

Entrevista a Beatriz Preciado

Entrevista a Beatriz Preciado

por Jesús Carrillo

(Desacuerdos). 22-11-2004

Beatriz Preciado (Burgos, 1970) es actualmente profesora de Historia y Teoría del cuerpo y de teorías contemporáneas de género en la Universidad de San Denis, París. Antes de instalarse en París obtuvo un Máster de Filosofía Contemporánea y Teoría de Género en la New School for Social Research de Nueva York, donde estudió con Agnes Heller y Jacques Derrida y cursó estudios de doctorado en Filosofía y Teoría de la Arquitectura en la Universidad de Princeton.

Es una activa participante en el debate actual sobre los modos de subjetivación e identidad, no sólo en nuestro país sino también en distintos foros internacionales. Su libro *Manifiesto Contrasexual* (Madrid, Opera prima, 2002) se ha convertido en una referencia indispensable en la teorización queer contemporánea.

Ha colaborado recientemente con el MACBA en la organización de los seminarios *Pornografía, pospornografía: estéticas y políticas de representación sexual* (junio 2003) e *Identidades minoritarias y sus representaciones críticas* (febrero-noviembre de 2004).

“Te hacemos el favor de traerte, indiecita, a la catedral del orgullo gay.”

Pedro Lemebel, *Crónicas de Nueva York*, 1996.

P. Para comenzar me gustaría que localizaras el debate o debates específicos en que pasaron a formar parte de tu agenda teórica y política los términos clave sobre los que pivota tu proyecto actual de redefinición de las dinámicas de género: lo performativo, lo queer, lo protésico, multitud, lo biopolítico, etc... ¿Cuáles fueron, desde tu perspectiva, los frentes y los objetivos principales que determinaron lo que hoy conocemos como postfeminismo?

R. Llegué a Estados Unidos, al New School for Social Research, en 1991, en plena mutación de los departamentos de estudios de la mujeres, pero también los de estudios gays y lesbianos. Crecí en la fascinación intelectual por la obra de Judith Butler, pero como hispanoparlante mis interlocutores privilegiados fueron siempre las lesbianas chicanas y latinoamericanas. Me siento en este sentido próxima a Jacqui Alexander, Gloria Andaluz, Cherry Moraga y Aurora Lewis. También a Teresa de Lauretis que no deja de ser una italiana trabajando en un campus norteamericano. Este proceso de transformación y crisis del feminismo de la segunda ola, que daría lugar a la teoría postcolonial, la teoría queer, el postfeminismo, los estudios transgénero, etc..., fue un periodo extremadamente intenso. Aunque a menudo tiende a entenderse el postfeminismo como una forma de “anti-feminismo”, este término tiene hoy el sentido de señalar un nuevo marco conceptual para el feminismo. El postfeminismo representa la madurez del feminismo como teoría política. En el discurso de los 90 el término postfeminismo señala un giro conceptual desde los debates de igualdad y diferencia, justicia y reconocimiento, e incluso del esencialismo y del constructivismo hacia los debates acerca de la producción transversal de las diferencias. Marca un desplazamiento de aquellas posiciones que parten de una sola noción de diferencia sexual y de género ya sea ésta entendida en términos esencialistas, en términos marxistas (división sexual del trabajo) o en términos lingüísticos (orden simbólico o presimbólico), hacia un análisis de naturaleza transversal. Se trata de estar atentos, dirá Bell Hooks al “sobrecruzamiento de opresiones” (interlocking oppressions). No es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad racial o étnica de la opresión como una variable más junto a la opresión sexual o de género, sino más bien de analizar la constitución mutua del género y la raza, lo que podríamos llamar la sexualización de la raza y la racialización del sexo, en tanto dos movimientos constitutivos de la modernidad sexo-colonial. Kimberly Crenshaw indicará la necesidad de evitar la creación de jerarquías entre las políticas de clase, raza, nación, sexualidad o de género y apelará por el contrario al establecimiento de una “interseccionalidad política” de todos estos ejes de estratificación de la opresión. Se trata, dice Avtar Brah, de pensar en una “política relacional”, de no compartimentalizar las opresiones, sino formular estrategias para desafiarlas conjuntamente apoyándose en un análisis de cómo se conectan y articulan”.

P. Sin embargo, muchos de estos enfoques venían a contradecir algunas de las reivindicaciones históricas de normalización del feminismo y el movimiento gay.

