-255.
- Sandahl, Carrie (2003), Queering the Crip or Crippling the Queer?: Intersections of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 9 (1-2), pp. 25-56.
- Stone, Deborah (1984), *The Disabled State*, Temple University Press, Philadelphia.

- Susinos Rada, Teresa (2006), Mujeres (dis)capacitadas o la construcción de un yo deficitario e incompleto, *Mujeres en la periferia. Algunos debates sobre género y exclusión social*, Adelina Calvo Salvador, Marta García Lastra y Teresa Susinos (eds.), Icaria, Barcelona, pp. 95-120
- Toboso, Mario (2010), Juventud y derechos humanos en el respeto a la diversidad funcional, *Revista de Estudios de Juventud*, 89, Monográfico Discriminaciones diversas en las personas jóvenes, pp. 201-220
- VVAA (2007), «Julio Cuesta, primer transexual que cambia su identidad “oficial” sin pasar por el quirófano», *El Mundo*, 10 de abril.
- Wolfensberger, Wolf (1989), Human Service Policies: The Rhetoric versus the Reality, *Disability and Dependence*, L. Barton (ed.), Falmer, Lewes.

4. Diálogos interseccionales sobre lo *butch/femme*, las diásporas *queer* y lo *trans*

Carmen Romero Bachiller y Raquel (Lucas) Platero

Para presentar este texto creo necesario ofrecer algunos datos sobre cómo surgió y se desarrolló este trabajo que tanto se aleja del formato de un artículo convencional, y que, por tanto, implica una presencia personal que me produce cierto pudor y ante la que no dejo de sentirme un tanto incómoda. Grabada en una cocina, la cotidianidad de su gestación parece oponerse al lugar desde donde generar reflexión y debate. La cocina se vuelve una interesante metáfora, por cuanto, quizá sea en conversaciones como ésta donde se maceran y cocinan a fuego lento ideas que luego se presentarán deliciosamente emplatadas y sugerentes a la vista y el paladar. O tal vez sólo mantengan el placer cotidiano de una comida casera, nutricia y sabrosa... quizá sean el ensayo de una receta que aún no dominamos, y que en sus carencias nos da pistas y nos enseña qué cambiar para nuevos ensayos. Dado que se trata de una conversación donde los cuerpos, sus despliegues, lecturas e identificaciones, sus deseos y sus quiebres se ponen en primera línea, interpreto el resultado más en esa última clave: ensayos de recetas parcialmente modificadas y compartidas entre amigxs para poder ir perfeccionando y corrigiendo su elaboración. A mí me encanta aprender y probar nuevas recetas. En la vida y en la cocina. Y disfruto compartiéndolas con amigxs. Y aprendiendo y discutiendo sobre qué condimento falta o sobra, o si el fuego debía ser más fuerte o suave. Como en la vida misma...

Así pues, estos diálogos surgieron de forma casual en el curso de una conversación informal en la que Lucas Platero ante mi bloqueo en un artículo en el que estaba trabajando me sugirió que le contase qué quería abordar mientras íbamos grabando lo que hablábamos, con la

intención de que, de ese modo, pudiera desplegar aquello que quería plantear de una forma más articulada, y eventualmente deshacer el nudo en que me enredaba.

Efectivamente, poder verbalizar y forzarme a explicar lo que me rondaba en la cabeza, me permitió desarrollar más claramente algunas ideas con las que me peleaba de forma reiterada, aunque muchas de ellas apenas se enunciasen o quedasen presentadas con un breve balbuceo. Sin embargo, una vez grabada, Lucas pensó que la conversación podría ser interesante en sí misma y logró convencerme —y vencer mi resistencia previa— para que trabajáramos sobre ella y la convirtiéramos, sin perder el estilo dialogado, en un texto que incluir en este libro por cuanto la conversación que se fue desgranando abordaba aspectos de sexualidades y expresiones de género no normativas con una mirada interseccional, lo que constituye el eje en torno al cual se despliega este trabajo. Sobre la revisión de la primera versión grabada, la entrevista que aquí se presenta mantiene el diálogo, pero aspira a ofrecer varios niveles a la lectura. El primero, se vehicula al hilo de la conversación, y el segundo, se asienta en las notas a pie de página en las que ofrezco referencias y comentarios en los que ampliar, asentar o discutir lo mencionado en el curso del diálogo. Si el primer nivel mantiene la inmediatez y la cercanía de una charla, el segundo pretende cimentar y apuntalar cuidadosamente lo referido en el texto para dar cauce a nuevas preguntas e indagaciones.

En cualquier caso, este texto nació modesto y no pretende constituir un cierre o una gran respuesta a las múltiples dudas que lo atraviesan y lo constituyen. Aspira, más bien, a poner en común dudas encarnadas y, en ocasiones, sangrantes. Aspira a abrir debate y a promover diálogos que fluyan más allá de sus límites de tinta sobre el papel. Aspira, en todo caso, a ejercer de pregunta, de balbuceo. Pero preguntas y balbuceos que atraviesan y constituyen cuerpos, y deseos, y que se asientan en los espacios concretos que habitamos en lo cotidiano. Espero que, de igual modo que a mí me permitió poner sobre la mesa esas dudas, preguntas y reflexiones, sobre las prácticas y significados que otorgamos a ciertos cuerpos y deseos, este texto permita, de algún modo, abrir un espacio en el que se cuele parte de esa complejidad irredentamente desordenada que nos constituye.

Termino esta presentación agradeciendo a Lucas Platero que me forzase a darle forma y, como siempre, que me incite a continuar du-

dando, discutiendo y aprendiendo. Quiero agradecer además a Silvia García Dauder, a Carola Hermoso Formentín y a Sandra Fernández Garrido sus comentarios y sugerencias que sin duda han enriquecido enormemente el trabajo en su conjunto.

Madrid, Agosto 2011
Carmen Romero Bachiller

Escenario:

Una tarde cualquiera de febrero de 2011. Madrid. Una cocina, una mesa y unas tazas quizá humeantes al principio. Un par de sillas y una grabadora como extraño objeto invitado...

La grabación se inicia con la conversación ya empezada, y la presencia del pequeño objeto parece tensar la charla en su inicio, para después quedar olvidada y ser testigo de cómo ésta se torna fluida ...

Lucas: A menudo hablas de la feminidad como un lugar que habitas, no sin dificultad. Si yo te preguntara a qué feminidad te refieres cuando hablas de «reclamar una posición fuerte de las mujeres», que podemos llamar «feminidad empoderada», o «Femmes of power» de Del Lagrace Volcano y Ulrika Dahl,¹ o las «perras» según Itziar Ziga² ... ¿a qué te refieres?

Carmen: Hay una cierta feminidad que me atrae quizá precisamente porque me genera una cierta incomodidad. Expresar *el deseo de sentirme en ese lugar*, me atrae precisamente por el rechazo e incomodidad que me genera. No me interesa una loa a la feminidad, que tentadoramente se puede mirar desde la diferencia sexual, como en esa lectura de «Cuando los labios se hablan».³ ¿Conoces este texto? Luce

1. Volcano, Del Lagrace y Dahl, Ulrika (2008). *Femmes of Power. Exploding Queer Feminities*. London: Serpent's Tail.

2. Ziga, Itziar (2009), *Devenir perra*, Melusina, Barcelona.

3. Irigary, Luce (1977/2009), Cuando los labios se hablan, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, pp. 155-166.

Irigaray, la madre de la diferencia sexual, tiene un texto precioso de los años 70 que es una especie de carta de amor bollera. En realidad, su teoría es más bien una teoría, digamos, de la «heterosexualidad» asentada sobre la diferencia sexual, pero, al menos en ese texto, al hablar de «los labios que se hablan», «que hablan juntos», parece referirse a los labios del coño y, aunque no estoy completamente segura de que quisiera darle un contenido bollero, yo no pude evitar leerlo como una hermosa historia erótica entre bolleras. Su teoría, en general, critica el falologocentrismo presente en toda la historia de la filosofía, esto es, a cómo todo el lenguaje del saber y el pensamiento occidental, en la propia forma en la que se establece el conocimiento y en cómo se transmite, está construido desde lo masculino. Desde el *uno*. Y a ese *uno* Irigaray opone el *dos* de los labios. Da la impresión de que, de alguna manera, en ese texto pretendiera sustituir el «falo» por otra cosa: por esos «labios que se hablan». Es muy seductor como estrategia, aunque seguramente estoy haciendo una lectura traidora, al vincular de una forma tan directa «falo» y «pene», por un lado, y «labios» y «coño» por otro. Cualquier lacaniano se llevaría las manos a la cabeza, seguro.⁴ En cualquier caso, soy consciente de que ésta es una lectura traidora, y aunque, como he dicho puedo simpatizar con una cierta relectura en clave bollera del texto, esa vinculación con las formas de ciertos cuerpos sexuados que parece palpar en el texto, me parece peligrosa, puesto que tiende a esencializar las posiciones sexuadas, con lo que estoy en total desacuerdo. No sólo nuestros genitales no tienen por qué determinar si somos mujeres o varones, sino que ni siquiera queda claro que tengamos que ser mujeres o varones en absoluto.⁵ En este sentido prefiero la frase aquella de Donna Ha-

4. El pensamiento psicoanalítico es complejo y ha recibido un montón de lecturas. En cualquier caso, sí que se puede percibir una cierta diferencia: Lacan insiste en que el falo no es el pene, sino el significante del orden de lo simbólico, del orden del padre. En el caso de Freud, la presencia del pene como órgano concreto —aunque sea por el simbolismo que detenta en nuestra cultura— aparece mucho más presente, como se ve en su texto «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (Freud, 1920/2001). Para un análisis más amplio de éste y otros aspectos ver Javier Sáez (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis y las obras de Teresa de Lauretis (1994). *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis y (2008). *Freud's Drive. Psychoanalysis, literatura and film*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

5. En este sentido ver el texto clásico de Monique Wittig (2005). *El pensamiento*

raway, que me encanta, donde decía: «El significante funcional privilegiado en este sistema no se confundirá fácilmente con el órgano copulativo y urinario de ningún primate masculino».⁶

L: ¿Y qué tiene que ver esto con tu deseo?

C: Uff, sí, que me he enredado mucho. A veces, cuando se habla de feminidad, incluso desde autoras alternativas, me da miedo que se caiga en esta lógica que hace una loa a lo femenino como opuesto a lo masculino. Hemos construido dos posiciones, que se basan en lógicas que vuelven a caer en una dicotomía de lo masculino ligado a los hombres y lo femenino como exclusivo de las mujeres. Es una vuelta a esa lógica heteronormativa, que justamente es el modelo por excelencia por el que nos guiamos. Y me parece muy peligroso...

Tengo una relación extraña con la feminidad: la feminidad me atrae y me produce un rechazo brutal al mismo tiempo. No he querido ser una chica en el sentido tradicional —aunque posiblemente lo haya sido muchas veces—. Si tuviera que buscar una referencia propia de mi pasado tendría que ir a mis lecturas infantiles. Recuerdo que de niña leía «*Los Cinco*».⁷ Había un personaje, George, que es una chica que quería ser un chico, frente a la oposición de su entorno que le dice que no lo es... En ese momento no era capaz de darme cuenta de todo lo que implicaba, pero leído desde hoy es muy curiosa la transgresión de género que propone —y más fuerte aún que a nadie le haya parecido mal como referente en todos estos años—. Y recuerdo pensar: «yo sí que

heterosexual y otros ensayos, Egales, Madrid. Sobre la variabilidad de posiciones sexuales de los cuerpos con independencia de su identificación de género o su deseo sexual ver, por ejemplo, el trabajo de Anne Fausto-Sterling (2000/2006). *Cuerpos sexuales*, Melusina, Barcelona, o el artículo de Silvia García Dauder, Carmen Romero Bachiller y Esther Ortega (2007). Cossos insumissos i mutilació genital: la regulació tecnològica dels cossos sexuals. *Masculinitats per al segle XXI*. Josep Maria Armengol i Carrera (coord.), CEDIC, Barcelona, pp. 37-47.

6. Haraway, Donna (1992/1999), Las promesas de los monstruos, *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-164 (p. 127).

7. *Los cinco*, es una serie de 21 novelas publicadas por la novelista británica Enid Blyton entre 1942 y 1963, y publicada en castellano por la Editorial Juventud a partir de 1964. La historia dio lugar a una serie de televisión en 1978 que fue proyectada en televisión española primero a finales de los setenta y después a mediados de los 80.

quiero ser una chica, pero quiero poder hacer todo lo que hacen los chicos. Que nada me lo impida». Había muchas cosas tradicionales de las chicas, como algo muy tonto —o no tanto— como es el color rosa, que me horrorizaban. El espacio de la feminidad —al menos de la feminidad tal como la entendemos en su sentido tradicional— no sólo estaba —y está— desprestigiado sino que me parecía poco interesante. Y sí, nos podríamos plantear revalorizar ese espacio, pero no es exactamente lo que quiero hacer. O no al menos esa feminidad. No quiero reproducir algunos de esos valores lánguidos, querría reivindicar otra cosa...

L: Se me ocurren tres preguntas al hilo de lo que estamos hablando. Una, es que hablas de la feminidad como un lugar incómodo y al mismo tiempo atrayente, que es exactamente la forma que tienes de referirte a la masculinidad, de ese continuo encarnar la masculinidad desde un lugar inapropiado. ¿Qué implica para ti? ¿Por qué se parecen estas definiciones? También me pregunto si estamos hablando de feminidad como identificación o como deseo. Y la tercera, sería hasta qué punto esta experiencia de feminidad de la que hablas no está atravesada por la clase social, asociada a ciertos valores que están en un lugar posible de la cultura, de estar, de participar, de ser una mujer del primer mundo.

C: Empezaría por la última pregunta. Sin duda, la construcción de *qué* constituye lo femenino está atravesada por la clase, está occidentalizada, etc., etc. Las mujeres del barrio en que crecí no eran tan femeninas. O al menos su feminidad no respondía a los referentes en los que se fijaban: los modelos de feminidad en los que se fijaban eran otros, no eran esas mujeres que estaban alrededor... Eran otras.

L: ¿Estamos hablando de una experiencia urbana, de cierta clase obrera que se mira en modelos de mujeres que no son de clase obrera?

C: Por supuesto. Mi madre compraba la revista *Hola*. Cuando había que vestirse bien —«de domingo»—, la lógica de qué significaba «vestirse bien» pasaba por modelos que emulaban esos referentes, tratando de copiar, de forma que siempre terminaba siendo inadecuada, de modelos de clase media alta. Ese era el modelo a seguir.

L: Un modelo imposible de alcanzar...

C: Y que generaba una sensación continua de frustración. Además, tenías que aprender a comportarte, lo que implica que no podías reírte demasiado alto, no podías «hacer el ganso», etc. Te enseñaban a moverte de formas determinadas. Pasa por formas de control del cuerpo. Ser capaz de puntuar alto en este modelo de feminidad tiene que ver con responder a ciertas expectativas de lo que es ser una «buena mujer», convertible —supongo— en una «buena esposa», aunque fuera vía profesional. Porque aunque el referente de «matrimonio heterosexual» no hubiese cambiado como expectativa exitosa de futuro, las madres —o al menos la mía— se aseguraban de repetirnos que estudiásemos para conseguir un trabajo y una independencia económica. En ese momento ambas cosas no aparecían separadas.

L: Cuando hablas de la feminidad, ¿es un deseo de «convertirse en» o la propia feminidad es un «objeto de deseo»? ¿Hasta qué punto estamos refiriéndonos a un deseo o a una identificación? Cuando hablas de la feminidad como algo deseable y peligroso, de la misma manera que hablas de la masculinidad...

C: Hay un vínculo. Por ejemplo, a mí me costó identificar mi deseo bollero porque muy probablemente lo situé como identificación. Quería *llegar a ser* aquello que deseaba. Había chicas que me gustaban, y yo descartaba ese deseo que no podía ni imaginar. Lo resolvía vía identificación. No podía ni plantearme que podía estar *deseando a*, y por eso *quería ser cómo*. Freud y otros autores separan identificación y deseo,⁸ pero así lo que hacen es trazar los límites entre masculinidad

8. En *Psicología de las masas* de 1921 (Alianza, Madrid, 2010), Freud empieza a desentrañar la relación entre identificación y deseo —esto es, elección de «objeto sexual»— si bien la continuará en otros escritos. Diana Fuss defiende en *Identification papers* (Routledge, Nueva York y Londres, 1995, pp. 67-72) que existiría una cierta independencia de las estructuras de identificación y elección de objeto. Esto es, que al contrario que como parecería sugerirse en las lecturas habituales de Freud, se podría producir una continuidad entre identificación y deseo. Según esta interpretación mayoritaria el objeto de deseo sería opuesto al objeto de identificación. Eso funciona en un patrón normativo de género y con un deseo heterosexual. Según ese patrón normativo las mujeres desarrollarían una *identificación* con otras mujeres —con lo femenino— y desarrollarían un deseo hacia los varones —esto es, lo masculino—. Por ello —y como

y feminidad, y oponerlos. De tal forma que, para Freud, un deseo por las mujeres pasa por un «complejo de masculinidad»,⁹ y por lo tanto una identificación masculina. Y esto, si bien se corresponde con imágenes clásicas del «tercer sexo», o la figura de la «invertida sexual»

desarrollaré más adelante, Freud tiene que hablar de un «complejo de masculinidad» en mujeres que desean a otras mujeres, puesto que plantearía una necesaria identificación con lo masculino —con independencia de la fisiología del cuerpo— para poder desear lo femenino. Pero tal como cuestiona Fuss, «el giro desde la elección de objeto a la identificación, no es un simple giro; opera, de hecho, como un *retorno* y más propiamente como una *regresión*» (Fuss, 1995, p. 68). Según Fuss, por tanto, no es necesario pensar un hiato radical entre identificación y deseo, sino que puede haber una cierta continuidad, descrita como «regresión». Así, para Fuss, como describí junto con Silvia García Dauder: «ya no sería necesaria una identificación primara masculina para un deseo por una mujer, *se podría tener simultáneamente identificación con y deseo por las mujeres*. Pero a su vez Diana Fuss, al contrario que las teóricas de la identificación primaria materna, no omite el carácter eminentemente sexual de la lesbiana, distinguiendo entre mujeres homosexuales y homosexualidad en mujeres» (Romero Bachiller y García Dauder, 2001, pp. 7-8). Este planteamiento no es compartido, sin embargo, por Teresa de Lauretis (1994) que interpreta que en Freud identificación y deseo serían estructuras discontinuas, con lo que traza un camino distinto al desarrollado por Fuss para criticar el «complejo de masculinidad» en Freud —ver siguiente nota al pie en este sentido—. Para una discusión más amplia de estas cuestiones ver Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (2001). Cartografías políticas de deseos lesbianos. Comunicación presentada en el VII Congreso Español de Sociología. Grupo de Trabajo 34 «Sociología de la Sexualidad», Universidad de Salamanca, pp. 20-22.

9. Freud habla del «Complejo de masculinidad» en dos sentidos. Primero, como una fase en el proceso de Edipo en las niñas previo a la aceptación de la «castración» y vinculado inmediatamente a la «envidia de pene» (1925/2001). Se concebiría, por tanto, como necesario en el proceso de desarrollo sexual de las mujeres, tal como describe en «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (Freud, 1925/2001) y continúa en «Sobre la sexualidad femenina» (1931/2001). En segundo lugar, Freud identifica el «complejo de masculinidad» como una de las tres posibilidades de resolución del Complejo de Edipo en las niñas. Estas tres posibilidades serían «1) «inhibición sexual o neurosis»; 2) «complejo de masculinidad»; 3) «feminidad normal» (Freud, 1931/2001). Por supuesto, las tres categorías merecerían un análisis pormenorizado que no voy a desarrollar aquí. Resumiendo podríamos decir que lo que denomina «feminidad normal» se identificaría con el desarrollo de un modelo de feminidad tradicional heterosexual. «La inhibición sexual o neurosis» ha sido identificada ampliamente con el famoso «caso Dora» («Fragmento de análisis de un caso de histeria», 1905/2003). Y para el análisis del «complejo de masculinidad» quizá la obra más interesante, como destacan autoras como Teresa de Lauretis (1994) o Diana Fuss (1995), sería «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» (1920/2001). En particular se suele citar el siguiente fragmento:

«El análisis enseñó, además, que la muchacha arrastraba de sus años de infancia un «complejo de masculinidad» muy acentuado. De genio vivo y pendenciero, nada gustosa de que la relegase ese hermano algo mayor, desde aquella inspección de los genitales había desarrollado una potente envidia del pene cuyos retoños impregnaron más y más su pensamiento. *En efecto, era una feminista,*

en Havelock Ellis y Krafft-Ebing,¹⁰ o con el texto clásico de Radclyffe Hall, *El pozo de la soledad*,¹¹ resulta problemático. Dice Teresa de Lauretis que esto descarta un cierto deseo por las mujeres que no pasa por una identificación con la masculinidad, por ese «complejo de masculinidad».¹² ¿Qué pasa con el deseo de las lesbianas femeninas?

hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer» (Freud, 161. Énfasis añadido).

Recordar en este sentido que para Freud, el «complejo de masculinidad» no era indicativo exclusivamente de deseo por otras mujeres, sino un espacio en el que incluía a aquellas mujeres que estudiaban, eran profesionales, percibidas como intelectuales o feministas, o que no se resignaban a la posición que se otorgaba a la mujeres de la época. Básicamente, lo que hace Freud es identificar la masculinidad con las posiciones tradicionalmente ocupadas por varones, así pues, la expresión de deseo sexual, la actividad intelectual, política y profesional o la vida pública se convertían en masculinas. Toda mujer que se desplazara a estas esferas quedaba por tanto masculinizada. En este sentido, ver Silvia García Dauder (2004). *Psicología y Feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías feministas*. Director, Florencio Jiménez Burillo. Publicación Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Psicología, Departamento de Psicología Social, leída el 17-06-2003.

10. Las referencias clásicas son: John Havelock Ellis que en 1897 publicó sus *Estudios de psicología sexual*. Este texto fue traducido al castellano en 7 volúmenes por Hijos de Reus, Barcelona en 1913. Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, publicado en alemán en 1886. Actualmente se está traduciendo en castellano por Ernesto Bustos desde el original alemán (14.^a ed., Enke, Stuttgart, 1912) y publicándose de forma abierta en el blog <<http://psychopathiasexualis.enelfilo.com/>> (consultado 5 de agosto de 2011). La traducción se realiza en el marco del proyecto de investigación FEM2009-07194 (Ministerio de Ciencia y Tecnología, España).

11. Radclyffe Hall (1928/2003). *El pozo de la soledad*. Ediciones de la Tempestad, Barcelona.

12. Teresa de Lauretis, en *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), desarrolla un ambicioso proyecto para cimentar una teoría de la sexualidad lesbiana que quedase desprendida de dos elementos que para ella resultan idénticamente problemáticos. En primer lugar, pretende alejarse de planteamientos que identifiquen la «homosexualidad» en las mujeres como un ejercicio de continuidad con un imaginario pre-édipico materno, a costa de dessexualizar, de algún modo el deseo lesbiano. Por otro lado, trata de pensar el deseo lesbiano más allá de la necesaria identificación edípica con el padre o complejos de masculinidad (Romero Bachiller y García Dauder, 2001). Para ello, parte de las inconsistencias de la «teoría negativa de la sexualidad» en Freud presentada en sus «Tres ensayos sobre Teoría sexual» (1905/1999), y en particular, del concepto de *perversiones sexuales* que Freud identifica con toda práctica sexual no dirigida a un fin reproductivo —esto es, toda práctica sexual que fuera más allá de una relación coital heterosexual—. Para Freud, sin embargo, estas «perversiones sexuales» no iban ligadas a una *neurosis*, no eran «enfermas», sino que se desviaban de los marcados en los cauces sociales normativos. Teresa de Lauretis (1994) recupera el concepto de *perversión* en Freud, junto con la noción de *cambio de hábito* en Peirce y la lectura

¿No existe? Rompe con la idea del complejo de masculinidad y con la identificación y deseo como algo separado y necesariamente cruzado.

Cuando hablo de mi relación problemática con la feminidad, no tengo claro si hablo sobre cómo me siento o si hablo desde un lugar teórico, y probablemente sea imposible separar ambos lugares. Me cuesta mucho menos justificar por qué es potente la masculinidad en los cuerpos reconocidos médica y socialmente como «de tías» —así, entre comillas...

L: ¿Te cuesta menos porque no te implica personalmente o porque es un lugar que en esa trasgresión genera una ruptura potente?

C: Para mí resulta mucho más fácil de explicar y justificar —con todas las complicaciones que tiene— desde mis posibilidades personales, hablar de cómo la «masculinidad femenina», de la que habla Hal-

social de los disciplinamientos sociales y corporales en Foucault, para construir una lectura de la sexualidad lesbiana que vaya más allá del complejo de masculinidad y deje espacio para pensar un deseo lesbiano independiente de los varones, en especial, para pensar la posiciones de la llamada «lesbiana mujeril» o lesbianas femeninas que no reproducen el complejo de masculinidad. Habitualmente, estas posiciones quedarían sin explicación. Pareciera que se trata de un deseo ciertamente «despistado», que en cualquier momento podría volverse hacia los varones. Esta lectura se desprende, como crítica de Lauretis, de la clásica novela de Radclyffe Hall *El pozo de la Soledad* (1928/2003). En ella, Stephen Gordon el/la protagonista, identificado con la figura de la *invertida sexual*, una posición que podíamos reconocer igualmente como de lesbiana masculina o de *trans* masculino, acaba haciendo creer a su amante femenina Mary que ha tenido una aventura con otra mujer para que caiga en brazos de un hombre y pueda «salvarse» de lo que identifica como una vida condenada a ese «pozo de la soledad» que titula el libro. De Lauretis (1994), al igual que otras autoras, se pregunta por el deseo de Mary, ¿por qué el deseo de la lesbiana femenina aparece como secundario o simple marcador del deseo de la lesbiana masculina? Esa es una pregunta relevante, puesto que habla de un deseo *femme* escasamente abordado y, más aún, un deseo hacia la masculinidad en cuerpos inscritos como «de mujeres», hacia ese lugar reconocido como «feo», como «impropio» y que el deseo *femme* recupera como erótico, como plantea por ejemplo, Judith (Jack) Halberstam (1998/2007) en *Masculinidades Femeninas*. En cualquier caso, el deseo *femme*, no podría reducirse a una contraparte de un deseo *butch*, como se señala más adelante. Para una lectura más amplia de estas cuestiones, ver Teresa de Lauretis, en *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994) y Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (2001). Cartografías políticas de deseos lesbianos. Comunicación presentada en el VII Congreso Español de Sociología. Grupo de Trabajo 34 «Sociología de la Sexualidad», Universidad de Salamanca.

berstam¹³ tiene un potencial de reclamar y ocupar una posición que en teoría no le corresponde, que es el lugar tradicional del poder, de la autoridad... Justamente ese ejercicio de «*passing*»¹⁴ que produce al tiempo vulnerabilidad y potencia política, un ejercicio de poder y resistencia, que es muy potente y que rompe con las expectativas sociales. Se trata de personas que deciden estar en un lugar donde no se les ha colocado. Ocupan una posición muy erótica precisamente por jugar con esa mezcla de fuerza y vulnerabilidad. Hay un juego muy erótico en el reconocimiento de esa masculinidad, que tiene mucho que ver

13. Halberstam, Judith (1999/2008). *Masculinidad Femenina*, Egales, Madrid.

14. La teorización del *passing* ha venido generalmente vinculada a las prácticas de personas calificadas como «negras» que «pasaban por blancas» en EE.UU. Se trataba de prácticas en las que personas cuyo aspecto no se correspondía con su clasificación racial como negras, vivían como blancas, cuestionando así los rígidos sistemas clasificatorios establecidos, y tratando de «puentear» los regímenes enormemente rígidos de discriminación y segregación racial. Así, los trabajos que abordan el *passing* enfatizan su potencial para cuestionar la seguridad de cualquier identidad. Apuntan cómo, de hecho, cualquier ocupación identitaria se asienta en un vacío, en un reiterado ejercicio que busca adaptarse a un ideal fantasmático al que se ansía imitar, pero que esa imitación está siempre destinada al fracaso (Butler, 1990/1999):

Las identidades son, por decirlo así, las posiciones que el sujeto está obligado a adoptar a pesar de «saber» siempre (el lenguaje de la conciencia nos traiciona aquí) que son representaciones, que la representación siempre está construida sobre una «falta», sobre una división, desde el lugar del Otro, y por tanto nunca puede ser adecuada — idéntica — a los procesos de sujeto que se apoyan en ellas [*are invested in them*]. (Hall, 1996, p. 6).

Así, destacan que toda ocupación identitaria resulta siempre incompleta, y hasta cierto punto fraudulenta, de manera que, en cierto modo, se podría señalar que cualquier forma de identificación incorporaría un cierto *passing* (Butler, 1993): nuestra identidad se sustentaría sobre unas proyecciones idealizadas e inalcanzables que sin embargo nos orientarían en nuestras prácticas. En cualquier caso, la afirmación de Butler de que cualquier identidad es de algún modo un tipo de *passing*, puede convertirse en una forma de asimilar prácticas muy diversas que anulen las diferencias y no den cuenta de las mismas: el *passing* acabaría convertido en un término paraguas sin capacidad explicatoria. De hecho, una de las características más destacadas de las prácticas de *passing* sería que constituyen *prácticas de riesgo* que ponen en evidencia las diferentes *vulnerabilidades* de los cuerpos, cuerpos co-constituidos en relaciones diferenciales enormemente constreñidoras y, sin embargo, parcialmente movilizables. Pero esta movilización implica un *riesgo* al situar los «cuerpos» en espacios y posiciones que se «ocupan» sin la preceptiva legitimidad: así, las legitimidades que autorizan ciertos «cuerpos» y desautorizan otros quedan cuestionadas y potencialmente en suspenso. O mejor dicho, quedan agujereadas de tal forma que podrían ser puenteadas a través de las prácticas de *passing*. Considerar la asunción del *riesgo* ligada a la *vulnerabilidad* que sitúa a los «cuerpos» en primera línea en las prácticas de *passing* evidencia al tiempo la *robustez* de los regímenes de reconocimiento y regulación de los «cuerpos» y cómo pueden ser potencialmente desplazados. Los ordenamientos no pueden, en

con la erótica *butch-femme*,¹⁵ pero no sólo. La mirada *femme* reconoce y devuelve cargada de deseo la masculinidad *butch* como algo poderoso, *sexy* y atractivo. Pero éste es un reconocimiento permanentemente amenazado, puesto en suspenso. En el ejercicio de *passing* —pasar por— hay una potencialidad de cuestionamiento del lugar que se ocu-

ocasiones, ser enfrentados de forma directa, pero sí pueden, sin embargo, ser vadeados y potencialmente descargados de su capacidad reguladora facilitando determinados reconocimientos y evitando otros. Se potencia que los cuerpos sean introducidos en otros regímenes de reconocimiento que desactiven temporalmente los ordenamientos vigentes. Pero como «prácticas de riesgo» los «cuerpos» así movilizados pueden en cualquier momento ser «llamados al orden», cuestionados e interpelados en su legitimidad, «ser descubiertos» y, eventualmente, desalojados de los espacios «ocupados», reintegrados en sus posiciones, en ocasiones de una forma violenta. (Romero Bachiller, Carmen (2006). *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y «raza»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid)*. Tesis Doctoral, Dirigida por Fernando J. García Selgas, Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica), Universidad Complutense de Madrid, defendida 20/12/2006, pp. 204-205).

15. Los términos *butch/femme* hacen referencia, respectivamente a posiciones masculinas *queer* —ocupadas por cuerpos inscritos o leídos como «de mujer»—, y a posiciones de lesbianas femeninas. En general se presentan sin traducir y hacen referencia a una subcultura lésbica específica del contexto estadounidense a partir de los años 40, 50 y 60, fundamentalmente, aunque desde mediados de los 80 y sobre todo los 90 se ha hablado de una *butch/femme Reinassance*, esto es de un «Renacimiento *butch/femme*», de la mano de los escritos y movilizaciones *queer*. Ver a este respecto la antología clásica *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, editado por la activista *femme* Joan Nestlé (Boston: Alyson Plublisher, 1993) y su autobiografía *A Restricted Country* (Cleis Press, San Francisco, 1987/2003). Si bien estos términos tienen un origen anglosajón, eso no quiere decir que no existieran diferencias de género en las subculturas lésbicas de otros contextos, como por ejemplo en el estado español, como se ve en el interesante artículo de Matilde Albarracín Soto «Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores» (*Lesbianas. Discursos y representaciones*. Raquel Platero (coord.). Melusina, Barcelona, 2008, pp. 191-212). Las posiciones *femme*, eso sí, han tendido a estar más invisibilizadas y no se encuentran demasiados términos en castellano para nombrarlas, aunque tal como narra Empar Pineda en «Mi pequeña historia del lesbianismo» (*Lesbianas. Discursos y representaciones*. Raquel Platero (coord.). Melusina, Barcelona, 2008) se hablaba de «pluma azul marino» para referirse a las «machorras» o «camioneras» —las *butch* en el lenguaje anglosajón— y de «pluma rosa» para referirse a las lesbianas femeninas —las *femme*— (ver especialmente a este respecto la nota 7, p. 344). En este sentido, tal como menciona Empar Pineda en el mencionado artículo, fue en el n.º 6 de la revista editada por el CFLM (Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid), *Nosotras que nos queremos tanto* (Febrero de 1988, pp. 21-30), donde se publicó el primer texto en castellano sobre *femmes*: el clásico de Joan Nestlé «La cuestión *fem*». Así en palabras de Joan Nestlé:

«Básicamente, *butch-fem* representa una forma de mirar, de amar y de vivir que puede ser expresada por una persona, por las parejas o por una comunidad. En el pasado, la mujer *butch* ha sido tachada de forma hartito simplista como la parte masculina de la relación y la mujer *fem* como su contrapartida femenina. Este etiquetamiento olvida

pa.¹⁶ De que alguien te diga: «Este no es el sitio que te corresponde»; de que ejerzan una mirada y te coloquen en otro lugar. Al tiempo que demuestra fuerza presenta una gran vulnerabilidad.

*[INCISO: En el curso de la conversación no salió la cuestión de la especificidad del deseo femme, tal vez porque es un aspecto difícil de hablar, pero que creo que tiene un interés en sí mismo que no puede recluirlo a una nota a pie de página. Considerar el deseo femme y en concreto el deseo por una cierta masculinidad resulta, en mi opinión, enormemente poderoso. Como dice Ulrika Dahl en «El baúl de los disfraces»: «Cada día elijo disfrazarme como una mujer. Cada día me enamoro de mujeres que no lo hacen. Estos simples hechos suponen toda la diferencia».*¹⁷ *Se trata de un deseo que se dirige a aquello que se presenta como «indeseable», como «feo» o «inadecuado»: las masculinidades en cuerpos reconocidos como «de mujeres». Tradicionalmente la lesbiana femme aparecía como un «subproducto» que permitía visibilizar el deseo butch.*¹⁸ *Más aún, la femme sólo quedaba*

a dos mujeres que han desarrollado sus respectivos estilos por específicas razones eróticas, emocionales y sociales. Las relaciones butch-fem, tal y como yo las experimentaba, eran complejas manifestaciones eróticas y sociales, no falsas réplicas heterosexuales. Estaban llenas de un lenguaje profundamente lesbiano referido a la postura, al vestido, al gesto, al amor, al coraje y a la autonomía. En los años cincuenta, sobre todo, las parejas butch-fem formaban la primera línea de las combatientes contra la intolerancia sexual. A causa de su manifiesta visibilidad, sufrían con más fuerza la violencia callejera. La ironía del cambio social ha hecho que una manifestación radical, social y política propia de los años cincuenta se nos aparezca hoy como una experiencia reaccionaria, no feminista» (1988, p. 21).

16. Como afirma Joan Nestlé: «Una lesbiana tipo *butch* que vestía ropas masculinas en los cincuenta no era un hombre vistiendo ropas masculinas; era una mujer que creaba un estilo original para indicar a otras mujeres lo que era capaz de hacer: tomar las riendas en el terreno erótico» (1988, p. 25).

17. Ulrika (2005). El baúl de los disfraces. *«El eje del mal es heterosexual». Figuras, prácticas y movimientos feministas queer*. Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ) (eds.), Traficantes de Sueños, Madrid, p. 156.

18. En este sentido resulta icónica la imagen de Del Lagrace Volcano, *Deni Francis*, London 2007 en Del Lagrace Volcano y Ulrika Dahl, *Femmes of Power* (London: Serpent's Tail, 2008, p. 28. En ella se ve a una *femme* que se vuelve a la cámara sonriendo mientras es abrazada por una *butch* en traje chaqueta que mira a la ciudad desde un puente del Tamesis. Como afirma la propia Deni Francis en su narrativa más adelante: «*Femme* es una frecuencia con la que sintonizas. (...) Las *femmes* tienen una historia bien documentada de intenso y poderoso apoyo y deseo a las masculinidades *queer*, incluso si resulta ininteligible para el mundo (hetero) y a pesar de que las *but-*

visibilizada en compañía de una butch que la marcara, por continuidad, como lesbiana. Esta lectura resulta tremendamente problemática, por cuanto reproduce la mirada heteronormativa relegando la relación butch-femme a una práctica de mimetismo con la heterosexualidad, que identifica la parte agente del deseo con la posición reconocible como masculinizada, sin preguntarse por el deseo agente de la posición feminizada.¹⁹ Más aún, muchas autoras señalan que la posición femme no requeriría para pensarse estar articulada necesariamente con una figura butch, y tal vez, en ocasiones, ni siquiera con un deseo lesbiano.²⁰ Podría tal como se reclama desde diferentes autoras pensarse una posición femme que desarrolle un deseo hetero, aunque, ciertamente, seguramente no un deseo heteronormativo, por cuanto la posición femme quebranta algunas de las seguridades en

ches hayan obtenido todos los créditos *queer*. Lo que signifique concretamente esta frecuencia en las calles o entre las sábanas varía ampliamente, pero una cosa está clara: el deseo *femme* no es ni una mala copia de un original heterosexual, ni está simplemente atado a lo *butch*, y en última instancia, los deseos *queer* nunca son completamente libres de ideas racializadas y heterosexistas de género» (Volcano y Dalh, 2008, p. 30. Traducción propia).

19. Quiero incidir particularmente en que las relaciones *butch/femme* no constituyen una «copia» de la heterosexualidad, como la lectura común puede proyectar. Se trata de una subcultura específicamente lésbica y de clase obrera, en la que comunidades de mujeres rompían con los modelos heteronormativos de la época conviviendo y ocupando el espacio público de forma más o menos abierta como lesbianas. Más aún, la lectura heteronormativa que identificaba la posición de masculinidad con el lugar preeminente en estas relaciones resultaba, en muchas ocasiones, profundamente subvertido. Las *butch*, al adoptar formas y vestimentas masculinas en cuerpos reconocidos como «de mujer», hallaban difícil acomodo en empleos que no fueran de «cuello azul», puesto que recibían una sanción social muy negativa. Las *femmes* con un aspecto reconocible como femenino en los cánones vigentes, podían acceder a trabajos de oficina —«de cuello blanco»— lo que les permitía una mejor inserción laboral y en muchas ocasiones se convertían en proveedoras en la pareja. Para un desarrollo más amplio de estas cuestiones ver Elizabeth Lapovsky Kennedy y Madeleine D. Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community* (Penguin, Nueva York, 1993) un magnífico estudio que recoge las historias de vida sobre una comunidad lésbica de Buffalo (Nueva York) desde 1930 a mediados de 1960.

20. En este sentido ver entre otros: Del Lagrace Volcano y Ulrika Dahl, *Femmes of Power* (Serpent's Tail, Londres, 2008); Chlöe Brushwood Rose y Anna Camilleri (eds.) *Brazen femme. Queering femininity* (Vancouver Arsenal Pulp Press, 2002); Laura Harris y Elizabeth Crocker (eds.) *Femme. Feminist, lesbians and bad girls* (Nueva York y Londres: Routledge, 1997); Lesléa Newman (ed.) *The Femme Mystique* (Alyson Publications, Boston, 1995); y Amber L. Hollibaugh (2000). *My Dangerous Desires: A Queer Girl Dreaming Her Way Home*, Duke University Press, Durham y Londres.

las que se asienta dicho modelo heteronormativo, al desplegar presentaciones de la feminidad «traidoras» con las condiciones de pasividad, dependencia, y falta de agencia que se articulan en su planteamiento hegemónico.]

L: Fíjate que yo podría hablar de la feminidad de una manera similar a cómo tu te refieres a la masculinidad. Y me explico: la feminidad como un lugar y objeto de deseo que ocupan algunas mujeres. Mis referentes serían por ejemplo Ulrika Dalh que habla de las *femmes* con poder —*femmes of power*—. ²¹ Un lugar poderoso de la feminidad que no es el de las «buenas» mujeres, es un espacio de trasgresión. Implica situarse en una posición que no es la que te tocaba ocupar y que, sin embargo, obtiene cierto reconocimiento. Itziar Ziga habla de las «perras» de forma similar... ²² creo que hay un lugar muy específico de esa feminidad, como parte de la subcultura lésbica, que tiene que ver con construirse como mujeres fuertes, visibles, reconocibles, con una redefinición de la feminidad en otros términos. La feminidad puede ser peligrosa, puede encarnar vulnerabilidad y sin duda es tremendamente sexy. Es un proyecto en marcha y en constante renegociación... no puedo evitar pensar que podría borrar algunas cosas que dices sobre la masculinidad y estar hablando en su lugar de la feminidad... mujeres que exhiben exuberantemente una fuerza que juega con las minifaldas, entaconadas, con el lápiz de labios *rojo-putón*, ... que desafían el lugar de la «buena mujer». ²³

21. Junto con los textos ya mencionados, Ulrika Dalh realiza una magnífica exposición en castellano de la posición y el deseo *femme* en «El baúl de los disfraces» («*El eje del mal es heterosexual*»). *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*. Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ) (eds.) Madrid: Traficantes de Sueños, 2005). Además, junto con el fotógrafo y activista Del Lagrace Volcano realiza en *Femmes of Power. Exploding Queer Feminities* (Serpent's Tail, Londres, 2008), una impresionante etnografía *queer* de posiciones *femme* en distintas localizaciones, en un esfuerzo por mostrar y documentar la diversidad de las identidades *femme*.

22. Véase Ziga, Itziar (2009). *Devenir perra*, Melusina, Barcelona.

23. La descripción de la feminidad *femme* que realiza Ulrika Dahl resulta enormemente poderosa: «Hoy en día concibo mi feminidad como una forma de travestismo, como una identidad *queer* y me resulta más fácil construir sororidad con *drag queens* y *trans* de H-a-M que con las mujeres heterosexuales. Aquellas que como yo saben cómo celebrar y al tiempo parodiar la feminidad. (...) La política *femme* es una crítica explícita a los ideales de feminidad burgueses de clase media. Para una chica proce-

C: Me cuesta mucho más nombrar ese lugar de la feminidad. Me da la impresión que esa línea es muy difusa, y que puede patinar fácilmente a ser identificada como una tía femenina. La *femme* es una mujer «extraña» que elige habitar el lugar peligroso de ser un «putón», una «mala mujer».²⁴ Alguien que cuestiona la idea hegemónica de lo que es ser «mujer». Son mujeres atravesadas por la clase, que pueden no estar casadas, que no tienen por qué ser madres, mujeres atravesadas por el deseo...

L: Justamente es esa mirada la que fija tu posición.

C: Lo que me genera incomodidad es, entre otras cosas, cómo salirte de esa lógica del estereotipo de «mujer objeto sexual», tan criticada desde el feminismo.²⁵ Muy en la línea que identifica que las mujeres necesariamente tienen que ser un objeto para el consumo de los varones. Y esta feminidad *femme* no es un objeto de deseo para los varones

dente de la clase media, como yo misma, demandar una posición *femme*, e invocar a una feminidad descartada que tiene más en común con trabajadoras sexuales, prostitutas y mujeres de clase trabajadora que con las “mujeres propias/apropiadas” de mi comunidad de nacimiento, es un manifiesto político» (2005, pp. 161; 162).