R. Las autoras que he citado iban a llamar la atención sobre las contradicciones y las exclusiones provocadas por las luchas identitarias tradicionales en busca de reconocimiento e igualdad por parte de la justicia. Por poner un ejemplo: desde el punto de vista de las políticas de inmigración, la demanda de legalización del matrimonio gay viene indirectamente a reforzar el matrimonio como condición de acceso a la ciudadanía. Del mismo modo, los programas institucionales de lucha contra la, así llamada, “violencia de género” contribuyen a una naturalización de la relación entre violencia y masculinidad, enmascarando la violencia propia a la estructuras conyugales y familiares (que son además reforzadas por las demandas de matrimonio gay).

Desde un punto de vista político, el postfeminismo y los movimientos queer surgen como una reacción al desbordamiento del sujeto del feminismo por sus propios márgenes abyectos (en ese sentido supone una crítica de los presupuestos heterosexuales y coloniales del feminismo de la segunda ola), como el movimiento PONY (prostitutas de New York), the Daughters of Bilitis y los diversos grupos de feministas negras, chicanas, etc... Teresa de Lauretis habla de “una ruptura constitutiva del sujeto del feminismo” y de la producción de una “subjetividad excéntrica”. Para De Lauretis esta ruptura deriva de la “no coincidencia del sujeto del feminismo con las mujeres”. Se va a llevar a cabo una crítica general de los efectos de normalización y naturalización que acompañan a toda política de identidad: la institucionalización estatal de políticas de género, la normalización de las políticas gays y lesbianas, la esencialización de los proyectos anticoloniales nacionalistas, etc. El problema que perciben algunas feministas marxistas, posmarxistas y habermasianas - que se inscriben aún en el marco de la modernidad y la ilustración, como Nancy Frazer, Sheila Benhabib o Rosi Braidotti - en las hiperbólicas críticas que emergen del posfeminismo y la teoría queer es que suponen poner en peligro el sujeto político del feminismo. A partir de ahí se buscarán “emplazamientos estratégicos” para el sujeto del feminismo. Así por ejemplo, a principios de los 90, se abandonaría la categoría “Mujeres del tercer mundo”, en beneficio de la más geopolíticamente precisa “mujeres de color”, que se desplazará más tarde hacia la transversal “Queer-Cripple-Color-Alliance”...en un proceso de cuestionamiento incesante.

P. El término queer, que aparece frecuentemente en tu discurso, parece ser la clave de un modo de plantear lo político en términos que superan dicho impás. ¿Podrías definirlo de un modo más preciso?

R. Para aquellos que sean ajenos a este campo de producción discursiva y política, les diré que queer es un insulto que en inglés significa “maricón, bollera, raro” y que por extensión connota desviación sexual o perversión. Pues bien, a finales de los años 80, y como reacción a las políticas de identidad gays y lesbianas americanas un conjunto de microgrupos van a reapropiarse de esta injuria para oponerse precisamente a las políticas de integración y de asimilación del movimiento gay. Los movimientos queer representan el desbordamiento de la propia identidad homosexual por sus márgenes: maricas, bolleras, transgénero, putas, gays y lesbianas discapacitados, lesbianas negras y chicanas, y un interminable etc. Aparecen así grupos como Queer Nation, Radical Furries o Lesbian Avengers que van a hacer una utilización maximalista de la posición de las minorías sexuales como “sujetos malos” o como “sujetos perversos” de la modernidad. En este sentido, los movimientos queer denuncian las exclusiones, los fallos de las representación y los efectos de renaturalización de toda política de identidad. Si en un sentido político los movimientos queer aparecen como post-gays, podemos decir que de un punto de vista discursivo la teoría queer va a aparecer como una vuelta reflexiva sobre los errores del feminismo (tanto esencialista como constructivista) de los años 80: el feminismo liberal o emancipacionista es denunciado una vez más desde sus propios márgenes como una teoría fundamentalmente homófoba y colonial.

Se trata también, como señalaba De Lauretis, de una puesta en cuestión de la categoría mujer como aquella que define al sujeto político del feminismo. En 1991, la exclusión de una mujer transexual, Nancy Jean Burkholder, del festival de música de mujeres de Michigan, abrió un debate en las comunidades lesbianas sobre la pertinencia del criterio biológico (“reservado a mujeres”) para trazar los límites del espacio político. ¿Cuál era el concepto de género o de identidad sexual que hacía que Burkholder, una mujer transexual post-op que se definía como lesbiana, no pudiera acceder al espacio lesbiano? En los años 90, y paralelamente a la emergencia política de las comunidades translesbicas, se cristaliza una escena drag king en San Francisco, Nueva York y Londres. Se visibiliza así una cultura de la representación de la masculinidad lesbiana, con iconos como Dianne Torr, Murray Hill, Del La Grace, Mo B. Dick o Hans Scheirl. Con o sin hormonas, con o sin silicona, para principios del nuevo siglo, una pequeña multitud de “lesbianas” habían comenzado un proceso de transformación discursiva y corporal que daba a la frase atribuida a Monique Wittig, “yo no tengo vagina”, un aire de premonición futurista.

En esta transformación del discurso y las prácticas feministas resultó clave la rehabilitación, a través de una relectura de Foucault, de la noción de tecnología que había sido rechazada tanto por el feminismo clásico como por las políticas anticoloniales porque se entendía como un índice de dominación masculina (Gena Corea, Mary Daly, Evelyn Fox Keller, Linda Gordon, Adrienne Rich, Andrea Dworkin, etc.) o de colonización imperial. El Manifiesto Cyborg de Donna Haraway (1989) marcará un punto de inflexión para la repolitización de aquellos artefactos (lo femenino, lo animal, la naturaleza) que han sido pensados precisamente en la frontera

misma de lo tecnológico.

P. Tal como lo planteas, el desarrollo de lo queer sería una profundización reflexiva del propio feminismo como una transgresión de sus pilares tanto desde el punto de vista teórico como de los posicionamientos políticos y actitudes que anima. ¿Cuáles serían las claves de ese giro?

R. Esta vuelta reflexiva sobre las propias teorías feministas, va a llevarse a cabo entre otras cosas a través de lo que podríamos llamar un giro performativo en el análisis de la identidad sexual y racial. Autoras como Judith Butler, Sue Ellen Case o Eve K. Sedgwick van a utilizar la noción de “performance”, en principio extraña al ámbito feminista, para desnaturalizar la diferencia sexual. Para Butler, “El género no tiene estatuto ontológico fuera de los actos que lo constituyen.” En esta lectura, el género sería el efecto retroactivo de la repetición ritualizada de performances. Un proceso de deconstrucción semejante se llevará a cabo en la teoría postcolonial. La noción de “falsa mimesis colonial” o “mimesis desviada” (flawed colonial mimesis) desarrollada por Homi Bhabha está próxima a la de “citación subversiva de los códigos preformativos de género” de Butler. Para Bhabha la doble demanda del discurso colonial (demanda de diferencia y demanda de integración) produce una respuesta ambivalente, mezcla de repetición y desobediencia, que tiene lugar en la fractura de la autoridad colonial. Esto es lo que Leela Gandhi llama “la lógica de la apropiación inapropiada” presente también en la cultura camp. Para Butler lo que se produce a través de esta mimesis desviada o de esta citación subversiva es el desvelamiento de los mecanismos de producción performativa de los originales del género, de la raza, de la sexualidad.

Pero lo que va a interesar a los lectores transgenéricos de la teoría queer es cómo la mimesis desviada o la parodia de género pueden funcionar como la anamórfosis en el sentido lacaniano, es decir cómo pueden producir distorsiones en los códigos de significación dominantes. Desde un punto de vista estético, este giro o esta mimesis desviada va a producir antiestética, estéticas negativas, feísmos, o estéticas camp, de la glamourización de la basura, estéticas que invierten el valor entre la copia y el original (como los trabajos de Del La Grace, Annie Sprinkle o Ron Athey).

P. A pesar de tu juventud, tú has vivido desde dentro el desarrollo y auge de la teorización queer en el ámbito académico norteamericano. ¿Cómo te sitúas personalmente dentro de ese debate y cómo lo ves desde tu perspectiva actual?