24. El empleo del «estigma de puta» como amenaza moralizadora y controladora de la sexualidad de las mujeres ha sido ampliamente teorizado. Ver, por ejemplo, Gail Pheterson en *El prisma de la prostitución* (Talasa, Madrid, 1996) o los textos de Dolores Juliano, entre otros, *La prostitución: el espejo oscuro* (Icaria, Barcelona, 2002). En muchas ocasiones desde la cultura *femme*, se reclama esa posición de ser tildada de «puta», esto es, situada como aquella cuya sexualidad no es recatada y «decente», pero se hace con un sentido positivo. Se reclama la fuerza de reclamarse sexualizada y deseante y no tener que avergonzarse por ello. Se reclama el descaro y se rechaza la subordinación en la posición del deseo de la feminidad tradicional: la *femme* expresa con su presencia, su vestir excesivo y sus escotes sugerentes una posición agente del deseo que resulta enormemente disruptora. En esta dirección ver, por ejemplo, Ziga, Itziar (2009). *Devenir perra*, Melusina, Barcelona.

25. Como afirma Joan Nestlé en «La cuestión *fem*»: «En las posteriores décadas feministas, la *fem* es la lesbiana que plantea en un sentido profundo el problema de una elección mal interpretada. Si nos vestimos para gustarnos a nosotras mismas y a otras mujeres a las cuales queremos anunciar nuestro deseo, muchas de nuestra propia comunidad nos llamarán traidoras por parecerles que llevamos las ropas del enemigo. El maquillaje, los tacones altos, las faldas, los trajes ceñidos, incluso ciertas maneras de colocar el cuerpo, son interpretadas como capitulaciones ante el control patriarcal del cuerpo de las mujeres. Ello sería una crítica certera si una mujer se siente incómoda u obligada a presentarse de esta manera, pero no es esto lo que yo hago cuando me siento poderosa sexualmente y quiero compartir este poder con otras mujeres. Las *fems* son mujeres que han elegido, pero necesitábamos leer entre líneas culturales para apreciar su fuerza» (1988, p. 25).

heterosexuales. De hecho, está vedado para ellos. La *femme* juega con la imagen de la objetivación reclamando su posición como *sujeto* de deseo, y esto es muy potente. Se reclama un deseo propio. Es un ejercicio de una cierta masculinización de esa feminidad, en realidad las *femmes* tienen una posición que se distancia de la feminidad hegemónica al reclamarse como mujeres deseantes, más allá de ser un objeto de deseo.

L: Se puede establecer de nuevo un vínculo con el deseo *butch*, aunque sea el *stone butch*,²⁶ como sujeto deseante. Te conviertes en un sujeto deseo en la medida que eres capaz de dar placer a tus amantes. Un sujeto que es objeto también de deseo, puesto que requiere del reconocimiento para poder ser, y así se convierte en un peligro.

C: Me sigue costando más el espacio de la feminidad. Mantengo la distancia tanto con la masculinidad y la feminidad hegemónicas, en mi propia identificación. Dos lugares exactamente en los que no quiero estar. La feminidad que se me ha planteado es un espacio del que necesariamente me quiero alejar, por toda mi tradición feminista, por mi práctica política y por todo lo que deseo ser. No quiero estar en ese lugar que me pide subordinación, pasividad, ser complaciente y buenecita, sonreír... Y al mismo tiempo, me veo en muchas de esas cosas. Tampoco quiero renunciar a tener empatía, cuidado del otro... un espacio que creo que es necesario reclamar.

26. El término *stone butch* hace referencia a una forma de expresión de la posición masculina en cuerpos asignados como «de mujer» que se reconoce por su impenetrabilidad, en particular en las relaciones sexuales. Leslie Feinberg inscribió la categoría icónicamente con su novela autobiográfica *Stone Butch Blues* (Los Ángeles, Alyson Books, 1993/2003). Tal como apunta Judith (Jack) Halberstam: «la parte “stone” de la *stone butch* se refiere a una especie de impenetrabilidad, y eso implica curiosos aspectos de “no acción” sobre la identidad sexual *butch*. La *stone butch* tiene la dudosa distinción de ser, probablemente, la única identidad sexual que se define casi por completo en función de las prácticas que *no* hace. (...) Kennedy y Davis inciden en una diferencia en particular entre *butches* y hombres: a las *butches*, aunque en lo sexual representaban el papel activo o agresivo, les gustaba únicamente —a diferencia de los hombres— satisfacer a su compañera sexualmente, en vez de darse placer a sí mismas. Ese énfasis en el placer de la *femme* es algo muy propio de la *stone butch*, la compañera que “hace todo el trabajo y no deja nunca que su compañera se lo devuelva del mismo modo” (Kennedy y Davis, 1993, p. 192)» (1998/2008, pp. 148-149; 150).

L: Me pregunto hasta qué punto no estamos constantemente renegociando el lugar donde estamos. Reclamar y reapropiarte de la masculinidad no pasa por convertirse en una bestia parda machista. La verdadera revolución creo que está en otro tipo de masculinidades y feminidades, que permitan el ser y estar de una manera vivible.

C: Es como si estuviera todo el rato caminando por el filo de una navaja. Nunca sabes cómo puede ser leída la proyección de tu cuerpo. Una *femme* que juegue con estas prácticas de feminidad, en determinado tipo de contextos, puede fácilmente ser leída solo como una mujer, y así potencialmente deseable por los varones. Y no ser reconocida como bollera. O incluso, en espacios bolleros ser reconocida como una *hetero* o como una bollera poco creíble.²⁷

L: ¿Y cómo se lee esto en medio de la *plumofobia* existente, y esta oda a cierta expresión de la feminidad lésbica, y que es especialmente patente en lugares como Chueca? Esta *plumofobia* afecta a todo el mundo, donde se valora «que no se te note» y no generes incomodidad en quien te mira. El «buen» *trans* es al que no se le nota, y así igual con lo gay y lésbico...

C: Si planteamos un espacio para la feminidad, se puede caer fácilmente en una lógica como la que aparece por ejemplo en los anuncios por palabras: «Se busca chica *les* femenina sin pluma»... Demuestra una *plumofobia* generalizada hacia la masculinidad en cuerpos reconocidos como «de mujeres» que tiene muchas implicaciones. Recuerdo conversaciones con gente que decía: «Es que, todas las lesbianas tienen la misma pinta, y son unas bestias pardas...». Y sin embargo, sabes que la pluma permite recrear un sentido de comunidad, que otorga un sentido de identidad, que en ocasiones se vuelve muy necesario y que hay que valorar. A veces es difícil justificar el tema de la

27. De nuevo Joan Nestlé afirma: «A menudo se ve a una *fem* como una lesbiana que actúa como una mujer heterosexual y que no es una feminista, una lectura terriblemente equivocada de una autopresentación que convierte el lenguaje de un deseo deliberado en un silencio oportunista. Toda una conversación erótica entre dos mujeres deja de ser escuchada, y su preterición no se debe, esta vez, a los hombres, sino a otras mujeres, muchas de las cuales se hacen las sordas en el nombre del feminismo lesbiano» (Nestlé, 1988, p. 27).

pluma ante determinado tipo de experiencias bolleras que no han compartido ese sentido de comunidad y de cultura lésbica. Para ellas es como si ser lesbiana fuera una cosa más del ámbito de su vida privada... aceptan la «normatividad hetero» como «normalidad naturalizada» y te vuelves excesiva si no cumples con esos patrones. Pero tanto por exceso de masculinidad, como por una feminidad exuberante que se vuelve excesiva por no responder al modelo de «niña buenecita», de contención y postergación del deseo, de «una de cal y otra de arena»... Haciendo un ejercicio *femme* se huye de ese tipo de feminidad. No te oculta como bollera, no te hace aparecer como alguien que se desdibuja en el mundo hetero... es otro tipo de pluma, tal vez más sutil, o más vinculada a culturas bollo-*queer*. Pero eso no evita que también pueda ser —y de hecho sea— cuestionada en determinados contextos. En ocasiones hace que parezcas menos real, menos creíble como bollera... la pluma *femme* te pone de alguna forma en permanente suspenso...

L: La fuerza de la encarnación de esas *otras* formas de masculinidad y feminidad está en convertirse en un lugar politizado. El pulso es con la despolitización, la McDonalización y el aculturamiento que persigue la desaparición de la diferencia, y la invisibilización. Reclamar esos espacios es un acto político en sí, con un coste personal muy alto, que se desembolsa en primera persona. Estoy pensando en las posibilidades de lo *femme*, pensando en chicas que no son blancas, que no tienen el peso y la talla dominante, que desplazan las normas, que están en lugares tremendamente fronterizos y bellos. La revolución verdadera es ésta. Está en situarse en lugares que desplazan las normas, y de los que todo el mundo quiere que te muevas. En enunciar un lugar propio desde donde reclamarte y del que los demás trabajan mucho para desplazarte.

C: Se cae peligrosamente en el lugar, por ejemplo, de una feminidad enmarcada como *lipstick lesbian*,²⁸ o que te invisibilizen como «hetero», que es un lugar nada politizado, es *plumófobo*...

28. La figura de la *lipstick lesbian*, literalmente «lesbiana de pintalabios» hace referencia a un modelo de lesbiana femenina cuyo modelo suelen ser mujeres poderosas, exitosas y de clase alta, a diferencia de la *femme* cuyos referentes suelen ser feminida-

L: Hay ciertas manifestaciones de esa feminidad que son muy consumistas, muy de clase media, de la marca, propias de ser blanca, incluso de la perla... He flipado con el retorno de la perla, ¿tú no?

C: Sí, es cierto. Pero, ¿cómo lo resuelves? En la masculinidad hay una identificación casi alucinatoria que produce una imposibilidad del ocultamiento. Por eso me parece muy poderosa. Supone poner los cuerpos en primera línea, que le da la vulnerabilidad y fuerza que tiene. Es un espacio muy politizable por su hipervisibilidad. Es una figura muy poderosa, por ser justo todo lo que no tienes que ser. Un lugar tradicionalmente marcado por la «fealdad». Una posición *butch*, o *trans* masculina, parece estar abocada a ser una posición de fealdad, cuando a mí me parece un espacio tremendamente erótico y muy *sexy*.²⁹

L: El castellano tiene muchos espacios en lo que se señala esta fealdad, para ese «no lugar» que se contrapone a la buena mujer que es reconocible como tal. Estoy pensando en «la solterona», «la macho-

des marginales y consideradas no exitosas, como mujeres *trans*, o trabajadoras sexuales, figuras del exceso vinculadas con la clase obrera. Por otro lado, muchas veces se ha vinculado a la *lipstick lesbian* con posiciones de lesbianas de clase alta que *pasaban* por heteros en sus vidas cotidianas y reclusan su lesbianismo a círculos concretos y cerrados. Frente a esta postura que garantiza el privilegio de clase, las posiciones *femme*, vinculadas a las comunidades *butch-femme* implicaban una visibilidad que resultaba mucho más arriesgada. Por supuesto, la identificación con cada uno de estos modelos no tiene por qué tener una correspondencia con una posición social determinada, ni las posiciones *femme* o *lipstick* tienen por qué reducirse con la identificación con una cierta feminidad atravesada por la clase. Una cuestión fundamental en cada una de estas posiciones tiene que ver con el «orgullo», o la forma más abierta o más oculta de vivir el deseo lesbiano. En cualquier caso, se trata en muchas ocasiones de un espacio difuso, donde los matices se multiplican, así como las potenciales lecturas de los cuerpos.

29. Para un análisis de la masculinidad en cuerpos reconocidos como propios de mujeres ver, por ejemplo, S. Bear Bergman (2006). *Butch is a Noun*. San Francisco: Suspect Thoughts Press; en el contexto del estado español ver Raquel (Lucas) Platero. La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicas, camioneras y otras disidentes. *Jornadas Estatales Feministas de Granada*. Mesa Redonda: Cuerpos, sexualidades y políticas feministas. (6/12/2009) publicada en <http://www.feministas.org/IMG/pdf/La_masculinidad_de_las_biomujeresPlatero.pdf> (revisado 12 de agosto de 2011). De una forma menos ortodoxa Beatriz Preciado analiza el potencial de «juego» de desarrollo de masculinidades en cuerpos asignados como propios de mujeres mediante la experimentación con el uso de testosterona en *Testo Yonki* (Espasa Calpe, Madrid, 2008).

rra», «la suegra», «el chico», «la camionera», «la marimacho»... lugares para la fealdad y para lo que una mujer «no debe ser».³⁰ El espacio *femme* autorreclamado tiene un potencial de desorden tremendo, como los espacios de las «malas mujeres». De las «otras mujeres», que señala por ejemplo Dolores Juliano.³¹ De las presas, las putas, las excluidas y marginales. Son lugares de alianzas posibles, de continuidades.

C: Es un espacio mucho más difuso de trazar y más difícil de limitar. ¿Cuál es el potencial político de reclamarte «perra»? Creo que hay potencial político en reclamar el deseo y los cuerpos, pensando que las mujeres han sido concebidas como «ángeles asexuados», modelos de feminidad de clase media alta que se nos imponen como el deber ser... Frente a esa lógica de la asexualización, del matrimonio, del comportamiento adecuado, de no reírse ni moverse demasiado, de estar siempre a la expectativa, siempre disponible. Frente a ese modelo, esta otra posición de la feminidad es muy activa en todos los sentidos, y tiene un poder en su desafío a la lógica dominante. Se produce cierta exacerbación de la feminidad como parte de un juego, de la expresión y del ejercicio de tener *pluma*, lo que permite erotizar ese espacio que ocupa lo *femme*.

A veces me parece que hay una línea difusa entre lo que puede identificarse como esa feminidad generalizada, que es mansa y despolitizada, con esa otra feminidad *femme*. Y más en un momento en el que el uso del cuerpo y la feminidad de las mujeres se exageran... Estoy pensando en las chicas que van a la discoteca Kapital. Si te fijas, la mayoría son adolescentes, que llevan escotazos, con microminifaldas, taconazos, medias transparentes, pintadas como puertas...³² Si yo me vistiera así, podría estar reclamando una posición *femme*. O no.

30. Ver Raquel (Lucas) Platero (2009). La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicos, camioneras y otras disidentes». *Jornadas Estatales Feministas de Granada*. Mesa Redonda: Cuerpos, sexualidades y políticas feministas. (6/12/2009) publicada en <http://www.feministas.org/IMG/pdf/La_masculinidad_de_las_biomujeresPlatero.pdf> (revisado 12 de agosto de 2011).

31. Ver Dolores Juliano (2004), *Excluidas y marginales: una aproximación antropológica*, Cátedra, Madrid.

32. Sobre un análisis de las implicaciones de la hipersexualización en adolescentes resultan muy interesantes los trabajos de Angela McRobbie «More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres» (*Estudios culturales y comunicación*. James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comps.) Barcelona: Paidós, 1998,



«Powerfemme vs. Butch» y «Fluidos trans» forman parte del proyecto «Donde el Género pierde su nombre» de Nac Scratches <www.nacionscratches.blogspot.com>.

L: Yo no creo que una pieza de ropa en concreto consiga hacer eso. No ocupo un lugar más legítimo en la masculinidad el día que uso una corbata. Mi cuerpo no cambia mucho. Es el ejercicio político del espacio que ocupas. Es una lectura global de tu cuerpo, donde se mezcla lo que haces, lo que dices. De hecho hacemos una lectura de conjunto. No es el detalle de la corbata o la mini. El detalle es el que captura tu atención y te hace que te fijas en alguien, pero no resuelve la lectura de una persona.

C: Yo lo resuelvo produciendo discontinuidades de la lectura plana de la feminidad. Por ejemplo, un ejercicio de la feminidad mezclado con un pelo muy corto, propio de otros códigos lésbicos.

pp. 263-296) y Valerie Walkerdine: «La cultura popular y la erotización de las niñas» (*Estudios culturales y comunicación*, James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comps.), Paidós, Barcelona, 1998, pp. 481-495).

L: Muchas chicas los resuelven con otros excesos como son los tatuajes, *piercings*. Con la paradoja del exceso.³³ Pienso en qué posibilidades hay de encarnar la masculinidad o feminidad a las que nos referimos cuando te sitúas en alguna de las fronteras de lo normativo. Estoy pensando en una chavala gitana, alguien que tiene la historia personal de haber crecido en otro sitio, de diversidad funcional... ¿cómo se encarna el desplazamiento cuando ya vienes de otros desplazamientos simultáneos? Y veo personas en concreto. Se me ocurre pensar en una mujer que encarne la feminidad con cierto gusto por lo extremo y que sexualice un cuerpo que al tener diversidad funcional, se presupone como un «no cuerpo» o una «carencia de sexualidad». Manifestaciones de la feminidad que pasan por un exceso del complemento, del colorido, de otras maneras de estar... Y me pregunto, ¿Por qué son interesantes, qué nos dicen de las sexualidades en general estas encarnaciones de la feminidad en particular?, ¿qué posibilidades de resistencia nos ofrece?

C: ¿Tu qué contestarías?

L: ¿Me devuelves la pregunta? Creo que ponemos en tela de juicio la norma y desnaturalizamos muchos de los mandatos que supuestamente generan una continuidad. Si mi masculinidad es *sexy*, estoy diciendo algo de la masculinidad. ¿Por qué mi presencia genera tanta hostilidad entre ciertos hombres, hasta el punto que necesitan pegarme o que me quite de en medio? ¿Por qué soy una amenaza? Ensayo otras maneras de encarnar la masculinidad y la feminidad, y así puedo ofrecer, como me dicen de broma, versiones «mejoradas». No necesito tratar mal a las chicas para sentirme más masculino. No me siento amenazado por la feminidad de las chicas. En ese sentido, puedo mostrar muchas expresiones de mí, aunque vengan encarnadas en este cuerpo que tengo, planteando discontinuidades.

Quizás implica que hay otras formas de comportarse aún haciendo un ejercicio consciente de masculinidad. Quizás evidencia que hay formas de encarnar la masculinidad que son muy peligrosas

33. En este sentido ver las imágenes presentes en el trabajo etnográfico y fotográfico desarrollado por Del Lagrace Volcano y Ulrika Dahl en *Femmes of Power* (Serpent's Tail, Londres, 2008).

y dañinas. La masculinidad se ha concebido como un lugar de peligrosidad.³⁴

Planteo este debate sobre la masculinidad para hacer cierto símil con lo *femme*. Mujeres que elegís ese lugar, que no tienen que pasar por la heterosexualidad obligatoria; que vais con alguien al lado que parece un tío y que luego no es exactamente lo que los demás entienden por un tío, y demostráis otros espacios de deseo... Me gusta mucho cuando veo

34. Tradicionalmente la masculinidad se asienta en una posición de privilegio que requiere de la subordinación de la feminidad para reconocerse por oposición, como se plantea ampliamente en la literatura feminista —a ese respecto ver por ejemplo, Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (Editorial Siglo XX, Chile, 1949/1987), o Monique Wittig *El pensamiento heterosexual* (Egales, Madrid, 2005)—. Ahora bien, ¿es necesario que el ejercicio de masculinización desarrollado por desde cuerpos no reconocidos *a priori* como «de varón» devenga en un ejercicio de subordinación de la feminidad? Creo que no es necesario. Más aún, se podría argumentar que, precisamente el ejercicio de ocupación de posiciones de masculinidad por parte de cuerpos no reconocidos *a priori* como «de varón», ofrece nuevas rearticulaciones de la masculinidad y las vulnerabilidades que comporta una reconfiguración de las posiciones de privilegio y subordinación. De hecho una persona *trans* masculina puede ver cuestionada su posición desde un cuerpo de mujer asentado en la seguridad de su identidad de género no cuestionada. Bien es cierto que, en ocasiones, ciertas personas *trans* masculinas tienden a reproducir un modelo de masculinidad tradicional como mecanismo para exacerbar y reivindicar posiciones de masculinidad que perciben como vulnerables. Es un mecanismo comprensible —aunque no justificable—, que se encauza en procesos muy complejos de identificación y que hay que vincular con la extraordinaria vulnerabilidad de las posiciones *trans* masculinas. Pero, se trata muchas veces de un ejercicio transitorio y que viene demandado, en gran medida, por las autoridades médicas que son la que tienen el poder de garantizar o denegar el reconocimiento legal de cambio de nombre y sexo, mediante su diagnóstico. De hecho, se podría argumentar que el mismo ejercicio de ocupación de posiciones de masculinidad desde cuerpos identificados como «de mujer» o «femeninos» —incluyo aquí también a varones identificados como «poco masculinos»— supone, de hecho, una ruptura con los modelos de masculinidad que permitiría otro tipo de articulaciones y relaciones de poder entre masculinidad y feminidad. En ese sentido, la masculinización no tiene por qué requerir de un ejercicio de subordinación de la feminidad. Esto no quiere decir que no se puedan desarrollar juegos y relaciones que exploten esas posiciones de poder socialmente asentadas de formas *perversas*, visibilizando y desmontando, en su mismo desarrollo, las relaciones de poder que teóricamente «mimetizan». Así, se pueden desplegar juegos en los que se requieran y se busquen ejercicios de dominación/sumisión, e incluso puede hacerse sobre juegos que mimen roles sexuales —*butch-femme*, *daddy-girl*, *daddy-boy*—. Recordemos que, tal como he mencionado, las dinámicas y relaciones que se sustentan sobre el uso de roles generizados en las relaciones *queer* implican una erotización de determinados elementos, dotados de valoraciones sociales disímiles. Pero esas posiciones, puestas en juego, aunque realicen un ejercicio que parece mimético de relaciones de poder tradicionales, están, con el propio mimetismo, cuestionando y desbordando dichas relaciones. Por ejemplo, y tal como he señalado a lo largo del texto,

otros cuerpos que encarnan esa feminidad *sexy*, cuerpos y actitudes que juegan con el exceso, más allá de la talla única, jugando a llamar la atención. Una visibilidad que se sitúa lejos del temor. Que no se muestra como alguien que se esconde, sino como alguien que si le dices un piropo se va a dar la vuelta y te va a decir dos cosas. A cualquiera. Es una forma de estar en el mundo que demuestra una fuerza muy especial.

C: Estaba pensando en algo que hemos hablado antes, sobre la hipervisibilidad de lo masculino y no tanto en lo *femme*, la capacidad de percibir la sutileza de la diferencia en una posición *femme* y cualquier otra posición de feminidad. Algo que se vuelve sistemáticamente necesario es el ejercicio continuado de «salida del armario». Y que en otros casos como lo *butch* o *trans*, no es necesario porque el cuerpo va siempre por delante.

L: El cuerpo que encarna la masculinidad no habla de una identidad o de un deseo determinado.

C: No, claro que no. Me refiero a que se hace evidente un ejercicio de trasgresión. Y es verdad que se percibe como un lugar peligroso cuando se interpreta y asocia como lesbianismo, fealdad, cuando tu cuerpo no se corresponde con los estándares de clase y otros... En el caso *femme* esto no está tan claro. Falta esa sutileza para leer cierto tipo de cuerpos. Con suerte piensas que eres... «modernilla».

L: ¿Modernilla? (risas)

C: No te rías. Es otra forma de despolitizar lo *femme*. Se convierte en una especie de accesorio o expresión estética, que se asocia con una

en las relaciones *butch-femme*, si bien la posición *butch* aparece como agente, poderosa, o «la que lleva las riendas», sin embargo, depende en gran medida de: 1) el reconocimiento *femme* que la valida y la vuelve posible; y 2) como se ha mencionado, igualmente, tradicionalmente eran las *femmes* las que garantizaban el sustento en la relaciones, puesto que tenían más facilidades para obtener mejores empleos, al no cuestionar de forma tan clara las normas de la feminidad vigentes. Para un análisis más pormenorizado de las implicaciones de los usos eróticos de relaciones consensuadas de poder ver el clásico *Coming to Power* editado por el colectivo de feministas lesbianas sadomasoquistas de San Francisco SAMOIS (Alyson Publications, Boston, 1982).

práctica social y cultural determinada, situada en términos de clase. Se confunde con lo *trendy*, con estar a la última. Es una interpretación urbanita.

L: Estoy pensando las posibilidades de pertenecer a esa representación, en términos de clase, acceso a la cultura o si no eres urbanita, por ejemplo.

C: Piensa que la mayoría del Estado español vive en ciudades. Que sí es urbanita. Un porcentaje muy elevado de personas vivimos en ciudades frente a una minoría de la población que está muy dispersa. Ahora bien, no es lo mismo vivir en una ciudad pequeña que en una grande. No es lo mismo vivir en Zamora, por ejemplo, que en Madrid o Barcelona.

L: Cuando vives en un espacio urbano como las grandes ciudades a las que haces referencia, es más posible escapar al control social. Estás en un espacio donde no todo el mundo te conoce y hace que surjan identidades sexuales, de identificación con el otro, sólo posibles en ese espacio y en la medida en que en éste se posibilita el anonimato, y el tránsito, el flujo... hay chavalas y chavales de quince años que me hablan de que son heterosexuales en Fuenlabrada y *gays* en Chueca. En media hora pueden ser otra cosa. ¡Está tan cerca! Saben que hay otra realidad que es posible, que es sólo un tránsito, ¿sabes? Y ese espacio es una burbuja que les permite respirar...

C: Muchas personas se tienen que desplazar dentro del mismo territorio.

L: Migraciones obligatorias y pequeñas diásporas...³⁵

35. El término *diáspora*, de procedencia griega, etimológicamente implica «dispersión» y tradicionalmente ha venido empleándose para hacer referencia a la dispersión del pueblo judío tras el exilio en Babilonia (Brah, 1996, p. 181). En la actualidad se trata de un término consolidado en el ámbito de los estudios postcoloniales y migratorios, que amplía sensiblemente su espectro para hacer referencia a cualquier «dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen», como recoge la propia R.A.E. como segunda acepción en su vigésimo segunda edición de 2001. Habitualmente el concepto se emplea para hacer referencia, de forma amplia, a la dispersión de cualquier grupo humano, y más concretamente a las comunidades inmigrantes asentadas en sociedades de acogida, en ocasiones por generaciones pero que, sin embargo,

C: Precisamente por lo que cuentas, cuando hablo de diásporas *queer*,³⁶ no sólo me fijo en personas LGTB en términos identitarios que se mueven únicamente fuera de las fronteras del Estado. Sino de desplazamientos que permiten *vidas vivibles*, que pasan por el anonimato, con la generación de un cierto espacio de comunidad, de reconocimiento, que permite *ser posible*, deseable y te permite desear.

mantienen un cierto sentido de colectividad y un —si bien a veces difuso— vínculo melancólico con un «origen» que alcanza dimensiones míticas. Algunas de las principales referencias sobre el uso de este término en esta línea son: Safran, William (1991). *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* (en *Diáspora*, 1(1), pp. 83-99); Avtar Brah (1996/2010). *Cartografías de Diáspora* (Traficantes de Sueños, Madrid) y James Clifford (1997/1999). *Itinerarios transculturales* (Gedisa, Barcelona).

36. El término diáspora ha sido desarrollado para dar cuenta de lo que se han denominado *diásporas queer*. En gran parte de la literatura sobre *diásporas queer* y *migraciones queer* hay un giro en la linealidad de la narrativa de la diáspora que desplaza el «deseo de hogar» de una lugar de partida originario —situado de algún modo en el pasado—, hacia la promesa de un «hogar» como proyección futura de un espacio que podría permitir la supervivencia de cuerpos y deseos que se «desvían» y «pervierten» el modelo heteronormativo. Se trata de un sentido de «hogar» que no se presenta tanto como un lugar perdido al que ansiamos retornar, sino como una promesa futura de hogar como pertenencia. Un hogar que se proyecta como un deseo colectivizado que establece y asienta vínculos de reconocimiento y pertenencia. Por tanto, a pesar de que se asiente en un mito, en una ficción, genera un cierto sentido de comunidad. El vínculo estaría aquí situado en la promesa de un lugar común de destino y no tanto en el punto de partida, aunque habría una cierta experiencia común, o al menos traducible, tanto en la búsqueda de un espacio habitable, y en muchos casos también en las narrativas personales de salida del armario, o en la experiencia de diversas formas de exclusión. El concepto de *diáspora queer* identifica así la necesidad de un espacio habitable en el que ser posible, el deseo de un espacio donde resultar legítimx, en el que cuerpos y deseos no-heteronormativos puedan sentirse «en casa». Por supuesto, esta proyección es problemática, puesto que como señala Anne-Marie Fortier (2001) deja incuestionada la noción de «hogar» como espacio de confort y seguridad, de pertenencia y reconocimiento, sin considerar los conflictos y violencias que encierra la propia noción de hogar. Por otro lado, si la noción de diáspora tiene la virtualidad de permitir el establecimiento de ciertos vínculos entre personas LGTBQ, al tiempo apunta a diferencias que atraviesan y constituyen esa noción colectiva, generando incluso en ocasiones fracturas notables. La posición de ciudadanía, la clase social, y muchas otras, establecen cortes y pueden erigirse en ocasiones en elementos de exclusión de determinados cuerpos que no se pliegan a la normatividad vigente. En ese sentido resulta especialmente útil la forma en la que se viene teorizando la noción de *homonacionalismo*, desarrollada por Jasbir Puar en *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* (Duke University Press, Durham y Londres, 2007). Una presentación más amplia de estas cuestiones se recoge en Carmen Romero Bachiller (2008). *Queer Diasporas: Inhabiting Bodies in a Landscape of Desire*, Conferencia presentada en The University of Miami, The Department of Modern Languages and Literatures and Women's and Gender Studies, 3 de noviembre de 2008.

L: Esos desplazamientos o diásporas *queer* son imprescindibles en personas que pertenecen a comunidades pequeñas donde la adscripción étnica o de pertenencia al grupo las delimitan claramente. Estoy pensando en dos ejemplos claros. En las personas con diversidad funcional, que se desplazan a donde hay oportunidades educativas y de trabajo; en concreto, podíamos preguntarnos porqué están sobrerrepresentadas las personas sordas LGTB en Madrid. Y estoy pensando también en las personas gitanas LGTB, que con su deseo, sus prácticas e identidades están rompiendo con sus normas y que tienen que desplazarse. A veces con el destierro, a veces con una huida hacia adelante buscando otras oportunidades o un control social distinto.

C: En comunidades donde se percibe que existe un control, acoso, falta de reconocimiento social fuerte, tiende a producirse una cierta homogeneidad hacia el interior; las fronteras grupales se refuerzan también hacia el exterior como medida de protección. Garantizan la permanencia del grupo y la respuesta frente a una sociedad mayoritaria que les desprestigia, les margina... También es un lugar de resistencia, que en ocasiones se asienta en la inexistencia de diferencia hacia el interior del colectivo.

L: A modo de identidad cuasi-étnica.

C: De alguna manera se desincentiva cualquier posición que se perciba como amenaza a la identidad colectiva. Toda aquella persona que rompa con su posición de masculinidad/feminidad, o que presente formas de sexualidad no hegemónicas se percibe como una amenaza al colectivo: o bien porque hay un peligro de cuestionamiento moral por parte de la sociedad de acogida a ese colectivo; o bien porque se percibe como «una enfermedad» que viene de fuera; o puede que la propia pertenencia étnica se vincule con ciertas prácticas de género y deseo, de tal forma que aquello que rompa con las prácticas dominantes pueda percibirse, a su vez, como una ruptura con la comunidad.³⁷

37. Para un desarrollo más amplio de estas cuestiones ver Carmen, Romero Bachiller (2005), *Postcolonialismo y teoría queer. Introducción a la teoría queer*, David Córdoba, Javier Sáez, Paco Vidarte (eds.), Egales, Madrid, pp. 149-164.

L: Esto me lleva a algo que hemos dicho antes, ¿Cuáles son las posibilidades de agencia, de jugar con los excesos de la masculinidad o feminidad como algo positivo, para estas personas que se han desplazado? Para aquellas personas cuyas estrategias de supervivencia pasan por una diáspora *queer*. ¿Cuál es el lugar de estas personas? ¿Cómo se recibe a estas personas en un lugar donde no tienes un capital social?

C: La promesa del retorno al hogar, de la diáspora *queer*, es una promesa problemática.³⁸ La idea de un hogar *queer* aparecería como una panacea que difumina el conjunto de pertenencias sociales bajo la bandera gay. Pero esa idea es problemática porque romantiza y posiciona el «hogar» como un espacio idílico y aconflictivo. Y esto no es cierto. No sólo la experiencia del hogar de muchxs de nosotrxs habla de múltiples conflictos, y en ocasiones de violencias muy serias, sino que tampoco el supuesto «hogar» *gay*, ese espacio de llegada, de encuentro con una comunidad que sirve de «familia de acogida», resulta ni mucho menos carente de conflictos.³⁹ Las fracturas de clase, pertenencia étnica, nacionalidad, género o incluso pluma, marcan un espacio nada «idílico» atravesado por conflictos, luchas, violencias, jerarquías y relaciones de poder.

L: Estamos entrenados para ser xenófobos, racistas, para apartarnos de los cuerpos que percibimos como fuera de la belleza, juventud, etc.

C: La propia comunidad oso surge frente a la homogeneidad *gay*, de los cuerpos jóvenes y saludables. Surge una masculinidad mayor, con pelos, de clase obrera...

38. En este sentido ver Fortier, Anne-Marie (2001), «Coming home». *Queer migrations and multiple evocations of home*, *European Journal of Cultural Studies*, 4 (4), pp. 405-424.

39. En términos de Anne-Marie Fortier: «La extendida narrativa de la migración como llegada al hogar en la cultura *queer*, establece una ecuación entre abandonar y llegar a ser, y crea un sujeto migrante distintivamente *queer*: el que es forzado a irse de cara a poder salir del armario. (...) [Esta cuestión es problemática dado que] reproduce un modelo de hogar como familiaridad, donde lo extraño es cancelado. En su rechazo del hogar, los sujetos migrantes *queer* reclaman un espacio que pueda ser llamado "hogar". (...) La narrativa reversa [de Sinfield] mantiene una trayectoria lineal que sitúa la llegada al hogar como un destino deseable. Para Sinfield, las personas se desplazan del hogar, si tenemos suerte (el Segundo énfasis añadido) hacia una subcultura gay o lesbiana (2001, p. 410, traducción propia).

L: Justamente Javier Sáez⁴⁰ habla de cómo a menudo lo oso se ha apropiado desde el mercado gay dominante. Surge un oso estilizado y especialmente bello en otros términos y me hace pensar, ¿qué posibilidad tiene una persona con experiencias diaspóricas de encarnar estos excesos de masculinidad o feminidad? ¿Qué posibilidades tiene de ser? Estoy pensando en las personas gitanas que entrevista David Berna,⁴¹ por ejemplo, que se buscan la vida en su entorno. Generando posibilidades de ser.

C: Esta supuesta idea de comunidad resulta que está atravesada por capacidades de consumo, por nociones sobre cómo se perciben ciertos cuerpos como deseables y otros no. Y ahí hay un peso específico de la clase, la raza, la ciudadanía, las migraciones, etc. Puede funcionar en doble sentido. Puede generar rechazos, pero también ciertas exotizaciones que promueven deseos, que en ocasiones pueden estar muy cargados de una mirada colonialista.

L: Yo diría colonización en un sentido literal de ciertos cuerpos con ciertas prácticas culturales, con ciertos recursos materiales. De apoderarse de ciertos cuerpos.

C: Hay un ejercicio de fetichización de ciertas posiciones. Eso es parte de mecanismos y prácticas muy cotidianas que hay que gestionar, que no son nada evidentes. En una línea parecida, aunque distinta al mismo tiempo, querría introducir una última cuestión, acerca de lo *trans* y las diásporas ligadas a los cuerpos. En el modelo médico tradicional de cómo se entiende lo *trans*, e incluso dónde se asientan muchas de las personas que se entienden como *trans*, se mantienen estáticas las posiciones de masculinidad y feminidad. Y se fijan los tránsitos: el cuerpo busca convertirse en lo que siempre fue. Cuando se habla de «un varón encerrado en un cuerpo de mujer» o viceversa, aparece la idea de retorno a un origen, que se construye como un origen mítico.⁴²

40. Ver el artículo de Javier Sáez en este mismo volumen.

41. Ver artículo de David Berna en este volumen.

42. Ver por ejemplo King, Dave (2003). Gender Migration: A Sociological Analysis (or The Leaving of Liverpool), *Sexualities*, 6 (2), pp. 173-194. En particular cuando

L: Hay una idea de retorno. Un retorno incluso previo a la existencia, a tu persona. Como si no fuéramos también sujetos construidos socialmente.



«Powerfemme vs. Butch» y «Fluídos trans» forman parte del proyecto «Donde el Género pierde su nombre» de Nac Scratches <www.nacionscratches.blogspot.com>.

C: Eso es. El ejercicio diaspórico es de vuelta a tu propio cuerpo. Un cuerpo que estaba ahí, que se construye como promesa a la que vas a acceder mediante una cierta intervención médica. No sólo corrige «un error», sino que te lleva a donde deberías estar desde el principio. Donde estabas desde el principio. Te llevaría a la sensación de hogar

afirma: «Algunxs migrantes del género afirman que su asignación de género original fue un error, que de algún modo ellxs “realmente son” del género al que ahora desean pertenecer. Incontables autobiografías de migrantes del género hablan del exilio en el rol de género “equivocado”, de soñar con estar en casa en el género “correcto”, de, finalmente, llegar al hogar al que se pertenece» (2003, p. 186, traducción propia).

como paz con tu cuerpo. Pero, de nuevo, la percepción del hogar como un lugar apromblemático y sin conflicto no es real. Como ya hemos comentado, el hogar es un lugar atravesado por jerarquías, violencia, autoritarismos, constreñimientos brutales... Hay una lectura mayoritaria muy asentada en la práctica médica que plantea esa lógica de moverse de un polo a otro, en una única dirección posible e identificando todos los espacios intermedios como parte de un tránsito limitado temporalmente. Una práctica médica, que se puede reinterpretar como un ejercicio diaspórico del propio cuerpo que va a encontrarse a sí mismo. Reencontrar esa verdad. Una verdad sobre el cuerpo que se proyecta sobre el futuro y como un retorno al pasado que siempre estuvo ahí, y así es una vuelta al origen, a esa verdad.

L: Es tremendamente positivista, si lo piensas. Y tremendamente naturalista.

C: Hmmm (Afirmando). Si bien ése es el modelo médico tradicional, yo quiero fijarme en el *tránsito*. Me refiero al tránsito de muchas maneras. El tránsito para conseguir los papeles, el tránsito para alcanzar la felicidad, para reencontrarte contigo mismo, se producen a través de la práctica médica. Te asegura un diagnóstico que te permite la corrección en los papeles, no sólo para llegar donde quieres, sino para poder reconocerte como ciudadanx desde el otro lado. Pero en medio de todo esto, se están desarrollando todo un conjunto de voces que están cuestionando ese ejercicio de verdad. Cuestionando hasta qué punto el hogar no es ese lugar mítico, y si la verdad sobre los cuerpos no es una verdad construida, y quizás no es el lugar de origen. Quizás tampoco los tránsitos que se ofrecen garantizan llegar a ningún hogar, como ese lugar de la comodidad, del confort y la paz, que puede que no sea tan evidente. Son tránsitos de incomodidades, ¿crees que tiene sentido?

L: Me gusta mucho tu planteamiento porque me hace pensar en otros lugares míticos en la búsqueda de la verdad sobre la sexualidad en el pasado, como si hubiera existido, y que usamos como hogar sobre el que volver. Cuando el hogar es un espacio problemático al que a menudo no deberíamos querer volver. Nos inventamos un pasado que necesita ser revelado, que reinterpretamos desde nuestras necesidades

de ahora. Que nos ayuda a entender el presente y que nos imaginamos como una utopía sobre la que volver.

C: Tiene que ver con la pertenencia y el reconocimiento. El reconocimiento puede llegar por muchos vínculos, incluso los no esperados. Aquí estamos hablando de algo tan básico como poder pensarte, poder ser. El tema de la pertenencia es tremendamente importante. Cuando muchos debates están situados en que los varones y mujeres *trans*, son *varones* y *mujeres*, y no «ficciones de mujer» o «de varón», se está pidiendo que se produzca un reconocimiento de la pertenencia. Ahora mismo contamos con unos cauces legales, con unas pautas determinadas, y parece que se produjera un cruce de fronteras, de tal forma que, si sigues las pautas del Estado, consigues ser reconocido.⁴³ Pero este es un reconocimiento a nivel legal, porque en lo social es otra cosa. Hay personas que están cuestionando la idea de la verdad que depositamos en esos lugares que suponen el reconocimiento a través del DNI, a través de la lectura inequívoca del cuerpo en una posición genérica determinada, en estas pertenencias. De alguna manera, quienes tratan de evitar ese lugar tan nítido, tan reconocible, están rompiendo con promesas de resolución fácil. O con alcanzar una verdad previa. Renegocian lo cotidiano. Pero esta posición dificulta los anclajes. Dificulta las pertenencias. Dificulta los reconocimientos. Genera una incomodidad, porque rompe con la idea de polos opuestos. Rompe con la idea de tránsitos, de ir de una orilla a otra. Rompe con la idea de llegada. Cuestiona lo mítico de ese hogar, de ese viaje diaspórico. Cuestiona la posibilidad de que aplicar cierto tipo de tecnologías o prácticas sobre ciertos cuerpos vaya a garantizar la resolución de los problemas de esa comunidad.⁴⁴

L: Me gusta la idea de diásporas como un viaje, en su sentido literal. Hace unos meses hablaba con la mujer de mi prima, que es de Chile, y decía que ya no había un hogar literal al que volver, su ciudad natal se

43. Según la Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, BOE n. 65, 16 de marzo de 2007.

44. En este sentido ver especialmente los artículos que se recogen en volumen editado por Miquel Missé y Gerard Coll-Planas, *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (Egales, Barcelona-Madrid, 2010).

transforma mientras ella está lejos. Ese lugar al que le gustaría volver, ya no existe. Ese lugar ya no existe ni en la lectura geográfica literal, ni en la cartografía dibujada en un mapa. Ni en una fecha concreta de un calendario que señalaba el día en el que te fuiste. Una marca en un mapa donde aparecen las relaciones que estableces, los lugares que ocupas, las experiencias, los cruces con otras personas, donde las lecturas de tu cuerpo tienen que ver con dónde estás, etc. Vas adquiriendo diferentes identidades transitorias según dónde vives, y cómo se te observa. Cuando hablas de la diáspora en el transito de una persona, que además lucha con la idea socialmente impuesta del «cuerpo equivocado», la (des)conexión de tu persona con tu cuerpo es tremendamente dolorosa. Si algunas personas ya estamos de entrada un tanto «disfóricas»,⁴⁵ si los demás nos ayudan a tener esa lectura, nos enlo-

45. El concepto de «disforia de género» hace referencia al malestar que determinan las personas sienten entre su experiencia y su identificación personal y social del género, y la sexuación y la asignación de género de sus cuerpos. Se trata de una categoría diagnóstica que se recoge en el DSM —el manual de diagnóstico de la Asociación Americana de Psiquiatría— que se emplea como referente a nivel mundial. Actualmente se encuentra en revisión y hay una amplia campaña internacional para que el hasta ahora denominado «trastorno de la identidad de género» —«trastorno de la identidad sexual» en su traducción en castellano— deje de ser considerado una enfermedad mental (ver en este sentido la campaña «Stop Trans Pathologization-2012» coordinada por la Red Internacional por la Despatologización Trans <<http://www.stp2012.info/old/es>>, consultada el 12 de agosto de 2011). Las últimas propuestas para el DSM-V —publicadas con fecha 4 de mayo de 2011, ver <<http://www.dsm5.org/ProposedRevision/Pages/proposedrevision.aspx?rid=482>> (revisada el 12 de agosto de 2011)—, mantienen la categoría diagnóstica de «disforia de género», tras haber abandonado la previamente propuesta de «incongruencia de género» por las críticas recibidas. ¿Se puede considerar este cambio un movimiento a favor de la despatologización de la transexualidad? En cierto sentido, se podría pensar que así es. De este modo parecen no identificar la *transexualidad* en sí misma como «enfermedad mental». Pero si leemos con atención los criterios diagnósticos en esta última propuesta de revisión, si bien el segundo criterio diagnóstico identifica como problemática la «angustia» que se provoca en las personas que padecen «incongruencia» entre sus identificaciones y expresiones de género y sus cuerpos, en el primero se identifica como problemática la incongruencia en sí misma, que queda, por tanto, igualmente patologizada. Si bien para diagnosticar a alguien con un «trastorno» se requieren de la concurrencia de ambos criterios, se sigue identificando la «angustia» con algún tipo de problema individual de ajuste social, con lo que resulta patologizante. En ese sentido, no se denuncia la *causa* de la angustia, esto es, la transfobia de nuestra sociedad, como problemática, sino el dolor que provoca la misma. Este tipo de actuación es cuestionable, porque culpabiliza a la persona que sufre por la transfobia: su dolor resultaría de su incongruencia de género, esto es, de no plegarse a los patrones de género normativos, no por la fobia social a todo a lo que no se ajusta a dichos modelos. En este sentido ver Polo Usaola, Cristina y Olivares Zarco, Daniel (2010). Consideraciones en torno a la pro-

quecemos conjuntamente, con la diferencia de que a mí me duele más. A ti te duele porque me obligas y a mí me haces daño. Aunque yo renombre y descoloque la lectura de mi cuerpo, me sigue pesando tu lectura hegemónica sobre mi cuerpo. En ese sentido, creo que la lectura desde la diáspora puede ser muy útil. Se puede leer de muchas maneras: los no retornos; la necesidad de un hogar; la necesidad de habitar tu cuerpo...

C: Se trata de empezar a considerar tu cuerpo como un lugar habitable. Se plantea el cuerpo de partida como un lugar no habitable, que está en contradicción con tu deseo de ese cuerpo, que es tu verdad. La verdad médica se convierte en una promesa, de que tu cuerpo será habitable. Se convierte en aquello que va a resolver esa tensión.

L: ¿Qué hacemos con la decepción de ese viaje prometido, cuando no sucede lo que tú quieres? Es como un viaje a la tierra prometida que está en Occidente que traerá progreso a mi persona, a mi familia, etc. Cuando una vaginoplastia o una masectomía, no produce necesariamente lo que tú quieres, que es un reconocimiento social cuando vas por la calle. Que sientas placer. Que tus parejas sexuales reconozcan tu cuerpo como más deseable. Supone cierta decepción y aceptación de los límites de tu vida. Quizás hacemos una lectura *naïve* de las posibilidades sobre nuestra vida, del concepto de libertad. No tenemos todas las opciones disponibles a nuestro alcance. Lo que sí hay es una lectura distinta y posible sobre nuestros cuerpos, la vida no empieza el día que no tenga *tetas*...

C: La forma de resolver la tensión irresoluble en la que me encuentro pasa por una intervención que me promete que mi cuerpo se va ajustar, va a ser más habitable. Va a convertirse en mi cuerpo deseado. El cuerpo que debería tener. Esa es la promesa, que es bastante proble-

puesta de despatologización de la transexualidad, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 2011; 31 (110), 285-302 y la *Guía de buenas prácticas para la atención sanitaria a personas trans en el marco del sistema nacional de salud*, editada por la Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado español en 2010 <<http://stp2012.info/guia/STP-propuesta-sanidad.pdf>>, revisado 20 de Agosto de 2011).

mática. Lleva en muchos casos a la decepción, y una decepción compleja, cuando la inversión en esa promesa, y en ese deseo es tan poderosa. Cuando la respuesta se traza única y exclusivamente en esos términos, deja muy poco espacio para la decepción. A menudo es algo que no puede ni ser nombrado.⁴⁶

No sé cómo se va a recibir este uso que hago del término diáspora. Creo que puede ser sugerente pensarlo en estos términos, que nos permita ver diferentes posicionamientos. Hay muchas maneras de vivir lo *trans*. Estoy pensando qué tipo de tránsitos estamos potenciando socialmente y los efectos posibles que tienen sobre las personas. Pensando en los protocolos y prácticas, que se asientan en verdades médicas. Y ver qué alternativas surgen, cuestionando esta verdad inherente a la búsqueda de ese cuerpo habitable. Planteando las incomodidades y ese cuestionamiento de las idealizaciones.

L: Lo que está claro es que las experiencias *trans* no son universales. Son de hecho muy diversas. Creo que el símil de la diáspora es útil. Y de hecho esta discusión puede ayudarnos a pensar en otros términos sobre qué sucede con la mirada sobre los cuerpos, los discursos sobre lo erróneo, sobre el lugar al que volver, sobre los efectos vividos de los discursos. Y sobre todo, pensar sobre los lugares de resistencia que podemos diseñar con distintos aliados para tejer una red de capital social.

C: De todas formas un término no es algo en lo que me quiera enrocar. Hablar en términos de diásporas, puede ser útil si nos permite pensar desde otro sitio. Tenemos la necesidad de otros lugares para poder pensarnos, precisamente en la medida en que nos permiten pensarnos como posibles.

46. Ver en este sentido Martínez, Moisés (2005). Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de sexo. «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bagueiras Martínez (GtQ) (eds.), Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 113-129 y Garaizabal, Cristina (2003). Algunos problemas diagnósticos de la transexualidad. *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Antonio Becerra Fernández, Díaz de Santos Madrid, pp. 187-198. Especialmente referencias a los problemas o limitaciones de los tratamientos quirúrgicos de reasignación genital, sobre los que, además, muchas veces se multiplican las expectativas.

Bibliografía

- Albarracín Soto, Matilde (2008), Librerías y tebeos: las voces de las lesbianas mayores, *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Raquel Platero (coord.), Melusina, Barcelona, pp. 191-212.
- Beauvoir, Simone (1949/1987), *El segundo sexo*, Editorial Siglo XX, Chile.
- Bergman, S. Bear (2006), *Butch is a Noun*, Suspect Thoughts Press, San Francisco.
- Blyton, Enid (1942-1963/ 1964-), *Los cinco* (colección), Editorial juventud, Madrid.
- Brah, Avtar (1996/2010), *Cartografías de Diáspora*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Butler, Judith (1990/1999), *Gender Trouble*, 10th anniversary, ed., Routledge, Nueva York y Londres.
- (1993), *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Clifford, James (1997/1999), *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.
- Dahl, Ulrika (2005), El baúl de los disfraces, «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, C. Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bagueiras Martínez (GtQ) (eds.), Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 151-162.
- de Lauretis, Teresa (1994), *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- (2008), *Freud's Drive. Psychoanalysis, literatura and film*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Feinberg, Leslie (1993/2003), *Stone Butch Blues*, Alyson Books, Los Ángeles.
- Fortier, Anne-Marie (2001), «Coming home». Queer migrations and multiple evocations of home, *European Journal of Cultural Studies*, 4 (4), pp. 405-424.
- Freud, Sigmund (1905), Tres ensayos sobre teoría sexual. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Altaya, Barcelona (1993).
- (1905/2003), Fragmento de análisis de un caso de histeria», *Obras Completas, Volumen 7*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1920/2001), Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. *Obras Completas, Volumen 18*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1921/ 2010), *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid.
- (1925/2001), Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. *Obras Completas, Volumen 19*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1931/2001), Sobre la sexualidad femenina, *Obras Completas, Volumen 21*, Amorrortu, Buenos Aires.

- Fuss, Diana (1995), *Identification papers*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Garaizabal, Cristina (2003), Algunos problemas diagnósticos de la transexualidad», *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Antonio Becerra Fernández, Díaz de Santos, Madrid, pp. 187-198.
- García Dauder, Silvia (2004), *Psicología y Feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías feministas*, Tesis doctoral. Director, F. Jiménez Burillo. Publicación Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Psicología, Departamento de Psicología Social, leída el 17-06-2003.
- García Dauder, Silvia, Carmen Romero Bachiller y Esther Ortega (2007), Cossos insubmissos i mutilació genital: la regulació tecno-mèdica dels cossos sexuals. *Masculinitats per al segle XXI*. Josep Maria Armengol i Carrera (coord.), CEDIC, Barcelona, pp. 37-47.
- Halberstam, Judith (1999/2008), *Masculinidad Femenina*, Egales, Madrid.
- Hall, Stuart (1996), Who needs «identity»? *Questions of Cultural Identity*, S. Hall y P. du Gay (eds.), Sage, Londres, pp. 1-17.
- Haraway, Donna (1992/1999), Las promesas de los monstruos, *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-164.
- Harris, Laura y Elizabeth Crocker (eds.) (1997), *Femme. Feminist, lesbians and bad girls*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Havelock-Ellis, John (1897/1913), *Estudios de psicología sexual*, traducido al castellano en 7 volúmenes por Hijos de Reus, Barcelona en 1913.
- Hollibaugh, Amber L. (2000), *My Dangerous Desires: A Queer Girl Dreaming Her Way Home*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Irigaray, Luce (1977/2009), Cuando los labios se hablan, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, pp. 155-166.
- Juliano, Dolores (2002), *La prostitución: el espejo oscuro*, Icaria, Barcelona.
- (2004), *Excluidas y marginales: una aproximación antropológica*, Cátedra, Madrid.
- King, Dave (2003), Gender Migration: A Sociological Analysis (or The Leaving of Liverpool), *Sexualities*, 6 (2), pp. 173-194.
- Krafft-Eving, Richard von (1886), *Psychopathia Sexualis* (Traducción Ernesto Bustos desde el original alemán, 14.ª ed., Enke, Stuttgart, 1912) publicado en <<http://psychopathiasexualis.enfillo.com/>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, BOE 65, 16 de marzo de 2007.
- Martínez, Moisés (2005), Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de sexo, «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Carmen Romero Bachi-

- Iler, Silvia García Dauder y Carlos Bagueiras Martínez (GtQ) (eds.), *Traficantes de Sueños*, Madrid, pp. 113-129.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.) (2010), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona-Madrid.
- Newman, Lesléa (ed.) (1995), *The Femme Mystique*, Alyson Publications, Boston.
- Nestlé, Joan (1987/2003), *A Restricted Country*. San Francisco: Cleis Press.
- (1988), La cuestión fem. *Nosotras que nos queremos tanto*, 6, febrero, pp. 21-30.
- (1993), *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, Alyson Publisher, Boston.
- Pineda, Empar (2008), Mi pequeña historia del lesbianismo, *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Raquel Platero (coord.), Melusina, Barcelona, pp. 31-59.
- Polo Usaola, Cristina y Daniel Olivares Zarco (2011), Consideraciones en torno a la propuesta de despatologización de la transexualidad, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31 (110), pp. 285-302.
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Platero, Raquel (Lucas) (2009), La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicasos, camioneras y otras disidentes, *Jornadas Estatales Feministas de Granada*, Mesa Redonda: Cuerpos, sexualidades y políticas feministas (6/12/2009) publicada en <http://www.feministas.org/IMG/pdf/La_masculinidad_de_las_biomujeresPlatero.pdf> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Preciado, Beatriz (2008), *Testo Yonki*, Espasa Calpe, Madrid.
- Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado español (2010), *Guía de buenas prácticas para la atención sanitaria a personas trans en el marco del sistema nacional de salud*, publicada en <<http://stp2012.info/guia/STP-propuesta-sanidad.pdf>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Romero Bachiller, Carmen (2005), Postcolonialismo y teoría queer, *Introducción a la teoría queer*, David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), Egales, Madrid, pp. 149-164.
- (2006), *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y «razas»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid)*, Tesis Doctoral, dirigida por Fernando J. García Selgas, Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica), Universidad Complutense de Madrid, defendida 20/12/2006.
- (2008), *Queer Diasporas: Inhabiting Bodies in a Landscape of Desire*.

- Conferencia presentada en The University of Miami, *The Department of Modern Languages and Literatures and Women's and Gender Studies*, 3 de noviembre.
- Romero Bachiller, Carmen y Silvia García Dauder (2001), Cartografías políticas de deseos lesbianos. Comunicación presentada en el *VII Congreso Español de Sociología*, Grupo de Trabajo 34 «Sociología de la Sexualidad», Universidad de Salamanca, pp. 20-22.
- Rose, Chlöe Brushwood y Anna Camilleri (eds.) (2002), *Brazen femme. Queering femininity*, Arsenal Pulp Press, Vancouver.
- Sáez, Javier (2004), *Teoría Queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- Safran, William (1991), Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *Diáspora*, 1 (1), pp. 83-99.
- SAMOIS (1982), *Coming to Power*, Alyson Publications, Boston.
- Volcano, Del Lagrace y Ulrika Dahl (2008), *Femmes of Power. Exploding Queer Feminities*, Serpent's Tail, Londres.
- Wittig, Monique (2005), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid.
- Ziga, Itziar (2009), *Devenir perra*, Melusina, Barcelona.

5. Las políticas del SIDA y la cultura *bear* desde una perspectiva «interseccional»

Javier Sáez

Dedicado a la memoria de Paco Vidarte.

Este artículo pretende analizar desde una perspectiva «interseccional» y queer una subcultura gay concreta, la cultura *bear* o de osos, mostrando la relación entre un cuerpo paradójico y marginal, el cuerpo del oso, vinculado a la aparición de la pandemia del SIDA.

Cuando hablamos de interseccionalidad queremos decir que la mayoría de los fenómenos sociales y culturales sólo se pueden entender si se abordan de una forma compleja, poniendo de manifiesto que en cualquier identidad social o sexual se entrecruzan una serie de valores y de prácticas. Michel Foucault ya había utilizado este enfoque cuando abordó temas como la locura, la prisión, la clínica o la sexualidad, a partir de lo que él llamaba la articulación de prácticas discursivas y de prácticas no discursivas. Es decir, en la aparición de un concepto como el de «locura» tenemos que examinar los textos médicos, psiquiátricos, antropológicos, psicoanalíticos, pero también elementos no discursivos como la arquitectura del espacio urbano, los edificios carcelarios, las escuelas, los hospitales, los aparatos, la imagen de los cuerpos, etc.

Creo que la mejor definición que podemos encontrar de la idea de interseccionalidad nos la dio el filósofo y activista gay Paco Vidarte, en su magnífico libro «Ética marica»:

Si algo así como una Ética LGTBQ es pensable y deseable, ha de partir del hecho de que la lucha contra la homofobia no puede darse aisladamente haciendo abstracción del resto de injusticias sociales y de discriminaciones, sino que la lucha contra la homofobia sólo es posible y realmente eficaz dentro de una constelación de luchas conjuntas solida-

rias en contra de cualquier forma de opresión, marginación, persecución y discriminación. Repito. No por caridad. No porque se nos exija ser más buena gente que nadie. No porque tengamos que ser Supermaricas. Sino porque la homofobia, como forma sistémica de opresión, forma un entramado muy tupido con el resto de formas de opresión, está imbricado con ellas, articulado con ellas de tal modo que, si tiras de un extremo, el nudo se aprieta por el otro, y si aflojas un cabo, tensas otro. Si una mujer es maltratada, ello repercute en la homofobia de la sociedad. Si una marica es apedreada, ello repercute en el racismo de la sociedad. Si un obrero es explotado por su patrón, ello repercute en la misoginia de la sociedad. Si un negro es agredido por unos nazis, ello repercute en la transfobia de la sociedad. Si un niño es bautizado, ello repercute en la lesbofobia de la sociedad».

Paco Vidarte, 2007, p. 169

Aunque Vidarte en este texto está hablando de la posibilidad de una ética diferente, su argumentación es perfectamente aplicable al análisis y a la descripción de las identidades y de las problemáticas sociales. Demasiado a menudo se habla de la mujer, el inmigrante, el gitano, la lesbiana, el musulmán, etc., como identidades planas y simples, sin tener en cuenta las enormes diversidades que nos atraviesan, los factores que se cruzan en nuestras vidas, lo frágiles, mutantes y paradójicas que pueden ser nuestras identidades. Las políticas queer incorporaron a principios de los 90 precisamente esta riqueza de análisis a una tradición LGTB hasta entonces demasiado centrada en su propio ombligo, donde la lucha contra la homofobia no se aliaba con otras comunidades, o con la propia diversidad interna de eso que llamamos personas «LGTB».

El cuerpo de los osos

En este artículo vamos a analizar una subcultura gay que se conoce como la cultura *bear* o de osos. Esta cultura nos muestra la aparición histórica de un cuerpo que va ser paradójico y marginal, precisamente porque se encuentra en el cruce de varios discursos y de varias prácticas: el discurso sobre el cuerpo verdadero, sobre el cuerpo gay, sobre

el cuerpo joven y también el discurso de otro cuerpo que aparece a principios de los años 80, que es el cuerpo del enfermo de SIDA.

Un ejemplo muy claro de construcción social de un cuerpo fue la aparición del cuerpo gay en los años 80. Tras la explosión de grupos de liberación de gays, lesbianas y transexuales en los años 70, el discurso del marketing, del porno, de la publicidad, todos ellos vinculados al capitalismo, van a crear un cuerpo comercial, vendible, de un gay estereotipado o estándar que va ser un varón blanco, de clase media o alta, sin vello, delgado o atlético, y sobre todo joven. Como vemos éstas son diferentes variables que se están cruzando, se están mezclando para dar visibilidad a un tipo de cuerpo y a su vez para excluir otros tipos de cuerpo: no hay cuerpos de lesbianas, no hay hombres mayores, no hay pobres, no hay negros o latinos o árabes, no hay gordos.

La aparición de la cultura de los osos viene a ser una especie de rebelión contra esta cultura dominante de un cuerpo gay estándar. Los primeros grupos de osos eran simplemente pequeñas reuniones de hombres que sentían que no encajaban en ese modelo cultural promocionado por el marketing gay. También en este origen, como todos los orígenes, no hay una pureza, sino una mezcla, un cruce de caminos. Es decir, los osos no surgen como algo homogéneo, sino como una reunión azarosa de moteros, de personas fetichistas del cuero, de personas gordas, de personas que visten de una forma poco cuidada, y de personas que no se depilan ni se afeitan, sino que valoran la barba o el vello corporal como algo erótico. También hay una lucha contra la exclusión, porque la cultura dominante (tanto gay como *hetero*) se reía, se burlaban de este tipo de personas, considerando sus cuerpos como cuerpos abyectos, como cuerpos feos, como cuerpos no verdaderos.

Este proceso nos recuerda a la forma en que se define la locura en un momento dado de la historia según Michel Foucault (1976): la locura es todo aquello que queda fuera del régimen de la razón. El racionalismo del siglo XVIII crea un espacio de verdad, y todo lo que se sale de esa norma es considerado locura. Del mismo modo, el «cuerpo bello» de los 80 dejaba fuera de su espacio de representación y de su espacio vital a todas estas personas diferentes, menospreciando sus deseos, sus pasiones, sus prácticas y sus posibilidades de desarrollar una vida afectiva o lúdica.

El movimiento de los osos fue en cierta manera un movimiento de conquista de espacios de ocio, de vida, de placer, de respeto. Esto se logró poco a poco, organizándose en asociaciones, en bares, publicando revistas, por medio de Internet, dando visibilidad a esos cuerpos que siempre habían estado ahí pero que nunca se valoraban. Y lo que es más importante, reconociendo el deseo erótico asociado a estos valores: se trataba de erotizar el vello corporal, la barba o el bigote, la barriga, o la corpulencia, los cuerpos de las personas mayores; incluso el vestirse de una forma desaliñada o descuidada podría resultar algo erótico.

Pero hubo otro aspecto especialmente relevante cuando hablamos de una perspectiva interseccional. El fenómeno de los osos creó un espacio de comunicación, de deseo y de sexualidad entre personas que antes vivían en mundos separados. Es decir, esta cultura puso de manifiesto que también había deseo entre personas jóvenes y personas mayores, poniendo en cuestión el estereotipo según el cual sólo los jóvenes son deseables y sólo los jóvenes se enamoran entre sí.

Incluso rompió con otro presupuesto de la tradición homoerótica, según el cual es el hombre maduro el que siempre busca al efebo o al hombre joven. En la comunidad de osos se puso de manifiesto que esto no era así: las personas que en la jerga de los osos llamamos «chasers», o cazadores o admiradores, son personas a menudo jóvenes y sin vello, que desean a las personas corpulentas, o con sobrepeso, o mayores, o con barba y vello corporal. Este es un cruce importante, el reconocer que puede haber parejas de muy distinta edad, y donde no hay necesariamente una relación de poder o un desequilibrio de uno sobre el otro. O donde no siempre es la persona mayor la que está solicitando los favores de la persona joven, sino más bien al revés. Por primera vez en la historia de la representación de la homosexualidad, un hombre mayor puede ser el objeto de deseo principal.¹

Otro cruce importante que abrió la cultura de los osos fue mezclar las personas urbanas y las personas rurales. Hasta los años 90 la

1. Por ejemplo, en la página de osos <www.bearwww.com>, quizá la mayor comunidad de osos y admiradores del mundo, encontramos que, de casi 200.000 personas registradas, 68.000 son *chasers* o admiradores (el resto se consideran osos y sus variantes: *daddies*, *gorditos* y *musclebears*). Es decir, una tercera parte son «gays no osos» que buscan osos. También encontramos personas con edades desde 18 a 80 años, y muchas parejas que se llevan más de 30 años entre sí.

cultura gay era una cultura muy urbana, donde sólo ciertas personas con un capital cultural o económico podían acceder a los lugares de encuentro. El fenómeno gay era un fenómeno esencialmente urbano. Miles de personas quedaban aisladas en las zonas rurales y en las ciudades pequeñas, sin ninguna posibilidad de acercarse a esos núcleos de socialización. El fenómeno de los osos valoraba de una forma quizá un poco idealizada el mundo rural: las personas del campo como personas atractiva sexualmente; es el mito del leñador barbudo, del trabajador del campo rollizo, del agricultor sudoroso, mitos que empieza a cobrar una valoración especial dentro del imaginario erótico. Esto hace que muchas personas del mundo urbano se pongan en contacto con personas del pueblo por medio de las quedadas, las fiestas, las páginas web, las revistas de contactos, etc.

El cuerpo del SIDA y la masculinidad

Pero hay otro o cruce importante en el origen del movimiento de los osos. En esa misma época (mediados de los 80) aparece otro cuerpo nuevo vinculado a la aparición de la pandemia del SIDA. Como sabemos esta pandemia supuso un rebrote de las políticas homófobas, que enseguida identificaron la enfermedad con la homosexualidad, creando por medio de imágenes en los medios de comunicación una identificación del cuerpo homosexual como cuerpo con SIDA. Un cuerpo delgado, demacrado, enfermizo, vinculado directamente con las personas homosexuales y asociado además a la culpabilidad y al pecado. Los enfermos de SIDA gays eran «culpables» por sus prácticas, su «promiscuidad», mientras que otros enfermos como los hemofílicos eran «inocentes» porque su infección se había producido «por accidente». Para colmo, durante mucho tiempo los heterosexuales se consideraron totalmente ajenos a la pandemia del SIDA; este error de percepción, como sabemos, ha costado muchísimas vidas a nivel mundial, ya que retrasó muchos años la prevención de la comunidad *hetero*, que se sentía ajena a esa enfermedad propia de maricones y drogadictos.

Como indica Ricardo Llamas (1995, p. 179):

La visibilidad del SIDA, desde sus inicios, se homosexualizó. Todo cuerpo con SIDA pasó a ser un cuerpo homosexual, o, en todo caso, un cuerpo desalmado (cuerpo de mujer, de drogadicto, cuerpo pobre, negro o de inmigrante). El SIDA no hacía sino confirmar la del que si su evidenciar paréntesis una realidad sólo física. El SIDA, caracterizado simbólicamente como enfermedad de transmisión sexual (ignorando otras vías de transmisión), solidifica la encarnación fantasmática del «homosexual». Sus modos de vida son expuestos a la luz pública; se exhiben para regocijo colectivo las miserias definidas *ex extra*: la bulimia sexual, la promiscuidad, la incapacidad de compromiso, el abuso de sustancias estupefacientes...

Es en este contexto, contra ese cuerpo gay como cuerpo con SIDA circulando a nivel social, donde se posicionan los osos. La política y del discurso de los osos en ese momento fue el de mostrar unos cuerpos diferentes, no enfermos, mostrar cuerpos fuertes, gruesos, saludables, para combatir ese estereotipo homófobo. Además la comunidad de los osos fue especialmente activa en las campañas de prevención del SIDA y en la acogida de las personas seropositivas. Se trataba de una comunidad protectora y solidaria que apoyó activamente a estas personas.

Como vemos los osos están en una especie de intersección de dos cuerpos, el cuerpo gay «oficial» joven y depilado, y el cuerpo gay con SIDA, enfermo y demacrado.

Pero además tenemos que analizar otra intersección interesante y paradójica, que tiene que ver con la cuestión de la masculinidad. Para el discurso tradicional homófobo, los gays, los maricas, los homosexuales, éramos personas afeminadas, es decir vinculadas a lo femenino o vinculadas a cierta idea de «mujer». Lo masculino quedaba fuera del espacio de representación de «lo gay». Dentro de ese binarismo simplón que caracteriza a las culturas heterocentradas, los gays quedaban asimilados a «la mujer», y las lesbianas quedaban asimiladas al «macho». Cuando hablamos de paradoja queremos decir que el oso daba una imagen muy masculina por una parte, y al mismo tiempo declaraba abiertamente su homosexualidad. Esto rompe también un efecto de «otredad», que funciona en el dispositivo heterocentrado: para este dispositivo el marica, es el «otro», identificado claramente por unos rasgos que le hacen «diferente»: tiene pluma, es afeminado, es sensible y blando, le gustan las flores, es peluquero, decorador o

bailarín, tiene la voz aguda, se maquilla, chilla por cualquier cosa y camina contoneándose. Toda la literatura homófoba, el cine, la radio, los chistes de mariquitas, el imaginario colectivo apuntalan un estereotipo de la personalidad gay como una especie de *alien* con extraños hábitos, ajenos al hombre de verdad.

La ruptura que suponen los osos es muy amenazadora para el varón *hetero*: de pronto éste descubre que el carnicero de su barrio, bigotudo, gordo, con el pecho lleno de pelo y más basto que un arado es maricón. Esto supone un cortocircuito del dispositivo homófobo, el marica ya no es el otro absoluto, es alguien muy cercano y familiar, demasiado cercano. Este *shock* algunos *heteros* lo suelen procesar con la famosa frase: «vaya, pues no se te nota nada», que en realidad traduce la idea siguiente: «Vaya, no cumples todos los estereotipos y prejuicios que tengo sobre los maricones». Y lo que es peor, este hecho suelen celebrarlo «aceptando» al oso en cuestión, como diciendo: «me caes bien, no eres una de esas maricas chillonas, puedes entrar en nuestro bar, fumar puros y escupir con nosotros, e incluso podemos ir juntos a patear maricones». Lo malo es que algunos osos se sienten cómodos con esa «aceptación» por el bando enemigo, lo que supone una complicidad con el régimen homófobo en que vivimos.

Esto es lo que hemos llamado una situación paradójica, de acercamiento y alejamiento, de puesta en cuestión de los estereotipos (sobre los gays) y a la vez de acercamiento a otro estereotipo, que es el del «hombre de verdad». De esta manera llegamos a la cuestión de la masculinidad, que es clave en el origen y la evolución de la cultura de los osos.

Como hemos visto, esta subcultura valora y erotiza muchos rasgos de la masculinidad: el vello corporal, la corpulencia, la fuerza, la barba, la voz grave, el olor corporal, e incluso cierto desaliño indumentario. Todos estos rasgos se suelen englobar con el calificativo de «natural». Para este discurso, la pluma sería algo artificial, y la ausencia de la misma, en un hombre, sería una masculinidad «natural».

La de los osos es una subcultura que juega y disfruta con los rasgos de la masculinidad, pero de ahí a creerse que ésta existe como algo «natural» hay un peligroso paso. En realidad esta palabra encierra otra trampa: la palabra «natural» significa heterosexual. Para el

código *hetero*, los hombres «de verdad» no se cuidan, no se ponen camisas de licra, no se pintan, no llevan tacones, no chillan, no lloran... es decir, son «naturales» (pero ojo, tampoco follan con tíos, eso es «antinatural»). El problema es que la artificiosidad con que se construye el hombre «de verdad» no se ve, es una omisión. Es silenciosa, muda. Supone controlar sus gestos (¡esas manos!), sus voz (¡no grites!), sus ojos (no mirarás el paquete ajeno), su cuerpo (¡esas caderas!). Los hombres deben bailar con la movilidad del robot R2D2, como mucho.

Lo importante del código «natural» es obedecer a esa ley según la cual los hombres no hacen cosas raras con su cuerpo ni con su vestimenta. Ese «no hacer» es lo masculino, y en realidad se basa en «controlar». Pero ese mismo el dispositivo es tan artificial como la pluma. Lo que uno aprende desde pequeño —todos los niños varones, es a reprimir y controlar cualquier gesto, voz y deseo que pueda revelar «afeminamiento». Y si uno es marica, aprende mucho más rápido a reprimir esos signos externos, hasta el punto de que a veces parece que la masculinidad excesiva de que hacemos gala los osos (esa voz grave, esos gestos torpes, rudos y bruscos, esos abrazos golpeándonos las espaldas con fuerza, esa exhibición del vello corporal) no son sino una consecuencia de ese aprendizaje «quenosemenotequesoymarica» generado por el terror infantil a ser descubierto. Ya se sabe, lo peor en un colegio es ser el niño mariquita. Y por eso hablamos aquí de traición: los niños *proto-osunos* sobrevivieron en la escuela y en el instituto con sus gestos *machirulos* y su barba precoz. «Pasan» por hombres de verdad, algunos incluso jugaban al fútbol. Los niños menos obedientes, o peor adiestrados, de pluma incontrolable, perecieron en el intento de ser normales (o ni siquiera lo intentaron, en un gesto que les honra), se convirtieron en niños mariquitas, y sufrieron el escarnio, la humillación, el insulto y la violencia. Es la misma violencia que está detrás de una frase que se oye a veces a algunos osos: «entre los osos no tiene cabida la pluma».

Esta polémica «pluma sí, pluma no», sigue abierta en la comunidad osuna, y es un fenómeno complejo: para muchos osos, que han vivido siempre en el miedo a la agresión homófoba, ser un oso es una especie de nuevo armario, donde uno no llama la atención, «pasa» por heterosexual, asume los valores dominantes, e incluso puede llegar a despreciar a los maricas como forma de supervivencia y de aceptación

social. Para otros osos, por el contrario, la pluma es un elemento más de sus vidas, y disfrutan de la contradicción de un cuerpo aparentemente varonil que a la vez puede soltar pluma, hablar en femenino cuando le da la gana y reírse del *machirulo* futbolero del *Soberano* y el *Marca*.

Los trabajos pioneros de las teóricas queer Judith Butler (2002) y Judith Halberstam (2008) ya habían puesto de manifiesto que tanto la identidad masculina como la identidad femenina se construyen a partir de dispositivos discursivos y culturales, de forma que no es posible identificar una esencia masculina ni una esencia femenina, vinculada a lo natural, a lo físico, o a lo anatómico. En este sentido es importante recordar el trabajo de Halberstam, donde se expone en detalle el papel que han tenido las mujeres en la construcción de la masculinidad. Señalamos esto para recordar que no se debe identificar de forma directa a los hombres con la masculinidad. Del mismo modo que las mujeres masculinas participan de las formas de la masculinidad, los osos también han recuperado para la cultura gay la posibilidad de una masculinidad en algunos casos exagerada, pero que en cualquier caso rompe con el modelo dominante del marica afeminado. La otra cara de esta moneda, como hemos visto, es caer en una naturalización de la masculinidad.

El fenómeno del *bareback*

La perspectiva de «interseccionalidad» que hemos planteado aquí nos sirve para entender que hay tres fenómenos o situaciones que están interconectadas, articuladas entre sí: la aparición de la cultura *bear*, las políticas del SIDA, y la masculinidad contemporánea. El hilo conductor de este artículo son estos tres criterios, de modo que habría que hablar más bien de tres hilos conductores, que forman un tejido.

Queremos abordar una parte de este tejido volviendo a la evolución de la pandemia del SIDA. Podemos señalar tres etapas en la historia del SIDA:

- En los años 80 se daba una alta mortalidad de las personas seropositivas, había poca información para la prevención, y se produce el

- fenómeno que ya hemos comentado de asociar el SIDA a los gays.²
- En los años 90 aparecen mejores tratamientos para el VIH, hay menos mortalidad, una mayor concienciación social y un activismo fuerte de la comunidad gay en la prevención y en la práctica del sexo seguro.
 - En la década 2000-2010 aparece el fenómeno del *bareback* —sexo sin preservativo—, se produce un abandono del sexo seguro en una parte importante de la comunidad gay (y un abandono de hacerse la prueba de VIH), lo que está produciendo actualmente un repunte en las infecciones por VIH entre hombres que tienen sexo con hombres.³

No se puede establecer una conexión directa entre la cultura de los osos y la práctica del *bareback*, y no es esa la tesis de este artículo. Pero del mismo modo que hemos comentado que se necesita un abordaje desde diferentes variables para conocer cualquier fenómeno social o cultural, creemos que una práctica como la del *bareback* necesita un enfoque «interseccional», donde intervienen muchos factores, y entre ellos veremos que esos conceptos de masculinidad y de naturalidad que hemos señalado tienen un papel importante:

Para empezar conviene diferenciar muy distintas experiencias relacionadas con el *bareback*. Podemos distinguir al menos tres niveles o tres acercamientos a eso que se llama *bareback*.

En primer lugar existen ciertas comunidades que practican el *bareback* de forma activa y clara, pero insistiendo mucho en la prevención de la posible infección por VIH. Se trata de personas que deciden negociar su sexualidad sin utilizar el preservativo, pero no de una for-

2. Ver el artículo de: Fefa Vila y Sejo Carrascosa (2005). Geografías víricas. En Romero Bachiller, Carmen; Silvia García Dauder y Carlos Bagueiras Martínez (Grupo de Trabajo Queer): El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 46-60. Descarga autorizada del libro en internet en <<http://www.hartza.com/ejedelmal.pdf>>.

3. Dejamos para otro posible artículo la falta de prevención de la comunidad *hetero*, su propia inconsciencia, la política genocida del Vaticano, etc. Parece que siempre se señala a los gays cuando hay repuntes en la infección del VIH, pero no se señala que también hay una gran expansión del sexo no seguro entre los heterosexuales. Pocas veces se denuncia el hecho de que el mayor promotor del *bareback* a escala mundial es la Iglesia Católica.

ma inconsciente, sino tomando ciertas medidas de seguridad. Para ello insisten en que se conozca el estado serológico de cada persona. Es decir, proponen que se tengan encuentros sexuales de forma segura, de dos maneras diferentes: por un lado entre personas que saben que son seronegativas, y por otro lado entre personas que saben que son seropositivas. Existe el debate sobre los riesgos que puede entrañar la relación entre personas seropositivas, por la posibilidad de reinfecciones con cepas nuevas del virus que pueden complicar la salud de la persona. En todo caso este tipo de práctica del *bareback* al menos plantea una toma de conciencia de los riesgos, y algunas medidas para minimizarlos.

Otro acercamiento diferente al *bareback* se basa simplemente en la ignorancia. Es decir, aquí el no saber es el principio básico. Hay personas que deciden no conocer su estado serológico, ni saber el estado de la otra persona, y no preocuparse por las consecuencias que pueda tener para su salud o la de los demás el practicar sexo sin preservativo. Obviamente esta actitud entraña graves riesgos, porque muchas de ellas son seropositivas sin saberlo, y no reciben un tratamiento médico que podría impedir el avance de la infección y el riesgo de padecer enfermedades graves. Según los datos del Ministerio de Sanidad español, en 2007 el 57 por 100 de los gays a los que se les diagnosticó SIDA, no sabían que eran seropositivos. Otro riesgo evidente es que a su vez estas personas han podido transmitir el virus a otras. Esta situación explica el notable aumento de infecciones entre personas gays en muchos países occidentales en los últimos años.⁴

El tercer enfoque sobre el *bareback* es mucho más polémico y quizás no está suficientemente contrastado. Se trata de una práctica que se ha difundido en algunas revistas y que consiste en la búsqueda intencionada de la infección, en inglés «bug chaser», es decir «el que busca del bicho». Se supone que en esta práctica se celebran fiestas donde algunas personas son seropositivas y donde otras personas que

4. El periodista de EL PAÍS Emilio de Benito publicó recientemente la siguiente noticia: «Los últimos datos del Plan Nacional sobre SIDA (PNS) sobre diagnósticos de VIH son concluyentes: un 38,8 por 100 de los nuevos diagnósticos de VIH se da en hombres que han tenido sexo con hombres. O, más crudamente aún: si se tienen en cuenta sólo los infectados varones, los gays (y otros hombres que tienen sexo con hombres aunque no se identifiquen como homosexuales) son el 50 por 100». *El País*, 26 de marzo de 2010.

no lo son acuden para jugar con la posibilidad de ser infectados, o incluso buscando deliberadamente la infección. Esta práctica, que se supone que es muy minoritaria o que incluso algunos consideran que no existe, saltó al espacio público (y al espacio sensacionalista) a partir de un artículo publicado en la revista *Rolling Stone* en enero de 2003 escrito por el periodista Gregory A. Freeman⁵ con el título «Buscando la muerte», donde exponía, a partir del testimonio de una persona gay, esta práctica que encuentra excitante el ser infectado por el virus VIH. Ese mismo año la directora Louise Hogarth filmó la película «The Gift», sobre el mismo fenómeno. A partir de entonces han circulado muchos rumores sobre esta práctica; recientemente, en marzo de 2010, el periódico *El Mundo* se hacía eco (un eco muy lejano) de ese artículo y de esa película, después de siete años. El artículo de *El Mundo*, titulado «Yo jugué a la ruleta rusa del SIDA»,⁶ se publicó sin duda con un afán sensacionalista, dado que no aportaba información nueva respecto a la aparecida entonces, ni datos concretos sobre su posible práctica en España. El estilo amarillo del artículo se apreciaba en frases como ésta:

Pero mientras los expertos debaten qué mueve a los cazadores de virus, mientras las autoridades recopilan datos y piensan en cómo frenar esta práctica, los «bug chasers» que se esconden en el anonimato que permite internet seguirán chateando para organizar su próxima ruleta rusa.

Como hemos indicado anteriormente, creemos que el fenómeno del *bareback* debe ser analizado a partir de un conjunto de factores muy complejo. Algunos especialistas en prevención de VIH señalan que una de las razones del abandono del uso del preservativo en la comunidad gay es el cansancio, tras 30 años de pandemia, tras estar siempre alerta y utilizando constantemente el preservativo. Otra causa que podemos encontrar a partir de algunas declaraciones de personas que no utilizan preservativo es el morbo, el saber que se está haciendo algo prohibido, peligroso o transgresor. Otro factor importante tiene que

5. Ver el texto completo en <http://www.rollingstone.com/news/story/5939950/bug_chasers>.

6. <<http://www.elmundo.es/elmundosalud/2010/03/05/hepatitissida/1267808100.html>>.

ver con la edad: los jóvenes gays no han vivido los efectos devastadores de la pandemia en los 80, cuando morían muchas personas cercanas a causa del SIDA. Gracias a los nuevos tratamientos antirretrovirales, por suerte hoy en día mueren pocas personas en los países occidentales a causa del SIDA, y esto ha llevado a muchos jóvenes a pensar que vivir con VIH no es algo tan grave, y que con la medicación se puede vivir sin problemas. También hay otra lectura del *bareback* que tiene que ver con una especie de retorno al sexo «natural», al sexo verdadero, como si el uso del preservativo redujera la intensidad o el valor del acto sexual. Incluso podemos escuchar en ocasiones la idea de que el sexo sin preservativo es un sexo de machos, un sexo duro, fuerte, y es esta idea la que queremos poner en relación con la masculinidad tal y como se construye en la actualidad.

Hay también personas que consideran el *bareback* como «una prueba de amor», como si el preservativo supusiera introducir un elemento de desconfianza hacia la pareja. Según esta lógica practicar sexo sin preservativo sería una especie de retorno a un amor verdadero, puro, sin trabas. Como decía Chenoa, en una de las canciones que más daño ha hecho a la prevención contra el VIH entre los jóvenes: «Y no me hables de sexo seguro, ni plastifiques mi corazón». Según este absurdo planteamiento, el condón de pronto se traslada del sexo al «corazón», al amor, y lo convierte en algo que obstaculiza su pleno desarrollo.

Algunos defensores del *bareback* sitúan la discusión en el terreno de las opciones individuales, de la libertad personal. Si dos personas adultas y de mutuo acuerdo deciden hacer sexo no seguro, se supone que cualquier condena o prohibición de ello sería una injerencia en su libertad individual. Este planteamiento parece bastante sólido, pero no se tienen en cuenta aquí las consecuencias para la comunidad, por ejemplo, que si una de estas personas, en ese ejercicio de su libertad, se infecta, el Estado tendrá que pagar su caro tratamiento antirretroviral para toda la vida. De todos modos los críticos al *bareback* no plantean la prohibición del mismo, sino simplemente desarrollar una cultura colectiva más consciente de los riesgos para la salud, y poner de relieve las importantes consecuencias de esa práctica entre la comunidad gay, unas consecuencias que ya están a la vista (ver los datos en la nota 8).

Dentro de un régimen heterocentrado y machista como el que

vivimos, la masculinidad sigue vinculada a valores como el riesgo, la fuerza, la violencia, la muerte, el peligro. Todos los hombres, incluyendo los varones gays, son educados en estos valores: por los padres, por los medios de comunicación, por los videojuegos, por el cine y la televisión. En algunos foros de *bareback* en Internet encontramos ese tipo de expresiones: «ven a tener sexo auténtico, sexo crudo, sé un hombre de verdad», vinculado al sexo sin preservativo.⁷

También se da un fenómeno muy particular en algunas comunidades de hombres afroamericanos en Estados Unidos, que practican sexo entre ellos pero sin ningún tipo de identidad gay y sin ninguna referencia a la homosexualidad. Para ellos lo «gay» es una cuestión de blancos, y su masculinidad está construida por un rechazo a los gays, a pesar de que tengan relaciones con otros hombres. Un interesante artículo⁸ publicado en 2009 señalaba el alto porcentaje de varones negros infectados por VIH en EE.UU., muy por encima de su representación porcentual respecto a la población seropositiva en general. Entre otros factores importantes, como la pobreza, la falta de información, etc., el texto señala que hay una fuerte homofobia en muchas comunidades afroamericanas, lo que hace que muchos de los hombres que tienen sexo con hombres no se identifiquen nunca como gays, y que además no adopten las medidas de prevención necesarias a la hora de practicar sexo (precisamente porque eso es algo de gays, no de hombres de verdad). Por supuesto este fenómeno no es sólo propio de las comunidades afroamericanas. En nuestro país encontramos también hombres que tienen sexo con hombres que participan de ese mismo criterio, según el cual su masculinidad no se ve entredicho si follan a pelo, y sobre todo si son activos en la penetración. Parece que nos encontramos ante un mecanismo de defensa, bastante homófobo, donde se mete en el mismo saco a los gays, al SIDA y al preservativo, de forma que no se quiere saber nada de ello, con tal de

7. Por ejemplo, en una página web de osos que practican *bareback* leemos este mensaje de bienvenida: «Los chubasqueros (condones) son para las mujeres y los niños en un día de lluvia. No son para la cama de un cerdo como tú. [...] En esta web no son bienvenidos los maricas de licra, ni las mujeres, ni los chicos danone». Vemos aquí la conexión «masculinidad-sexo no protegido-osos» expresada en un solo párrafo. Las mujeres y los maricas quedan asimilados al condón; el sexo sin condón garantiza el acceso a la masculinidad verdadera, al hombre auténtico y al sexo natural.

8. <<http://www.avert.org/hiv-african-americans.htm>>.

dejar a salvo una masculinidad trasnochada, machista y en última instancia casi suicida. Por supuesto esto tiene también consecuencias para las mujeres. Se ha constatado tanto en el caso de los hombres afroamericanos mencionados, como en muchos casos en España, que estos hombres que practican sexo con hombres sin preservativo a su vez practican sexo con sus mujeres, pues muchos de ellos están casados. La consecuencia de esta política de secreto, vergüenza y machismo es la infección por VIH de muchas mujeres por sus maridos.