R. Cuando volví a Europa en 1998 me encontré la misma en una situación anacrónica al intentar llevar a cabo una crítica de ciertos textos de la teoría queer (continuar y cuestionar la teoría del poder y de la subjetivación de Foucault, pero también algunas de los ejes argumentativos de la teoría de la identidad performativa de Judith Butler), en un momento en que las políticas de identidad gay y lesbianas apenas emergían en Francia y en España. Es así que el Manifiesto Contrasexual (Madrid, Opera prima, 2002) fue leído inmediatamente por el feminismo francés como un ejemplo de la teoría queer anglosajona. Yo creo que esta deslocalización, este décalage político-temporal, ha sido fructífero en tanto ha permitido la proliferación de otras formas de teoría queer que se han alejado progresivamente de la ortodoxia preformativa norteamericana. Los análisis queer ortodoxos en términos de género como performance me parecen insuficientes para entender los procesos de incorporación de sexo y de género. Gender Trouble, el texto canónico de la teoría queer, al acentuar la posibilidad de cruzar los géneros a través de la performance teatral, habría subestimado los procesos corporales, y especialmente las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgenéricos, pero también las técnicas estandarizadas de estabilización de género y de sexo que operan en los cuerpos “normales”. Precisamente por ello, las primeras críticas frente a esta formulación de identidad en términos de parodia o drag surgieron desde las comunidades transgenéricas y transexuales. Aunque es cierto que en sus libros sucesivos, hasta su más reciente Undoing Gender, Judith Butler se ha esforzado por restituir los “cuerpos” que habían quedado diluïdos entre efectos paródicos y performatividad lingüística, su propio constructivismo hegeliano le imposibilita cualquier forma de materialismo inmanentista. Podemos decir que se han abierto al menos dos espacios de conceptualización: uno, dominado por nociones performativas cuyo impacto ha sido de especial relevancia en el ámbito estético, y otro de corte biopolítico en el que se perfila una nueva definición del cuerpo y de la vida. Lo que la crítica transgenérica ha puesto sobre la mesa no son ya performances, sino transformaciones corporales físicas, sexuales, sociales y políticas que ocurren no en el escenario, sino en el espacio público. Dicho de otro modo, se trata de tecnologías precisas de trans-incorporación. En mi propio trabajo, el dildo permite entender esta producción bio-tecnopolítica del cuerpo como prótesis sexual. Al mismo tiempo, el dildo es un sexo camp, una forma drag, no ya del género, sino del sexo.

Del mismo modo que a mediados del siglo XX asistimos a un desplazamiento desde modelos físicos y termodinámicos de la subjetividad hacia modelos textuales (traducción, reconstrucción, lectura, descodificación, semiótica...) en los que también podríamos incluir el giro performativo de finales de los 80s, parece operarse hoy un segundo movimiento hacia modelos epidemiológicos, inmunológicos, en los que parece haber una primacía de lo tecno-orgánico y de lo que podríamos llamar con

Guattari una “ecología política”. En este sentido, creo que estamos dejando atrás una etapa de incapacidad de pensar la corporalidad provocada por el temor a caer en una forma de esencialismo. Ahora lo hacemos desde una posición altamente constructivista en que la noción tradicional de la carne o soma se piensa como un sistema tecnovivo.

Me distancio, junto con las teóricas poscoloniales, del feminismo marxista porque desconfío de la pertinencia teórica y política de la utilización de la noción de diferencia sexual (división sexual del trabajo), o incluso de la noción de género, como único eje que estructura una dialéctica de la dominación transcultural y transhistórica. La crítica postcolonial y queer responden en cierto sentido a la imposibilidad del sujeto subalterno para articular su propia posición dentro del análisis de la historia del marxismo clásico. El locus de la construcción de la subjetividad política parece haberse desplazado desde las tradicionales categorías de clase, trabajo y división sexual del trabajo hacia otras constelaciones transversales como pueden ser el cuerpo, la sexualidad, la raza; pero también la nacionalidad, la lengua, el estilo o, incluso, la imagen. Pero me distancio también de algunas de las formulaciones ortodoxas de la teoría queer porque no entiendo los regímenes disciplinarios como mecanismos cerrados de reproducción social. En su último libro, *Touching Feeling*, Eve K. Sedgwick reflexiona de manera crítica sobre algunos de los hoy principios clásicos de la teoría queer derivados de una lectura totalizante de la genealogía Foucaultiana, considerándolos como efectos de lo que ella denomina una “hermeneútica paranoica”. Sedgwick entiende aquí la paranoia no tanto como una patología psiquiátrica, sino como una modalidad del conocimiento que se caracteriza por producir epistemologías miméticas a aquellas que pretenden criticar y por volverse progresivamente tautológica y, por tanto, políticamente estéril. Según Sedgwick el problema, por ejemplo, de la reducción de la cultura camp a una mera evidencia de la naturaleza paródica o performativa de la identidad de género, como hace Butler en *Gender Trouble*, es que no permite explicar la economía del exceso estilístico, la producción de belleza, la creación de placer y la invención de estrategias de supervivencia que tienen lugar en las prácticas drag queen, drag king o transgénero.

P. De lo que apunta Sedgwick se desprende que es preciso hacer una nueva lectura de Foucault. ¿Qué puede aportar aún la lectura de Foucault a la comprensión de los procesos de articulación subjetiva y política contemporáneos?

R. Yo creo que esta lectura abierta de las tecnologías de control estaba ya presente de alguna manera en algunos análisis de Foucault. Yo me he interesado precisamente por cómo diferentes tecnologías de género operan para producir posiciones de sujeto-cuerpo, como estos sujetos-cuerpos resisten a la normalización haciendo una citación descontextualizada o un uso impropio de esas tecnologías de normalización. Dicho de otro modo, lo que me interesa es cómo esas tecnologías fallan y, de un modo u otro, fallan constantemente. Cómo se producen discontinuidades, cómo se generan intersticios o pliegues de subjetivación/incorporación desviante. La mayoría de los estudios de género hasta ahora se han focalizado sobre “la feminidad”, la diferencia sexual, o las mujeres. Yo creo que precisamente porque desde mi infancia mi posición ha sido precisamente la resistencia a un cierto proceso de “devenir mujer”, me siento especialmente atenta a la construcción de la masculinidad moderna. Partiendo de las utilidades de la noción foucaultiana de tecnología que había iniciado Teresa de Lauretis, me concentro actualmente en una teoría del género como “incorporación prostética.” Ese es el trabajo que intento llevar a cabo con la genealogía del dildo y que continuo ahora con un estudio de las lógicas prostéticas de producción del género en la cultura popular, la danza, la arquitectura y la pornografía. Es lo que yo denominaría “dildónica” más que teoría queer. Ahora mismo trabajo en la elaboración de una cartografía de las tecnologías de producción y de normalización del género, el sexo y la raza en el régimen “postmoneista”, es decir, posterior a la invención de la categoría de género como una biotecnología del cuerpo sexual iniciada por el doctor Money en torno a 1947. Se trataría de esbozar las claves para un nuevo activismo que podríamos denominar *gender~copyleft*, una micropolítica de células, que más allá de las políticas de representación, busca puntos de fuga frente al control estatal de flujos (hormonas, esperma, sangre, órganos...) y códigos (imágenes, nombres, instituciones...) y la privatización y mercantilización por las multinacionales médicas y farmacéuticas de estas tecnologías de producción y modificación del género y del sexo.

Foucault señala el paso de las sociedades soberanas a las sociedades disciplinarias en torno al siglo XVIII, como un desplazamiento de un tipo de poder que decide y ritualiza la muerte, a un poder que calcula y organiza la vida de las poblaciones. Son en definitiva dos modelos de gestión del cuerpo social. Foucault denomina biopolítica al conjunto de prácticas gubernamentales dirigidas a racionalizar la vida de la especie: prácticas de salud, de higiene, de natalidad, de clasificación y depuración racial. Pero Foucault nunca se interesó por la noción de género. Desde mi punto de vista, la invención de la categoría de género señala el paso a un nuevo modelo que yo he denominado “postmoneista” y que Deleuze y Guattari habían caracterizado de algún modo bajo el nombre de “sociedades de control.” Se trata de un modelo basado en la internalización o la invisibilización de los mecanismos de control, en la generación de formas de control difuso, reticular, hormonal y prostético. En términos espaciales ya no es un modelo de encerramiento (como el del hospital o la fábrica), sino un modelo de tejido, de red, en el que priman el desplazamiento inmediato, la conexión, la contaminación y las formaciones somatopolíticas serían aquí el sida o el cáncer, pero también las mutaciones

producidas por bomba atómica, la radiación, el ántrax... es también un modelo cibernético, de hibridación, metamorfosis, mutación. Por supuesto se trata del nuevo modelo del colonialismo globalizado. Ya no es cuestión aquí de políticas de la muerte o de la vida, sino de la producción y el control de estados intermedios entre la vida y la muerte: la muerte cerebral, la vida vegetativa, los embriones, los virus, etc. Aquí el modelo de subjetivación es el monstruo. Este es el régimen que Haraway, llevando Foucault hasta sus últimas consecuencias, ha llamado “política del cyborg.”

Donna Haraway, operando un diagnóstico semejante al que llevarán a cabo Negri y Hardt en el dominio de la economía política, señala el paso de una sociedad industrial a un sistema polimorfo y protésico de información que va a llamar, con la expresión de Rachel Grossman, el “circuito integrado”. Según Haraway «estamos experimentando cambios tan profundos en la producción de la raza, el género y la sexualidad que son equivalentes en fuerza de transformación a aquellos que se produjeron durante la revolución industrial». Ya no hay dominación simplemente en términos de clase o de raza o de sexo, lo que hay es un circuito de opresiones conectadas al que Haraway llama “informática de la dominación.” La política del cyborg (nombre dado en 1960 por Manfred Clynes and Nathan Kline del Hospital Rockland States para nombrar a una rata a la que se le habían implantado una bomba osmótica y sistema de control cibernético) apareció a finales de los 80 como la acción política adecuada en un tiempo posorgánico. De nuevo, como en el caso de las políticas queer, el cyborg trata de nombrar una subjetividad política que no esté basado en identificaciones nacionales, coloniales, sexuales de carácter natural o naturalizado.