Hay otro aspecto del *bareback* que es importante señalar. Es una idea que circula a menudo cuando se habla de prevención, según la cual son las personas seropositivas las que tienen que poner los medios a la hora de practicar sexo seguro, las que son responsables de la infección de los demás, las que tienen que avisar de su estado, etc. Esta perspectiva es injusta e irresponsable. En el año 1999 se abrió un debate muy interesante y muy violento en el seno de ACT UP,⁹ el grupo activista antisida de París; en algunos de sus textos se acusaba a los seropositivos de ser una especie de bombas ambulantes, dado que podían infectar a otras personas, sobre todo en el caso de que no informaran previamente a sus parejas sexuales sobre su estado de seropositividad. Dos escritores y activistas, Erik Rémès y Guillaume Dustan, contestaron a estos textos explicando que la prevención era una responsabilidad de todos, algo compartido, y algo que debía ser negociado en todo momento por todos, no solo por los seropositivos. En este sentido Rémès señalaban que a menudo algunas personas le proponían tener sexo sin preservativo, sin preguntar por su estado serológico. Es decir, planteaban una relación *bareback*, basada en el silencio y en la falta de información. Aunque Rémès era seropositivo, él se hacía la siguiente pregunta: ¿por qué tengo que ser sólo yo el que planteo la cuestión? ¿No es responsable de su posible infección alguien que no conoce su propio estado serológico y que además no quiere saber nada del estado serológico de la otra persona? La pregunta abrió un largo debate que todavía no se ha cerrado, pero que plantea aspectos clave de la prevención hoy en día, y también nos hace pensar sobre esa mas-

9. La crítica de ACT UP al *bareback* se puede leer en el artículo: «Bareback, NoKop-te No Way!» <<http://www.actupparis.org/spip.php?article1675>>. Para conocer el punto de vista de Erik Rémès leer su novela (2003). *Serial Fucker. Journal d'un barebacker*. París: Blanche.

culinidad se construye en el silencio, en la vergüenza, en la falta de diálogo y de negociación.

Volviendo a la cultura de los osos, me gustaría terminar este artículo comentando el contexto de dos campañas de prevención en VIH que hemos lanzado en los últimos años dirigidas a la comunidad de los osos, y que intentaban tener en cuenta muchos de estos malentendidos. Por ejemplo, un malentendido muy común consiste en que el aspecto saludable de un oso (alguien fuerte, grande, grueso, etc.) puede llevar a pensar a los demás que no es seropositivo, o que es inmune al virus, si se asume esa antigua imagen estereotipada del cuerpo con SIDA como cuerpo delgado. Otro malentendido tiene que ver con lo natural. Como hemos visto, en la cultura de los osos hay uso un poco idealizado de lo natural, y en algunos casos se puede llegar a pensar que el sexo sin preservativo es más natural o más auténtico que el sexo protegido. También nos dimos cuenta de que muchas personas gays no tienen recursos personales para expresar sus temores, para negociar su sexualidad, debido a todo un pasado vergonzante que suelen vivir las personas gays en un contexto homófobo como nuestro. Tanto en la campaña «Pelos sí, a pelo no» (*Bearback yes, Bareback no*) como en la de «Osos, especie protegida» (www.ososcontraelsida.com), intentamos romper con estos prejuicios y además introducir un sentido de comunidad en la prevención del VIH, explicando que no se trata de una enfermedad individual, sino de un problema colectivo, donde podemos cuidarnos unos a otros desde una perspectiva solidaria y de grupo. También intentamos cuestionar esa masculinidad tradicional, desvelando que no existe ninguna masculinidad natural. De hecho muchos osos son trabajadores de cuello blanco, que no han pisado un bosque en su vida, pero que simplemente encuentran divertido y atractivo el imaginario de la cultura de los osos.

Por supuesto es muy legítimo erotizar y disfrutar de todos esos rasgos de la masculinidad, pero sabiendo en todo momento que se trata de un juego, donde no hay que sostener ninguna esencia profunda, donde no existe ningún hombre de verdad que defender, y donde se entienda que el sexo sin preservativo no es más natural ni menos natural que el sexo con preservativo, precisamente porque la sexualidad humana no tiene nada que ver con lo natural.

Bibliografía

- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1976), *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México.
- Halberstam, Judith (2008), *Masculinidad femenina*, Egales, Madrid.
- Llamas, Ricardo (1995), *Construyendo sidentidades*, Siglo XXI, Madrid, Madrid.
- Vidarte, Paco (2007), *Ética Marica*, Egales, Madrid.



6. Cartografías desde los Márgenes. Gitanos *gays* en el estado español¹

David Berná Serna

Son las cuatro de la tarde. Un calor insoportable. El aire cargado de humedad se hace difícil de respirar. Manuel debe llegar de un momento a otro. Hemos acordado hacer la entrevista en un café, frente a la estación de tren de Valencia. Llega tarde. Lo veo entrar por la puerta a toda velocidad. Echa una rápida ojeada por todo el bar. Me localiza y se acerca. Nos damos un beso en la mejilla. Se sienta. Hago un ademán al camarero. Pido una horchata; Manuel una coca-cola. Hablamos durante más de una hora. Al principio desconfía: prefiere que no lo grabe. La entrevista avanza. Sus respuestas son cada vez más largas. Su pluma, antes totalmente oculta, va desvelándose a cada frase. Temo agotarlo. Le propongo seguir con la entrevista dando una vuelta por el barrio del Carmen. Mira el reloj. Acepta y nos alejamos de la estación. Dirige el paseo. Habla de forma entrecortada y mira continuamente a todos lados. Me confiesa que tiene miedo: alguno de sus primos o vecinos podría verlo. Y añade: «Soy gitano, ya sabes, esto no está bien para nosotros, no le puedo hacer esto a mi mama. Así está bien. No tiene por qué saberlo...».

1. Este texto es fruto de mi investigación de Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, con el título: «La Homosexualidad entre los Gitanos en el Estado español. Identidades y construcción de la subjetividad desde las triple Interpelación de la Género, Raza y clase social». Esta investigación se ha realizado en gran parte del territorio español. En cuanto al objeto de estudio los han conformado gitanos y gitanas, *gays*, lesbianas, bisexuales, transexuales y travestis y transgénero. En este texto se haya parte de la información obtenida utilizando técnicas de la investigación social, como entrevistas, historias de vida y la observación participante, tanto en espacios físicos como virtuales.

Como podemos intuir en este retazo de mi diario de campo las cosas no son fáciles para Manuel, que es gitano, pobre y homosexual. Tampoco son fáciles para otros muchos gitanos y gitanas que, como él, tienen relaciones sexuales o mantienen una relación de pareja con otras personas de su mismo sexo, sin olvidar que tampoco para muchos payos lo es, aunque en este texto me centraré solo en los gitanos, en todo momento parto de que en el camino hacia una vida posible estamos muchos y muchas personas *gays* de diferentes estatus y realidades. Algunos retazos de esas realidades, observadas durante mi trabajo de campo de los últimos dos años, conforman la base de este artículo y constituyen su objeto de estudio.

Al abordar en las siguientes páginas las homosexualidades gitanas en el Estado español, centraré la mirada en la configuración de unas normas de género específicas de los gitanos como parte de una reorganización más amplia de la economía política del género y de la sexualidad a partir de los años 70. Eso sí, sin perder de vista que esas mismas normas de género se hallan indisolublemente ligadas a la posición de clase y raza que muchos de los gitanos y gitanas continúan teniendo en la actualidad dentro del contexto general español. Este cruce de variables será analizado a partir del paradigma teórico-político interseccional.

La interseccionalidad no supone una operación de sumas y restas sino que estriba en la confluencia de factores de exclusión que se potencian al ser experimentados en determinados cuerpos, espacios y representaciones. Esos factores de exclusión están presentes en todos los ámbitos de la vida donde el sujeto es construido; e incluyen, entre otras formas de marginalización, el racismo, el sexismo, la xenofobia, la homofobia, la lesbofobia, la transfobia, las restricciones por capacidades físicas, intelectuales o síquicas, por condición de migrante, por clase social o por origen nacional o étnico.

Como he apuntado más arriba, en el caso de los gitanos y gitanas *gays*, la raza, la clase y la orientación sexual determinan las expresiones más visibles y, también, las más íntimas de sus prácticas sociales, afectivas y sexuales. Las variables que configuran esta exclusión étnica, sexual y de clase son presentadas, en este artículo, de manera aparentemente segmentada por necesidades derivadas de la construcción del texto, pero han de ser leídas de forma encadenada, entrecruzada e indisoluble, tomando mayor preponderancia en algunos momentos alguna de ellas y en otras todas a la vez.

Cuando hablamos de gitanos difícilmente podemos eludir el polémico concepto de raza;² sobre todo, si tenemos en cuenta que la sociedad mayoritaria los categoriza, piensa y trata desde dicha categoría, y que los propios gitanos sienten e interaccionan, se piensan y narran a sí mismos, es decir, se subjetivizan,³ como un grupo étnico diferenciado de ese otro grupo compuesto por los que llaman *payos*, *jambos* o *castellanos*. De hecho, como apunta Gay y Blasco (1999, p. 179, traducción propia), los gitanos «producen evidencias constantes del hecho de que, de entre todos los españoles, ellos son los únicos que saben cómo se debe vivir. Su gitaneidad⁴ penetra cada aspecto de la vida cotidiana hasta el punto que todas las actividades diarias pueden desarrollarse gitanalmente».

Al iniciar mi trabajo de campo, encontré un ejemplo claro de esta importancia de la identificación con el grupo étnico de pertenencia en los más conocidos chats, foros y páginas de contactos entre hombres. A modo de inciso cabe destacar que Internet ha supuesto para muchos gitanos *gays* y lesbianas uno de los espacios de socialización más utilizados, constituyéndose en un espacio de libertad, de

2. Romero Bachiller (2003) propone una interesante ampliación sobre los debates alrededor de la utilización del concepto «raza» y sus derivaciones políticas. La autora usa el término entre comillas del mismo modo en que lo hace Wacquant (2007, p. 31 n. 4), para quien es importante recordar que «1) la identidad a la que se llama racial no es sino un caso particular de la etnicidad [...], es decir un principio históricamente construido de clasificación social; [y que] 2) el haz de relaciones sociales y simbólicas designada por la «raza» (o el «color») varían fuertemente según las sociedades y las coyunturas históricas, y de acuerdo con los mecanismos de (re)producción del racismo como modo de dominación que apela a la naturaleza como principio de legitimación». Desde una perspectiva construccionista similar, Guillaumin (1992, p. 55) afirma que la raza «no es un dato espontáneo de la percepción, [sino] una idea construida, lentamente construida, a partir de elementos que pueden ser tanto rasgos físicos como costumbres sociales, que pueden ser tanto particularidades de orden lingüístico como instituciones jurídicas, y que, bautizadas con el nombre de «raza», se agrupan y homogeneizan bajo el dictado de que todas estas cosas son en definitiva fenómenos biológicos».

3. Usamos aquí el término «subjetivación» como equivalente a las «tecnologías del yo» descritas por Foucault (1990, p. 48) como aquellas: «que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier otra forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad».

4. Entendemos por «gitaneidad» el constructo dinámico y diverso en el que determinados aspectos se presentan como centrales a la hora de definir la identidad gitana como modelo de identidad deseable.

transformación, de resistencia y finalmente de construcción de una identidad *gay*.

A pesar de la multitud de estereotipos negativos que pesan sobre la condición gitana y a pesar del hecho de que, inicialmente, la ocultación de la misma podría resultar más efectiva a la hora de establecer un primer contacto, los gitanos y gitanas *gays* que hacen uso de estos espacios virtuales de socialización no la invisibilizan sino que la exhiben en su *nick* (nombre de usuario) o en su correo electrónico, incluyendo el término «gitano» o sus sinónimos: «calemoreno@...», «calocachondo@...», «gitanazo@...», «gitano25@...», «gitanoguapo@...», «gitelche@...», «gitanaguapa@...», «gitanica@...».

Podríamos entender esta exhibición de la gitaneidad en los espacios virtuales como reflejo del establecimiento de una distinción racial entre un «nosotros» y un «ellos otros», que encuentra su origen en una dinámica de diferenciación históricamente configurada por ambos grupos. Ratcliffe (1999) apunta que la dimensión étnico-racial nos habla del dispositivo colectivo de categorización de un grupo humano en base a la nacionalidad u origen geográfico, el fenotipo, la lengua, la religión o las prácticas culturales. Las diferentes combinaciones de estos mismos aspectos, que son usados como estructuradores jerárquicos y/o de dominación en el proceso de construcción de la alteridad, producen desigualdad y se constituyen como un elemento de exclusión.

Desde su salida del norte de la India (alrededor del siglo IX d.C.) hasta la actualidad, la historia de los gitanos, como grupo marginalizado sin acceso al poder frente a otros grupos con dominio geopolítico de un determinado territorio, ha estado marcada por una esencialización de su diferencia y por los sucesivos intentos de las sociedades mayoritarias de borrar todo símbolo diferenciador, criminalizando la gitaneidad y situándola en el espacio de la heterotopía, junto a la locura o el crimen (Santos, 2005). Estas prácticas de control y sometimiento de la población y de los cuerpos de los gitanos han tomado diferentes formas dependiendo del momento histórico e incluyen la esclavitud en la zona balcánica, el envío a galeras, la esterilización, el exterminio nazi o los grandes intentos de control y aniquilación cultural sufridos en la Península Ibérica. Vázquez García (2009) aborda las transformaciones de los mecanismos de control de la diferencia acaecidos desde el siglo XVI hasta el siglo XX en la Península Ibérica, to-

mando como marco teórico los análisis del poder de Foucault, para quien el paso de un estado de estados a un estado centralizado marca un antes y un después en lo que se refiere al gobierno del individuo, del cuerpo y la población con el surgimiento de la biopolítica (Foucault, 1992). Según este autor, en el siglo XVIII, pueden identificarse dos tecnologías de poder interrelacionadas. Por un lado, un ejercicio disciplinario centrado en el cuerpo individualizado como foco de fuerzas que deben hacerse útiles u dóciles. Por otro, un ejercicio de control de los cuerpos ubicados en procesos biológicos de conjunto. Esta segunda tecnología activa el racismo como mecanismo ideológico donde determinados grupos o razas son contruidos como contaminantes pues pondrían en peligro al resto de la población. Las consecuencias de estos mecanismos de represión van desde las formas más visibles de violencia y exclusión institucional hasta las cuestiones más sutiles que afectan a su propia subjetivación como gitanos. En la actualidad, el sentimiento de alteridad, racismo, marginación y victimización⁵ está fuertemente interiorizado en muchos gitanos y muy estrechamente ligado al aparentemente opuesto sentimiento de orgullo étnico. La hipersensibilidad ante un posible y, en la mayoría de ocasiones, trato racista real está presente en la vida de muchos de los gitanos que he conocido en los últimos nueve años. Esa interiorización se puede observar en diversos aspectos de la cotidianidad gitana tanto en la interrelación con los payos, ante quienes representan su diferencia, concretamente en el caso de gitanos *gays* en la elección de sus espacios de socialización.

Los parámetros de elección de contextos de socialización afectivosexual por parte de muchos gitanos *gays* revelan la conciencia de su alteridad y la necesidad de búsqueda de espacios más o menos seguros donde la diferencia no se traduzca en un rechazo explícito. Los gitanos *gays* que he entrevistado u observado en mi trabajo de campo se

5. Vélez-Pelligrini (2008, p. 31) apunta que «el proceso de victimización de las minorías objeto de opresión histórica ha contribuido al reforzamiento de una conciencia colectiva»; y resalta la importancia de las utilidades políticas de la victimización en el caso particular de los *gays*. En este sentido, Wieviorka (2004) señala que, a partir de la década de los setenta, fecha hasta la cual no tenían voz propia en los espacios políticos y públicos, armenios, kurdos, indígenas y gitanos, alzan la voz amparándose en una experiencia de persecución y genocidio que les legitima para la reclamación de derechos y reparaciones históricas.

socializan en espacios virtuales⁶ o físicos periféricos, dirigidos a o frecuentados por hombres que no responden al «modelo *gay* central» difundido por los medios de comunicación (Guash, 1991; Pichardo, 2002). En el caso de las gitanas, al igual que las lesbianas payas, tienen una presencia escasa en los espacios públicos, por lo que en mis visitas de campo a espacios de ocio *gay*-les, en muy escasas ocasiones pude observar la presencia de estas.

En cuanto a la elección de pareja, la mayoría de mis informantes ha mantenido relaciones con otros hombres y mujeres de un estatus socioeconómico similar; es decir, payos o gitanos sin estudios básicos, con empleos precarios y eventuales, que viven en barrios del extrarradio y proceden de familias originarias del mundo rural o de otras provincias.⁷ En este sentido, cabe destacar que, con el cambio en la configuración social y étnica de esos mismos barrios derivada de la llegada de un gran número de inmigrantes extracomunitarios a finales de la década de los 90, los gitanos *gays* mantienen contactos frecuentes con hombres inmigrantes, en su mayoría, sudamericanos.

Las lógicas residenciales y de inserción sociolaboral desarrolladas en las últimas décadas, en el Estado español, han generado unos niveles de exclusión por diferencia étnica nunca antes vistos. En el caso de los gitanos, la articulación de los componentes de clase y etnia se expresa con gran claridad a través del fenómeno de la segregación espacial. Si nos remontamos a la venida del desarrollismo económico que comenzara en la década de los 60 y a la posterior democratización política, vemos como la inmigración a la ciudad se convirtió también en un recurso para los gitanos. Esta urbanización constante supuso una

6. El portal de internet que reúne un mayor número de perfiles de gitanos es aquel que va dirigido a un público *gay* de extracción social media-baja o al que le gusta su estética y estilos de representación e interrelación. Este portal se caracteriza, fundamentalmente, por la utilización de un lenguaje cercano al de los mensajes de texto de telefonía móvil y por el uso de argot y de un registro de lengua coloquial. Sirvan como ejemplo la palabra «cipote» para referirse al pene, la sustitución de la letra «c» por la letra «k» o frases del tipo «lo que me priva» (lo que me gusta) o «voy pa tu keli» (me desplazo a tu casa). También abundan, en el portal, las imágenes publicitarias de hombres jóvenes con tatuajes, gorras, con el torso desnudo y pantalón de chándal.

7. El trabajo de campo del que emana este texto es fruto de una investigación que ha tenido lugar en todo el Estado español, en esta investigación e intentado que estuvieran representada la mayor variedad posible de situaciones vitales de gitanos y gitanas *gays*. Pero a pesar de estos intentos es cierto que el contacto con gitanos *gays* urbanos ha sido más sencillo y continuo, por lo que tienen mayor presencia en la misma.

mayor cercanía a la sociedad mayoritaria y, por ende, una mayor visibilidad. En los poblados chabolistas, situados en los extrarradios de las grandes ciudades en proceso de industrialización, convivieron, en un primer momento, payos y gitanos pero poco a poco fueron creciendo y convirtiéndose en espacios monoétnicos, reservados casi exclusivamente a los gitanos (San Román, 1976 y 1998). La periferia, que fue edificada a través de planes de promoción pública o con sistemas de protección oficial, fue configurando la «ciudad de los pobres», mientras que el centro se conformaba como la «ciudad de los ricos». Eso sí quedando en la mayoría de las ciudades españolas un microcentro de antiguas barriadas obreras en continua decadencia donde la población de extracto obrero fue trasladándose con la mejora económica a esos espacios intermedios diseñados como zonas intermedias como un tapón habitado por las clases medias, configurándose cada vez más estos barrios céntricos como espacios de máxima exclusión a tan solo unos metros de la opulencia comercial, destacan barrios como Lavapies en Madrid, el arrabal en Barcelona, El Carmen en Valencia o San Francisco en Bilbao. Por otro lado, las nuevas barriadas obreras del extrarradio urbano acogieron a los gitanos que se incorporaban a los procesos de industrialización, pasando así a formar parte de la nueva masa de asalariados industriales. Este incipiente proceso se truncaría con la crisis del petróleo y sus consecuencias en el Estado español. Las quiebras industriales y los despidos se sucederían a un ritmo vertiginoso. Los primeros en ser despedidos serían los obreros no cualificados, entre los que se encontraban muchos gitanos que pusieron en marcha estrategias y lógicas económicas que les eran bien conocidas (San Román, 1976). En ese momento, la venta ambulante y la recogida de chatarra pasaron a ser los principales nichos económicos de los gitanos urbanos.

Ya en la década de los ochenta, lejos de beneficiar a todos por igual, la expansión económica amplió la brecha entre los acaudalados y los desposeídos, entre los que tenían un empleo estable en los sectores protegidos y cualificados y los que tenían empleos precarios en los sectores peor remunerados (Wacquant, 2007). El desequilibrio del mercado de trabajo se sumó a la ausencia de políticas reales y efectivas de lucha contra la exclusión social de los gitanos. Esto dio como resultado la desproletarización y posterior expulsión del espacio al que apenas se habían incorporado muchos gitanos después de siglos de exclusión.

En la actualidad, según los datos relativos a 2008 ofrecidos por la Fundación Secretariado Gitano (FSG, 2009), la tasa de ocupación de los gitanos apenas alcanza un 51 por 100 frente al 81,6 por 100 de la población mayoritaria, y la tasa de temporalidad llega hasta el 70,9 por 100 en los gitanos frente al 30,9 por 100 en el resto de la sociedad. Si manejamos otras variables tales como la educación, en 2005, el analfabetismo entre la población gitana alcanzaba un 45 por 100 y el abandono escolar en secundaria un 80 por 100 (Ramírez, 2005 y 2006). No debemos olvidar que, en los últimos treinta años, muchos gitanos han mejorado su situación socioeconómica pero otros muchos continúan en una situación de pobreza y exclusión social que los sitúa en los estratos más bajos de la estructura de clases sociales y hace que tengan mayores dificultades para acceder a los recursos básicos y ejercer sus derechos en el estado de cuasi-bienestar (Sousa Santos, 2005). Se trata claramente de una posición desigual en el espacio de diferencias y jerarquías constituidas a partir del volumen global de los recursos poseídos en forma de capitales de distinto tipo (simbólico, económico, cultural, escolar, social, relativo al honor, etc.) y desigualmente distribuidos (Bourdieu, 2007), donde los gitanos evidentemente salen perdiendo.

La mayoría de mis informantes responden a la situación descrita más arriba. Son hombres, con una edad comprendida entre los 18 y los 30 años, que no han terminado la etapa de escolaridad obligatoria, tienen graves deficiencias formativas, están en paro o trabajando en la venta ambulante con sus familias, viven con éstas, y carecen de medios económicos para pensar en su independencia. En multitud de ocasiones, mis informantes relatan que su precariedad socioeconómica unida a su dependencia del grupo familiar vuelve tremendamente difícil la vivencia de su homosexualidad; ya que sus padres, hermanos y primos, que en la mayoría de ocasiones constituye la única red socioafectiva de mis informantes, ejercen estrictos mecanismos de control sobre su masculinidad. En una conversación con José nos describe claramente esta situación:

(...) Si tuviera un trabajo seguro que me iría de casa. ¿Que si echaría de menos a los míos? No sé. Sí, claro. Pero podría vivir con libertad, sin miedo a que me descubrieran, a que se me viera la pluma. Poder salir hasta la hora que quisiera solo y que después mi padre no dejara de ha-

blarme durante días. Poder ligar y traerme a un tío a casa y no tener siempre que irme a la suya nada más terminar. Corriendo para que mis padres no se preocupen (...) Dejar de dar explicaciones de por qué no me pido, de por qué ninguna gitana me apaña (Diario de campo 10/02/2009).

Tras la migración a las ciudades en la década de los 70, la intensificación de los contactos con la sociedad mayoritaria y el creciente empuje de sus estructuras biopolíticas de asimilación cultural trajeron consigo una esencialización de determinados valores que definen la gitaneidad como forma de resistencia frente la aculturación. Entre esos valores esencializados, destacan los roles de género y las normas que rigen el control de la sexualidad, configurándose como valores centrales de las estructuras normativas patriarcales de la llamada «cultura» gitana. Como vemos, no podemos adentrarnos en las estructuras políticas de género gitanas obviando las variables de raza y clase social introducidas anteriormente. De hecho, como indica Jeffrey Weeks (1985, p. 24), la sexualidad es un fenómeno contemporáneo complejo, producto sociocultural e histórico de la interacción de una multitud de tradiciones y de prácticas sociales, religiosas, morales, económicas, familiares, jurídicas y médicas.

La imagen del gitano aguerrido (masculino, fuerte, atractivo, agresivo, valiente, seductor y verdugo) y de la gitana sensual (femenina, misteriosa, protectora, coqueta, sexual, madre y víctima) que los viajeros románticos empezaron a construir y que siguen difundiendo hoy el cine, la literatura, la radio y la televisión, demuestra que las normas de género y vivencia de la sexualidad ocupan un lugar central en la construcción de la identidad gitana por parte de la sociedad mayoritaria y su vez influyen en la propia construcción de la auto imagen de los roles de género de muchas gitanas y gitanos. Dejando a un lado los estereotipos decimonónicos, la realidad de los gitanos está ciertamente estructurada, como la de las sociedades que los rodean, en base a un binarismo diferencial y jerárquico entre los sexos/géneros (hombre-masculino/femenino-mujer) (Heritier, 2002), en el que el hombre no sólo ocupa una posición superior a la mujer sino que además se siente propietario de ella y de sus hijos. El sistema de parentesco gitano deja ver, claramente, «una fortísima tendencia, no invariante, a la patrilocalidad [...]; una androcracia consistente; una priorización de

las relaciones entre hombres en la construcción de la vida social; la autoridad última paterna y, por fin, una ideología machista verdaderamente traumática» (San Román, 1993, p. 87), que confirma y consolida a cada paso la posición de poder masculina.

El contacto con la sociedad mayoritaria continúa concibiéndose hoy como peligroso para la estructura patriarcal gitana. Ante este supuesto peligro, se produce una sobreprotección de los miembros del grupo en función de una clara jerarquización por género y edad. Las gitanas y gitanos jóvenes y sin hijos, es decir, los mozos, no forman parte del grupo de adultos y son tratados como menores de edad, por ejemplo, en la toma de decisiones. Ahora bien, los mozos tiene mucha más libertad que las mozas a la hora de salir fuera del contexto socioespacial gitano. El control que ejerce la familia y el grupo en su conjunto sobre las jóvenes gitanas es muy estricto. Por ello, las mozas desarrollan estrategias como la mentira o la cuartada pactada con una prima con el objetivo de socializarse en ambientes no gitanos. En el caso de las personas casadas, los hombres pueden desaparecer durante horas con cualquier excusa pero las tareas de cuidado y la férrea vigilancia del marido y del grupo hacen casi imposible que las mujeres dispongan de esta misma libertad. Anto, gitana, moza [soltera] y auto-declarada lesbiana de 32 años, que vive en una pequeña ciudad andaluza me contaba:

Uf mis papas. *Mu* difícil, cuando me escapé, al principio les llamé y les conté que me había ido con un payo. Pero luego cuando la cosa no salió bien con ella, y volví les dije la verdad, que era lesbiana. Mi mamá y mi papá se enfadaron mucho. Un año estuve encerrada en mi casa; solo salía si alguien de mi familia cercana me acompañaba. Solo me dejaban ir al trabajo y volver. Me quitaron hasta Internet (Diario de campo 3/05/2008).

En esa ideología de género, la masculinidad se convierte en una suerte de mito de origen, de tal forma que el «gitano verdadero», del que supuestamente depende la supervivencia del grupo, es el representado por la figura del «macho gitano». Las dos palabras que nombran esta figura son definidas a través de la negación de las alteridades consustanciales a la misma. Parafraseando a Kimmel (1997, p. 53), para quien «[l]a identidad masculina [en occidente] nace de la renuncia a lo

femenino [como constructo donde estaría situada también la homosexualidad], no de la afirmación directa de lo masculino», podríamos decir que la identidad gitana se configura a partir del rechazo de lo payo. La renuncia de lo femenino y el rechazo de lo payo están en la base de esa idea según la cual el hombre gitano ostenta una superioridad varonil frente al payo. Ahora bien, esa identidad masculina gitana es «tenue y frágil» (Kimmel, 1997, p. 53), ya que se ve constantemente amenazada por una posible contaminación (Douglas, 1996) individual de las formas culturales que son identificadas como pertenecientes al mundo no gitano; lo cual pondría en peligro a toda la comunidad. La ausencia de virilidad *apayaría* al hombre gitano o, lo que es lo mismo, le haría correr el riesgo de convertirse en un individuo inútil para un grupo étnico y minoritario articulado en base a la metafórica defensa del enemigo exterior y a la procreación como forma de supervivencia económica y socioemocional. Lo que en un principio podríamos clasificar como un conflicto de género se transforma en un conflicto étnico. La ausencia de un gran número de descendencia coloca a la familia en una posición secundaria con respecto al resto de familias de la zona, Pedro, al respecto de esto me contaba:

(...) Mi familia es *mu* rara *pa* los gitanos. ¿Por qué? Ninguno de mis hermanos está *casao*. Tampoco mis primos. Y sólo son dos hermanos, mi padre y mi tío. Ahí acaba *to*... Si no estás casado y no tienes hijos, no eres *ná*. Y la familia gitana tiene que ser grande. Cuando yo me separé de mi mujer, cuando la dejé, me tuve que ir. Su familia me buscaba por la calle, y ellos son una familia *mu* grande con muchos gitanos. Nosotros no teníamos *na* que hacer, somos *mu* pocos. Vamos ahora que han *pasao* diez años, cuando me los cruzo por la calle, tengo que agachar la cabeza. Y si dicen algo, callarme y hacer como que no he oído nada. Tengo *toas* las de perder (Diario de campo, 07/2009).

En una realidad donde el individuo se piensa en función del grupo, la homosexualidad es percibida como uno de esos males contraídos de «tanto andar con payos». El constructo identitario actual del *gay* es totalmente ajeno al horizonte de expectativas de los gitanos, a lo que los gitanos piensan como deseable y posible, pues encarna una serie de valores contrarios a la gitaneidad, entre los que cabría señalar el individualismo, la independencia (económica, residencial y en la toma de decisiones) y la distinción entre sexualidad y reproducción. «Des-

pués de todo, dada la forma en la que la sociedad[gitana] está organizada actualmente, hasta las expresiones más inofensivas de la sociedad *gay* amenazan la coherencia del orden social... El problema aparece cuando los individuos comienzan a amarse. Esto va en contra de las instituciones sociales», de la estructura patriarcal gitana (citando a Foucault, Halperín, p. 121). Por este motivo, la posible adscripción a la identidad homosexual por parte de un individuo desencadena la amenaza de exclusión del endogrupo del que todos dependen económica, laboral y afectivamente. Esta amenaza, que ha ser leída también como mecanismo de salvaguarda del honor familiar, incluye el aislamiento y la soledad en un contexto payo, percibido como hostil para unos individuos con escasa formación y especialización laboral, sin experiencia en el trabajo asalariado ni redes sociales ajenas a la familia. Como vemos, «salir del armario es exponerse a un conjunto diferente de peligros y constreñimientos, corriendo el riesgo de convertirse en una pantalla en la que los heteros pueden proyectar todas las fantasías que tienen sobre los *gays* y padecer el hecho de que cada gesto, frase, expresión, opinión sean marcados de un modo irrevocable por la abrumadora significación social de una identidad homosexual reconocida» (Halperín, 2007, p. 49).

Ante este riesgo de exclusión, la mayoría de *gays* gitanos que he entrevistado y, muy especialmente las lesbianas gitanas, niegan su orientación sexual o desarrollan toda una serie de estrategias de ocultación de la misma (Sedgwick, 1998), para los que ha sido muy importante «aprender la homofobia y realizar un calculo convertido en intuición que la modere o que silencie más bien su expresión un poco antes de que comience a mostrarse» (Halperín, 2007, p. 155). Pero hay otros que rompen con el contexto familiar y optan por la visibilidad. Y los hay también que se declaran homosexuales y desarrollan estrategias que les permiten permanecer en el grupo. Entre estos últimos, se encuentra una minoría que ha conseguido alcanzar un cierto grado de éxito social y un prestigio personal, respondiendo a las expectativas de género derivadas del patriarcado y mostrándose ante los demás como si fueran heterosexuales. Encarnarían así la imagen del «buen gitano», que pasa por ser honrado, ejercer cuidado y respeto por sus mayores, propiciar recursos económicos suficientes para cubrir las necesidades del grupo familiar, y controlar o reprimir, ante otros gitanos, el amaneramiento gestual y las muestras verbales de su

identidad o sus prácticas homosexuales. En algunos casos, esta serie de requisitos es reforzada por un compromiso político expreso para con la mejora de las condiciones de vida de los gitanos. Visibles o no, todos ellos han vivido o han sido testigos de episodios de homofobia física, simbólica o verbal.

La homofobia, la exclusión social y el racismo limitan, de manera simultánea, el acceso de muchas gitanas y gitanos homosexuales a los derechos que conlleva la ciudadanía y a una vivencia plena de su identidad afectivo-sexual. Y a la vez como he pretendido mostrar en este texto la homofobia visible o no, activa o durmiente, sitúa a las gitanas y gitanos homosexuales en un espacio de dolor y tensión que no puede seguir negándose a través de la invisibilización. Esta situación, frecuente en la actualidad, no anula otras situaciones minoritarias que nos muestran el modo en que las estructuras sociales y de género de los gitanos son capaces de transformarse y de ser permeables a los cambios. El ejemplo de Manuel así lo demuestra.

Cuando lo conocí, Manuel se sentía enormemente presionado por los sucesivos intentos de sus padres por *pedirlo* con una u otra gitana y temía que su familia, con la que siempre había vivido, descubriera su homosexualidad. Manuel no había completado sus estudios básicos ni había realizado más trabajo que el de ayudar a su padre en el mercadillo. Había resultado infructuosa su búsqueda de otros empleos: pesaban demasiado su falta de formación y el hecho de ser gitano. Gracias a Internet, leía y escribía con mucha soltura. El Messenger le permitió conocer a los primeros *gays* payos y gitanos. Cada vez más conscientes de su deseo de vivir su orientación sexual, se sentía extraño entre los suyos. Pero también entre los payos: su relación con éstos se había limitado a la escuela, las clientas del mercadillo y los rollos que había tenido desde hacía unos años. El sentimiento de soledad se había instalado en él tanto como la añoranza de tener algún día una relación seria con un hombre: «algo más que sexo», decía. Le rondaban, en todo momento, por la cabeza preguntas a las que no sabía responder: «¿Y si se lo digo a mis padres?», «¿qué dirán mis hermanos y mis primos?», «¿me echarán de casa?», «¿qué voy a hacer yo entre payos?», «¿en qué voy a trabajar si me tengo que ir de aquí?».

Hace seis meses, el padre de Manuel entró en su habitación mientras estaba practicando *cibersexo*. Las viejas sospechas quedaron confirmadas y las dudas se disiparon. Sin embargo, la frase que pro-

nunció su padre fue otra: «Tú, no. Tú no eres maricón». Manuel fue custodiado durante semanas, nunca salía solo a la calle. El ordenador le fue retirado. Le obligaron a ir al culto evangelista para que Dios, a través del pastor, le quitara el demonio de dentro. La madre de Manuel no tardó en posicionarse: apoyar a su hijo fue su opción. Un mes más tarde, Manuel encontró un trabajo de mozo de almacén en una ciudad cercana. Su relación con su padre no tardó en apaciguarse pero Manuel se fue de casa. Sus padres le pidieron que no avergonzara a la familia y él comprendió el mensaje.

Hoy, Manuel está empezando una relación con un chico, un payo. Cada domingo va a casa a comer con su familia. Me cuenta, con orgullo, que cada día se siente menos solo: «y hasta tengo amigos payos». Para Manuel la vida se plantea menos difícil que hace unos meses, para Manuel ser gitano y homosexual empieza a ser posible.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2007) [1998], *La dominación Masculina*, traducción Joaquín Jordá, Colección Argumentos, Anagrama, Barcelona.
- Douglas, Mary (2007) [1966]. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1990) [1988], *Tecnologías del yo*, traducción de Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona.
- (1992) [Conferencia de 10 marzo de 1976], *Genealogía del racismo*, Traducción de Alfredo Tzveibely, Las Ediciones de la Piqueta/Ediciones Endimión, Madrid.
- FSG (2009), *Informe sobre población gitana y empleo. Conclusiones, Recomendaciones y propuestas*, Fundación Secretario Gitano, Madrid.
- Gay y Blasco, Paloma (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Berg, Oxford.
- Guash, Óscar (1991), *La sociedad rosa*, Anagrama, Barcelona.
- Héritier, Françoise (2002) [1996], *Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia*, traducción de Vicente Villacampa Armengol, Ariel, Barcelona.
- Kimmel, Michael (1997), Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina», en *Masculinidad/es: poder y crisis*, Teresa Valdés y José Olavaria (eds.), FLACSO/Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres N.º 24, Santiago de Chile, pp 49-62.

- La Voz de Galicia (2005), *A los racistas les molesta que firmara la Constitución*, 28 de febrero, accesible online en <duvi2.uvigo.es/attachment/000006089.pdf> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
- Pichardo Galán, José Ignacio (2002), Identidad, cuerpo, exclusión y gays, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. Ed. Electrónica*, 19 (abril) (último acceso, 24 de agosto de 2011).
- Ratcliffe, Peter (1999), Housing inequality and «race»: some critical reflections on the concept of «social exclusion», *Ethnic and Racial Studies*, 22 (1), pp. 1-22.
- Romero Bachiller, Carmen (2003), Los desplazamientos de la «raza». De una invención política y la materialidad de sus efectos, *Política y Sociedad*, 40 (1), pp. 111-128.
- Romero, José Miguel L. (2006), Juan de Dios Ramírez Heredia: «En España se practica la discriminación de la indiferencia». *Diario de Ibiza*, 7 de abril, en <http://www.diariodeibiza.es/secciones/noticia.jsp?pRef=2672_2_103991_Local-Juan-Dios-Ramirez-Heredia-practica-discriminacion-indiferencia> (último acceso, 24 de agosto de 2011).
- San Román, Teresa (1976), *Vecinos gitanos*, Akal, Madrid.
- (1998) [1993], *La diferència Inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels Gitanos*, Fundació Serveis de Cultura Popular, Editorial Alta Fulla, Barcelona.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, traducción de Antonio Barreto, Graciela Salazar, Ana Esther Ceceña, Joaquín Herrera Flores, Felipe Commaert, Diego Palacio y Javier Eraso, Trotta, Madrid.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998) [1990], *Epistemología del armario*, traducción de Teresa Bladé Costa, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Vázquez García, Francisco (2009), *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid.
- Vélez-Pelligrini, Laurentino (2008), *Minorías sexuales y sociología de la diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*, Intervención Cultural, Mataró.
- Wacquant, Loïc (2007) [2006], *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, traducción de Marcos Mayer, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Weeks, Jeffrey (1985), *El malestar de la sexualidad, significados mitos y sexualidades modernas*, Colección Hablan las mujeres, Editorial Talasa, Madrid.
- Wieviorka, Michel (2004) *La violence*, Ballard, París.



7. *De Maricas, Trans y Bollos en los CIEs**

Conversaciones a propósito del trato de las personas LGTB en los Centros de Internamiento de Extranjeros

Eva Herrero, Raquel (Lucas) Platero y David Berna

Hemos querido entrevistar a Eva Herrero en calidad de activista y persona implicada en la lucha por los derechos de las personas migrantes, en concreto, por su experiencia activista con los CIEs (Centros de internamiento de Extranjeros). Nuestro objetivo es visibilizar la situación tan poco conocida y alarmante que se está viviendo, y nos proponemos presentar aquí en forma de entrevista una conversación «a tres bandas». Esta conversación tuvo lugar una tarde de septiembre de 2010, y presentamos aquí reelaborada, en la que se discute por una parte, la situación de los CIEs en general, y por otra, en qué situación concreta se encuentran las personas LGTB dentro de los CIEs. Esta entrevista tuvo lugar antes de las movilizaciones tras la muerte de varias personas en los CIEs, que motivó una preocupación y movilización por las pésimas condiciones de vida en 2012, seguido de la aprobación de un Reglamento y Régimen Interior contra el que protestan las ONGs.

Lucas: Háblanos de los Centros de Internamiento de Extranjeros.

Eva: Los Centros de Internamiento son centros cerrados donde «las personas sin documentación» están detenidas hasta que son expulsadas. No todas las personas que están dentro del centro de internamiento son expulsadas, por la inexistencia de convenios con sus países de origen o

* CIE y CIEs: Corresponden a las siglas de Centro de Internamiento de Extranjero en singular y plural. SAMUR: Servicio de Asistencia Municipal de Urgencia y Rescate. CEAR: es el Comité Español de Ayuda al Refugiado.

por las gestiones de sus abogados que puedan hacer que sean puestos en libertad. Sin embargo, el objetivo del centro es mantener a esas personas ahí encerradas, para ser deportadas a sus países de origen.

David: ¿Cómo se definen jurídicamente un CIE?

E: Jurídicamente, los Centros de Internamiento empiezan a crearse tras la directiva europea llamada «de la vergüenza».¹ Es una directiva relativa a las normas y procedimientos de los estados miembros de la Unión Europea para el retorno de los nacionales de terceros países en situación de estancia ilegal. A partir de esta directiva se crean centros en diferentes países europeos y países también africanos, sobre todo en el norte de Marruecos y Mauritania para retener a aquellas personas que están de forma supuestamente ilegal para los parámetros europeos.

L: ¿En qué términos se genera una concepción de «frontera»? ¿De lo que significa ser un ciudadano legal o ilegal? ¿Querías hablarnos un poco de eso?

Eva: En la normativa existente en la UE, y la existente en España —que cada vez se asemeja más a la europea— se ha hecho una clara distinción entre inmigración legal-inmigración ilegal. Europa no quiere una migración ilegal, Europa quiere una migración laboral. Y eso supone tener los papeles en regla para poder estar en esos países. Se crean unas fronteras que son fronteras jurídicas, y cada vez son unas fronteras más estrictas porque suponen un control policial, te suponen que la policía tenga «se sienta» con el derecho de poder pararte en la

1. La Directiva 2008/115/CE de Retorno de Inmigrantes, conocida como la «Directiva de la Vergüenza», aprobada por el Parlamento Europeo en junio de 2008, supuso entre otras medidas que restringen los derechos de las personas en situación documentar irregular:

- (1) La ampliación a un período máximo de internamiento de hasta 18 meses, de las personas inmigrantes por cometer una infracción administrativa de estancia irregular en el territorio europeo.
- (2) Permite que ante la falta de centros de internamiento las personas puedan ser ingresadas en prisiones (aunque se encuentren en módulos separados).
- (3) Se prevé el internamiento de menores de edad.
- (4) La prohibición de los expulsados de volver a territorio Europeo durante período de cinco años (medida ya aplicada en el Estado Español).

calle y pedirte la documentación simplemente por tus rasgos físicos o tus rasgos raciales.

D: ¿Se esté creando una doble categoría de extranjero, aquellos útiles para el sistema de mercado postcapitalista, que trabajan que son mano de obra y aquellos ilegales, que no son ciudadanos que no son que no son útiles?

E: Me viene a la cabeza la muy nombrada palabra ordenación. Para eso se construyen las fronteras: para ordenar. De la misma manera se promueven las legislaciones, para ordenar. Y el papel de la policía también es ordenar. Se crea una estructura de control, para mantener cierto orden. Para controlar a personas que no tienen legalizada su situación aquí en Europa, personas que sí cuentan con una situación legal, pero fuera de Europa. Simplemente cruzar un territorio delimitado cambia su situación jurídica.

L: ¿Supone dibujar un tipo de inmigrante ligado a ciertas procedencias, clases sociales, dibujados racialmente de una forma determinada? ¿Genera cierta comprensión de un sujeto étnico? De ciertos rasgos faciales, una clase social determinada, una adscripción étnica determinada, que conforma un sujeto inmigrante muy determinado.

E: Sí, estamos hablando en muchas ocasiones, de personas con ingresos bajos, pero con una formación a veces no tan baja. En el Centro de Internamiento nos hemos encontrado con personas de países del este de Europa, blancos, con ojos claros, etc., que han sido muchas veces localizados en redadas laborales en centros de trabajo y luego han sido deportados a un país del centro y del este de Europa.

La policía utiliza los rasgos faciales para localizar quién es un inmigrante en situación irregular. Un negro es una persona sospechosa. Aunque la policía se ha encontrado muchas sorpresas, por supuesto hay negros con permiso de residencia de larga duración. También son sospechosos por sus rasgos físicos, los marroquíes, latinoamericanos, etc.

Hay determinados mecanismos de control que utilizan las diferencias étnicas o raciales para suponer que esas personas están en una situación que requiere un control. Usándome a mí misma como ejem-

plo, sin ir más lejos, me han parado dos veces en la estación de autobuses de Alicante. Ambas veces, la policía me ha hecho la misma pregunta: «Señorita, documentación» y su respuesta tras mostrarles mi DNI ha sido en los dos casos la misma «Ah, es usted española». Mis rasgos físicos, ser morena, unos rasgos que se leen como propios de árabe, les llamaban la atención y me sitúan como sujeta sospechosa.

L: si utilizamos la proyección de esa imagen social en la que se basa la policía, pero en negativo, podríamos dibujar el sujeto normativo. Ese sujeto español identificable físicamente como blanco...

E: Simplemente nos podemos hacer la pregunta de a cuántas de nosotras y de nosotros nos ha parado la policía para pedirnos los papeles. A no ser que estés en una situación «sospechosa», ¿a cuántas nos para la policía diariamente para pedirnos los papeles? Cuando estás de viaje, también cuando estás haciendo cosas cotidianas, como ir caminando, ir al trabajo o ir al *súper* a comprar el pan. En estos supuestos no nos paran. No te paran para hacer un control de identidad, a no ser que exista cierta ruptura de lo «normativo» como supone contar con ciertos rasgos étnicos diferenciadores. De hecho, hacer un control de identidad actualmente en España es ilegal. Está regulado en qué casos se pueden hacer, son situaciones en las que se produce un delito grave que afecte la seguridad, o vinculado a cuestiones como el terrorismo, etc. En la cotidianidad es ilegal hacer controles masivos de identificación.²

2. En la web del *Ferrocarril Clandestino*: <www.tranfronterizo.net> podemos encontrar información relevante en relación a los controles de identidad.

- Los controles de identidad masivos programados (redadas) no pueden llevarse a cabo para perseguir y sancionar una infracción administrativa. Según el art. 19 de la Ley 1/92 exclusivamente se autorizan en casos de comisión de delitos que causan gran alarma social.
- Las identificaciones no pueden realizarse de manera sistemática, sólo orientadas a la prevención y a la indagación (art. 20.1, 1/92) para el ejercicio de las funciones de protección de la seguridad. No es obligatorio trasladar a comisaría para identificar a una persona, la ley permite hacerlo, sólo por el «tiempo imprescindible», cuando no es posible la identificación en la calle. Y «en principio, puede considerarse adecuada la identificación conseguida mediante documentos oficiales distintos del DNI», ver la Instrucción 12/2007, de la Secretaría de Estado de Seguridad.
- La policía no puede actuar de manera discriminatoria por razón de raza. La jurisprudencia española considera derechos inalienables con independencia de la situación legal de residencia, entre otros, el derecho a la integridad física y moral, a la

Una cosa es que haya sospecha de que haya un robo y que haya unas coincidencias físicas o que se sospeche que haya tráfico de drogas en el metro, etc. Simplemente hacer controles de identidad es ilegal. La sociedad civil ha tenido una respuesta muy contundente frente a estas prácticas y cada vez hay más gente a nivel individual y a nivel grupal, asociaciones y demás entidades que muestra su repulsa a las mismas. El 1 de febrero de 2009 el grupo de juristas *Inmigrapenal*, junto al *Ferrocarril Clandestino* y otras 140 entidades, denunciaron la ilegalidad de las redadas masivas contra inmigrantes y exigieron al Ministerio del Interior anular las circulares que ordenan la detención preventiva de inmigrantes sin regularizar³ y el cese de las redadas.⁴

Incluso, en agosto de 2009, un dictamen del comité de derechos humanos de Naciones Unidas⁵ consideró que España había violado el artículo 26⁶ del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos por

intimidad, a la tutela judicial efectiva, a la libertad y a la seguridad, y el derecho a no ser discriminado por razón de nacimiento, raza, sexo, religión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social (STC 236/2007, F. J. 3º).

- Los controles en lugares de desarrollo del arraigo social (instituciones, asociaciones, lugares de reunión, escuelas, etc.); regularización (instituciones, embajadas, consulados, etc.) y de tareas básicas en la vida cotidiana (locutorios, centros de salud, comercios, estaciones de transporte público, lugares de ocio, etc.) atentan directamente contra derechos reconocidos en la propia *legislación de extranjería* y contra la posibilidad de llevar a cabo los trámites necesarios para la regulación.
 - No es necesaria la estancia en comisaría para sancionar una infracción administrativa, incluso en el caso de que se pudiera proponer la expulsión y el ingreso en el CIE (aunque de acuerdo a la ley sí se puede retener a una persona en comisaría hasta 72 horas como medida cautelar. Art. 61, LO 4/2000). La estancia en comisaría es una *medida cautelar* en caso de propuesta de expulsión que no es la única posible, ni es obligatoria.
 - No puede haber ninguna «práctica abusiva, arbitraria o discriminatoria que entrañe violencia física o moral».
3. En concreto la circular 1/2010 de la Comisaría General de Extranjería y fronteras, cuyo objetivo es agilizar la expulsión y por ello permite la detención preventiva de cualquier inmigrante que no pueda identificarse en ese momento. Es importante destacar que desde el Sindicato Unificado de Policía ha habido una oposición a dicha circular, haciendo un llamamiento a la insumisión de la orden, por incumplir derechos constitucionales.
4. Ver modelo: <<http://www.inmigrapenal.com/Areas/Detenciones/Documentos/QuejaWeb05032010.pdf>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
5. Comité de Derechos Humanos. Naciones Unidas. Dictamen. Comunicación N° 1493/2006. Disponible en <<http://www.intermigra.info/extranjeria/archivos/jurisprudencia/CCPR.doc>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).
6. Véase <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>> (último acceso, 24 de agosto de 2011).

la detención de una mujer por sus características raciales y que los tribunales a los que fue llevado el caso, lo justificaron. Conformando así que no sólo hubo prácticas racistas en la detención, sino también en el proceso jurídico, por no valorar un hecho racista como tal. El dictamen no es vinculante, pero sí muy significativo.

Si la policía te para con el fin de identificarte y cuentas con un pasaporte o un documento que te identifica, su obligación es redactar un boletín con tus datos y verificarlos en comisaría. Pero no tienen por qué hacerte pasar hasta 72 horas retenido en comisaría: tú estás documentado. En febrero de 2009 el grupo de juristas *Inmigrapenal* realizó un exhaustivo estudio donde se puede profundizar sobre la ilegalidad de las detenciones, así como de las redadas.⁷

L: ¿Cuál es tu experiencia con respecto a los Centros de Internamiento?

E: Formo parte del colectivo *El Ferrocarril Clandestino*, que entre otras actividades de denuncia, comenzó en noviembre de 2007 una investigación sobre el Centro de Internamiento de Aluche en Madrid. El detonante fue una carta de denuncia pública de un grupo de mujeres que estaban recluidas en ese momento en el CIE de Aluche. En la carta se evidenciaban la falta de las mínimas condiciones de habitabilidad y el cumplimiento de los derechos mínimos. Esta situación motivó a que El Ferrocarril Clandestino, junto con SOS Madrid y Médicos del Mundo Madrid comenzasen una investigación, cuyo fin era trabajar para visibilizar lo que está pasando en los Centros de Internamiento. Esto supuso llevar a cabo entrevistas hasta verano del 2009 a personas que estaban o habían estado internadas, familiares y a personas que fueron deportadas. Todo un trabajo que se convirtió en el informe *Voces desde y contra los Centros de Internamiento de Extranjeros*.

Me vinculé a este proyecto en abril de 2009, he realizado entrevistas, visitas, apoyos, asesoramientos, tanto a la gente que estaba dentro del CIE como a la gente que estaba fuera, lo cual me ha facilitado conocer la realidad de los CIE.

7. Ver el Informe sobre redadas y detenciones hecho por Inmigrapenal <<http://www.inmigrapenal.com/Areas/Detenciones/Documentos/InformeFerrocarrilRedDetenciones.pdf>> (último acceso, 26 de octubre de 2012).

L: Cuéntanos, a día de hoy, ¿cuáles son las condiciones de los Centros de Internamiento para Extranjeros?

E: Mi testimonio contiene no sólo mis vivencias, sino todo el trabajo que hacen las personas del grupo y lo que encontramos son historias que se repiten. Se trata de personas que entran en un Centro de Internamiento para ser privadas de libertad. Pensemos que en el Estado español necesitas que un juez determine esa privación de libertad. No tener documentación en España es una falta administrativa, con lo cual, con una falta administrativa no puedes ser privado de libertad. Es la policía quien hace una investigación de tu situación y propone, bien una multa, que te liberen, que te abran un orden de expulsión, o si ya cuentas con una que te envíen al Centro de Internamiento. Si su propuesta es un Centro de Internamiento, tiene que pasar por los juzgados de Plaza de Castilla. Tienes una vista con un juez, que prácticamente no conoce nada del caso, pero es quien determina lo que se ha de hacer. Entonces es cuando eres privado de libertad, y en el caso de Madrid enviado al CIE de Aluche situado en la antigua cárcel de Carabanchel, en concreto en el antiguo Centro Psiquiátrico de la cárcel.

Se trata de un centro cerrado. Las habitaciones se cierran por la noche. La gente duerme encerrada. Cuando llegan, les dan una manta y una colchoneta, un set con una pasta y un cepillo de dientes, y no se les vuelve a dar otra vez. Por la noche las personas son encerradas en su celda. Si necesitas ir al baño, o estás enfermo, nos ha contado que tienen hacer sus necesidades fisiológicas en un plato, porque si llamas a la policía no te abren. Estás allí un máximo de 60 días, se ha ampliado el período con la nueve ley de extranjería.⁸

Durante el tiempo que estás retenido en el Centros de Internamiento no tienes nada que hacer. Consumes las horas esperando a ser expulsado. Hay una pequeña tele, una máquina de refrescos, puedes llamar con tarjetas que se compran allí, pero no hay nada que hacer a lo largo del día, simplemente esperar. El edificio está segregado por sexo en dos plantas, donde hay muchos más hombres que mujeres.

8. Ley orgánica 2/2009, de 11 de diciembre de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

L: ¿Cuál es la diferencia entre el estatus de alguien en prisión y los derechos y deberes que tiene una persona que está en un CIE?

E: Es una pregunta difícil, porque a nosotras no nos gusta comparar. No estamos de acuerdo con el sistema presidiario, y no queremos alabarlo porque tiene muchísimas deficiencias. Lo que sí que es cierto es que el sistema penitenciario tiene un régimen de funcionamiento, que está organizado con unos derechos y deberes como preso. Por ejemplo, en una cárcel hay funcionarios de prisión, un personal que tiene una formación para su trabajo. Y el papel de la policía es ser garante de que los derechos y deberes se cumplan dentro de la prisión, dentro de unas normas y reglamento.

A diferencia, en los Centros de Internamiento,⁹ es la Policía quién trabaja en el centro. No hay funcionarios preparados, y te preguntas ¿Cómo se autorregula la policía? ¿Qué formación tiene?, ¿Qué garantías ofrece una situación que no tiene testigos fuera de esta institución? Suelen ser policías jóvenes que acaban de salir de la academia.

L: ¿Quieres decir que simplemente ya sobre el papel podríamos anticipar dudas sobre el funcionamiento transparente y la seguridad ante un personal no especializado y que no está monitorizado por otros profesionales?

E: Nosotras estamos en contra de la existencia de estos centros privativos de libertad. No deberían existir. No debería haber ningún funcionario, ni ningún policía que trabajar allí. En mi experiencia en las visitas al CIE he notado una falta de respeto, sensibilidad y un poder excesivo por parte de la policía y de algunos funcionarios con los que nos encontramos. Consideramos que sea ilegal que existan estos centros.

D: Entonces has dicho que el funcionamiento de estos centros está regulado por esa Orden a la que nos has hecho referencia ¿podrías decirnos si esa orden derechos humanos cuidadora de las personas que está allí o únicamente es carcelaria...?

9. La orden ministerial 22/02/1999 es la encargada de regular los CIEs.

E: Una cosa es lo que dice el papel, en este caso la orden, y otra es lo que realmente sucede dentro del centro. La propia orden hace referencia a la precariedad y las irregularidades que se venían sucediendo en los centros de Internamiento por la falta de una normativa, denuncia que había reiterado defensoría del Pueblo. Desde el 1999 ya hay una normativa, pero la realidad luego es muy relativa. Por ejemplo se contempla que entren los agentes sociales al Centro de Internamiento, y eso ha estado negado, hasta pocos meses después de la aprobación de la reforma de la ley de extranjería. Como estas muchas irregularidades. Y especialmente es cruel el protocolo de expulsiones y las devoluciones. No es que sólo en sí sea un protocolo cruel, donde recae en el jefe del dispositivo encargado de la expulsión las medidas a utilizar, es que incluso se incumple el mismo. Se reduce a las personas, se las esposan, se les ponen los lazos y se les dejan atados durante horas... Realmente incumple todos los derechos humanos existentes.¹⁰

D: ¿Podrías relatar un poquito la vulneración de esos derechos básicos de cosas concretas usos, servicios, necesidades, gente que está allí y no han podido ser cubiertos?

E: En el informe relatamos cómo no se atienden las necesidades sanitarias de las personas que están en el Centros de Internamiento. Por ejemplo, una vez a la semana un médico va a ver a los enfermos. Y es el policía quien decide quien puede ir al médico, si estás tan mal para ser atendido. Un médico que no se acerca a ti y no te toca; no puedes pasar una línea dibujada en el suelo. Tú no eres un delincuente, sino que simplemente eres una persona que no está documentada según la normativa europea. Eres una persona, o sea, tienes una documentación un nombre un origen, un apellido, entonces lo que sucede vulnera todos los derechos humanos básicos.

En cuanto a la alimentación, son tres comidas al día, no hay más. En las deportaciones, tal y como lo estamos viendo en los medios de comunicación, hay mucha la agresividad. Imagínate que tú estás en tu

10. Para profundizar sobre la cuestión de las expulsiones y devoluciones ver el capítulo VIII. Traslados, expulsiones y devoluciones en «Voces desde y contra los centros de Internamiento de extranjeros». Ed. Ferrocarril Clandestino, Médicos del Mundo Madrid y SOS Racismo Madrid. Febrero 2010. Madrid.

cama y de repente entra un policía y te dice: «que te vas». No puedes coger tus cosas. En teoría puedes volar con tus cosas. Es frecuente que la gente que se resista a irse y es frecuente que la policía les agrede. Luego, siempre hay discusión si son los policías de Barajas o si con los policías del Centros de Internamiento los que agraden, pero es cierto que ha habido agresiones donde la gente ha tenido que ser hospitalizada como consecuencia del trato recibido. Por ejemplo, hace pocos días (antes de esta entrevista) que a un chico le han dando una paliza tal que le dejaron sin sentido; no quería subir a un avión, no se quería ir y fue reducido a la fuerza, brutalmente.

No se tiene en cuenta si tienes una enfermedad grave. Ni diabéticos ni enfermedades ni cánceres ni demás, se interrumpen los tratamientos. Sé que por presión de algunas entidades y medios de comunicación, en algunos momentos, como hecho excepcional, a alguna persona internada y que tenía una enfermedad grave, se le ha permitido hacer sus revisiones médicas. Pero de forma excepcional. Hay gente con enfermedades, mujeres embarazadas que han tenido abortos dentro del Centros de Internamiento, personas con enfermedades crónicas y con medicaciones que no se siguen, o sea, el tema sanitario es brutal.

L: Quisiéramos ahora preguntarte por la situación de las personas LGTB en el CIE.

E: Soy consciente de que no sé y no sabemos mucho sobre lo que está pasando. En nuestro informe hacemos referencia a varios casos; a un chico transexual, a dos mujeres lesbianas y a un chico *gay*.¹¹

Sabemos por las entrevistas de casos de abusos, en los que la brutalidad se agudiza cuando hay una identidad sexual alternativa. Hay un peor trato, es más vejatorio, aparecen los insultos. Por ejemplo, los hombres muy feminizados, con mucha pluma, muy visibles, se les aloja con las mujeres para dormir. Se supone que la policía lo hace como forma de protección.

Para las personas en el CIE, la estrategia de supervivencia es pasar desapercibida. Es una estrategia problemática, incluso para po-

11. Ver páginas 112 y 113 de dicho informe.

der defender sus derechos. Cuando reciben asistencia legal, los abogados no saben si pueden usar su identidad sexual porque puede provocar aún más racismo. Demostrar que tienes una pareja en España sería un signo de arraigo, una manera de poder resolver mejor la situación de irregularidad. Lo que te interesa es que tu abogado o abogada trate de que seas puesto en libertad, lo cual es más fácil si puedes demostrar que tienes arraigo, tienes pareja, estás casado, te vas a casar, tienes trabajo o tienes una oferta de trabajo pronto, etc. Y me pregunto, ¿puede la condición sexual de una persona excluirla de esta posibilidad? Si digo que soy homosexual, ¿un juez va a considerar que es menos pareja por el mero hecho de ser una pareja homosexual? Eso forma parte de la realidad.

D: El racismo y la homofobia también que puede influir en el Centro de Internamiento de Extranjeros. Me pregunto si la orientación sexual o la identidad de género es conocida por la policía puede tener consecuencias negativas.

E: Sí, las risas, los insultos... He visto a los policías reírse de las tetas de alguien: «mira ésa y ésa se han operado en el mismo sitio». O ton-tear con las mujeres que van a visitar a sus familiares. Comentarios con mucha sorna. Y sí que por ejemplo en los testimonios que hemos recogido, hemos observado que existe discriminación por parte de la policía, habiendo referencias a la existencia de abusos hacia un «marica».¹²

Cuando más desapercibida pase tu orientación sexual mejor. Una interna contaba que alguien había visto a dos mujeres mantener relaciones sexuales, que nunca lo habían visto antes. Esto les producía rechazo, les asustaba y generaba cierta violencia. Y así, las represalias son dobles. Por parte de la policía, hay un abandono de una asistencia en un momento dado. Y luego las personas con las que tienes que convivir. Son dos círculos concéntricos de relaciones en los que puede surgir la violencia.

En una entrevista de nuestro informe se dice: «a él le pegaron, al chico transexual. Se metían con él era constante y era mentira todo lo

12. Ver testimonio página 113 del informe.

que le decían era mentira; y hubo un día que me dijo: «yo me quiero ir de aquí» (silencio), o sea, que era como..., o sea, que hay una persecución, que hay ese miedo cuando tu identidad sexual es evidente.

L: Lo que afirmas es que existe una vulnerabilidad en las personas transexuales o transgénero, de mujeres masculinas o los hombres feminizados.

E: Casi ha habido peleas brutales por un mechero. ¡Por un mechero! Porque un policía le pedía a alguien que entregara un mechero y la policía pegarle una paliza. Por un mechero. Para esa persona eres diferente, y además en teoría no eres aceptado, la sociedad no te acepta, pues ya tienen la justificación para la brutalidad. Piensa que en el CIEs estás 24 horas al día sin hacer nada, frente a un policía que puede reírse de ti, que puede abusar de ti, siempre que lo considere.

D: ¿Sabéis si se producen abusos sexuales dentro de los Centros de Internamiento de Extranjeros?

E: No tengo constancia de que hay habido abusos sexuales o violaciones. Sí que tengo constancia de los rumores sobre los policías en la zona de mujeres, que entran y salen conforme quieren. En los baños no hay puertas, ¿quien controla el centro? son policías. No sólo es un abuso una violación, también la falta de intimidad. Si te estás duchando ¿por qué te tienen que ver desnuda un policía?, o sea, eso es una violación de tus derechos. Tenemos más información sobre malos tratos, y somos conscientes de que si hubiera abusos sexuales estos serían difíciles de probar y difícil que nos dieran el testimonio de que así sucede. A la policía se le presupone veracidad.

Cuando hay un problema en un traslado, que saben que se puede convertir en una denuncia, lo que hace la Policías es, primero, te denuncia a ti. Dicen que eres tú quien te has puesto agresivo. Se curan en salud y su palabra tiene muchísimo más peso que el de cualquier persona. Si alguien dijera que ha sido violada por un policía, necesitaría probarlo con un reconocimiento médico, y piensa que el médico depende de que la policía le deje entrar o no. O por ejemplo, que te haya pegado muy fuertemente y tengas que salir a un hospital donde venga el SAMUR, tú no tienes un parte médico. Otros internos e internas no

van testificar a favor tuyo, porque estás en un régimen en un sistema cerrado donde quien tiene el poder es la policía

L: El mismo mecanismo de estar encerrado, que no puedas tener una comunicación con el exterior o asistencia médica... nos lleva a asumir que muchas de las cosas que suceden en los Centros de Internamiento no trascienden.

E: En otro caso documentado en nuestro informe: «un dominicano compañero mío» esto es un testimonio que habla un chico dominicano también en 2009. «Un dominicano compañero mío le preguntó que qué había de comida, a un policía, y le dijo: «pollo» y que «tal» y de cachondeo: «y, de postre eh “un *marica*”». (Pausa) El policía le dijo que había de postre un *marica*. (Pausa) Este único testimonio muestra la vulnerabilidad a la que son sometidas las personas y más cuando su condición sexual transgrede la «norma».

L: ¿Se utiliza como mecanismo de control la homofobia? Tú me decías antes que los hombres feminizados y las mujeres transexuales estaban alojados en la parte del Centros de Internamiento que es para mujeres, y la Policía dice que es una manera de protegerlas.

E: Si, me imagino que es para evitar problemas porque en la zona de hombres pues se supone que puede haber más problemas, más peleas, etc. Entonces sí que los casos lo que conocemos nos cuentan que estaban en el modulo de mujeres y si no, pues están disimulando.

Yo no sé si la policía lo hace tanto por proteger como por evitar problemas a los que tiene que dar respuesta. No sé si es tanto proteger a esa persona como que si dejas un caramelo en el patio de un colegio alguien se lo va a comer. Y puede haber una pelea porque se lo quieren comer todos, entonces no sé si podemos hablar de protección.

L: ¿Qué pasa con las personas que tienen VIH/SIDA, que están en tratamiento con antiretrovirales?

E: Gente con VIH ha sido deportada y se interrumpe el tratamiento médico cuando están en el CIE. En verano hubo dos brotes de enfermedades en un principio se pensaba que era gripe A, pero era varice-

la... Eso supuso que, durante 15 días hubo personas en celdas de castigo, de aislamiento, aisladas.

Nosotros apoyamos la denuncia de un chico que estuvo con varicela junto a otras personas en una celda de aislamiento, donde no había ni luz natural, ni había calefacción, ni baño, ni había nada. Totalmente encerrado, la policía le dejaba la medicación, un paracetamol y cuando no se les olvidaban, les llevaban la comida, a lo mejor en vez de a las dos de la tarde, a las cinco. Estuvo casi 15 días. Conforme la gente iba enfermando, los iban aislando. En cuarentena, en celdas de aislamiento. Personas con esa situación. Y gente con VIH ha sido deportada, presentando informes diciendo que en sus países de orígenes no iba a poder seguir en tratamiento médico que eso iba a suponer el empeoramiento de la salud e incluso la muerte, también han sido deportadas. Y bueno y hombres y mujeres con sus hijos aquí nacionalizados españoles, también han sido deportados.

L: ¿Hay un trabajo de prevención de enfermedades de transmisión sexual? ¿Hay algún tipo de intervención sobre la salud de las personas?

E: No. El tema médico realmente es una asignatura pendiente. Desde que se han aprobado las reformas de la ley de Extranjería, en el Centro de Internamiento de Aluche está Cruz Roja. Y a pesar de ello, ha habido violencia, ha habido altercados. Personas que se niegan a ser deportadas, como a un chico que le dieron una paliza y ha presentado una denuncia hace breves días. Tampoco cambia mucho la situación porque Cruz Roja esté dentro.

L: ¿Hay algún tipo de presencia de asociaciones de LGTB en estas situaciones, o sea, hay alguien que esté trabajando por garantizar los derechos humanos?

E: Médicos del Mundo Madrid que está trabajando con prostitutas, cuando detienen a alguna de las prostitutas ya sea *trans* o no, sí que hay unas visitas, un apoyo. Pero porque hay otro vínculo que viene desde fuera. Pero no hay ninguna intervención ni sobre enfermedades, ni VIH, sobre las personas transexual ni de asociaciones de *gays*, *trans*, etc.

Desde *La Acera del Frente* sí se ha hecho alguna denuncia social, pero no una intervención con quienes están en el CIE. Y, noso-

tras desde el *Ferrocarril Clandestino* tampoco nos hemos centrado exclusivamente en el tema. Por lo menos nosotras lo nombramos, frente al informe CEAR donde ni siquiera aparece.

L: ¿Qué información tenemos de la situación de gays, lesbianas y transexuales en los Centros de Internamiento y qué cosas han salido a la luz?

E: En el informe de CEAR «situación de los Centros de Internamiento para extranjeros», tienen un capítulo donde hacen referencia a atención a los grupos vulnerables. Son mujeres embarazadas, internos menores de 18, hombres y mujeres solas con hijos a cargo en el centro, personas con discapacidad, con enfermedades crónicas, con enfermedad mentales o que están recibiendo tratamiento psiquiátrico por alguna causa e internos mayores de 65 años. Estos son los grupos de riesgo. El tema género o sexualidad no aparecen.

L: ¿Por qué no sabemos nada de toda esa situación de los centros de internamiento en general? ¿Por qué no aparece en los medios de comunicación o por qué no hay un interés más grande de nuestra sociedad por saber? ¿Por qué no hay una alarma social? ¿O movimientos sociales, cómo no estamos más en este tema... de dónde sale esta facilidad para alejarnos de esta realidad?

E: Casi en general la sociedad civil española no sabe lo que es un Centro de Internamiento de Extranjeros. La situación es tan grave. Tenemos que actuar con tanta rapidez. Desde la reforma están hasta 60 días encerradas. Es verdad que no hay movimiento asociativo, ni *gay* ni *trans* trabajando directamente con los extranjeros LGBT. En general las asociaciones que están allí no lo tienen como un trabajo concreto, sino que muchas veces vas como a salto de mata. Se trata de apoyar a la gente que no sabe cuáles son sus derechos, que necesitan abogados, asesoramiento. Hay muchos abogados que están aprovechándose y cobrando altísimas facturas por llevar casos, cuando no deberían ser tan altos, cuando los abogados de oficio deberían hacer su trabajo. Es una situación al límite. Es como tener nuestro propio Guantánamo aquí mismo, y no nos damos cuenta. Ante esta brutalidad, la realidad de género o sobre la sexualidad queda en un segundo plano.

L: La oficina de derechos sociales ¿le da especial relevancia a la sexualidad como elemento de exclusión...?

D: Se contempla la diversidad sexual como algo importante a valorar e investigar, ¿forma parte del trabajo cotidiano es algo que es mira como otro tipo de detalles - trabajo?

E: Para nosotras es muy importante el tema y quizás me repita: es que no podemos llegar a todo.

L: Probablemente se convierte en urgente cuando te encuentras a una persona en una situación de desprotección tan brutal y en situaciones tan llamativas por los efectos que causa la exclusión, la discriminación y me pregunto ¿por qué la sexualidad nos parece algo secundario hasta que se convierte en algo urgente? Una mujer transgenerista no se puede escapar de la evidencia de su aspecto. Pienso en alguien que no pasa por las normas de género y no puede esconderse, es parte de esa minoría sexual. No puedes obviar que muchas de las cosas que le pasan a esa persona tienen que ver con la sexualidad. Sorprende la ausencia de las organizaciones de gays, lesbianas y transexuales. Sorprende la ausencia en particular de algunos movimientos alternativos, los que están denunciando las condiciones de vida de los menores tutelados, la situación de las prisiones, etc. Nos estamos inventando todas estas instituciones para reprimir a las personas, desde centros tutelados, cárceles, psiquiátricos, etc., y nos preguntábamos por la falta de alarma social y de movilización social.

E: Hay organizaciones como *Médicos del Mundo*, *Pueblos Unidos*, *SOS Racismo*, *el Ferrocarril Clandestino*, etc. No haces selección cuando vas a visitar a una persona si esta es *trans*, es *hetero*, es *gay*. Nosotros vamos a visitar a gente que tiene un problema y te llama. A una persona. A un ser humano. Y en relación a quien vayas a visitar te presenta una serie de problemáticas concretas, sobre las que se intentará apoyar, siempre en la medida de lo posible.

L: Esas problemáticas tienen que ver muchas veces con la intersección de etnia, de su posición en el mundo como mujer como hombre con una posición, insisto, generizada, de clase social...

E: Sí... Por ejemplo ahora no quieren hablar con los marroquíes dependiendo de lo que pase, los marroquíes son problemáticos. Luego hay un brasileño que le pega un policía o hay algún problema, los malos son los brasileños. Y entonces está el estereotipo de que todos los marroquíes son malos, luego los brasileños. Pues igualmente hay unos estereotipos sobre el género muy arraigados.

Considero que trabajar sensibilización o la prevención con el tema de género y de sexo es muy importante. Pero también lo que pienso es que todavía hay muchas asociaciones a nivel sociedad civil que no se «creen» lo que hemos presentado en el informe, que existe ese centro de internamiento y lo que pasa dentro. Hay 9 Centros de Internamiento en todo el Estado español, a modo de *Guantánamos*. En Málaga, Fuerteventura, Las Palmas, Algeciras, Valencia, Madrid, y luego parece ser que hay algunos que se podría considerar ilegal como el de Tarifa. Y hay proyectados hacer más centros en otras ciudades españolas.

Si tuviera que añadir algo más a esta entrevista diría que no deberíamos normalizar esta situación. Parece que «si la ley contempla los CIEs, es que debe existir, debe [de] ser necesario». No. Nosotros somos seres humanos, somos personas, nosotros y nosotras y debemos cuestionar la ley. Podemos decir que no.

Para alguna gente en la calle, parece que es justificable: «bueno, si están en un Centros de Internamiento es que ¡algo habrán hecho!». No. Incluso en visitas, gente que va a visitar a otras personas dicen: «Hombre si están aquí algo habrán hecho». Si están aquí es porque no tienen papeles. Entonces es llamativo que consideremos que es tan normal que existan estos centros, que es normal que la gente sea retenida por no tener papeles, que se han diseñado por nuestro bien. No, lo han hecho porque consideran que la sociedad que tiene que estar estructurada a partir del control y del miedo. Podemos luchar y desmontar estos centros.

L: Esto que dices me recuerda a la Ley de Vagos y Maleantes (1933, 1954) y la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (1970). Son leyes que son para momentos de transformaciones sociales en las que hay una necesidad de ordenamiento, en las que surgen nuevas categorías sociales. En su momento el régimen franquista y ahora en nuestro momento actual, son situaciones en las se quiere ordenar esas «nuevas

realidades sociales», situaciones que se plantean como germen de riesgo, de peligrosidad. De alguna manera esa clasificación del sujeto ilegal y peligroso, de la persona sin papeles que se convierte en una persona que se torna ilegal. Me recordaba mucho a ese momento de cambio social y tránsito, en que se genera una alarma social y que se reacciona legislando usando el miedo.

Me pregunto si podríamos establecer una continuidad en ese pensamiento de la Península Ibérica. Con una tradición fascista, franquista y donde buena parte de la población estaba de acuerdo con controlar a los sujetos peligrosos. Sujetos que son diagnosticados como predelincuenciales, que por el hecho de estar dentro de ciertas categorías identificables y en ausencia de cometer ningún delito eran considerados peligrosos, que tenían que ser controlados. Una continuidad con el momento presente donde se señala el sujeto abyecto que está en el margen, que ahora es un sujeto señalable por sus rasgos étnicos, por su sexualidad marginal, por su aspecto de cierta clase social. Y me pregunto hasta qué punto tenemos una memoria histórica para señalar a quienes están en los márgenes, y queremos seguir ordenando la sociedad, controlando a los que están marcados como diferentes.

E: estoy totalmente de acuerdo. Creo que tenemos unas estructuras mentales muy normativas y muy claras. Las personas están en la calle corriendo, porque van a comprar, van a consumir, porque van a trabajar o bien porque van a estudiar. Y tienen que tener una forma: los hombres son hombres, las mujeres son mujeres. Y un comportamiento social adecuado ¿no? De ir a hacer algo, de actividad, de productividad, de ese espejo que muestra lo correcto. Pero la gente que está en la calle y no está trabajando ¿qué hace? En algún momento van a delinquir, la gente homosexual y *trans* se evidencian, o sea, eso está fuera de la norma, eso molesta.

L: Por ejemplo la sospecha de cualquier marroquí de traficar con drogas, de cualquier mujer transexual de vender prostitución, parece como si fuera innato un estado de peligrosidad...

E: Volvemos a la herencia franquista, como tú bien decías, de todo el control por el bien de la sociedad por el bien de la identidad nacional. No queremos una mezcla, no queremos una hibridación, porque una

hibridación supondría romper las estructuras mentales de identidad nacional

Hemos creado una identidad nacional, construida. Nos la hemos tenido que creer para relacionarnos con Europa, con América Latina, con África. Lo que no queremos es que nadie venga a romper esa situación de estabilidad y seguridad ficticia.

L: Esa identidad nacional, ¿Hasta qué punto tú crees que está construida sobre la base de unos modelos muy normativos sobre el sexo y sobre el género?

E: Totalmente. De hecho frente a la falacia de la igualdad formal, seremos iguales mientras seamos correctos socialmente.

L: ¿Hasta qué punto todavía nos estamos basando en una sociedad en la cual los hombres deben ser hombres, reconocibles dentro de las claves que definen una masculinidad normativa. Y que las mujeres sean mujeres? Creemos que hemos conseguido muchos cambios a nivel de derechos sexuales, que tenemos leyes de igualdad, de matrimonio entre personas del mismo sexo, un gobierno paritario... Pensamos que somos ejemplos para otros países...

E: Tu libertad tiene lugar dentro de los márgenes y control que te permite la normativa. ¿Qué posibilidad tienes de mostrarte como eres? El espacio privado te permite gestionar mejor cómo llegar a mostrarte, mantener relaciones con hombres, con mujeres, con quien quieras. En el espacio público puedes usar algunos derechos, como el matrimonio entre parejas del mismo sexo que supone una apertura a la diversidad. Pero siempre que se mantengan lo que se entiende como las estructuras de lo que es una pareja, cumpliendo con las normas de cómo se supone que es la heterosexualidad: monógama, reproductiva.... Hay una serie de avances sociales. Existe cierta igualdad y libertad pero enmarcada toda dentro de unas normas sociales dominantes.

L: ¿Hasta qué punto esta situación interseccional de esos hombres y mujeres en los Centros de Internamiento de Extranjeros están cuestionando las normas sociales de la mayoría? Siempre nos fijamos en las personas en los márgenes, para señalar lo abyecto y castigarlo y para

eso se sirven de sus rasgos étnicos, sus costumbres religiosas, etc., que evidencian que no son de aquí ¿Hasta qué punto es importante hablar de los Centros de Internamiento para cuestionar las normas sociales sobre la sexualidad, para cuestionar las relaciones de poder en la sociedad mayoritaria, para evidenciar el abuso de poder de la policía, de la falta de libertad de los ciudadanos al tránsito, para hablar de heterosexualidad obligatoria? ¿Hasta qué punto los CIEs no están evidenciando la falta de libertad, en una tierra que presume de todos los derechos que tenemos?

E: A la gente que está en el Centro de Internamiento de Extranjeros les ha sido robada totalmente la libertad y sus derechos. Robados totalmente en su dignidad. Está ahí. Son personas que son consideradas ilegales, que son consideradas que no tienen derechos y encima hay unos policías, una jurisdicción que se lo recuerda constantemente. Y una sociedad que ve «normal» esas cosas. O sea, estamos maltratando a la gente, estamos prácticamente robándoles su esencia de ser humano, de persona.

La gente reacciona sintiendo pena, pero sensibilizarse ante lo que sucede en los CIE cuesta. Es cierto que, a partir de la publicación de los informes la gente se va sensibilizando, pero falta una gran movilización. No se sale a la calle, no se cuestionan todas esas relaciones de poder. No se cuestionan y no se abre el paso para el cambio, para la lucha. Aunque no se produzca una gran movilización, los Centros de Internamiento de Extranjeros nos tiene que ayudar a pensar qué es eso de un sujeto ilegal, que nos haga reflexionar sobre el privilegio que tenemos, que nos obligue a pensar sobre cómo se construye una sociedad basada en patrones muy rígidos y qué relaciones de poder establecemos, sobre la raza, género y la sexualidad y todo esto junto.

L: Finalmente, queríamos preguntarte sobre algo que salió en otra conversación. Me decías uno de los problemas para poder documentar los problemas que hay en los Centros de Internamiento es que la gente quiere olvidar.

E: Las experiencias que han vivido son tan duras, son vejaciones, insultos, etc. Tanto por lo que pasa, como por lo que crees que puede llegar a pasar. Son noche tras noche esperando, esperando en vilo, sin

saber lo que puede llegar a pasar. Si además sientes miedo añadido por otras cuestiones, por temor a alguien te agrede, estás en una situación de gran vulnerabilidad. Esta presión hace que las personas cuando salen quieran olvidar. Salen muy afectados psicológicamente. En entrevistas nos han descrito afecciones como gastroenteritis, problemas en la piel, nos ha pedido apoyo psicológico, etc. Muchos no duermen, se van a su casa y está una semana sin dormir porque tienen miedo. Las alteraciones del sueño son muy frecuentes. Como has vivido una situación de vejación tan grande, de humillación, de estar en un lugar dónde están los que no tienen derechos, con la amenaza de ser expulsado, recibiendo el mensaje continuamente de que «no te queremos»... Necesitas olvidar, quieres empezar de nuevo.

Esta necesidad dificulta poder documentar qué sucede en los CIE. Cuando presentamos el informe de «Voces desde y contra los Centros de Internamiento» vinieron personas que habían estado en el Centro de Internamiento. La prensa quiso entrevistar a algunas personas y encontramos que no todo el mundo quiere hablar. No todo el mundo quiere recordar y contar todas las vejaciones a las cuales se ha visto sometida. Quieren olvidar y continuar con su vida. Hay gente que te cuentan testimonios: «yo era una persona muy alegre muy feliz y ahora tengo una tristeza en mí siempre estoy triste siempre miro para atrás».

Es una doble tarea a la que nos enfrentamos: saber y recordar, gritar y luchar con aquellas personas que les ha tocado sufrir la violencia y la reclusión por haber nacido fuera de Europa, y que para sobrevivir necesitan poder olvidar todo lo que han vivido en los CIEs.



8. «El circo de los horrores». Una mirada interseccional a las realidades de lesbianas, gays, intersex y trans

Gerard Coll-Planas

Introducción

Le estoy escribiendo porque no aguanto más tanta injusticia y es preciso ser escuchado. Soy homosexual y desde que ingresé en la cárcel soy víctima de homofobia, tanto por parte de los presos como por parte de los funcionarios

(Silvio, 13-11-09)

En este capítulo reflexionamos sobre las limitaciones de entender las distintas formas de opresión de forma aislada o como simple agregación, y exploramos el potencial del planteamiento teórico de la interseccionalidad aplicada al estudio de las realidades de lesbianas, gays, trans¹ e intersex.² Apostamos por esta perspectiva porque nos muestra el camino para elaborar una lectura más compleja de la opresión, al incorporar el dinamismo de estos procesos y avanzar en la comprensión del resultado del cruce de distintas líneas de opresión.

Este capítulo desnuda el proceso de construcción, no acabado, de la mirada interseccional del propio autor: el descubrimiento de la lógica de esta perspectiva, la aplicación a material del trabajo de campo de

1. Adoptamos «trans» como término paraguas que se refiere a todas las personas que se sienten de un género diferente al asignado al nacer en función de su sexo. Agrupa, pues, tanto las personas que optan por la reasignación sexual como las que no la llevan a cabo.

2. El término «intersex» es un término no patologizador para referirse a aquellas personas cuyos cuerpos no son clasificables según el modelo vigente de división macho/hembra (ver Chase, 2005; Fausto-Sterling, 2006).

investigaciones anteriores y el ensayo de un análisis interseccional de un estudio de caso. Empezamos el capítulo con una breve contraposición entre la lógica aditiva y la interseccional. A continuación, aplicamos una mirada interseccional a aspectos relacionados con el estudio de las realidades de lesbianas, gays, trans e intersex. Concretamente, nuestras reflexiones giran alrededor de la intersección de la orientación sexual con otras dimensiones estructurales y del carácter endeble, aunque necesario, de las categorías colectivas. Estas reflexiones son la antesala del análisis interseccional de las cartas de un preso que denuncia su situación en la cárcel. Una situación, marcada por el hecho de ser un inmigrante ilegal, gay e intersex, explicita los efectos de conjunto que crea el cruce de distintas líneas de opresión. Acabamos con unas reflexiones finales en las que planteamos que atender a la dimensión estructural de la opresión no debe implicar desatender la responsabilidad individual respecto nuestras actuaciones y circunstancias.

La aritmética de la opresión

Aquí los presos son constantemente amenazados por los funcionarios, pero tienen miedo en denunciar. Nos amenazan con darnos palizas y hostias y todos se callan. Pero yo no soy así. Yo denuncio. Yo lucho. Pero estoy cansado de tanta lucha. Por primera vez en mi vida tuve vergüenza en ser gay.

(Silvio, 13-11-09)

Al analizar la realidad del colectivo e intervenir políticamente para transformarla hace falta tener en cuenta que la orientación sexual³ y la identidad de género no son aspectos que se produzcan en el vacío, sino que en las vidas de las personas concretas interactúan con otras variables como el sexo, la clase social, la procedencia o la edad.

3. Respecto al debate terminológico/conceptual entre orientación u opción sexual, nos decantamos por la primera ya que entendemos que la segunda promueve la idea de que el deseo es algo que el sujeto puede elegir a su antojo. Desde nuestro punto de vista, el deseo se configura mediante procesos, en gran parte inconscientes, respecto a los cuales el sujeto tiene, sin duda, capacidad de intervención, pero esta es limitada (Coll-Planas, 2010a).

En esta línea, una participante de un grupo de discusión con personas mayores no heterosexuales comentaba que en sus problemáticas actuales no sabía hasta qué punto era determinante el hecho de ser mujer, el de ser lesbiana o el de ser una persona mayor (ver Coll-Planas y Missé, 2009). Este comentario abre la puerta a plantearnos cómo los diferentes ejes de opresión interactúan en las vidas concretas de las personas, hasta qué punto son distinguibles, y que nuevas realidades se generan producto de este cruce. Las aportaciones alrededor de la interseccionalidad nos pueden ayudar en responder estas preguntas.

En nuestro caso, nos hemos adentrado en este concepto de la mano de la activista y teórica feminista negra Patricia Hill Collins (1991), que parte de entender que los diferentes ejes de opresión se entrelazan en una matriz en el marco de la cual se constituyen individuos en diferentes y cambiantes posiciones de poder. La imagen de la matriz tiene el interés de poner el énfasis en la interacción e interdependencia entre líneas de opresión, de presentar una visión compleja donde las personas se encuentran en diferentes posiciones de opresores y oprimidos simultáneamente. Además, evita adoptar una perspectiva jerárquica, rehusando así establecer la primacía de una sola dimensión (como son la clase social o el género para el marxismo y el feminismo ortodoxos, respectivamente).

La perspectiva de la interseccionalidad se opone a la lógica de considerar que las opresiones se suman, como sugiere el manido comentario según el cual las lesbianas están doblemente discriminadas: por su género y por su orientación sexual. Si seguimos la lógica de esta operación matemática hasta la parodia, podríamos tratar de calcular una especie de «coeficiente de opresión», en el que cada dimensión en que alguien se encuentra en situación de oprimido suma, y cuando está en posición de opresor resta. Siguiendo esta lógica, el «coeficiente de opresión» de una mujer lesbiana de clase alta sería $+1+1-1$, por lo cual daría como resultado 1. Aplicando de nuevo esta fórmula, esta mujer estaría más oprimida que, por ejemplo, un hombre heterosexual sin papeles ($-1-1+1=-1$). Yendo más allá, cabría plantearse cuantas dimensiones tendría que recoger el coeficiente, si cada una debería tener el mismo peso en el cómputo final y si deberían introducirse operaciones más sofisticadas en la fórmula (desde la multiplicación a la raíz cuadrada).