P. ¿Podrías apuntar cuales son las posibilidades y los límites del trasplante y absorción de las nociones queer de la performatividad, generadas dentro del entorno específico anglosajón/americano, en un contexto como el europeo y el español en que los marcos y procesos de producción de la subjetividad y la identidad son tan aparentemente diferentes?

R. Me sorprende esta retórica del trasplante y de la absorción en otro lugar. Desde mi punto de vista, el problema consiste en considerar la teoría queer o el feminismo postcolonial como un ejemplo paradigmático de cultura norteamericana. No olvidemos que la teoría queer no dejará de ser una crítica hecha desde los márgenes del discurso americano dominante. Una crítica que emana de micropolíticas postfeministas, maricas, bolleras, intersexuales, transgéneros y transexuales, así como de los feminismos de color y handiqueer. Lejos de ser norteamericana, la teoría queer podría ser un ejemplo, como el movimiento de Seattle, de una intensa puesta en cuestión de los discursos hegemónicos de la cultura occidental. Se trata de una respuesta a la globalización de los modelos norteamericanos de identidad sexual straight, pero también del feminismo liberal o de la cultura gay integracionista. Para hacerse una idea de la frágil posición que las teorías y las prácticas queer ocupan en la nación norteamericana en tanto que “cuerpos extranjeros” basta recordar las afirmaciones de Richard Rorty en *Achieving Our Country, Leftist Thought in Twentieth-Century American* (Cambridge, Harvard University Press, 1998). El célebre filósofo pragmatista acusa en su libro a la filosofía estructuralista francesa – atacando particularmente la “herencia” de la filosofía de Foucault – de ser la responsable de la corrupción del verdadero pensamiento de izquierda norteamericano, por haber introducido las nociones que han conducido, dice Rorty, a las formas actuales del feminismo, la teoría queer y el multiculturalismo. Para Rorty, la filosofía francesa alimenta la izquierda culturalista que es, según él, el origen de la contaminación (una vez más) de la verdadera tradición democrática norteamericana. Rorty no duda en utilizar la retórica de la “importación” para estigmatizar el pensamiento extranjero como una forma de “afrancesamiento de América”. Esta misma retórica funciona, invertida, en Francia para controlar la emergencia de las teorías queer made in France (como si se tratara en este caso de un proceso de americanización de Francia) iniciada por autores locales que estarían “bajo la influencia” de Butler, Rubin o Sedgwick (¡ influenciadas ellas mismas por Foucault!). Por ejemplo, en el contexto francés la resistencia a la traducción de algunos de los textos clásicos de la teoría queer y postcolonial - no olvidemos que *Gender Trouble* de Judith Butler (Londres chr(38) Nueva York, Routledge, 1990) o *The Location of Culture* de Homi Bhabha (Londres chr(38) Nueva York, Routledge, 1994) no han sido todavía traducidos en francés -, se ha justificado en términos de resistencia a la “importación” del pensamiento americano. Es sorprendente esta obstinación en localizar la emergencia de la crítica queer fuera del suelo de la nación (ya sea francesa o española) como si las teorías y las prácticas queer, los diferentes agentes queer constituyeran una forma de contaminación, por no decir de inmigración clandestina. Seguramente, esta retórica no es completamente ajena a las actuales políticas de inmigración en Europa y en Estados Unidos. La mise en abîme de “importaciones” de “importaciones” señala la imposibilidad de parar este flujo de transferencias.

Cuando llegué a Francia en 1998 ninguno de los textos claves de la teoría queer, ni siquiera del feminismo crítico (como los de Rubin, Califia), por no hablar del feminismo postcolonial, habían sido traducidos en Francés. Pasé entonces un buen tiempo intentando convencer (con la ayuda del propio Derrida) a algunos de los editores Franceses de la urgente necesidad de ver esos textos traducidos en Francés. Pero ni siquiera el apoyo de Derrida sirvió para convencer a los más recalcitrantes defensores del psicoanálisis o de la filosofía francesa. En ese momento Payot, Seuil, PUF, Fayard se excusaban diciendo que esos textos “feministas

radicales” o “gays americanos” no serían rentables en el mercado francés. Yo creo que parte de esta “falta de rentabilidad” escondía, sin duda, miedos políticos. El miedo a poner en tela de juicio el monopolio discursivo del psicoanálisis sobre las cuestiones de sexualidad en Francia (¡no olvidemos que si en Estados Unidos se invoca la Biblia para argumentar contra la homoparentalidad, en Francia se invocan los seminarios de Lacan y el orden simbólico!) Pero también el rechazo a las políticas de identidad, como posibles portadoras de comunitarismo y, por tanto, agentes de disolución de la unidad republicana o nacional. Lo que resulta curioso es que la teoría queer, cuyo objetivo primero fue la crítica de los efectos normativos y naturalizantes de las políticas de identidad gay y lesbianas haya sido considerada en Francia como el vehículo de transmisión de lo que algunos llaman “extremismos identitarios”, operando de este modo un desplazamiento semántico desde las identidades sexuales o de género a las identidades étnicas o religiosas. Creo que estos desplazamientos (en la primera mitad del siglo XX de judío a homosexual, hoy de musulmán a queer) son realmente significativos. Precisamente por ello resulta absolutamente necesario leer la teoría queer en continuidad con las críticas postcoloniales.

P. Recogiendo esta última referencia que haces a lo postcolonial, ¿Podrías hacer una valoración más detallada de la pertinencia de la aplicación de los topoi de la teoría queer a otros contextos periféricos respecto a los centros en que éstos se formulan: el entorno postcolonial, o un ámbito debate poco desarrollado como el del estado español?

R. La cuestión de la producción cultural o de la creación de prácticas y discursos políticos no parece poder decidirse hoy en términos de centro y periferia. Mientras la lógica espacial del colonialismo estaba basada en la supuesta distancia entre la centralidad de la metrópoli y las colonias situadas en las periferias del mundo, una periferia que era entendida como margen tanto en el sentido de su dependencia con respecto a la ley imperial como por el rol constitutivo que esta distancia jugaba para poder definir la identidad de la colonia frente a lo Otro. El viaje colonial sólo podría ser un viaje desde la metrópolis colonial hasta las periferias colonizadas. Edgard Said ha señalado que la direccionalidad de este viaje se ha invertido durante el último siglo (esto es lo que los discursos de extrema derecha, por ejemplo el de Le Pen en Francia, han llamado “colonización inversa”) de modo que ahora las antiguas metrópolis aparecen como zonas híbridas de contacto y de superposición. Autores como Franz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant o Jackie Alexander nos han hecho conscientes de que habitamos una nueva condición glocal, una zona de fricción, que no es ni una exterioridad a la dominación (colonial, masculina, heterorosexual), sino más bien una zona fronteriza, un pliegue. Por una parte, el feminismo chicano y caribeño (articulado especialmente en las universidades de la costa oeste de Estados Unidos, como el departamento de Historia de la Conciencia de Santa Cruz), en Inglaterra, en India (en torno al grupo de estudios subalternos de Ranajit Guha) o en América Latina ha producido narrativas críticas del colonialismo que no acentúan la defensa del autoctonismo, sino las zonas de contacto, las identidades transversales y los espacios híbridos. Se van a producir así una serie de escritos fronterizos, mestizos, bilingües o incluso multilingües como es el caso del clásico de Gloria Anzúzar de 1987, *Borderlands/La Frontera* (San Francisco, Aunt Lute, 1987). Surgen así un conjunto de nociones como “transculturación”, “contrapunteo”, “coyote”, “Malinche”, “bastarda”, “cyborg”, “virus”, y “dildo” que deslegitiman la pureza, la teleología y la unidimensionalidad de las representaciones coloniales, sexuales y científicas dominantes.

Como nos enseña Walter Dignolo en *Historias locales/diseños globales* (Madrid, Akal, 2003), “la mayor consecuencia de la geopolítica del conocimiento es comprender que el conocimiento funciona como los flujos de la economía globalizada.” Desde un punto de vista de la geopolítica del saber, podríamos decir que el verdadero problema es la reducción antropológica o etnográfica que las micropolíticas queer no norteamericanas sufren en la lectura académica en Estados Unidos. Este verano tuve la ocasión de enseñar un mes en Chile gracias a una invitación del Magíster de Género de la Universidad de Santiago. Pude así comprobar la riqueza de la producción de teorías y narrativas subalternas glocles queer como las llevadas a cabo por autores como Pedro Lemebel o Juan Pablo Sutherland. En Estados Unidos, la lectura de estos autores será (en el mejor de los casos) objeto de una folklorización exotizante (un efecto no muy distinto del que Said denominó “orientalismo”) viéndose desplazada a los departamentos de Estudios Latinoamericanos, mientras que raramente alcanzará el centro de un debate sobre la construcción del género o de la sexualidad queer.