En contraposición, des de la óptica de la interseccionalidad se sostiene que la convergencia de ejes genera nuevas realidades y desigualdades que no se pueden deducir de una simple suma de situaciones aisladas. En esta línea, no tiene sentido plantearse si, en conjunto, las lesbianas están el doble de discriminadas, la mitad o igual que las mujeres hetero o que los gays. La diferencia entre las discriminaciones de estos grupos no es cuantitativa sino cualitativa y, además, interaccionan otras muchas líneas de opresión en la configuración de las realidades de estas personas. En otras palabras, no se puede ser lesbiana, trans o gay en el vacío, como si nos encontráramos en un laboratorio y pudiéramos aislar los demás factores para encontrar la «lesbiana pura» o el «trans ideal». Somos trans, gays, heteros o lesbianas de una determinada clase social, edad, procedencia y un largo etcétera de dimensiones estructurales que configuran nuestras trayectorias vitales.

«Manías de gay»

Me obligaron a desnudarme completamente y me obligaron a levantar mis testículos, en esa hora yo escucho de uno de los funcionarios: «estás aquí por maricón»

(Silvio, 14-2-10)

Hemos terminado el apartado anterior cuestionándonos hasta qué punto se puede afirmar que las lesbianas se encuentran más discriminadas que los gays y apostábamos por decir que la diferencia entre ambos colectivos es de carácter más cualitativo que cuantitativo. Consideramos que lesbianas y gays se construyen como exterior en contraposición del cual se configura el modelo hegemónico de género (Coll-Planas, 2010b). La masculinidad se construye como opuesto y complementario de la feminidad. Opuesto en el sentido que se configura en oposición a lo femenino, incluido el «maricón», entendido como el hombre penetrado, humillado, feminizado. Complementario porque se supone que la masculinidad y la feminidad logran ser completas cuando se combinan, de ahí la heteronormatividad como elemento central en la reproducción del género normativo. En este sentido, lesbianas y gays no solo son exteriores, representan una alteridad

respecto a la sexualidad, sino también respecto al género, ya que cuestionan el mandato de complementariedad masculino/femenino.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, gays y lesbianas no cuestionan el género en abstracto sino la masculinidad y la feminidad hegemónicas, respectivamente. Al trasgredir la feminidad las lesbianas encuentran penalizaciones, espacios de resistencia y recovecos en los que protegerse diferentes que los gays, que tienen que lidiar con un modelo de masculinidad que supone otras obligaciones, desata castigos, permite otras resistencias.

Yendo más allá, podemos afirmar que gays y lesbianas ni tan solo cuestionan los mandatos de la masculinidad y la feminidad *en general*, ya que estos tampoco existen en el vacío: sus contornos y la fuerza con que se imponen a los individuos también dependen de otros factores⁴ como la edad, la clase social, la etnia... Estas consideraciones nos llevan a plantearnos la necesidad de superar tanto las generalizaciones simplistas como la lógica cuantitativa, que plantea el debate en términos competitivos: ¿lo tienen peor los gays o las lesbianas?, ¿son peores los estereotipos de los primeros o la invisibilización de las segundas?, ¿cuánto peor los tienen l@s trans respecto a las lesbianas y los gays?, ¿y las trans en comparación con los trans?

Las generalizaciones que podamos hacer sobre la situación de lesbianas, gays y trans a menudo se desvanecen o se muestran endebles cuando cruzamos la orientación sexual o la identidad de género con la clase social o la etnia. Por ejemplo, en muchos sentidos podemos afirmar que las personas trans se encuentran con mayor rechazo social, estigmatización y vulnerabilidad que las lesbianas y los gays. Pero esto no es siempre así. Desde algunos discursos, ser trans resulta menos transgresor que ser gay o lesbiana. Así lo relató, en un grupo de discusión, un chico trans: «para mis padres es mucho mejor verme como un chico que como una chica rarísima, incluso lo han verbalizado» (en Coll-Planas, 2010a, p. 231). Es decir, sus padres, preferían que su hij@ viviera como chico trans que como chica masculina. De

4. Para rizar el rizo, podemos añadir que los mandatos de la masculinidad y la feminidad no son adoptados y reproducidos automática y acríticamente por parte de los sujetos, sino que en el proceso de interiorización de los mandatos se pueden producir resistencias, a menudo involuntarias e inconscientes, que desaten efectos imprevistos (Butler, 2001).

hecho, hay diversos entornos en que se acepta más fácilmente la transexualidad que la homosexualidad, ya que se considera que la primera transgrede los mandatos de género en menor medida que la segunda. En algunos contextos, se puede lograr entender y —hasta cierto punto— respetar que alguien se sienta del género contrario al asignado al nacer en función de sus genitales y se le permite vivir acorde con este género. El deseo hacia alguien del mismo sexo, en cambio, desde esta óptica, resulta más amenazante, pues rompe el mandato de la complementariedad masculino/femenino, al tratarse de mujeres que, identificándose como tales, desean a otras mujeres (o a hombres que se definen como tal y se sienten atraídos por otros hombres).

Lo anterior puede contribuir a explicar situaciones que, desde nuestra mirada, pueden parecer contraintuitivas. Este es el caso de Irán, donde puedes ir a la horca por tener relaciones sexuales con alguien de tu mismo sexo pero, al mismo tiempo, el Estado financia las operaciones de reasignación sexual. Esto produce que, en algunas ocasiones, uno de los miembros de una pareja homosexual inicie un proceso de transexualización para ganar aceptación social. En Nicaragua, por su parte, hasta 2008 penaba practicar o difundir la homosexualidad, pero no era extraño ver a «travestís» viviendo cotidianamente como mujeres en ciudades o incluso en aldeas remotas. Esta mayor visibilidad o aceptación de personas nacidas con cuerpo de hombre que viven cotidianamente como mujeres (no tenemos constancia que en el caso inverso se produzca la misma tolerancia) no quita que se encuentren en una situación de estigmatización y vulnerabilidad, de hecho son blanco de un gran número de formas de violencia.

Si damos un paso más en esta argumentación, desde un marco construccionista (Burr, 1996), no podemos presuponer un contenido inherente a las etiquetas o categorías que designan posiciones dentro de las dimensiones estructurales de la opresión. Entonces, desde una mirada interseccional debemos tener en cuenta que las mismas categorías que barajamos para entender la realidad de la opresión son construcciones sociales y, por lo tanto, son contextuales e históricas. Por ejemplo, las categorías *gay*, *lesbiana* o *trans* se tambalean cuando hablamos con personas procedentes de otros entornos culturales. Este es el caso de Orlando, migrante procedente de Puerto Rico, que se define a sí mismo como «gay pasivo» y, al preguntarle cómo se siente en relación con su identidad de género, responde:

Hay momentos que, o sea, de repente me visto de mujer y me siento, o sea, toda mujer. Hay días que me visto de hombre, pues mira. La mayoría de veces me visto de mujer, la mayoría... Trato de combinarlo entre hombre y mujer (en Coll-Planas, 2010a, p. 231).

A pesar de que se vista y se sienta mujer, Orlando no se identifica como trans ni como travesti, sino como gay. Para él, ser gay y sentirse mujer son dos aspectos íntimamente relacionados. Por ejemplo, dice que tiene «manías de gay», que define como andar, caminar y vestir como una mujer. Y al preguntarle qué une a gays y lesbianas, responde: «nos une que ellas quieren ser hombre, y nosotros queremos ser mujer» (Coll-Planas, 2010a, p. 232).⁵

Nos entendemos y nos explicamos en función de las categorías socialmente disponibles en nuestro contexto. Exista, claro está, margen para la creación de nuevas posiciones de sujeto, pero la materia prima de estas es siempre las categorías identitarias que nos encontramos. Desde nuestra perspectiva, marcada por el empeño histórico de lesbianas y gays de alejarse de la «acusación» de inversión de género, ¿dónde ubicamos a Orlando? ¿Es gay? ¿Es travesti? ¿Trans? ¿Quién tiene que decidirlo? ¿Él mismo? ¿Necesita de algún psiquiatra o psicólogo que lo decida? ¿O, más bien, requiere de la guía de un científico social posestructuralista? Es más, nos preguntamos ¿tienen relevancia alguna estas preguntas más allá de un mero ejercicio teórico-conceptual?

En el caso de la transexualidad, las categorías son especialmente flexibles y cambiantes en relación a los contextos: ¿Cómo podemos entender a las travestis brasileñas desde nuestras categorías? En nuestro entorno, la categoría travesti ha sido capturada por la ciencia médica, que la define como la atracción por vestirse puntualmente como el otro género, y se empeña en tratar de distinguir entre travestis fetichistas y travestis no fetichistas en función de criterios que no responden a la compleja realidad del deseo y la identificación (Garaizabal,

5. Esta idea, presente en muchos discursos homofóbicos, produce un bucle paradójico, pues, si todos los gays se identifican como mujeres, una relación entre dos hombres gays sería más bien lésbica, pues uniría a dos personas que se sienten mujeres (a la inversa ocurriría en el caso de las lesbianas, que serían una especie de pseudogays). Este bucle suele romperse afirmándose que hay una división de roles (activo/pasivo o *butch/femme*) que divide a estos grupos en masculinos y femeninos de una forma esencial (restaurándose así el mandato de la complementariedad masculino/femenino).

2010). En cambio, en Brasil, bajo la etiqueta «travesti» encontramos a personas que han transitado de hombre a mujer y que viven de forma estable en esta nueva identidad e incluso transforman sus cuerpos hormonal o quirúrgicamente, produciendo un choque entre estas formas de vivir y las colonizadoras categorías médicas (Balzer, 2010). Desde nuestra óptica, estas personas ¿Son travestis? ¿Transexuales? ¿Transgénero? ¿Podemos llegar a comprender las formas de vivir el género y la sexualidad de otros entornos culturales sin contaminarlas con nuestras lógicas y categorías?

Estas preguntas en torno a la clasificación pueden parecer banales pero tanto en el trabajo académico como en el activismo el poder dirigirse a determinados grupos, establecer generalizaciones, apuntar necesidades de sectores concretos a menudo resulta necesario. En este sentido, surge la pregunta: ¿cómo trabajar con categorías que sabemos frágiles, que están ancladas en un determinado entorno cultural, que no soportan una mirada interseccional?

Consideramos que una guía para salir de este entuerto es seguir las aportaciones de autoras como Diana Fuss (1999) que, definiéndose como antiesencialista, apuesta por mantener un uso estratégico de las categorías. Coincidimos con ella en que para los grupos oprimidos puede ser necesario apelar a categorías colectivas para politizarse. Además, a nivel de conocimiento, las categorías son necesarias para hablar y representar al otro o a uno mismo. Paralelamente, en palabras de David Valentine (2007, p. 243), «constantemente tenemos que prestar atención a la política del lenguaje, no solo por su contenido sino por su capacidad para construir el mundo».⁶ De esto se deriva una puesta por usar las categorías sin perder de vista sus efectos de poder y por dirigir la crítica solo hacia las categorías que se presentan como esenciales; las que cuya validez no es cuestionada sino la de los sujetos que no se adaptan a ellas;⁷ las que son reificadas escondiendo así que son una mera construcción conceptual. El reto, pues, es manejar algún tipo de categorías —en el activismo y en lo académico— asu-

6. La traducción del original, en inglés, es del propio autor.

7. Este proceso resulta especialmente diáfano en el caso de la transexualidad, en que las personas que no encajan en las categorías médicas de transexualidad, travestismo fetichista y travestismo no fetichista son patologizadas (ver Coll-Planas, 2010a, p. 248).

miendo que son falibles, vigilando sus efectos de poder y reconociendo que nunca pueden capturar del todo la realidad.

«Eso te pasa por maricón»

Los funcionarios no me hicieron caso y mientras bajamos las escaleras con ellos y cogiendo con mis manos por detrás de mi espalda, la funcionaria empezó a me humillar, diciendo que yo soy un «transmisor de sida», «es eso que tú eres, un maricón transmisor de sida», el otro funcionario también me humilló me diciendo «tú abusas de niños» «tienes que morir»

(Silvio, 14-2-10).

Cada apartado de este capítulo se ha abierto con una cita con la que hemos querido intercalar nuestra narración con la historia de una persona a la que dedicamos el apartado final. Los fragmentos citados forman parte de una serie de cartas que Silvio manda desde una cárcel española a un activista LGTB a quien no conoce personalmente. Hacer público parte del contenido de sus cartas, bajo seudónimo y sin revelar aspectos que le puedan perjudicar, es una forma de atender a su demanda de hacer pública su situación. Este apartado se nutre, en definitiva, del ánimo de denunciar una situación y, al mismo tiempo, de ilustrar a través de este caso como las diferentes líneas de opresión se van entretejiendo creando lo que el mismo Silvio describe como un «circo de los horrores».

Antes que nada, aclarar nuestra posición en relación a la veracidad de la información contenida en las cartas. La reacción automática de algunas personas al oír la historia es poner en entredicho lo expuesto por Silvio. Reconocemos que puede que no todo sea verdad, puede que haya alguna imprecisión, sin duda. Y, aunque todo lo relatado por Silvio sea cierto, difícilmente podrá ser demostrado ante un tribunal para que los implicados asuman su grado de culpabilidad en lo sucedido. Esta dificultad para demostrar la veracidad de lo sucedido no es casual, de hecho, es producto de la misma intersección de líneas de opresión que han marcado la vida de Silvio. En primer lugar, porque la voz de las personas que se encuentran en situación de reclusión se pone sistemáticamente en duda. En segundo lugar, porque de ser ver-

dad lo relatado, los responsables se cuidan mucho de no dejar huella alguna. En tercer lugar, porque la situación de aislamiento de Silvio dentro y fuera de la cárcel aumenta exponencialmente su vulnerabilidad, dificultando el ejercicio de sus derechos. Finalmente, el medio a represalias en el marco de una institución total como es la prisión, en que la misma gente que te debe proteger es la que te puede dañar, es un obstáculo inmenso tanto para Silvio a la hora de denunciar como de los presos a la hora de testificar como testigos presenciales de las agresiones.

Silvio llega al Estado español procedente de Brasil hace unos años. Tiene 29 años y su objetivo es venir a estudiar y trabajar para regresar a su país al cabo de un tiempo, con algo de dinero ahorrado. Explica que, para conseguir su objetivo y ante las dificultades para costearse el viaje, opta por traficar con droga:

Lo que más me gustaría era conocer Madrid, he sido preso en el aeropuerto y no he visto esa ciudad. Me gustaría sacar fotos y enviar para mi madre, por que ella no sabe que estoy preso. Si lo supiera morería. Nunca nadie de mi familia ha estado en una prisión, soy el primero y ojalá el último. Nunca en mi vida cogí un arma. Solo estoy preso por desesperación. Quiero estudiar y la única manera de conseguir un poco de dinero para costear mis estudios era traficar. Sé que no fue lo correcto, yo erré y estoy pagando por eso, lo único que pido es un poco de respecto (Silvio, 23-12-09).⁸

Silvio, pues, es detenido en el mismo aeropuerto y es conducido a una prisión preventiva hasta el juicio, en el que le condenan a cuatro años y medio de reclusión. Él resume de la siguiente forma su situación en la cárcel: «soy gay y vivo humillaciones, faltas de respeto y discriminación por mi condición sexual, tanto por internos como por funcionarios». ¿Cómo se concreta esta situación?, ¿Cómo inciden las otras dimensiones estructurales que han moldeado su trayectoria vital?

Para empezar, el hecho de estar preso e, incluso, de haber tomado la decisión de traficar con droga está marcado —que no determinado— por su posición social, su lugar de origen y, como apuntaremos

8. En las citas, se respeta el lenguaje original, realizándose unos mínimos cambios para facilitar la lectura.

más adelante, por su intersexualidad. De hecho, está claro que la población penitenciaria no es una muestra estadística de la población general, sino que los ejes de género, clase y procedencia inciden de una forma muy directa a la hora de explicar la sobrerrepresentación de hombres, procedentes de clase trabajadora o de entornos excluidos y de personas procedentes de países empobrecidos.

Por otro lado, la violencia presente en el medio penitenciario, en el caso de Silvio, está profundamente configurada por su exterioridad respecto al modelo de género normativo. Al principio de la correspondencia, se presenta como *gay* y denuncia el desprecio tanto de sus compañeros como de los propios funcionarios. De hecho, el rechazo homofóbico se mezcla con otros elementos:

Aquí los presos tienen una idea totalmente equivocada de los gays. Piensan que yo por ser homosexual devo ir con todos ellos en el lavabo para hacerles una felación (Silvio, 23-12-09).

Desde el punto de vista de Silvio, esta demanda por parte de algunos reclusos no se debe tanto a su necesidad de satisfacer un deseo homoerótico, como de considerar al maricón como alguien a quien pueden usar para desahogarse a falta de un objeto sexual mejor.

Al transcurrir las cartas, aparece un nuevo elemento que refuerza la posición no normativa de Silvio respecto al género. Él cuenta de la siguiente forma la situación que se produjo durante un cacheo:

Los funcionarios me obligaron a desnudarme y levantar mis testículos, tengo tetas a causa de ginecomastia y eso ha sido más doloroso aún. La sala de cacheo estaba llena de funcionarios y no me entregaron bata, bajé la cabeza por vergüenza y escuché de uno de ellos: «estás aquí por maricón» (Silvio, 29-12-09).

Si buscamos «GINECOMASTIA» en Wikipedia, encontramos que lo define como «el agrandamiento patológico de una o ambas glándulas mamarias en el hombre». Como en muchos otros síntomas de intersexualidad, no se produce ninguna disfunción vital, por lo que no está claro en qué sentido resulta patológico este agrandamiento de los pechos. A Silvio no le provoca ningún malestar físico, sin embargo le genera un rechazo hacia su cuerpo y, al cruzarse con su homosexualidad, lo ubi-

ca en una posición de extrema vulnerabilidad. Ante el desconocimiento de la intersexualidad, la presencia de glándulas mamarias desarrolladas provoca que los demás (internos y funcionarios) le entiendan como una trans femenina en proceso de transición o, sencillamente, como alguien rechazable porque se encuentra fuera del orden de género. Esta imposibilidad de ubicarlo en el modelo de género normativo es central, pues el género es una categoría social que nos resulta esencial para entender a alguien como ser humano. Siguiendo a Butler (1995), la persona en abstracto, sin género, resulta impensable o produce horror. Para ser pensables y reconocidos como plenamente humanos tenemos que estar coherentemente clasificados como hombres o mujeres según el esquema normativo. El cuerpo de Silvio lo sitúa, en definitiva, en una posición exterior no sólo de la masculinidad sino del género humano mismo.

Otro elemento que contribuye a explicar tanto el trato recibido como el aislamiento respecto a los otros presos es su voz «muy fina», fruto también de su intersexualidad. A pesar que reconoce abiertamente su homosexualidad, la presencia de mamas y la voz femenina le producen vergüenza: trata por todos los medios de esconder su torso y afirma «es un infierno, mi voz es muy fina y evito hablar con los demás para que no se rían de mí» (Silvio, 14-1-10). Así expresa su deseo en relación a su corporalidad:

Yo quería me operar para tener un aspecto masculino, yo tengo complejo de mi cuerpo y no me acepto. Yo soy gay, no me veo como un transsexual o travesti, me veo como un varón. Pero la médica que me atendió me dijo que no necesito cirugía (Silvio, 14-1-10).

Para Silvio, sería crucial poder apoyar su identificación como hombre en un cuerpo inequívocamente masculino, por lo que pide poder hormonarse para que le crezca pelo en el rostro y le cambie la voz, así como someterse a una operación para eliminar sus senos. De hecho, llega a afirmar que un motivo que le condujo a migrar fue, precisamente, ahorrar para poder operarse. Llegados a este punto, Silvio apea a dos imágenes muy presentes en el discurso de las personas trans (Coll-Planas, 2010): la operación de reasignación sexual como volver a nacer y el símil con sentirse preso para explicar la vivencia de tener un cuerpo que no se siente como propio. Así describe su percepción

de la operación y la vivencia de su estado actual: «Sería como nacer nuevamente. (...) Me siento como si yo fuera prisionero dentro de mi propio cuerpo» (Silvio, 14-1-10). Estas palabras muestran que no es solo la prisión física la que encierra a Silvio, sino también unas relaciones de poder estructuradas por el principio de la masculinidad más exacerbado, así como un cuerpo construido socialmente como anormal, hasta monstruoso.

Producto de esta situación, Silvio se encuentra aislado de la mayoría de presos, lo que aumenta su vulnerabilidad respecto a ellos y los funcionarios. Un elemento que genera especialmente conflicto es el hecho de tener que compartir la celda con personas que le repudian abiertamente por su posición ambigua —probablemente amenazante— respecto al género:

Me pusieron con un señor africano que yo ya conocía pues coincidíamos en el gimnasio, por tanto dicho señor me veía y sabía de mi homosexualidad. Ese hombre, al verme en su celda, se puso furioso y empezó a insultarme y tuvo que intervenir un funcionario. Inmediatamente tuve miedo de la reacción de ese preso y pensé que iba a pegarme patadas. Permanecí cinco días conviviendo en la misma celda con un hombre homófobo (Silvio, 13-11-09).

Ante esta situación, Silvio solicitó un cambio de celda alegando el rechazo homofóbico de su compañero y el miedo a que le agrediera. Al serle negado este cambio, Silvio relata que se negó a su subir a la celda y que pidió hablar con el jefe de servicios:

Vino el jefe de servicios con otro funcionario poco después, al cual expliqué lo que ocurría conmigo y delante de esos funcionarios, la jefa del módulo 5 empezó a levantar el tono de voz de manera amenazadora (...). Esa mujer me humilló delante de esos dos funcionarios, simplemente por el hecho de ser yo gay. El jefe de servicios me llevó al departamento especial de régimen cerrado. Ese funcionario me llevó sin tocarme un pelo, escuchó mis quejas pero no ha hecho nada para ayudarme (Silvio, 13-11-09).

Este relato de Silvio lo podemos contrastar con el informe que recibió unos días después, en el que se le imputan los siguientes hechos:

A las 14.15 h, del día 22-10-09, en el Mr-5, usted se queda rezagado mientras el resto de internos sube a las celdas. Al preguntarle los funcionarios por qué no ha subido, usted responde: «EL NEGRO NO ME QUIERE EN LA CELDA, NO HAY NADIE EN EL MÓDULO QUE QUIERA VIVIR CONMIGO, NO VOY A ENTRAR EN ESA CELDA». Se le ordena que suba a su celda y usted continúa negándose. Cuando los funcionarios le ordenan que les acompañe entre cancelas, usted les da la espalda y se coloca entre las sillas de la sala de la TV de la Sala de Día, por lo cual es necesario cogerlo por el brazo para acompañarlo entre cancelas (Expediente disciplinario).

Este es el fragmento íntegro en el que se describen los hechos, que son catalogados de «resistencia activa y grave a las órdenes legítimas» y calificados como falta «muy grave». Como se ve, el preso no lleva a cabo agresión alguna, solamente se niega a subir por miedo al compañero de celda, y no muestra ninguna resistencia cuando el funcionario le acompaña por el brazo (Silvio incluso niega que tuvieran que cogerle por el brazo). Esta sanción tuvo importantes consecuencias: le supuso estar castigado en una celda de aislamiento durante siete días y no poder trabajar en la cárcel durante un año. La imposibilidad de trabajar, sumada a su situación de aislamiento, desembocó en la siguiente situación:

Después de esos días de sanción me llevaron a otro módulo y me quitaron mi trabajo en la confección, donde yo era mal remunerado pero era mi trabajo. Yo sacaba una media de 200 euros al mes. No me dejaron volver a este trabajo, ni tampoco me dieron una oportunidad de trabajar en otro sitio. Lo que me queda de mis ahorros es poco más de 500 euros. Es todo lo que tengo para cuando salir de aquí (Silvio, 29-12-09).

De todas formas este no es el único —ni el más grave— incidente que sufre Silvio; dos meses más tarde relata lo siguiente en una carta:

El último incidente ocurrió ayer (13-02-20) por vuelta de las 08:30 (noche) a la subida de las celdas. Yo estaba dirigiendo a mi celda cuando un interno de nombre Miguel Ángel Puertas DNI 45607257M me abrazó y me dio las buenas noches. Los otros presos empezaron a hacer chillidos pero en ningún momento me faltaron con respecto. Antes del cierre de la puerta la funcionaria de fin de semana cuyo nombre es Ángela me preguntó lo que pasó y yo le dije que un interno me dio un

abrazo. Después del cierre de la puerta, a los pocos segundos entraron 3 funcionarios, ninguno llevaba número de identificación y sacaron mi compañero de celda Álvaro Resende, n. de cie 23015781 para fuera de la celda con uno de los funcionarios y se quedó la funcionaria Ángela y otro funcionario. Yo estaba en la cama, en la parte de arriba y ella me obligó a bajar y me ordenó que me quedara en el fondo de la celda con las manos por detrás de la espalda. En ese instante ella empezó a amenazarme con las siguientes palabras: «Que ha pasado maricón de mierda?», «Si tu eres maricón el problema es tuyo», «No quiero mariconadas aquí si no usted va a conocerme»,» en la próxima vez te daré un palizón». El otro funcionario que también me amenazó con las siguientes palabras: «eso aquí no es un circo, la próxima vez que usted montar un circo te daré la paliza de tu vida, maricón de mierda», «Si tu eres un maricon que haga mariconadas en su tuo pais, maircon hijo de puta». (...). Yo le dije que no he hecho nada, que estaba indo para mi celda y otro interno (Puertas) me abrazó y que en ese momento los presos empezaron a chilar. Yo expiqué eso a la funcionaria y en ese momento ella empezó a me dar guantazos en la cara incesantemente de manera violenta, yo empecé a gritar y el otro funcionario que estaba dentro de la celda me apretó por el cuello fuertemente de manera que no pude respirar por unos instantes, él me dio 2 puñetazos fuertes en mi estómago y yo caí de rodillas en el suelo (Silvio, 14-2-10).

En este fragmento Silvio explica la brutalidad del trato de los funcionarios de prisiones, para los que su condición de «maricón», inmigrante y su marginación dentro de la propia cárcel, le convierten en un blanco prioritario. Lo que llama la atención de lo relatado por Silvio, es que lo que hace estallar este episodio de violencia es haber realizado una muestra de afectividad homosexual en público, hecho que genera el jolgorio entre los demás presos y desemboca en la paliza. De hecho, las cartas retratan el entorno de la cárcel como un espacio en que el principio de la masculinidad juega un papel tan central como ambivalente. La masculinidad como mandato. Feminizar como el arma de humillación por antonomasia. El sexo entre personas del mismo sexo como necesidad. La afectividad entre hombres, la amenaza de este frágil sistema de masculinidades puestas en entredicho por la falta de libertad, por la ausencia de su supuesto complementario y por la violencia inherente en el sistema penitenciario.

En las insultos que Silvio declara recibir por parte de funcionarios encontramos tres elementos que muy frecuentemente se encade-

nan con la homofobia y que están presentes en la cita con la que hemos encabezado este apartado: el abuso a menores («tú abusas de niños»), la vinculación de ser gay con tener el sida («transmisor de sida») y la asociación con la muerte («tu tienes que morir»). En primer lugar, la asociación entre homosexualidad y la pedofilia está muy consolidada y aún se encuentra presente en la actualidad. Históricamente, se ha construido la imagen del homosexual como abusador de menores, a pesar de que los datos confirman que la mayoría de abusos se producen de hombres a chicas menores (Weeks, 1993). En segundo lugar, otro elemento que mantiene su vigor en los discursos homofóbicos es el carácter de la homosexualidad como algo contagioso o contaminante, argumento que es usado para justificar la necesidad de apartar a los gays de la enseñanza o de prohibir la adopción por parte de parejas del mismo sexo (Coll-Planas, 2010). El tercer elemento clave es la vinculación de los gays con la muerte:

El varón homosexual es representado, de forma consistente, como alguien cuyo deseo está, de alguna manera, estructurado por la muerte, y ello se manifiesta bien a través de un deseo de morir, bien a través de un deseo que está sometido, por definición, al castigo de la muerte (Butler, 1995, p. 11).

La vinculación de los gays con la muerte se apoya en la supuesta imposibilidad de asegurar la inmortalidad a través de la generación. Según Ricardo Llamas (1998, p. 152), «la (supuesta) incapacidad de procrear o producir vida, generaría un desprecio por la vida misma: la ajena (para así explicar tendencias asesinas o delictivas), pero también y sobre todo la propia». De hecho, los gays son designables como agredibles precisamente porque se les atribuye un deseo de muerte: «ya no se trata de que «se merezcan» la muerte, sino de que la llevan dentro de sí» (Llamas, 1998, p. 146). La asociación entre homosexualidad y muerte encontró su punto álgido en la década de 1980 a raíz de la crisis del sida.

Volviendo al caso de Silvio, llega el momento de relatar el episodio más grave que cuenta en sus cartas:

El motivo por el qual yo le escribo esa carta es que quiero contarte una cosa que nunca dise a nadie, ni a Sandra. Guardé ese secreto ese tiempo todo por mi miedo, por vergüenza, por pudor... A veces pienso que

nada de eso ocurrió y que ha sido una pesadilla. Ojalá fuera una pesadilla. Acabé de salir del módulo de aislamiento. Permanecí 7 días castigado, solo podría salir 2 horas por día al patio. Yo estaba en el módulo 6 y había un marroquí que me acosaba y pedi cambio para el módulo 4. Me cambiaron lunes por la noche (19-01-10). Me pusieron con un marroquí... Pasé una noche infernal. Por la mañana ese hombre cogió un bolígrafo y intentó me clavar. Los funcionarios oieron mis gritos y abrieron la puerta. Yo expliqué que ese hombre no me quería en la celda por mi homosexualidad. Pero los funcionarios no me hicieron caso y me cogieron con la maior brutalidad. (...) Después de eso me llevaron al módulo de aislamiento (Silvio, 19-1-10).

En este caso, volvemos a ver como Silvio explica que es castigado cuando él es precisamente la víctima de una agresión. En esta cita también se repite la imagen de Silvio como amenaza, hecho que podría explicar porqué es esta la reacción de los funcionarios. Pero el relato no acaba aquí:

Cuando me llevaron al módulo de aislamiento un funcionario me dise «estás aquí por maricón». Los otros funcionarios me desnudaron y me obligaron a tumbar en el suelo. 2 seguraron mis piernas y otro seguró mis manos en la espalda. Me penetraron con un palo de fregona. Yo no pude gritar por que el funcionario que agarraba mi brazo estava me ahorcando. Salió tanta sangre. Después me vestí y me obligaron a limpiar todo (Silvio, 19-1-10).

En una carta posterior, Silvio vuelve a relatar los hechos y añade lo que sucedió después:

Me amenazaron con las siguientes palabras: «se contas a alguien te matamos, puto maricón». Después me pusieron en una celda sucia, llena de heces por las paredes y por el suelo. Permanecí dos días sin ropa limpia y sin papel higiénico y sin poder ducharme. Me sangraba el anus y no me dieron papel higiénico. Yo pedí al médico papel higiénico pero el dise que eso no era problema suyo. Solo en el tercer día me dieron papel higiénico (Silvio, 14-2-10).

Esta violación supone un antes y un después en la vida de Silvio, que afirma: «no soy el mismo desde ese día». Las secuelas se producen a nivel físico, psíquico y emocional:

Desde ese día me sale sangre por el anus. Tengo miedo de lo que está pasando conmigo. Empezé a escuchar voces. A partir de aquel día paso todos los ratos llorando por los cantos sin ningún motivo. Solamente tengo pensamientos suicidas. Tengo tanta vergüenza de todo eso que pasó que solo puedo contar eso para una persona que no conozco y que estás lejos de este lugar (Silvio, 19-1-10).

Las heridas del anus a causa de la introducción violenta del palo de fregona son el recordatorio físico y cotidiano de lo sucedido. Recuerdo que se reviste de vergüenza y que, sumado al miedo a las represalias, le impide contarlo a la poca gente próxima que tiene en la prisión. De hecho, este episodio no aparece en las cartas hasta que no se ha establecido una cierta confianza con el receptor.

El episodio de la violación inaugura, además, un deterioro de la salud mental de Silvio, y supone la aparición del miedo de estar perdiendo el sentido de realidad:

Empiezo a tener ataques psicóticos. Siempre estoy solo por el pátio y oigo voces pero no hay nadie conmigo. Tengo mucho miedo. Los otros presos están me diciendo que a veces hablo solo. Lo que percibo es que tengo unos apagones y no me acuerdo lo que he echo. Me viene en la mente imágenes de yo cortando mis venas con un cuchillo de afeitar. Es fácil sacar el cuchillo del afeitador, es solo usar un mechero. Esas imágenes son muy reales y no sé si son realidad o fantasía. Estoy muy asustado con todo eso. Tengo miedo de que eso sea sintomas de psicosis (Silvio, 19-1-10).

A través de sus cartas, Silvio va relatando un proceso, en sus propias palabras, de destrucción. Una destrucción psíquica producto de su aislamiento físico y relacional, interior y exterior; una destrucción labrada a golpes de agresiones, abusos y sufrimiento. Una destrucción que hace mella en su salud mental:

Yo entré sano en la carcel y cuando saldre estare con trastorno psicótico, eso empezó el día siguiente que me hicieron aquello. (...) Después de aquello empecé a tartamudear antes hablaba normal. Tengo miedo, mucho miedo de que eso sea síntoma de inicio de locura (Silvio, 8-2-10).

Esta nueva situación supone un aumento de la dificultad de Silvio para ser escuchado. A su voz «demasiado fina», que le produce vergüenza, se une el tartamudeo. Su voz, su posibilidad de explicarse, su capacidad de denunciar se empaña aún más si cabe. El hecho de reconocer abiertamente que escucha voces, además, aumenta su vulnerabilidad y desacredita aún más su relato:

Por la tarde (por vuelta de las 12,00 h) vinieron 2 psicólogos y nuevamente me entrevistaron. Me dijeron que todo eso que relaté fue un trauma que sufrí en mi infancia y que yo también fantasie todo es (Silvio, 19-2-10).

Llega un punto en que Silvio desconfía de los profesionales que se supone que deberían ayudarle: «tengo miedo de hablar con los psiquiatras de aquí pues pueden me obligar a tomar pastillas». Miedo es una palabra que va inundando el lector de estas cartas: el miedo a las agresiones de sus compañeros de celda, el miedo a los funcionarios, el miedo a perder la noción de la realidad, el miedo a denunciar.

Mediante esta historia explicada a retales, hemos querido ilustrar el producto de la intersección de opresiones. La alteridad de Silvio respecto al género y su lugar de origen son los puntos de partida a partir de los cuales se va tejiendo su trayectoria. Estos influyen, a su vez, en su decisión de inmigrar, en su opción por delinquir y en su reclusión. El contexto carcelario, por su parte, exagera los efectos de su alteridad (de género y como inmigrante) por la homofobia imperante y por la realidad de la privación de libertad (convivencia separada por sexos, obligación de compartir celda, etc.).

Al acabar de escribir este apartado a uno le vuelven a embargar el sentimiento de impotencia por la dificultad para ayudar a Silvio, las dudas sobre su relato, la vergüenza por atreverse a dudar, la necesidad de distanciarse, la imposibilidad de hacerlo, la satisfacción de haber contado su historia y la incertidumbre de qué sentido tiene contarla. Probablemente, no sabremos nunca del todo qué hay de verdad y de mentira en las cartas, en los informes médicos (¿falseados?), en las declaraciones de los funcionarios. Lo que sabemos es que la voz de Silvio merece ser escuchada.

Reflexiones finales

Me gustaria que usted me perdonara por todas mis quejas. Para mi ha sido un honor cartear contigo. Muchas gracias por todo. Un dia nos veremos en un lugar con mucha, mucha luz

(Silvio, 19-1-10).

A lo largo del capítulo, hemos enfatizado una lectura estructural de la opresión, entendiendo que las personas somos producto de nuestras circunstancias y de las líneas de opresión que nos cruzan. Sin embargo, tener en cuenta solamente nuestra vertiente de productos sociales desemboca en esconder la agencia del sujeto, presentándolo como incapaz de intervenir en su vida y, por lo tanto, como alguien no responsable de sus acciones.

En contraposición, desatender nuestra dimensión de productos sociales implica mostrarnos como sujetos libres que moldeamos nuestras vidas a nuestro antojo, sin limitación alguna; siguiendo así la estela del self-made-man. De hecho, consideramos que desde algunos discursos *queer* se promueve una imagen del sujeto como alguien enteramente autor de su género y sexualidad, como un demiurgo que no tiene ninguna limitación, ningún lastre, ningún imposible a la hora de configurarse a si mismo. De esta forma, se ignora como la estructura social configura nuestras identificaciones, como moldea nuestro deseo, como enciende nuestros miedos, como nos provee de las palabras para explicarnos y darnos sentido.

A nuevas preguntas, viejas respuestas. Karl Marx propone un marco interesante desde el que pensar esta tensión:

Los [seres humanos] hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, 1981, p. 404).

El reto está servido: explorar cómo las distintas líneas de opresión nos producen y cómo lidiamos con nuestro doble carácter de productos y productores. El caso de Silvio, si bien permite ilustrar precisamente como se van entrecruzando las diferentes líneas y los efectos de conjunto que generan, oscurece especialmente la frontera entre nuestra dimensión de productos y de productores: ¿hasta qué punto, Silvio

decide migrar? ¿en qué sentido es responsable de lo que le sucede? ¿en qué medida, *opta* por no denunciar o es obligado por las circunstancias? Con estas dudas cerramos un capítulo en que hemos querido compartir reflexiones en voz alta sobre, por un lado, cómo podemos comprender de una forma más compleja el modo en que somos moldeados en el marco de la estructura social y, por el otro, cómo damos cuenta de nuestro margen de autonomía y responsabilidad respecto nuestras circunstancias vitales.

Bibliografía

- Balzer, Carsten (2010), Eu acho transexual é aquele que disse: «eu sou transexual!». Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través del ejemplo de Brasil, *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), Egales, Madrid/Barcelona.
- Burr, Vivien (1996) [1995], *Introducció al construccionisme social*, Universitat Oberta de Catalunya, Proa, Barcelona.
- Butler, Judith (1995), Las inversiones sexuales. *Construyendo sidentidades. Estudios en el corazón de una pandemia*, R. Llamas (comp.), Siglo XXI, Madrid.
- (2001) [1997]. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Coll-Planas, Gerard (2010a), *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad. El caso de gays, lesbianas y trans*, Egales, Barcelona/Madrid.
- (2010b), Regenerar la perspectiva de gènere, *Barcelona Societat*, 17, pp. 162-169.
- Coll-Planas, Gerard y Miquel Missé (2009), *Diagnòstic de les realitats de la població LGTB de Barcelona*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona <<http://barcelonaensenten.wordpress.com>>.
- Collins, Patricia Hill (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Routledge, Londres.
- Chase, Cheryl (2005), Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual, *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Carmen Romero, Silvia Dauder, y Carlos Bargeiras (eds.), Traficantes de sueños, Madrid.
- Fausto-Sterling, Anne (2006) [2000], *Cuerpos sexuados*, Melusina, Barcelona.

- Fuss, Diana (1999) [1989], *En essència: feminisme, naturalesa i diferència*, Eumo Editorial, Vic.
- Garaizabal, Cristina (2010), Transexualidades, identidades y feminismos, *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), Egales, Madrid/Barcelona.
- Llamas, Ricardo (1998), *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»*, Siglo XXI, Madrid.
- Marx, Karl (1981) [1852]. «El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte», *Obras escogidas en tres tomos*, I, Editorial Progreso, Moscú.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.) (2010), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Valentine, David (2007), *Imagining transgender. An ethnography of a category*, Duke University Press, Durham.
- Weeks, Jeffrey (1993) [1985], *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Talasa, Madrid.

9.

Tecnologías creativas, comunicación social y expresión de subjetividades de género en el contexto de la cárcel. Diálogos narrados en Diarios de Sueños Intermitentes

Virginia Villaplana

25 de agosto, 2009 un día antes de la expulsión de Rudy desde España a Venezuela. Jeny, Humberto, Amparo y Rudy en diálogo.

Metodología; entrevista en profundidad. Documento de filmación.

Lugar y fecha: Centro de Inserción Social Penitenciario, León 25-08-09/08-02-2010.

Primera Parte

Los colegios, las escuelas y los institutos tienen su disciplina, que puede parecer igualmente severa y despiadada a los seres de naturaleza sensible. A ello respondemos que el colegio no está hecho por los niños: está hecho para ellos. El niño criminal, Texto radiofónico, Jean Genet, 1949.

Jeny habla informalmente sobre los comentarios que los funcionarios les hacen por su condición de transexuales, mientras ríen: Chuli te buscan, Chuli te busca la policía, Chuli ¿Ya recogiste todo? ¿Ya lo ordenaste todo? Y por supuesto también algún funcionario nos hace este marcado, de otras cositas. Ya tú sabes.

Humberto: Afortunadamente. Rudy ya se va. Ella va a salir de aquí. Lleva exactamente tres años y ocho meses en la cárcel. Rudy va a regresar a Venezuela.

Rudy: ¡ Ay sí. Yo ya voy a salir! Y a Jeny y Humberto les queda poco.

Jeny: Y yo quiero no quiero volver a Venezuela...Pero para allá voy yo también.

Humberto: Al fin y al cabo vamos a tener que regresar. Tenemos que pensar, porque nos van a regresar.

Hablan de la ley de deportación al país de origen para la anulación de la mitad de la condenas. Si firman aquí en España que por voluntad propia quieren regresar a su país de origen quedan en libertad en el lugar de procedencia. Las deportaciones legalizadas a Latinoamérica se gestionan por vuelos aéreos regulares.

Humberto: Si firmamos, es una forma de salir de esta situación completamente. Y no tener que estar ni siquiera presentándose, ni firmando, ni nada. Si no que cada uno regresa a su país, y recupera su libertad y su vida normal.

Jeny: (...)Por que esto cansa, cansa, cansa... Es una rutina diaria. ¿Sabes lo que cansa? Cansa la rutina diaria. Todos los días lo mismo, subir, dormir y bajar, dormir, bajar y subir en este mismo espacio. Paso a veces el tiempo durmiendo, y en la calle cuando tenemos un permiso me aburro, salimos en un horario de niños. Los permisos se dan en el horario de 10 a 1, y volver aquí y de 6 a 8 ¿Y qué te queda? Mirar la televisión y mirar por la ventana. Por lo menos miramos hacia la calle y podemos estar disfrutando de lo que piensas.

Rudy: Lo bueno de este lugar Centro de Inserción Social penitenciario es que está en la ciudad y podemos ver gente pasear, los coches que pasan por las calles. Y el movimiento de gentes. Cuando estábamos en la Cárcel de Masilla de Las Mulas en León tú ya sabes ... ¿Qué veíamos? Paredes y muros. Entonces, cuando ya tienes el tercer grado dentro de lo que es la prisión... Esto es un mundo diferente en el Centro de Inserción Social penitenciario, a lo que es la Cárcel de Masilla de Las Mulas. Yo con toda seguridad puedo decir, que dentro de todo lo malo, a nosotras no nos ha ido nada mal. Nosotras al pasar un año en la Cárcel de Masilla de Las Mulas tuvimos la oportunidad de venir Centro de Inserción Social penitenciario, para hacer un curso de cocina. Donde nadie apostaba por nosotras. Todo el mundo pensó que íbamos a meter la pata.

Jeny: No apostaban por nosotras. Pensaban que íbamos a ser las primeras que meteríamos la pata y regresaríamos a la Cárcel de Masilla de Las Mulas de nuevo.

Amparo: ¿Y Por qué?

Rudy: Por el hecho de ser transexuales latinas. Pensaron que nosotras íbamos a estar brincando, haciendo cosas que no debíamos y ese tipo de historias.

Jeny: Por eso de lo que somos como transexuales en la cárcel nos juzgan a una, sin conocer a la persona. O la cultura, o que se yo la manera de pensar que tiene cada una. Porque todas pensamos diferente y por eso te explico que no apostaban por nosotras.

Rudy: Sí. Te cuento. Éramos veinte personas que bajamos para el curso de cocina, de las cuales solo acabamos cinco personas solamente.

Jeny: Exacto. Andrés, Rudy, César, Laudelina y yo. Cinco personas nada más de las veinte personas. Del resto a todos los fueron subiendo otra vez a la Cárcel de Masilla a los veinte días, a los quince días. Unos corrieron con la suerte de irse expulsados a su país. Como el caso de Hugo, un hombre argentino que bajó con nosotras al curso de cocina con la libertad condicional y ya lo enviaron a su país. Y Aurora que la trasladaron a la prisión de Asturias. Pero el resto de la gente del curso volvió a la prisión y a ninguno más tarde les han vuelto a dar la oportunidad de traerlos al Centro de Inserción Social penitenciario.

Amparo: ¿Y vosotras aquí estáis haciendo algún trabajo en el Centro de Inserción Social penitenciario?

Jeny: ...¡Y luchando y llevándolo!

Rudy: Después de tanto tiempo, bueno, Jeny ha tenido más suerte que yo en el tema laboral. En la cárcel, la coordinadora del módulo de respeto allí bien o mal tenía un sueldo, la animaron con un trabajo. En cambio, en el tiempo que yo estuve dentro no corrí con esa suerte. Luego, vinimos aquí al Centro de Inserción Social penitenciario y es-

tuvimos trabajando en la cocina y compartíamos un sueldo para los dos.

Amparo: ¿Cómo?

Humberto: Jeny era la encargada de la cocina en el *office* y le pagaban un sueldo que compartía con Rudy.

Jeny: La mitad de mi sueldo era para Rudy.

Amparo: Eso no lo hace cualquiera.

Rudy: Bueno, luego lo hemos hecho esto compartiéndolo con Humberto. Luego, después de un año trabajando aprobaron una orden para dar un destino de lavandería después de haber estado trabajando casi un año, sin tener nada de remuneración. Y actualmente he recibido tres sueldos desde que me dieron el trabajo en la lavandería. Claro que dentro de todo, no me importaba tanto el sueldo, si no que ese trabajo aquí dentro es mi refugio. Alejada de todo. Yo nunca estoy en salas, yo nunca estoy el comedor o en el patio. Siempre estoy en la lavandería desde las nueve de la mañana hasta las dos y media o las tres de la tarde, depende de qué guardia esté en el turno de funcionarios. Subimos a la celda a descansar, y bajamos a las seis. Cuando tengo dinero para salir y conectarme a Internet, salgo del Centro de Inserción Social penitenciario un rato, pues salgo y voy al locutorio. Y si no hay dinero, pues me quedo igual en la lavandería hasta las ocho y media de la noche.

Amparo: ¿Y por la tardes qué haces en la lavandería?

Rudy: Esta lavandería está hecha para el servicio de pocas personas. Porque nadie pensó que el Centro de Inserción Social penitenciario se iba a llenar de tanta gente. Por que anteriormente había 30 personas máximo pero en estos momentos estamos «full» ¿Entiendes? Y los días de lavanderías estamos llenos, hay entorno a 100 personas.

Jeny: Imagínate, las máquinas lavadoras tienen poca capacidad, tienen una carga de ocho kilos.

Rudy: No son lavadoras industriales, son lavadoras normales como la que tienes en tu casa. Solo hay dos lavadoras y dos secadoras de las cuales una no funciona. Entonces el trabajo se retrasa mucho más.

Amparo: ¿Cuántas lavadoras se pueden poner aquí?

Rudy: Alrededor de diez o quince al día. Depende de la ropa que haya.

Jeny: Las pobres lavadoras no paran. Incluso se hace el recuento por la noche y las lavadoras quedan funcionando. Las lavadoras no descansan, se sigue lavando y secando ropa durante todo el día.

Amparo: Y ahora que vosotras saldréis de aquí, ¿quien va a hacer este trabajo?

Rudy: Ahora queda Humberto como responsable de la lavandería, y mientras esté aquí Jeny, queda con su sueldo completo en la cocina. Que tampoco son sueldos como los sueldos del otro mundo, pero para nosotras aquí que somos las extranjeras, las que no tenemos familia o arraigo.

Humberto: Y ya es algo, de manera que te consigues más adelante otra cosa y te dejen trabajar fuera, pues la cosa cambia.

Amparo: Claro. Luego, si os parece, cuando pasemos a grabar a la lavandería, seguimos con este tema. Pero ahora se me ocurre que para los extranjeros y las extranjeras es más importante tener un curro dentro de del Centro de Inserción Social penitenciario que fuera porque fuera es mucho más complicado cuando estás en tercer grado que para el resto de personas.

Rudy: Dentro sí es más fácil.

Jeny: Totalmente, es mucho más difícil buscar un empleo en la calle.

Rudy: Nuestra idea cuando llegamos aquí con el curso de cocina, nuestra intención era acabar el curso y luego buscar un empleo en una peluquería. Porque nosotras somos peluqueras. Pero no pudimos por-

que no tenemos documentación, y estamos en el artículo 100 y por tanto no nos permitían trabajar.



Foto 1. Retrato de Jeny.

Humberto: Aunque ese no es tanto el problema a veces, porque en Extranjería no suelen dar los permisos porque quien tramita el permiso es el Director de la junta penitenciaria y en la carta que envía ya pone en el escrito si a uno se lo dan o no. Tienen que tomar la decisión los funcionarios de la cárcel y la junta penitenciaria.

Amparo: ¿Si?

Jeny: Pero de esos permisos. De mil solicitudes solo se acepta uno. Por el hecho de ser extranjera que imposible, por que en el caso de los españoles se le da el permiso para trabajar y sin embargo tienen el artículo 6.

Amparo: Claro. Fíjate que yo creo que la propia ley es la que genera el mal rollo en la cárcel entre extranjeros y españoles con este tema de acceso a los permisos. La manera en la que está hecha la ley genera el

mal rollo entre la gente de España y de otros países porque de un lado, hay esta discriminación a la hora de encontrar trabajo para insertarse socialmente, y de otro hay los malos rollos con la reducciones de condena que suponen las expulsiones.

Rudy: Sí.

Jeny: Sí.

Amparo: Me acuerdo el otro día que lo comentaba con Hans. Son dos leyes que se juntan. La ley de extranjería y la ley penitenciaria entonces hay un conflicto en el que los extranjeros y extranjeras pueden salir beneficiados y eso puede funcionar en algunos casos, siempre que se tenga en cuenta que a esa personas extranjeras extracomunitarias no se les va a permitir entrar de nuevo a Europa hasta que pasen 10 años. Es una forma de expulsión legalizada en este país, a costa de la reducción de la condena. Y eso, para aquel que quiera, parece ser una salida. Pero por otra parte, son las propias leyes las que genera las diferencias entre las personas en la cárcel.

Rudy: Las leyes van poniendo obstáculos a las personas. No a todos pero sí a la mayoría.

Rudy y Jeny: Aunque no me puedo quejar. Dentro de la cárcel hemos conocido a gente espectacular. Gente de verdad con muy buen corazón y que nos ha entendido. Claro que como os dije anteriormente nosotras hemos tratado de vivir en nuestro mundo. Hemos tratado de no integrarnos completamente en la vida penitenciaria. Si no llevar nuestro mundo, seguir nuestro camino.

Humberto: En vez de estar *comiendo patio*, decidimos ocupar el tiempo y llevar las cosas hacia delante positivamente entre las tres.

Jeny: Queríamos ocupar el tiempo en hacer cosas.

Amparo: De hecho, vosotras fuisteis de las primeras personas que vinieron al museo, y eso es muy significativo.

Jeny, Humberto y Rudy: Sí pero estábamos abiertas.

Amparo: Por que cuando alguien os habla del museo, no sabéis en principio qué es lo que vamos a hacer hasta que no llegáis allí y nos encontramos. Cuando desde el museo, donde yo estoy en el departamento educativo, pido a la penitenciaría si hay gente que se apunte para una actividad. En principio no vais porque os interese, si no por que tenéis una actitud y decidís ir y de participar. Y luego ya, si te interesa o no, os quedáis. Estamos hablando de ocupar el tiempo.

Jeny: Sí, intentar ocupar el tiempo en cosas para que se le vaya la mente. Sin estar sentada aquí porque si una se queda en lo que hay atrás, te comes la cabeza y solo le das vueltas y vueltas a la situación.

Humberto: Y porque puedes entrar en una depresión o algo así que te haga siempre sentir mal, y ese es el tema. Hemos evadido mucho eso. Hemos tenido mucha fuerza de voluntad, a pesar de que sabemos las cosas se pueden vivir de una forma horrorosa. Estuvimos como muy preparados para eso. Y como todos claro que tuvimos nuestras tristezas, sentimientos por la familia y las personas que dejamos en nuestro país. Eso suele pasar a todos como a todos. Pero siempre intentamos subirnos.

Jeny: Sí, intentar mantener la autoestima arriba, muy arriba. Porque dejas caer eso, caes en una depresión, te enfermas. Allí hay drogas y allí hay problemas, tantas cosas.

Amparo: Claro. Hay quien me decía que dentro de prisión hay que cuidarse mucho y mucho más el poder tener una depresión. Porque allí dentro fácilmente se te puede ir de las manos.

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Sí, por eso!

Rudy: Sí, porque es un mundo donde todo se maximiza. Y es un mundo muy pequeño donde los problemas son muy grandes. Hasta el más mínimo problema se te hace grande y la situación te supera. Y si no tienes fuerza de voluntad para superar eso te vienes abajo. Te vienes abajo y te destruyes porque no destruyes a los demás, te destruyes tu sola.

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Claro!

Rudy: Aunque nosotras estamos aquí cumpliendo una condena y nuestra familia la paga con nosotras, a pesar de que ellos están fuera. Nuestras familias saben que estamos cumpliendo condena en un país fuera del nuestro.

Jeny: Sufren más nuestras familias que nosotras.

Rudy: Nuestras familias saben que no tenemos nada, ni a nadie por eso sufren. Y nosotras sufrimos al pensar que ellos están allí sufriendo por nosotras. La familia sufre por el error que hemos cometido. Entonces, si no tienes el corazón duro y fuerte para superar ésto pues tanto tú como tu familia se derrumba.



Foto 2. Retrato de Judy.

Amparo: Bueno, pero aquí sentadas a esta mesa hay tres personas muy fuertes que sois vosotras.

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Muy, muy fuerte! (Suspiros profundos de emoción).

Amparo: Yo me quedo loca con vuestra fortaleza.

Jeny, Humberto, Rudy: Sí.

Rudy: Sí. Pero lo que pasa es que por nuestra condición sexual hemos aprendido a superar desde muy pequeñas todo tipo de obstáculos. Porque aquí a pesar de que en cierta manera hay poca discriminación contra el mundo gay en nuestro país Venezuela es más evidente y más latente esa discriminación sexual. Aquí podemos salir a la calle y pasear de arriba a bajo, ir y venir y pasamos totalmente desapercibidas. Siempre hay alguien que nos mira pero pasamos totalmente desapercibidas.

Jeny: No como en Venezuela. Que allí por la calle y te señalan.

Rudy: Tú en Venezuela sales y te señalan sí. Por ejemplo, yo aquí puedo ir al Rastro de Madrid y puesto caminarlo de punta a punta (risas). De punta a punta sin el temor que la gente se va a reír de mí, va a murmurar, me va asustar o me va a decir obscenidades. Yo ir a un rastro en mi país es un suicidio.

Jeny, Humberto, Rudy: (Risas).

Jeny: Voy a contar una anécdota. Mira Humberto, ¿te acuerdas de este cuento en Venezuela? (Risas de complicidad entre Humberto y Jeny). Una vez en Venezuela, vivíamos en Guárico y fuimos Humberto y otras amigas a Barquisimeto, al rastro de San Juan, allí se le dice mercadillo. Fuimos al mercadillo de San Juan en la temporada de diciembre a comprar ropa. Y yo como soy la más tarada de todas llevaba el cabello cortico muy corto y me lo tinté de rojo fuerte. Desde la esquina donde nos dejó el taxi a cuando nos metimos en el rastro. ¡Muchacha! ¡Aquello fue impresionante! Lo único que faltó fue que nos lanzaran granadas de mano. Me decían: cabeza de fósforo, cerro prendido, nos corrieron a tomatazos y no pudimos comprar nada. Tuvimos por donde entramos salir. ¡Aquello fue horrible! ¡Fue horrible, horrible,

horrible! Nunca se me va a olvidar que nos hincharon a tomatazos desde las casetas. Era un escándalo, parecía que estuviera caminando unas artistas por la calle de la gente que la cantidad de gente que se acercaba. Y la multitud nos gritaba y volteaba. ¡Aquello fue horrible. Fue horrible, horrible, horrible!

Amparo: ¡Que fuerte!

Jeny, Humberto, Rudy: En cambio, aquí tú pasas desapercibida. Bueno siempre hay alguien que te mira, pero no es tan fuerte. El cambio de allí de vida aquí nosotras sí que lo sentimos. Es diferente. Totalmente.

Rudy: Incluso en el Centro Comercial donde trabajábamos en Venezuela. Nosotras teníamos que ir con pantalones, camisa de cuello alto, tapadas, no muy maquilladas y sin tacones. Porque la dirección del Centro Comercial no nos lo permitía. Y de hecho, han hecho una lucha de presión tan fuerte contra los transexuales en Venezuela que hace poco que he llamado para mi casa, y me han contado que las peluquerías donde trabajan transexuales están cerradas. Las transexuales que trabajaban en el Centro Comercial han tenido que irse.

Jeny y Humberto: Cuando trabajamos en Venezuela hubo una ley que no la pusieron desde un principio pero que luego la aplicaron: Una transexual no podía ir de comprar al Centro Comercial, no la dejaban entrar o la desalojaban, así estuviera gastando dinero o no.

Amparo: ¿Y eso, cómo lo compagináis con vuestra vida cotidiana?

Jeny, Humberto, Rudy: Pues como te decimos. Nos hemos adaptado. Como se dice en nuestro país: Antiparabólico. Intentamos pasar de lo que dicen y de lo que gritan contra nosotras. Nos creamos una barrera y nos llevamos al mundo por delante. Porque lo que ocurre en ese tipo de situación lo que te están es provocando para que entres en su juego.

Rudy: Pero nosotras no entramos en su juego: ni llevarle la contraria, o contestar. Aunque hay días que soportas todo lo que te venga y hay otros que no lo aguantas. Porque a pesar de que tengamos una condi-

ción sexual digamos así diferente, que para mi no es nada diferente. Cada quien es libre de elegir con quien se acuesta y con quien no. ¿Me entiendes? Y el hecho de que yo me acueste con una persona de mi mismo sexo no quiero decir que no sea una persona inteligente, con derecho a trabajar, con derecho a formar una familia. Lo que cualquier persona normal. Que para mí, no es una cosa de persona normal porque yo no me considero una persona normal. Creo que es lo único que voy a extrañar de aquí, esa tranquilidad. Por eso os digo que tal vez en un futuro yo vuelva a España. Aunque lo cierto es que hasta el año 2019 no voy a volver a poder entrar en territorio español o de la Unión Europea, por que de eso depende mi orden de expulsión y la reducción de mi condena...

Segunda Parte

En el arte, en la ciencia, en la literatura y en los diversos aspectos de la vida que se mantienen al margen de nuestra existencia cotidiana, somos propensas a investigar, a experimentar y a innovar. Así, tan grande es nuestra reverencia frente a la autoridad que un irracional temor surge entre la mayoría de las personas cuando se les sugiere que experimenten.

Emma Golman,
La palabra como arma. ¿Valió la pena vivir mi vida?, 1934.

Yo creo que en Venezuela no duraré mucho. Claro que quiero volver a Venezuela y estar con mi familia, trabajar y quiero operarme de mi cambio de sexo. Porque operarme es lo primero que tengo en mente... Espero regresar y establecerme aquí, en una vida fuera de todo ese mal rollo que hay en Venezuela contra la homosexualidad. Porque no me parece lógico que porque tengamos una condición sexual diferente entre comillas, tengamos que sufrir la discriminación de otras personas que no tienen moral para decirte a tí nada. Nadie tiene derecho a etiquetar a otra persona por nada.

Amparo: Creo que quien no tenga el planteamiento que has explicado de una forma tan clara aprendida desde lo básico, el derecho a la libertad, al respecto, al amor a una igualdad social poco puede responder.

Es una cuestión básica y que está relacionada con la educación recibida.



Foto 3. Retrato de Humberto.

Rudy: Desde niño lo que te han enseñado en la escuela es que el hombre tiene que ser hombre, y la mujer tiene que ser mujer. Eso es algo que se ve en cómo se enseña la cultura desde hace millones de años. A mí me gustaría que el mundo fuera diferente.

Amparo: Sí. Me acuerdo ahora ¿Os acordáis el día que proyectamos en el patio del Centro de Inserción Social penitenciario *Beautiful Boxer* (Ekachai Uekrongtham, 2004)?

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Sí!

Rudy: Sí, esa película relata tal cual es la vida de un transexual. Por que es una lucha continua. Pero es que no solo el mundo transexual, el mundo gay o el mundo lésbico lucha por vivir, todo el mundo que se siente diferente lo hace de diferente manera, por la libertad. Eso es lo que la gente debería respetar. Que cada quien lucha por lo que desea

dentro de una normativa porque hay leyes pero que bueno son leyes que nosotras no hemos respetado mucho.

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Risas!

Rudy: También tiene que ver la situación política y económica de cada país y de cada familia. El por qué nos arriesgamos a tomar una decisión tan fuerte para saltarnos la ley, al transportar la droga en nuestros cuerpos. Porque nos arriesgamos a perder tanto tiempo de vida encerrados...

En este momento de la entrevista entra en el comedor el Director del Centro Penitenciario y la entrevista se detiene. Don Roberto entra para informar a Rudy sobre su expulsión durante los próximos cuatro días, sin determinar el momento

Amparo: (Dirigiéndose al Director del Centro Penitenciario) ¿Está preparado ya el avión para Rudy?

Director del Centro Penitenciario (Haciendo una broma jocosa sobre el tema): El avión está pinchado por lo que me temo que no sé si habrá posibilidad de vuelo. Pero bueno, vamos a esperar a mañana a ver.

Rudy: ¡Me da un sobresalto el corazón!

Director del Centro Penitenciario: ¡Venga, hasta luego! (sale del comedor y se cierra la puerta).

Jeny: (Bromeando) ¡Hasta luego! ¡Que lo pase usted bien! ¡Feliz Año!

Rudy: ¡Ay, nena no le digas eso! ¡A ver si no me voy mañana!

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Risas!

Amparo: ¡Qué fuerte!

La tensión de la situación se calma durante unos momentos.

Amparo: Es importante que recordemos que hemos tenido que gestionar los permisos para grabar aquí dentro. Las instituciones las hacen las personas. Con Virginia Villaplana cuando estuvimos pensando sobre todo este proyecto y la forma de poner en contacto con Diario de Sueños Intermitentes, dos instituciones el museo y la cárcel estuvimos pensando en esa idea. Las instituciones las hacen las personas. Todo esto hubiera sido imposible sin esa idea. Incluso este Director bueno ¿No os parece? Se enrolla. Si estamos hoy aquí grabando y hemos podido hacer las proyecciones de cine de verano en el patio no es por nosotras, si no porque parecen que tienen un interés en la cultura. Y bueno, nos han dado los permisos para que el ciclo de cine siga en otoño e invierno. Fijaros lo difícil que sería que entre una institución penitenciaria y una institución museística esté existiendo una relación de colaboración, entre una prisión y un museo.

Rudy: De verdad, que por primera vez en la historia. Pueden haber ONGs que colaboren con la institución penitenciaria pero ¿un museo? ¿el arte? ¿la cultura?

Humberto: Creo que la persona que lleva este centro penitenciario sí tiene un objetivo, que es que las personas que pasemos por aquí se culturicen. Que aprendan cosas nuevas.

Amparo: Pero imaginaros que esta persona no está en esta institución y hay otro Director penitenciario que no lo permite.

Jeny, Humberto, Rudy: ¡Ah bueno! No podría ser entonces.

Amparo: Por eso os digo que las instituciones son las personas. Y que es que hay cárceles y cárceles, y museos y museos.

Rudy: Sí, depende de las cárceles porque nosotras estuvimos en la cárcel de Cáceres.

Amparo: En mi tierra.

Jeny: ¿Tú eres cacereña?

Amparo: Yo soy de Plasencia.

Rudy: Nosotras estuvimos allí en Cáceres. Primero estuvo allí Jeny un año solita, porque nos separaron después de haber entrado al hotel Palace. Y luego, al de un año, me reuní yo con ella, sin saber que iba encontrarla allí. Cuando llegué a la cárcel de Cáceres...

Jeny: ¡¡¡¡Y yo le dije *surprise* por la ventana!!!!

Rudy: Cuando llegué a la cárcel de Cáceres nos encontramos. Pero Jeny como estaba solita, esta cohibida de muchas cosas. Aparte de que era una prisión vieja, no tiene duchas en las celdas, son duchas comunitarias, hay muchas personas drogadas las 24 horas del día, el patio, el comedor y las salas están sucias. No hay limpieza en esa cárcel. Esa suciedad nos tenía cohibidas. Encontramos buenas personas, sí que las había, pero estábamos muy retenidas de todo.

En la cárcel de Cáceres, el 24 de diciembre que era nochebuena, nos arreglamos bien guapas. Jeny llevaba un año en prisión y no se había colocado una falda por miedo a que la castigaran o que los chicos de la cárcel le dijeran alguna cosa, pero que al sentirse junto a mí, como que se sintió más liberada y con más fuerza de voluntad para ser ella misma. Entonces, ella llegó, se colocó una falda larga, nos pusimos muy guapas y nos fuimos a la misa del 24 de diciembre. Cuando nosotras llegamos al polideportivo. que era tenía un tamaño pequeño, como de 50 metros cuadrados, al entrar hubo una funcionaria de prisiones que nos miró a las dos y nos dice: «Siéntense aquí». A las mujeres siempre las coloca aparte. Y nos mandaron a sentarnos donde estaban las chicas. Nos dijo: «Os vamos a sentar con las chicas porque los chicos están en ese lado de la derecha». Nosotras nos sentamos quietecitas, como dos angelitos que no quebramos ni un plato. A los cinco minutos llega el Jefe de servicios y nos ve. Nos dice mirándonos: «¿qué hacen ustedes dos sentado en ese lado?».

Nosotras le contestamos: «A nosotras nos mandaron sentarnos aquí». Él responde: «¡Eso fue porque las confundieron y no saben quienes! ¡Vamos levántense y para allá!». Pero así con un tono despotista, como te estoy diciendo o peor. Y nos fuimos a sentarnos por donde estaban los chicos....Pues fue el peor error que él cometió. Habernos mandado donde estaban los chicos.

Porque nosotras llegamos y nos colocamos detrás de todos los chicos, al final. Los chicos empezaron a acercarse a nosotras. Nos decían: «¡Feliz Nochebuena y nos daban un beso en la mejilla!» Y todos los chicos vinieron hacia nosotras. Ese señor, el Jefe de servicios se puso tan histérico, pero tan histérico... Que llegó, buscó a dos funcionarios más y mandó agarrar a los chicos que se salieran del lado de nosotras. Y no conforme con eso, después de la misa íbamos a la comida, y saliendo del comedor volvió a aparecer el Jefe de servicios y agarró a Jeny y le dijo que mientras él estuviera de servicio se vistiera como tal. Y Jeny le respondió: «¿Cómo quieres que me vista? ¿Cómo un hombre? Pues no me voy vestir como un hombre porque no me siento como un hombre». Pero la impotencia era tan grande que lo que a mí me provocó en ese instante el Jefe de servicios fue voltearle la cara de una sola bofetada, ¿sabes? Por lo insolente y lo discriminativo que fue.

Jeny: Yo lo único que hice fue sentarme en un banquito a tragar. Y decirme, ¡Dios mío, Dios mío contrólate! Me sentía más nerviosa. Contrólate. ¡Por que si brincaba, me lo comía vivo!

Rudy: Fue horrible. Fue delante de todo el mundo en la sala.

Jeny: Pero lo que más le dolió a él es que pensaba que yo me iba a quedar callada. Pero como no me quedé callada, a él le dieron ganas de pegarme ese día. Y se lo repetí: «Yo como hombre no me voy a vestir, porque no me siento un hombre». Él volteó el cuerpo y se fue alejando.

Jeny: ¡Que sea la última vez que esto se repita!, le dije mientras se marchaba.

Rudy: Ese día fue horrible. Porque después que lo habíamos pasado tan bien. Llegó y nos cortaron el rollo de esa manera.

Jeny: Luego, yo entré en la oficina de los funcionarios. Y ellos me dijeron: «¡Ten Cuidado!» — Tu tranquilo, contesté.

Rudy: De hecho hasta ese momento, nosotras teníamos la celda con una ventana a la galería. La ventana daba al pasillo donde pasaba todo el mundo, los presos y los funcionarios.

Jeny: A partir de ese día, el Jefe de servicios nos mandó a cambiar de ese sitio a la última celda, pegada a la pared y con la ventana al patio. Al peor sitio de la cárcel para que nadie nos viese. Pero los chicos aún así se acercaban a la ventana del fondo. Se acercaban y nos daban tabaco por la ventana, pero si los pillaban los castigaban. Aún así se acercaban a nosotras.

Rudy: Jeny tuvo que sufrir esa situación un año. Allí solo estuve cinco meses. Y para poder pedir la solicitud de traslado a la Cárcel de Masilla de Las Mulas, en León tuvimos que dar a entender que éramos pareja. Para poder traernos juntas a León.

Jeny: Si no, una se va para Pekín y la otra para otro lado cuando te trasladan.

Rudy: Humberto también estaba con nosotras en la Cárcel de Cáceres, pero con él es diferente por su forma de ser. Él todo el mundo sabe que es gay, pero su manera de vestir y comportarse, como que pasan de él.

Humberto: Esto en el mundo gay de la cárcel pasa. Los chicos gays suelen ser más aceptados que los transexuales. Simplemente por el simple hecho de que anden vestidas de mujer están discriminadas.

Rudy: Humberto no hay tenido demasiados problemas fuera de lo común, pero para nosotras ha sido muy fuerte la experiencia de la cárcel. Muchísimo más fuerte.

Jeny: Yo solo estaba con ganas de salir de la Cárcel de Cáceres. Cuando llegaron Humberto y luego Rudy al año descansé. Porque deseaba que saliera el juicio y que bajaran la sentencia, para que nos clasificaran y nos volaran a otra cárcel. De hecho, cuando nos trasladaron a la Cárcel de Masilla de Las Mulas, en León, lo primero que yo dije : «¿Y esto?». Me llamó la atención que todo estaba limpiecito y ordenado en los módulos de respeto.

Humberto: A ellas les llegó la sentencia en octubre, les hicieron el trámite y a la semana las trasladaron a Mansilla. Yo me tuve que que-

dar en la Cárcel de Cáceres porque hasta los tres meses más tarde no salió mi sentencia. A mí la sentencia me bajó en julio, me acogí a la ley de expulsión, para la reducción de la condena. En el mes de julio me trasladaron a la Cárcel de Masilla de Las Mulas, en León. A partir de ese momento yo les dije, si me vais a expulsar a mi país podéis hacerlo en cualquier momento, esté en el lugar que esté. Si vais a venir a buscarme pues yo me voy. Me trasladaron con mis primas Jeny y Rudy, a León. Y me hicieron entrar al módulo de respeto también.

Amparo: ¿Entonces qué pasa con la cárcel de Mansilla?

Rudy y Humberto: Bueno, hay cárceles más grandes como la de Madrid, Alicante o Valencia.

Rudy: Lo que pasa es que la Cárcel de Masilla de Las Mulas, en León, es una de las más nuevas. Las celdas tienen su ducha individual y además nostras corrimos con la suerte de entrar en los módulos de respeto. Que cuando nosotras entramos en el módulo de respeto vimos otro mundo diferente ¿Sabes? La limpieza, había plantas, la gente sentada en su zona de fumadores y no fumadores aparte. Todo como muy *cuqui*. Hay talleres de dibujo con pintura e hilo, de dibujo con purpurina, talleres de hacer barcos de madera, talleres de espejos, talleres de lata. Tienes en que ocuparte haciendo manualidades.

Humberto: Gimnasio, clases de idiomas...

Jeny: Cuando nos trasladaron fue como ir de un colegio público a un colegio pago. Que se nota totalmente la diferencia o algo así.

Amparo: De Cáceres a León.

Rudy: Aunque al principio también hubo un poco de discordia, era la primera vez que entraban unas transexuales al módulo de respeto de la Cárcel de Masilla. Nos quisieron hacer la guerra y entonces los siete jefes de grupo nos daban órdenes. Porque hay siete grupos de limpieza, creo que hay veinticinco personas por cada grupo. Entonces los jefes de grupo les decían a los chicos que si les veían hablando con nosotras mucho tiempo los iban a expulsar del módulo de respeto.

Porque te pueden sancionar, expulsar del módulo y mandarte a módulos, que no son de respeto.

Entonces, si la Jeny estaba hablando con un chico, no estaba hablando simplemente con un chico, si no que los jefes de grupo imaginaban que ella estaba haciendo otra cosa.

Si me veían a mí hablando con un chico, no estaba hablando para hacer amistad, si no que ya se suponía a lo que íbamos. Esta situación duró un mes. Los chicos nos hablaban desde lejos sin acercarse y nosotras nos sentíamos aisladas. Pero no era por ellos, si no porque les tenían amenazados con sancionarlos.

Allí hacen reuniones de grupo con el jefe de grupo, el psicólogo y el educador. En una reunión de grupo después de que plantearon todo lo que tenían que plantear sobre el módulo, en vista de que Jeny se sentía tan presionada por todo lo pasaba con nosotras intervine en la reunión. Les explique lo siguiente. Mire nos pasa esta situación: están diciendo que si los chicos hablan con nosotras entonces les van a sancionar y el educador nos respondió: No, eso no puede ser. Ustedes tienen que entender que son las primeras transexuales que han llegado aquí y han causado un poco de revuelo.

Yo le dije: «Sí, hasta ahí lo entendemos. Es lo normal. Pero de ahí a que los chicos sepan que van a ser expulsados del módulo de respeto si se acercan a hablar con nosotras, pues no me parece lógico. Por que si usted me encuentra a mí haciendo algo que no debo hacer con un chico en los espacios comunes pues tendría toda la razón. Pero si nosotras hasta el momento no hemos hecho nada, ni hemos dado pie a nada ¿Por qué no están tratando así?» — Y a partir de ese momento se acabó toda la situación.

Jeny: Con esa conversación todo cambió. La situación dio una vuelta.

Rudy: Si nosotras nos hubiésemos quedado calladas, esa situación hubiera continuado. Pero como veníamos de la prisión de Cáceres, donde nos tenía restringidas de todo y para llegar a otro lugar y que fuera lo mismo. Pues nos dijimos a nosotras misma que no. ¡Como que no! Había entonces que hablar. Se habló en el momento justo y la situación se pudo solucionar. A partir de ahí todo ha ido de maravilla.

Jeny: ¡De allá para acá! ¡Se abrieron las puertas del sol!

Amparo: ¡Los Ángeles de Charlie!

Humberto: Luego fuimos coordinadoras y secretarias de la asamblea.

Amparo: ¿Cómo?

Rudy: Sí, yo fui la secretaria de la asamblea después. Me hice la secretaria de Jeny que era coordinadora. Por que allí se hace todos los días una asamblea con el educador y los sábados se hace una asamblea todos los internos con el coordinador, los jefes de grupo y las secretarías.

Rudy: Expulsión el 26 de agosto de 2009.

Amparo: ¡Es que os veo ahí como Los Ángeles de Charlie! Y dentro de poco...

Jeny: Pues sí. Se va un Ángel. (Jeny con su mano señalado a Rudy)

Amparo: Y dentro de otro poquito más...

Jeny: Se va el otro Ángel (Jeny con su mano señalado a Humberto)

Amparo: ¿Ese es el orden que vais a llevar?

Rudy: No para nada. Después de mi saldrá Jeny.

Jeny: Lo que pasa es que yo no me quiero ir.

Amparo: ¿No te quieres ir?

Jeny: Yo me quiero ir porque hace mucho tiempo que no piso mi tierra y echo de menos a mi familia. Pero me gustaría quedarme o irme junto a Humberto.

Humberto: La cosa está en que si yo pido que me expulsen, van a mover los papeles rápidamente. Porque yo tengo la revisión de la condena y expediente el 12 de septiembre y si yo decido marcharme ... Es

así, me marchó. Si yo pido cuando se revise mi condena el tercer grado y que hagan el trámite de expulsión todo va a ser rápido. Así que a final del año 2009 o como mucho a principios del 2010 estaré en Venezuela.

Rudy: Expulsión el 26 de agosto de 2009

Jennifer: Expulsión el 16 de noviembre de agosto 2009

Humberto Tovar: Libertad condicional el 24 de marzo de 2010

(The end)



Foto 4. Retrato de Grupo.

Bibliografía

- Benhabib, Sheyla (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton/Woodstock.
- Bruzzi, Stella (2003), *New documentary: a critical introduction*, Routledge, New Cork, Londres.

- Dina Sherzer (ed.) (2006), *Cinema, Colonialism, Postcolonialism: Perspectives from the French and Francophone World*, University of Texas Press, Austin.
- Ellsworth, Elizabeth (2005), *Posiciones en la enseñanza. Diferencia, pedagogía y el poder de la direccionalidad*, Akal, Madrid.
- Felshin, Nina (1995), *But Is It Art?: The Spirit of Art As Activism*, Bay Press, Seattle.
- Foucault, Michel (2003), *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, éditions de l'imec, París.
- Genet, Jean (2009), *El niño criminal*, Errata naturae, Madrid.
- Goldman, Enma (2008), *La palabra como arma*, La Malatesta, Tenerife.
- Grznic, Marta y Rosa Reitsamer (eds.) (2008), *New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, Löcker, Viena.
- Hall, Stuart (2007), *Esto significa esto. Esto significa aquello. Semiótica: guía de los signos y su significado*, Blume, Barcelona.
- Haraway, Donna (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Hooks, Bell (1994), *Teaching to Transgress. Education as the practice of freedom*, Routledge, Londres.
- (2003), *Teaching Community. A pedagogy of hope*, Routledge, Nueva York.
- La Ilica (2008), *Cómo hacemos lo que hacemos*, La Ilica, México.
- Miller, Toby y George Yúdice (2004), *Política Cultural*, Gedisa, Barcelona.
- Mörsch, Carmen (ed.) (2009), *Between Critical Practice and Visitor Services. Results of a Research Project*, Documenta 12 Education vol. 2, Institute for Art Education, Zurich.
- Rosenbach, Ulrike (1997), «La vidéo comme outil d'emancipation», a *La vidéo entre art et communication*, Natalie Magnan (ed.), ENSBA, París.
- Rosler, Marta (2007), *Imágenes Públicas. La función política de la imagen*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Russell, Catherine (1999), *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*, Duke University Press, Durham [N.C.].
- VV.AA. (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid.
- (2007), *Casco Issues X: The Great Method*, ed. Casco Office of art, Utrecht.
- (2005), *The need to document*. Muttentz/Basel: Kunsthau Baselland.
- (2001), *The Museum as Arena. Artists on Institutional Critique*, Christian Kravagna (ed.), Kunsthau Bregenz, Colonia.
- Villaplana, Virginia (2003), «Imagen, tecnología y cultura: el tiempo narrado» a *Trompe la Mémoire. Historia y Visualidad*, Fundación Seoane, Servicio de publicaciones, La Coruña.

- (ed.) (2005), *Cárcel de amor. Relatos culturales sobre la violencia de género*, Museo Nacional Reina Sofía, Ministerio de Cultura, Madrid.
 - (ed.) (2007), *Cine Infinito*, Sala La Gallera/Generalitat Valenciana, Valencia.
- Willats, Stephen (1998), *Changing Everything*, South London Art Gallery, Londres.

10. Bichos raros: los Coros y Danzas de la Sección Femenina en Guinea Ecuatorial

Cécile Stephanie Stehrenberger, Universidad de Zúrich, Suiza.

Traducido por: Olga Hernando y Ruth Marín.

Introducción

Con las manos en los bolsillos del pantalón y el torso muy recto, a Galina¹ le golpea el viento en la cara. Su brazo se enreda con el de Nina, que posa a su derecha, también en pantalones y mirando fijamente a la cámara. Las bailarinas están muy cerca, casi rozándose las piernas. «Pensaba que no era muy normal que las mujeres llevaran pantalones por aquel entonces», le comenté a Nina después de mirar la foto que tomó una amiga suya, en mayo de 1954 en un barco llamado *Domine*. Ella contestó que por supuesto no era normal, «pero ya sabes, allá en el barco, allá en Guinea...».

En primavera de 1939, Francisco Franco puso a la Sección Femenina de la Falange al frente de la formación de la mujer española. La Sección Femenina se fundó en 1934 y sería liderada hasta 1977 por Pilar Primo de Rivera, la hermana de José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange. En los años que se sucedieron a la Guerra Civil, la organización se erigió como un órgano de apoyo al Estado, con más de 600.000 miembros. En 1938 se formó un departamento de cultura dedicado a la conservación del «auténtico folclore español». En cada provincia se formaron grupos de Coros y Danzas para «rescatar», mediante el trabajo de campo, bailes «casi olvidados» a los que daban vida representándolos delante de un público cada vez mayor. Se reinventaron símbolos importantes de movimientos independentistas,

1. En este trabajo, todos los nombres de mis entrevistadas son ficticios.

tales como la sardana catalana o el txistu vasco, para convertirse en tradiciones nacionales (Hobsbawm, 1983; 1ss.). El objetivo expreso consistía en luchar contra la «invasión» de la «música moderna» en el «folclore español». Desde 1942, algunos grupos de Coros y Danzas fueron a actuar también al extranjero. Entre 1948 y 1955 los grupos de Coros y Danzas realizaron giras por la mayoría de los países europeos, América Latina, EE.UU. y Marruecos. En dichos viajes, los grupos femeninos de baile iban acompañados por unos cuantos músicos —que eran hombres—, una instructora y una *jefe de grupo*.² Esta última era un alto mando de la Sección Femenina, que supervisaba al grupo y, a la vuelta, redactaba un *informe de viaje* donde hacía referencia al comportamiento de las bailarinas y los músicos.



Archivo privado.

2. Cabe destacar que el puesto que desempeñaban los mandos se designaba en masculino y no en femenino, es decir, se les llamaba «jefes de grupo» y no «jefas de grupo».

En 1954 y 1957 los grupos de Coros y Danzas de Murcia y Cádiz hicieron un viaje a Guinea Ecuatorial invitados por Faustino Ruiz González, el *Gobernador General de las Provincias de la Guinea Española*, que era gaditano. Éste, además, se encargó de organizar el programa de las bailarinas durante su estancia. Bailaron para los nativos colonizados, para los funcionarios del gobierno colonial y para los colonos españoles. Actuaban en diferentes lugares en función de su público: en el palacio del gobierno y el estadio de fútbol de Santa Isabel (hoy Malabo), en el club de tenis de Bata y en varias escuelas, internados y guarderías dirigidas por monjas claretianas. También visitaron obras en construcción, explotaciones forestales y leproserías. En los pueblos «más alejados de la civilización que te puedas imaginar»,³ las bailarinas pasaron a ser público de espectáculos folclóricos, puesto que las «muchachas indígenas» actuaron para ellas bailando *balele*.

Los viajes de los grupos de Coros y Danzas fueron el primer contacto de la Sección Femenina con Guinea Ecuatorial. En 1964, la organización empezó a construir «escuelas de hogar», donde se vacunaba a los niños «nativos» y se educaba a las mujeres «indígenas» para ser amas de casa, limpias y obedientes. La Sección Femenina de la Falange también envió «becarias» a España para aprender a ser profesoras y enfermeras en las escuelas locales de la Sección Femenina. Las actuaciones de los grupos folclóricos que se representaron en 1954 y 1957 no deben entenderse como hechos aislados, sino como uno de los primeros pasos de una intervención colonial más amplia de la Sección Femenina de la Falange. Esta intervención sólo llegaría a su fin cuando, poco después de que Guinea Ecuatorial declarara oficialmente su independencia de España, el nuevo presidente Francisco Macías Nguema expulsara a todos los funcionarios españoles del país y se fundara una Sección Femenina Africana.

En este artículo quiero analizar los espectáculos que ofrecían los grupos de Coros y Danzas como parte de la construcción franquista de la nación, consistente en una unión inextricable de la política colonial y la de género, cuyo éxito, pero también cuyo fracaso, dependía de la interacción entre las categorías de género, raza y clase.

Allá donde fueran las bailarinas, las acompañaban periodistas,

3. AGA (03)051.023 LEG 60 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.

cámaras de fotos y cámaras de video. Mi análisis de sus actuaciones se sirve de un amplio corpus de diversas fuentes, entre las que se incluye documentación interna de la Sección Femenina, artículos de periódicos españoles y guineanos y fotografías que les tomaron fotógrafos profesionales a las bailarinas, además de las que ellas mismas se hicieron y me mostraron en las entrevistas que mantuvimos. Mis fuentes filmográficas incluyen un documental de ocho minutos sobre un viaje que hicieron los grupos de Coros y Danzas en 1954 —producido por Hermic Films, un pequeño equipo que ya entre 1946 y 1948 grabó una serie de documentales en la colonia española—⁴ y la película *Ronda española*, dirigida por Ladislao Vajda en 1952.



Archivo privado.

Baile Nacional

Los Coros y Danzas formaban parte de la política exterior. De acuerdo con el historiador franquista Suárez Fernández, constituían una «original embajada, sin mensajes políticos directos, desenvuelta y

4. Para leer más sobre las otras películas de Hermic, ver también (Fernández-Fígares, 2003).

alegre» (Suárez, 1993, p. 216), y durante los años del aislamiento internacional trataron de dar una imagen amigable de España en la Europa occidental y Estados Unidos. El objetivo de los espectáculos en Guinea Ecuatorial era representar al régimen franquista como una potencia colonial benévola, sobre todo a ojos de las Naciones Unidas durante una época en la que aumentaba la crítica internacional hacia su política colonialista.

Al mismo tiempo, se esperaba que las bailarinas contribuyeran a la formación y el gobierno⁵ de una población disciplinada y productiva, tanto en España como en sus colonias. Para ello, en primer lugar, la Sección Femenina llevó a cabo una serie de estudios sobre el folclore en España, y los Coros y Danzas asistieron a espectáculos de *balele* y visitaron los pueblos «incivilizados» de España y Guinea Ecuatorial «con un afán de conocimiento»⁶ para conocer «el pueblo» y «los pueblos». Se ponía en marcha, así, un mecanismo de saber/poder que debía servir para facilitar el gobierno de la población. Entre sus principales campos de estudio destacaban las relaciones de género en las diferentes razas; las capacidades físicas «típicas», que supuestamente predeterminaban la idoneidad de los puestos de trabajo; y las características mentales «típicas» que influían en la reacción de los sujetos ante las herramientas de gobierno que se aplicaban en la educación y en diversas formas de propaganda política. Asimismo, en Guinea Ecuatorial era importante adquirir conocimientos sobre la tradición «indígena» para reinventarla, ya que resultaba fundamental a la hora de introducir el sistema de «gobierno indirecto»⁷ en la colonia. En segundo lugar, las actuaciones de Coros y Danzas pueden entenderse como una «política de la emoción» (Ahmed, 2004) que emplea las cualidades del ritmo y el «fetiche de la tradición» (McClintock, 1995, pp. 370 y ss.) para evocar en su público una «sensación de pertenecer a España». En un artículo de periódico sobre uno de los espectáculos representados en Santa Isabel, se nos ofrece una descripción y/o prescripción de su *modus operandi*:

5. Utilizo el concepto de gobernabilidad desarrollado por Michel Foucault en sus conferencias de 1977/78 en el Collège de France (Foucault, 2007 y 2008).

6. AGA (03)051.021 Ca. 251, LEG 2 TOP 23/21.208-209 GR 3 No. 2.

7. Para leer más sobre el gobierno indirecto en Guinea Ecuatorial, ver también (Campos, 2005, p. 2).

No hace falta decir que más de un español, más de un gaditano, durante las actuaciones de nuestras muchachas en el Casino Español, se ha debido llevar discretamente el dedo meñique a los ojos para disimular una lágrima inoportuna nacida al evocar con los aires andaluces la ausente España.⁸

En tercer lugar, las chicas de Coros y Danzas eran modelos de rol. Por un lado, en escena, las bailarinas eran como una «máquina de bailar» unificada, aunque algunas de sus diferencias individuales permanecían visibles.⁹ Como tal, representaban el modelo de la nación unificada y productiva que el público español debía construir, «la unidad que se intentaba construir desde la pluralidad» (Suárez, 1991, p. 100); un estado en el que las diferencias regionales habían de tornarse folclore y, por lo tanto, políticamente inofensivas. Por otro lado, los periódicos también hablan del comportamiento siempre abnegado y alegre de las bailarinas, a quienes no les importaba sufrir falta de sueño, hambre o agotamiento en sus viajes. En estas descripciones, figuran de forma individual como ejemplos de sujeto sumiso perfecto. El informe que Catalina Enrich Auliach redactó para Pilar Primo de Rivera desde Santa Isabel, en 1954, revela que los Coros y Danzas también desempeñaban una función de modelos de rol individuales en Guinea Ecuatorial. «Nosotras por nuestra parte hemos procurado en todo momento dar a conocer la Falange y la labor de la S.F. y ser ejemplares para que la Colonia se lleve, a través de nosotras, una buena impresión».¹⁰ De acuerdo con Homi Bhabha, la exhibición de las bailarinas como sujetos ejemplares puede considerarse una aplicación de la mímica, una estrategia colonial que pretendía producir colonizados similares a sus amos coloniales, pero no idénticos a ellos: «un “Otro” reformado y reconocible, que sea casi igual, pero no del todo, “Not quite/not white”» (Bhabha, 2004, p. 122). En cuarto lugar, se suponía que los espectáculos de los grupos folclóricos también debían disciplinar a su público por medio de las ventajas pedagógicas inherentes a la música. «España no cantaba, y queremos hacer de España un país musical. Porque la música afina la sensibilidad, educa y cultiva el espíritu»,

8. Anón. «Alegrías de Cádiz en la Guinea Española». *Ayer*. 14/07/1957.

9. Felicia McCarren presenta una historia de la puesta en escena y una imagen de las bailarinas y los grupos de danza como «máquinas de bailar» (McCarren, 2003).

10. AGA (03)051.023 LEG 60 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.

explicaba Pilar Primo de Rivera, en un discurso público en 1948 (Primo de Rivera, s/f., p. 99).

La (de)formación de los cuerpos de las bailarinas

En un proceso rizomático (Deleuze/Guattari, 1980) y performativo, las bailarinas se construían como cuerpos femeninos que reunieran las características oportunas para la construcción de la nación franquista. Este proceso implicaba diversas tecnologías de poder y se producía en diferentes dimensiones materiales/semióticas (Law, 2007). Una era, en primer lugar, lingüística: en textos, entre los que se incluían artículos de periódico que daban forma a las bailarinas atribuyéndoles, en repetidas ocasiones, ciertas cualidades deseables. Otra era, en segundo lugar, iconográfica: representada en fotografías o películas. En el aspecto material, la dieta, la ropa y, sobre todo, el entrenamiento constituían el cuerpo físico de las bailarinas. Su alegría, sumisión, piedad y pureza las convertía en el modelo de rol ideal para su público. Su erotismo mantenía la imagen de un Estado seductor a la vez que contribuía al éxito comercial de sus espectáculos. El «auténtico folclore español» se presentaba como un compendio del «auténtico folclore» de las diferentes regiones. Las bailarinas que lo representaban se tornaban, en las descripciones de sus espectáculos, «auténticos» productos de «sus regiones», ya que se les atribuían características «raciales» «típicas». De acuerdo con un artículo de un periódico argentino acerca de uno de los espectáculos ofrecidos por los Coros y Danzas en Buenos Aires:

Cada chica de éstas posee el rasgo característico de su región; no necesitan ponerse sus vistosos trajes y atavíos para ser distinguidas e individualizadas. Las vasquitas silenciosas, las catalanas opulentas, las asturianas vivales, las castellanas austeras, nos transmiten, en suma, junto con las de las demás regiones que les acompañan, el detalle distintivo de su origen.¹¹

Su femineidad inequívoca convertía a las bailarinas en modelos para aquellos cuya (re)construcción debía contribuir a la consolidación de la

11. Anón. s. tit. *Democracia*, mayo 1948.

matriz heteronormativa que perpetuase el Estado. Además, la femineidad se asociaba, y se sigue asociando, con lo «primitivo» y lo «apolítico» —no sólo en España—, y se considera un sinónimo de sumisión en general. Esto convertía a las bailarinas en las conservadoras ideales de la tradición (McClintock, 1995, pp. 240 y ss. y Roginsky, 2006, p. 248) y favorecía que se las presentara como una embajada cultural inofensiva y como un modelo de sujeto sometido. Sin embargo, se mostraban algunas características de las bailarinas que, más bien, obstaculizaban su misión política. La documentación da testimonio del miedo que las bailarinas sintieron en varias ocasiones en sus diferentes viajes.

Actuamos el primer día en Bata para indígenas y españoles [...]. En un cine al aire libre. Ésta ha sido la actuación más penosa para las niñas. Los negros quedaban delante, junto a ellas. Con un calor espantoso y una masa de gente tan enorme que daba verdadera angustia bailar.¹²

La «angustia» de las bailarinas al bailar frente a un público de «negros» hacía que sus extremidades se movieran con menos gracia. Como ya se ha mencionado, las bailarinas también pasaron a hacer las veces de público para los «indígenas», que les bailaron *balele*. Las fotografías y la película que atestiguan estos hechos muestran a las bailarinas cuchicheando con nerviosismo y, en apariencia, irritadas por este «extraño encuentro» (Ahmed, 2000). De esta forma, se las ve agarradas unas a otras con fuerza y sonriendo de un modo más forza-

12. Los acontecimientos no transcurren en el vacío. Se topan con discursos y fantasmas del pasado que dejaron rastro en las cosas y los cuerpos, que siguen circulando y no sólo quedaron impresos en documentos, sino también en la piel y la mente de las personas: son las historias que influyen en el modo en que piensan, sienten y actúan las personas que intervienen en un acontecimiento. Por ejemplo, la «angustia» que sintieron las bailarinas al enfrentarse a los «negros» tenía mucho que ver con los «rumores» que el cine, la literatura y la «ciencia» habían puesto en circulación. Entre estos últimos estaban los miembros del Instituto de Estudios Africanos —historiadores, etnólogos, médicos, etc.— que, en sus numerosas publicaciones, diseminaron ampliamente el «conocimiento científico» acerca de los rasgos físicos y mentales «típicos» de los «indígenas» que habían elaborado en «estudios de campo», análisis de sangre, exámenes antropométricos y tests de Rorschach. Muchos de esos rasgos, como el salvajismo de los «indígenas» o sus capacidades innatas para imitar, traicionar y engañar convirtió al «negro» en un sujeto misterioso. Además las publicaciones de IDEA asociaron los bailes *balele* con rituales de guerra y los rituales caníbales de la secta Mbuéti. Las bailarinas con quienes hablé eran, hasta cierto punto, conscientes de dichos rumores e incluso los reproducían.

do, menos perfecto, del que debieran (12). Que el miedo a su público diera lugar a espectáculos mediocres no fue la única «irregularidad» visible en las fotografías de los Coros y Danzas que se tomaron en los encuentros coloniales. Las bailarinas también tenían miedo de los animales extraños («bichos») con los que se encontraban. Además, el clima las hacía enfermar y sudar. El sudor y las lluvias tropicales les ensuciaban la ropa. El clima también les obligó a quitarse algunas prendas, como las medias. En palabras de una de las bailarinas que viajó a Guinea Ecuatorial: «fue como quitarse el corsé». Las bailarinas también acabaron por quitarse el corsé metafórico, ya que en todo el entorno colonial las relaciones sociales y de poder eran distintas de las de España, y podían tomarse otro tipo de libertades. «Allá hacíamos lo que nos daba la gana», me decía Nina. Como Faustino Ruiz González se encargaba personalmente de organizar la mayoría de los espectáculos de las bailarinas, así como las demás actividades, las «jefes de viaje» eran incapaces de ejercer el mismo control riguroso sobre las chicas de los Coros y Danzas en Guinea Ecuatorial, que el que tenían por costumbre en sus otros viajes. «Ese viaje fue muy especial», me aseguraron las integrantes de los Coros y Danzas al hablar de algunas fiestas que celebraban después de sus espectáculos. La supervisora del primer viaje a Guinea Ecuatorial envió una carta a Madrid para negar los «rumores» sobre el comportamiento «inadecuado» de uno de los funcionarios del gobierno en esas fiestas.¹³

Otras (de)formaciones que las bailarinas manifestaban en escena y en la representación de sus espectáculos afectaban directamente a su género, raza y sexualidad.

Muchos de los bailes andaluces que representaban los Coros y Danzas —como las bulerías— se relacionaban —y siguen relacionándose— con los gitanos, que estaban considerados como una «raza» que no era blanca (Washabaugh, 1996, pp. 40 y ss.). Asimismo, a la petenera se le atribuían «raíces negras» (José María Castaño, 2000). Parte de lo «negro» de sus bailes se transfería a las bailarinas. Un artículo publicado el 22 de julio en el periódico *Ébano* y firmado con el nombre de «Centauro», da cuenta de la sensación, a mi parecer inintencionada, de identidad racial que las bailarinas le provocaron a su

13. AGA (03)051.023 LEG 60 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.

autor: «Me sentí flamenco... más bien gitano, de color aceituna. Y sin darme cuenta, jaleaba por lo «bajini» el cimbreo de las bailarinas y el «jipío» de la cantaora».¹⁴ Estas ideas resultaban nefastas en un sistema colonial que se basaba en la diferencia entre los colonizados negros y los colonizadores blancos, donde debía evitarse el peligro de que éstos últimos «se naturalizaran», es decir, se hicieran guineanos.¹⁵ En ciertos «bailes de guerra», como la Danza de Ibio —particular de Cantabria—, las bailarinas actuaban como guerreras, blandiendo palos y lanzas. La prensa las describía como «conquistadoras» o «guerrilla danzante».¹⁶ La metáfora del soldado —que solía ser masculino y que, de acuerdo con los análisis de Catherine Waldby, se asociaba con «la hegemónica imago corporal de la masculinidad» (Waldby, 1995, p. 268)— volvía borroso el género. En algunos bailes andaluces como la farfura o el fandango, que implican una narración erótica, las bailarinas intercambiaban los roles con «el traje de amazona» y tomaban el papel masculino, es decir, *transbailaban*.¹⁷



Archivo privado.

14. Centauro: «Embajada andaluza». *Ébano*. 22-07-1957.

15. Para leer más sobre los españoles que se naturalizaron in Guinea Ecuatorial, ver también (Nerín, 1998) y (Nerín, 2006).

16. AGA (03)051.023 LEG 36 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.

17. La palabra *transbailar* es una creación de Olga Hernando y Ruth Marín para traducir el término *crossdance* utilizado en la versión inglesa de este artículo.

El único comentario crítico que he encontrado en textos escritos sobre el *transbaile* hacía referencia a que ponía en peligro la autenticidad de los bailes,¹⁸ y las bailarinas con las que he hablado me aseguraron que todo el mundo consideraba su travestismo totalmente «natural». ¿Por qué no he encontrado más comentarios sobre si era inadecuado que las mujeres bailaran con mujeres, haciendo el papel de hombres en los grupos folclóricos, o cualquier otra consideración que no fuera la falta de autenticidad de los bailes? ¿Acaso nadie más que yo percibe esa muestra de deseo entre dos mujeres al mirar las fotos de sus espectáculos? Para algunas personas, es probable que la idea del deseo sexual entre mujeres hubiera pasado a ser inimaginable, tras años de franquismo en los que las lesbianas habían sido relegadas a la invisibilidad (Platero, 2009; 24). Tal vez otras personas hayan dejado constancia de su desaprobación de este tipo de espectáculos sin que yo la haya encontrado todavía.¹⁹ Quizá las llamaran «tortilleras» en el mercado o en las cafeterías. Incluso, es posible que otros lograsen ver lo que yo veo, pero no se atrevieran a decirlo porque no se hallaran en una situación social conveniente para expresar su crítica a los miembros del gobierno. Sin embargo, tal vez la respuesta a si los Coros y Danzas cayeron bajo la sospecha de la homosexualidad en sus *transbailes* se encuentre en otros lugares. En las «Normas relacionadas con el departamento de música» de la Sección Femenina, puede leerse lo siguiente:

En cualquiera de los casos, es decir, ya sea en hoteles o Escuelas de Mandos, las habitaciones pueden ser colectivas, pero con camas individuales; en ningún caso la Delegada Local puede consentir que esto no se cumpla así, ni cuando las camaradas lo pidan por decir que tienen miedo; esto es una tontería sin ningún fundamento y una cosa muy antihigiénica, que no debe consentirse.²⁰

18. Un ejemplo de crítica de este tipo puede leerse en la revista *The New Statesman of the Nation* sobre un espectáculo de los Coros y Danzas en Londres. *The New Statesman of the Nation*, 01-03-1951. AGA (03)051.023 LEG 60 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.

19. A este respecto, quisiera destacar que la mayoría de las fuentes de mi trabajo son, principalmente, los documentos que la Sección Femenina produjo o archivó, y personas que proceden de ese mismo contexto ideológico.

20. Sección Femenina. 1954, p. 229.

Por lo visto, a la organización le preocupaba que las chicas de los Coros y Danzas intimaran demasiado. Lo más interesante de este párrafo es que el que las mujeres compartieran cama se trataba como un problema médico, en una época en que los discursos científicos de la medicina y la psiquiatría se jactaban de rechazar la homosexualidad femenina. De acuerdo con Ofer, en la Sección Femenina, esto también les preocupaba en el caso de las actividades deportivas. Se redactaron documentos en los que se recomendaba que las chicas no se fotografiasen demasiado cerca y que no se ducharan juntas (Ofer, 2009, p. 121). «Mirar para otro lado» puede implicar el abandono de la búsqueda de afirmaciones explícitas sobre que se sospechaba que las bailarinas violaban la norma de la heterosexualidad y, en su lugar, centrarse en que se habían convertido en «bichos raros», es decir, que hubiesen *sobrebailado* continuamente, bailando por encima de los parámetros de su género, y no sólo en escena, sino también fuera de ella y años después de haber viajado con los Coros y Danzas.

Antes de hacer este giro, quisiera destacar que el orden de género que marcaba la nación franquista era una matriz heteronormativa basada en la idea de que uno deseaba al sexo opuesto, y que uno era del sexo opuesto a aquél que uno deseaba. Antes de centrarme en los «bichos raros», quiero mencionar la razón que se me ha dado sobre por qué las bailarinas de los Coros y Danzas se veían obligadas a *transbailar*:

- Es que los hombres no querían bailar —me explicaron.
- ¿Por qué no?
- Porque se consideraba una ñoñería, algo muy mariquita.

Bichos raros

Nina me dijo que nunca le habían gustado las faldas; incluso en España, siempre que tenía ocasión se ponía pantalones. Una vez más, le pregunté si, debido a esto, a la gente no le daba por hablar de ella. Por supuesto que sí, me contesto: «Pero es que siempre he sido un bicho raro».

Las integrantes de la sección de Coros y Danzas eran extrañas. Raras, cuya rareza residía, en gran parte, en que traspasaban los lími-

tes de la femineidad en numerosos aspectos. Antes de adscribirse a los Coros y Danzas, las bailarinas que he conocido ya se habían dedicado a actividades que se consideraban impropias de la mujer. Todas ellas comenzaron a hacer deporte cuando eran niñas y no habían dejado de hacerlo llegada la pubertad. Habían recibido una formación muy superior, incluso universitaria, a la de la mayoría de las mujeres españolas. Todas ellas destacaron que siempre habían sido bastante andariegas; antes de salir de gira con los Coros y Danzas, ya habían viajado al extranjero para hacer turismo, porque se habían trasladado a otro lugar como estudiantes o junto a su familia. «Te regalo un coche si te sacas el carné —dijo mi padre—; me saco el carné si luego me puedo llevar el coche por donde yo quiera. —Era yo la que ponía las condiciones», me contó Nina.

Defenderé que la razón principal de que a las bailarinas que he conocido se les permitiera involucrarse en las actividades mencionadas era que pertenecían a las clases media-alta y alta de la sociedad española. No me refiero sólo a que tenían suficiente poder adquisitivo como para permitirse viajar, tener un coche y llegar a los 17 años sin haber tenido que trabajar, con remuneración o sin ella, sino a que tampoco estaban pendientes de la opinión pública, es decir, podían desentenderse del «qué dirán».

Las «extrañas actividades» de las bailarinas no sólo eran extrañas en sí mismas, sino que hacían que sus cuerpos se volvieran también extraños. Un estilo de vida activo y, sobre todo, el deporte se reflejaban en una constitución física mucho más musculosa y atlética que la que, por ejemplo, proclamaba el discurso franquista acerca de lo que era «saludable» y «natural» para la «mujer española» (Ofer, 2009, pp. 108 y ss.). Sin embargo, esa musculatura las hacía atractivas, según me explicaron muchos de mis entrevistados, entre ellos un colono español que formó parte del público durante uno de los espectáculos en Guinea Ecuatorial, en 1954: «Las chicas de los Coros y Danzas eran muy atractivas, porque se movían y hacían ejercicio, algo que era entonces bastante excepcional». La misión política de los Coros y Danzas requería, en general, que las bailarinas gozaran de cierta fortaleza: tenían que estar en forma, viajar, presentar sus cuerpos sexuados a un numeroso público (incluyendo los medios de comunicación) y debían poseer cierto nivel cultural; para formar parte de los grupos de Coros y Danzas que viajaron al extranjero, ser culta era un

requisito obligatorio, ya que tenían que asistir a cenas con embajadores.

Sin embargo, su condición de «bichos raros» no se limitaba a los rasgos específicos que debían exhibir para cumplir su misión mientras estaban de gira. Ni tampoco al tiempo que pasaban en el extranjero o a sus años de pertenencia a los Coros y Danzas. Cuando volvían de sus giras, no se casaban con sus respectivos novios. De hecho, muchas, como Nina, nunca se casaron. Una de las bailarinas con las que hablé se separó —«me aliberé»— en los 60, cuando era todavía poco común. Otra, después de haberse casado, siguió bailando y trabajando de profesora. Las normas arriba citadas también establecían que las bailarinas que fueran a salir de gira con los Coros y Danzas debían ser menores de 28 años.²¹ Las bailarinas con las que hablé me contaron que, en la práctica, lo que marcaba el final de su participación en los Coros y Danzas no era tanto que alcanzaran una cierta edad, como que se casaran y tuvieran hijos. Aunque Eva dejara de bailar cuando se casó —y sólo volviera a hacerlo cuando se separó—, nunca abandonó su pasión. Irina desarrolló, además una nueva pasión, y accedió a la política: fue una de las primeras mujeres «consejeras» del gobierno franquista de Málaga. Por su parte, Nina llegó a ser artista y expuso su trabajo en multitud de países.

Todas las bailarinas con las que me he entrevistado en persona subrayaron que ellas mismas, y también las demás integrantes de los Coros y Danzas, siempre habían sido —y continuaron siendo— «muy abiertas» cuando se trataba de manifestar en público la sensualidad de sus cuerpos y su afectividad sexual.

Sostengo que, si las bailarinas seguían siendo «bichos raros» después de sus giras con los Coros y Danzas, ello tenía mucho que ver con lo que les ocurría durante las mismas. El baile y el ejercicio físico fortalecían los cuerpos de las bailarinas. Esta fortaleza comportaba, según quiero sugerir, un aumento de confianza en sí mismas. El baile, concebido como un tipo específico de experiencia corporal y con su *différance* inherente (Müller, 2002, p. 352), con su capacidad de transportar a las bailarinas —y a su público— a un estado de liminalidad (Fischer-Lichte, 2007, p. 231), abría espacios en los que las bailarinas

21. Sección Femenina, 1954, p. 31.

podían convertirse en otra persona. Experiencias corporales así no se olvidan cuando la música deja de sonar. El cuerpo que baila funciona a modo de memoria-caché (Franke, 2009, p. 127), donde se almacenan los procesos y conocimientos corporales. Los cuerpos *incorporan* de manera inconsciente en su motricidad cotidiana formas de moverse que han aprendido en el escenario. Tal vez, después de haber *transbailado* sobre el escenario, abarquen más espacio cuando se mueven en general, tal vez se *transmuevan*.

Otro factor que volvía a las bailarinas todavía «más extrañas» era la atención, siempre creciente, que recibían de los medios de comunicación. Algunas de las chicas parecen haber disfrutado de eso más de lo que le hubiera gustado a la Sección Femenina: «Estas niñas son muy presumidas y con un afán inmoderado de destacar. [...] De todos modos Isabel es mucho peor que Ana, quien, quizá, sin su hermana funcione bien».²² Los Coros y Danzas movilizaban a mucha gente, que se acercaba a verlas no sólo cuando actuaban sino también para arrojarles flores cuando caminaban en procesión por la calle. Fotos de las bailarinas aparecían en las portadas de periódicos nacionales e internacionales.

También se publicaban entrevistas con ellas, quienes pasaron de ser figuras abstractas en un escenario a sujetos parlantes. Rafael García Serrano escribió una novela de 500 páginas sobre ellas, y Ladislao Vajda filmó una película en la que actuaban las propias bailarinas. Tanto la novela como, aún más, la película se centran en la historia personal de las bailarinas. Se hicieron famosas, lo que dista bastante del ideal de mujer y madre humilde que promovía para España la Sección Femenina. Resulta curioso que Clotilde Poderós, la bailarina zaragozana de los Coros y Danzas que encarnaba el papel de Victoria, el personaje principal de la película *Ronda española*, declarara que ésta sería su primera y última película después de haber rechazado todas las ofertas para forjarse una carrera en Hollywood. Así consta en la entrevista que le hizo el periodista Adrián Guerra y que salió publicada en el periódico *Amanecer*, con el título «La joven zaragozana Clotilde Poderós no quiere ser estrella»:

22. AGA (03)051.023 LEG 60 TOP 23/27.704-28.302 GR7 No. 1.



ABC, 24 julio de 1957

- Ah! ¿Pero no fue Cupido quien te hizo regresar de Los Ángeles?
- Fue mi gran amor a España y el deseo ferviente de seguir trabajando en la Sección Femenina. [...] Que no quiero hacer cine, vamos.
- Excepto en *Ronda española*
- Será ésta mi primera y última película

—¿De veras?

—Como lo oyes. Y bien sabe la Sección Femenina que ha sido por nuestra organización, por exaltar el folclore nacional el que haya aceptado uno de los papeles de protagonista.²³

En lo que podría denominarse como una especie de trabajo de «redefinición de las fronteras», Poderós le cuenta al lector que el estrellato femenino era antipatriótico (incompatible con el amor a España), que la Sección Femenina estaba al corriente de esto y consideraba el estrellato aceptable sólo de forma temporal, siempre y cuando sirviera para el interés nacional. Ser el centro de atención era parte integrante de la misión que las bailarinas tenían que cumplir mientras estaban de gira. Una vez de vuelta en casa, debían abandonar el espacio público. Así lo afirma Antonio García Figar en una entrevista para un periódico dominicano:

—Bueno, Padre, y estas chicas de *Coros y Danzas*, ¿podemos catalogarlas de hogareñas?

—Vaya una pregunta... Pues sí, son hogareñas: el arte para ellas no es una profesión. Vienen a traer un mensaje espiritual a las naciones hermanas. Después retornarán a sus hogares dichosas de su misión. [...] La misión de la nueva mujer española es la maternidad.²⁴

Sugiero que las bailarinas no rehusaron ser el centro de atención cuando deberían haberlo hecho porque, en parte, esa atención les había conferido seguridad en sí mismas. Muchas de las bailarinas con las que he hablado utilizaban el término «aventurera» en referencia a sí mismas para explicar por qué llevaban una forma de vida tan poco convencional y no les importaba que la gente cotilleara sobre ellas. Defiendo que esa «aventura» colonial era, en parte, lo que las hacía «aventureras». El espacio colonial, con sus distintas relaciones de poder, provocó que las bailarinas manifestaran allí mismo ciertos rasgos que ponían en peligro la misión política que tenían en la colonia. Además, en Guinea Ecuatorial saborearon libertades has-

23. Guerra, Adrián. «La joven Zaragozana Clotilde Poderós no quiere ser estrella». *Amanecer*. 30-05-1951.

24. anón. s. tit. *La Nación*. República Dominicana. 26-01-1950.

ta entonces desconocidas, que mantuvieron consigo una vez de vuelta en España.

En primer lugar, al vivir en un espacio donde se les permitía mandar mucho más que en España y dar órdenes a quienes normalmente no se las daban —especialmente los hombres—, aprendieron a obedecer menos y a sentirse orgullosas por ello. Eligieron no obedecer más a sus maridos, ni a los códigos de normalidad en general, y dejar de preocuparse por no hacerlo. En segundo lugar, se acostumbraron a comportarse de una forma algo más abierta en sus relaciones sexuales con los hombres. En tercer lugar, haber vivido su «Safari con castañuelas»,²⁵ su visita a la «misteriosa África» —toda una aventura—, hacía que se sintieran orgullosas de sí mismas, reforzaba su autoestima y las volvía más aventureras una vez en casa. En España, las bailarinas nunca volvieron a ceñirse del todo el corsé que ellas mismas habían aflojado en Guinea Ecuatorial. Se habían ensuciado en la colonia y ya nunca volverían a ser realmente «puras». Habían *transbailado* en Guinea y, de vuelta en casa, se negaron a permanecer dentro de los límites de «su región» y su género.

Efectos no deseados de cuerpos (in)dese(antes)ados

Sugiero que los rasgos no deseados que mostraban las bailarinas durante sus viajes acabaron saboteando su misión política. Ponían en peligro su representación de un estado seductor e inofensivo y, desde el principio, comprometían su función como modelos portadores de roles. La estrategia colonial de la mímica está «ya siempre, aquejada por una indeterminación», porque «para que la mímica sea eficaz debe producir continuamente sus deslices, sus excesos» (Bhabha, 2004, p. 122). Este «peligro estructural», combinado con la apariencia de que no existían ya modelos ejemplares de rol, condujo a ciertas imitaciones no deseadas en Guinea Ecuatorial. En marzo de 1969, Carmen Obón escribió a Pilar Primo de Rivera para quejarse de Marina Alene, que se había formado en la *Escuela de Instructoras* de Barcelona y de

25. anón. «Safari con castañuelas». *Ayer*. 01-08-1957.

quien la Sección Femenina esperaba que se convirtiera en profesora de su *Escuela Normal*, en Bata:

Marina se obsesiona con el mando, quiere ser Delegada y Directora del Colegio, quiere nuestra casa y el coche y también vivir con nosotras [...] para conseguirlo utilizará todos los medios. [...] Ha pedido a su Gobierno crear una Sección Femenina africana.²⁶

Marina no aceptó el puesto de profesora de educación física y hogar que la Sección Femenina había deparado para ella. Marina quería su propia Sección Femenina. No deseaba «casi la misma» casa que el colonizador. Quería que ellas tuvieran «su» propia casa. Las acusaciones de Obón contra Marina iban más allá:

Su casa es el lugar de reunión en el cual se deciden situaciones, castigos y odios para los blancos, «hay que acabar y machacar la cabeza de los blancos», estas palabras las oyeron Conchita y Ángela en una visita que le hicieron con relación a la Sección Femenina.²⁷

Como se indicó antes, la petición de Marina fue aceptada y en 1968 se creó una Sección Femenina guineana. El castillo que la Sección Femenina de la Falange había levantado en Guinea Ecuatorial estaba tomado por personas que lo conocían bien, puesto que se habían formado en él. Las fuentes sobre las actuaciones de los Coros y Danzas en 1954 y 1957 revelan que ya los primeros pasos en la edificación del castillo fueron «bailados con pies de barro», en la medida en que la organización comenzó a aplicar su estrategia colonial de mímica exhibiendo a modelos nada ejemplares.

El que, para la sociedad española, los Coros y Danzas siguieran siendo «bichos raros» fuera del escenario, incluso años después de su pertenencia a la institución, fue nefasto para la construcción franquista de la nación también en otro sentido. Las bailarinas no sólo comenzaron a obedecer cada vez menos a sus «jefes de grupo», sino que llegaron a parecerse a sus mandos, en cuanto a su visibilidad pública y estilo de vida. Tal como demuestra Richmond, casi toda la sociedad

26. AGA (03)051.021 Ca. 248, LEG 1 TOP 23/21.208-209 GR 3 No. 2.

27. AGA (03)051.021 Ca. 251, LEG 5 TOP 23/21.208-209 GR 3 No. 2.

franquista las veía «muy extrañas»: «su autoestima y determinación pueden interpretarse como indicadores de lesbianismo o, al menos, denotan un estilo masculino, militar» (Richmond, 2003, p. 113). El activismo de los mandos, su soltería, la estética marcial que cultivaban en sus uniformes y sus formas rudas cuestionaban en público su género/sexualidad femenina, esto es, las volvía masculinas/*queer*.

Durante mi investigación en España, dondequiera que mencionara a la Sección Femenina (ya fuera en bibliotecas, supermercados o bares) la gente comenzaba, de inmediato, a contarme historias sobre la rareza de sus mandos, una rareza de la que ellos mismos habían sido testigos o de la que habían oído rumores. En mis entrevistas con los antiguos mandos de la organización, ellas mismas aclararon que sus vidas tenían muy poco en común con la que prescribían para la mujer española: «A mí no me vengas con eso —me dijo Gloria, mientras hacía gestos que emulaban el punto y la costura—, yo siempre he sido de leer, escribir y editar». Resulta bastante interesante que los mandos de la época sacaran a colación historias que trataban sobre lo rara que era su dirigente, Pilar Primo de Rivera, a la que sus amigas tenían que obligar a peinarse y ponerse medias que no estuvieran rotas. De acuerdo con Barrachina, el hecho de que la Sección Femenina no se moviera en absoluto dentro de los parámetros de femineidad que enarbolaba puede entenderse si pensamos que la organización promovía un «ideal falangista de la mujer», pero consideraba que sus mandos, a fin de educar a la mujer española en el cumplimiento de ese ideal, tenían que seguir un modelo muy diferente, a saber: el «ideal de la mujer falangista» (Barrachina, 1989, p. 212).

Los mandos de la Sección Femenina se tenían a sí mismas por una élite que *debía* reparar el daño provocado por la República y conducir a las mujeres españolas de vuelta a la femineidad española. Para cumplir con su objetivo de líderes debían, *naturalmente*, abandonar su propia femineidad, ya que la femineidad era (biológicamente) incompatible con el liderazgo. El que se mostraran casi ostensiblemente emasculadas no contradecía su teoría del género; más bien la ratificaba. Los mandos mantenían la coherencia, en especial Pilar Primo de Rivera, en las publicaciones de la Sección Femenina o en los periódicos, donde se señalaba que se sacrificaban —renunciaban a tener familia e hijos— por la gloria de España.

En cambio, el caso de las bailarinas de los Coros y Danzas era

diferente. Su misión política no era gobernar y guiar al pueblo. Que se convirtieran en «bichos raros» no encajaba en la lógica de la Sección Femenina: es justo esto lo que quiero destacar cuando sugiero que los «bichos raros» estaban *bailando por debajo* de la contribución que las bailarinas de los Coros y Danzas hacían a la edificación franquista de la nación. No afirmo que tuvieran un potencial subversivo por convertirse en modelos efectivos para el rol de «bichos raros», cuyo ejemplo hubieran seguido las mujeres españolas, saliéndose fuera de los parámetros de la femineidad que establecía la Sección Femenina y la sociedad franquista. Lo que pretendo es señalar que los «bichos raros» de los Coros y Danzas pusieron en peligro la credibilidad de la Sección Femenina y contribuyeron, por lo tanto, a que los españoles perdieran su interés por la organización en los años 60.

Conclusión

Resumir la interacción de clase, género, sexualidad y raza que (de) formó a los Coros y Danzas y a su público sería simplificar demasiado; de todas formas, lo intentaré.

Su pertenencia a las clases media-alta y alta españolas permitió que las bailarinas vivieran, ya desde muy jóvenes, parcialmente fuera de las normas de género. Parte de las cualidades que en consecuencia adoptaron las convertía en instrumentos atractivos para la formación de una nación que, en gran medida, se basaba en (re)forzar esas normas de género, especialmente sobre aquellas clases sociales que las habían puesto en peligro durante La República y la Guerra Civil y sobre la población de las colonias. Su participación en la política no sólo les permitía violar esas normas de género, sino que, además, les exigía que así lo hicieran, entre otras cosas, *transbailando* en bailes de narrativa erótica y, por lo tanto, escenificando una violación de las normas de la sexualidad. Pero esas transgresiones se permitían/exigían sólo hasta cierto punto y de forma temporal. Sin embargo, las bailarinas de los Coros y Danzas *sobrebailaron* sus normas de género más allá de lo cabía esperar, sobre todo, debido a las particularidades de la situación colonial en la que bailaban. Las manifestaciones no deseadas de los cuerpos de las bailarinas tuvieron efectos a corto y

largo plazo, tanto en Guinea Ecuatorial como en España. Mientras que en España contribuyeron a la creciente falta de credibilidad en la Sección Femenina, en Guinea conllevaron el declive de la estrategia colonial de la mímica, que culminó con la creación de una Sección Femenina africana orientada a re-forzar las categorías de género y clase en la Guinea Ecuatorial pos/neo colonial.

Los Coros y Danzas no sólo se tenían por «bichos raros» a ellas mismas, sino que, de alguna manera, también a mí. Les fascinaba que hubiera venido desde Suiza, que cambiara mi apartamento por una maleta para seguir su rastro y hablarles en una lengua que no es la mía, bajo un sol que, extrañamente, no me quemó, en un clima que soportaba como si fuera de aquí. El que las bailarinas me tomaran por una «aventurera» hizo que hablaran conmigo de una forma más abierta y, también, ha hecho posible estas líneas. Por último, pero no por ello menos importante, quiero decir que trabajar dentro del ámbito académico, de la «máquina docente» (Spivak, 2009) es lo que me permite ser una aventurera, una máquina docente que todavía trabaja sobre las desigualdades sexuales, de clase, capacidad, raza y género. Si hubiera parecido menos blanca, menos hetero, menos sana, menos capacitada, se me habrían cerrado muchas puertas.

Nota: Este texto es parte del Proyecto I+D+I 140/07. Cécile Stephanie Stehrenberger es becaria del *Fonds des Zürcher Universitätsvereins zur Förderung des Akademischen Nachwuchses and der UZH*.

Bibliografía

- Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares* [AGA].
- Ahmed, Sara (2000), *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Barrachina, Marie-Aline (1989), Ideal de la mujer falangista. Ideal falangista de la mujer, *III Jornadas de estudios monográficos*, Ministerio de Asuntos Sociales. Instituto de la Mujer, Salamanca, pp. 211-217.

- Bhabha, Homi K. (2004), *The Location of Culture*, Routledge, Londres y Nueva York, 2004.
- Campos Serrano, Alicia (2005), Colonia, derecho y territorio en el Golfo de Guinea. Tensiones del colonialismo español en el siglo xx, *Quaderni Fiorentini*, 33, pp. 1-25.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (2009), *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Castañó, José María (2002), La infundada superstición sobre la Petenera. *Triste y Azul. Flamencos cabales en la red*, <<http://www.tristeyazul.com/cronicas/jmc02.htm>> [14-02-2010].
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988), *Mil mesetas*, traducido por José Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Pre-textos, Valencia.
- Fernández-Fígares Romero de la Cruz, María Dolores (2003), La colonización del imaginario. Imágenes de Africa, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- Fischer-Lichte, Erika (2007), On the Threshold. Aesthetic in Performance, *Knowledge in Motion. Perspectives of Artistic and Scientific Research in Dance*, ed. por Sabine Gehm, Pirkko Husemann y Katharina von Wilcke, Transcript, Bielefeld, pp. 227-233.
- Franke, Elk (2009), Form der Bewegung - Bewegung als Form. Zum Wissen vom Bewegungswissen, *Wissenskultur Tanz. Historische und zeitgenössische Vermittlungsakte zwischen Praktiken und Diskursen*, S. Huschka, Transcript Verlag, Bielefeld, pp. 117-131.
- Foucault, Michel (2008), *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*, traducido por Horacio Pons, Akal, Barcelona.
- (2009), *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*, traducido por Horacio Pons, Akal, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric (1997), Introduction. The Invention of Tradition. *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm y T. Ranger, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-14.
- Ronda española*, dir. Ladislao Vajda, Chamartín, 1951.
- Law, John (2007), Actor Network Theory and Material Semiotics. Draft Version 25-04-2007, <<http://www.heterogeneities.net/publications/Law-ANTandMaterialSemiotics.pdf>> [10-10-2009].
- McCarren, Felicia (2003), *Dancing Machines: Choreographies of the Age of Mechanical Reproduction*, Stanford University Press, Stanford.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Martin-Márquez, Susan (2008), *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, Yale University Press, New Haven.

- Müller, Birgit (2002), Dekonstruktion, Körper, Bewegung. *Tanz Theorie Text. (Jahrbuch Tanzforschung, 12)* G. Klein y C. Zipprich, Münster, Lit Verlag, Hamburgo y Londres, pp. 351-365.
- Nerín, Gustau (1998), *Guinea Ecuatorial: historia en blanco y negro*, Península, Barcelona.
- (2006), *Un guardia civil a la selva*, La Campana, Barcelona.
- Ofer, Inbal (2009), *Señoritas in Blue: The Making of a Female Political Elite in Franco's Spain*, Sussex Academic Press, Brighton y Portland.
- Ortiz, Carmen (1999), The Uses of Folklore by the Franco Regime, *The Journal of American Folklore*, 446, pp. 479-496.
- Platero Méndez, Raquel (2009), Lesboerotismo y masculinidad de las mujeres en la España franquista, *Bagoas*, 3, pp. 15-38.
- Primo de Rivera, Pilar (s/f), *Discursos, circulares, escritos*, Aguado, Madrid.
- Roginsky, Dina (2006), Nationalism and Ambivalence. Ethnicity, Gender and Folklore as Categories of Otherness, *Patterns of Prejudice*, 40 (3), pp. 237-258.
- Sección Femenina de la F.E.T. y de las J.O.N.S (1954), *Normas Relacionales con el Departamento de Música de la Regiduría Central de Cultura*, Madrid.
- Stoler, Ann Laura (2009), *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.
- Suárez Fernández, Luis (1993), *Crónica de la Sección Femenina y su tiempo*, Asociación Nueva Andadura, Madrid.
- Vincent, Mary (1999), The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade, *History Workshop Journal*, 47, pp. 69-98.
- Waldby, Catherine (1995), Destruction: Boundary Erotics and Refigurations of the Heterosexual Male Body, *Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism*, E. Grosz y E. Probyn (eds.), Routledge, Londres y Nueva York, pp. 266-277.
- Washabaugh, William (1996), *Flamenco, Politics and Popular Culture*, Berg, Oxford y Washington.

L@s autor@s

Kimberle W. Crenshaw enseña en UCLA y Columbia, sobre Derechos Civiles, Estudios Críticos sobre la Raza y Derecho Constitucional; tiene varios premios y estancias destacadas en universidades como Harvard y Wisconsin. Es una autora clave en la Teoría Crítica sobre la Raza y los estudios sobre la interseccionalidad. Siendo estudiante en Cornell ya era consciente de la falta de atención interseccional al género y la raza, cuestión que ha investigado y en la que es una reputada especialista.

Combahee River Collective es un colectivo formado en 1974 por mujeres Negras lesbianas, como Barbara Smith, Sharon Page Ritchie, Cheryl Clarke, Margo Okazawa Rey, Gloria Akasha Hull, Eleanor Johnson, Demita Fraser, Audre Lourde, Cassie Alfonso, Chirlane McCray, Berverly Smith, etc. Produjeron discusiones relevantes, donde destaca: «Un manifiesto Feminista Negro», que afirma que la discriminación racial, sexual, la homofobia y el clasismo están interconectadas.

Francisco Guzmán Castillo es miembro del Foro de Vida Independiente, y de la Comisión de Participantes del Programa de Apoyo a la Vida Activa de la CAM. También es Investigador Predoctoral en el Dpto. de Filosofía, Lenguaje y Literatura de la Universidad Carlos III. Es becario contratado JAE-Predoc en el Instituto de Filosofía del CSIC. Licenciado en Ciencias Físicas (UCM, 2003), en Humanidades (UC3M, 2006); y Máster Oficial en Humanidades (UC3M, 2008).

Raquel (Lucas) Platero Méndez docente en intervención sociocomunitaria (ed. Secundaria), en varios programas de master y en el Programa de Estudios del MNCARS, Somateca. Desde 2003 trabaja en la UCM con proyectos europeos de investigación (MAGEEQ, QUING y HERMES), con énfasis en: interseccionalidad, ciudadanía íntima y agenda política LGTB. Destacan sus libros: «Herramientas para combatir el bullying homofóbico» y «Lesbianas. Discursos y Representaciones».

Carmen Romero Bachiller es doctora en sociología por la UCM y trabaja como profesora contratada doctora en dicha universidad. Sus publicaciones recogen su interés en ámbitos que intercalan las perspectivas feministas interseccionales, los estudios postcoloniales, los estudios culturales, los estudios sociales de la tecnociencia y la teoría queer, sobre los que viene trabajando en diversas investigaciones.

Javier Sáez del Álamo es sociólogo y activista gay y traductor de obras *queer*. Ha participado en asociaciones LGTB y queer como La Radical Gai, Grupo de Trabajo Queer GTQ, Colectiu Gai de Barcelona. Autor de «Teoría queer y psicoanálisis» y «Por el culo. Políticas anales». Dirige desde 1995 la revista Hartza sobre culturas queer. Entre 2003 y 2005 impartió con Paco Vidarte el curso de la UNED «Introducción a la Teoría Queer». Ha traducido a figuras clave como Judith Butler, Monique Wittig y Judith Halberstam.

David Berná Serná, antropólogo. Investigador y docente en la Universidad Complutense de Madrid. Es docente en el Programa de Estudios Avanzados en Prácticas Críticas- MNCARS Reina Sofía: Somateca, junto a B. Preciado y también en otros Masters en diversas Universidades. Como investigador destacan trabajos sobre gitanos, realidades queer, y exclusión social, trabajo sexual, Investigación-Acción-Participativa en barrios en proceso de exclusión.

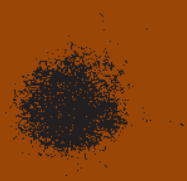
Eva Herrero Galiano estudió Trabajo Social y Antropología Social y Cultural; ha desarrollado diferentes investigaciones sobre religiones, organizaciones sociales migrantes, desarrollo comunitario y procesos migratorios africanos. Así mismo, ha militado en organizaciones de París con en el 9^{ème} *collectif sans papiers* y Madrid, más recientemente

te, con el *Ferrocarril Clandestino*, la *Oficina de Derechos Sociales del Patio Maravillas* y la *Asociación de Sin Papeles de Madrid*.

Gerard Coll-Planas es doctor en sociología y profesor en la Universitat de Vic. Ha publicado *La carn i la metàfora. Una reflexió sobre el cos en la teoria queer* (Editorial UOC, 2012), *La voluntat y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad* (Egales, 2010) y ha coeditado *El género desordenado. Crítica en torno a la patologización de la transexualidad* (Egales, 2010). Ha coordinado el proyecto *Contra la homofobia*, cofinanciado por la Comisión Europea.

Virginia Villaplana Ruiz es artista e investigadora cultural. Profesora doctora de *Análisis de los discursos audiovisuales*, Universidad de Murcia. Explora la escritura como negociación entre las narrativas de género, junto a las nociones de identidad y comunidad utilizando metodologías como la Mediabiografía del «Do it yourself» al «Do it together (DIT)» palimpsesto, y participación. Ha trabajado sobre cine, literatura y artes visuales en México, Londres, París, Montevideo, Buenos Aires y Bolonia.

Cécile Stephanie Stehrenberger estudió Historia, Economía y Filosofía en la Universidad de Zurich (Suiza), donde en 2012 terminó su tesis doctoral sobre los Coros y Danzas de la Sección Femenina. Trabaja como docente e investigadora en el Departamento de Historia de la Universidad de Zurich. Sus intereses en la investigación incluyen la historia de la ciencia y tecnología, los estudios postcoloniales, queer, y «governmental studies».



ISBN: 978-84-7290-603-7



9 788472 906037

www.ed-bellaterra.com