P. En ese sentido ¿dirías entonces que existe un magma común que une la teoría queer, independientemente de su origen específico, con las articulaciones discursivas de la crítica postcolonial contemporánea?

R. Las críticas de la “epistemología de la representación” o de la “metafísica de la presencia” que tendemos a reconocer como postestructuralistas son ellas mismas contemporáneas (quizás ecos) de la producción de los lenguajes subalternos del feminismo radical, del movimiento de black civil rights, de los movimientos gays, lesbianos y transexuales, y de la crítica postcolonial. Como señaló Craig Owens, son precisamente las críticas que emergen del feminismo, de los estudios culturales y del movimiento negro las que han generado una puesta en cuestión de la legitimidad de la representación (tanto estética como política) al “interrogar los

sistemas de poder que autorizan ciertas representaciones mientras que otras son obstaculizadas, prohibidas o invalidadas”. Dicho de otro modo, lo que se va a producir a partir de los años 60 es un desplazamiento del sujeto de la enunciación científica. Aquellos que hasta ahora habían sido producidos como objetos abyectos del saber médico, psiquiátrico, antropológico, los subalternos (Guha, Spivak), los anormales (Foucault) van a reclamar progresivamente la producción de un saber local, un saber sobre sí mismos, que pone en cuestión el saber hegemónico. Es lo que Foucault denomina en 1976 “la insurrección de los saberes sometidos.”

Mientras que a finales de los 80, Gayatri Spivak en su clásico “Can the subaltern speak?” pensaba en un borrado sistemático de la voz del subalterno en el texto imperialista, unos años más tarde Chandra Mohanty afirmará que el sujeto subalterno no está ni condenado al silencio ni acallado, sino que se sitúa precisamente en las fracturas entre varios discursos hegemónicos y minoritarios, de ahí la dificultad de ser oído. Podríamos decir que desde hermenéuticas reparadoras tanto Bhabha, ya mencionado, como Chandra Talpade Mohanty y Jacqui Alexander (*Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Londres chr(38) Nueva York, Routledge, 1997), contrariamente a Spivak, van a encargarse de mostrar precisamente cómo el sujeto poscolonial habla y produce lenguajes minoritarios. Yo creo que en términos políticos lo que ocurre es que efectivamente los subalternos, mal que le pese al lenguaje dominante, hablan, y que además esos lenguajes minoritarios no sólo producen distorsiones de sentido, sino que también producen nuevas significaciones. Lejos de una intraducibilidad radical de la condición de subalternidad, lo que estos autores reclaman es el estatuto de toda lenguaje como fronterizo, como en sí mismo producto siempre y en todo caso de traducción, de contaminación, de desplazamiento, negando el carácter originario y puro de la lenguaje y por extensión de la identidad nacional, pero también de género y sexual. En lo que sí parecen estar de acuerdo Said, Bhabha, Spivak y Mohanty es en la crítica de los procesos de reconstrucción de las identidades nacionales poscoloniales y de las políticas de identidad de género y sexuales como procesos de renaturalización que reproducen las epistemologías (coloniales o sexuales) esencialistas que pretenden superar. El acceso de los subalternos a las tecnologías de producción de saber va a producir una ruptura epistemológica. Esta ruptura abre una nueva topografía del conocimiento marcada, como ha señalado Donna Haraway, por el desplazamiento desde la unidad de un saber hegemónico hacia una multiplicidad de “saberes situados”. El saber situado es para Donna Haraway la práctica de la objetividad subalterna, frente al saber científico y universal portador de los valores de la colonización, la heterosexualidad y el patriarcado. Se trata de una política desnaturalizada, estructurada en torno a vínculos sintéticos de afinidad, de políticas que unen las diferencias, alianzas desde la discontinuidad y no desde el consenso, a través de lo que Chela Sandoval llama “redes de posicionamiento diferencial”.

En el arte, uno de los primeros espacios poscoloniales de discusión fue el abierto por una serie de conferencias y mesas redondas en el New Museum bajo el título general *Minorities Dialogues* (1980) organizados por Linda Goode, John Neeley y Howardina Pindell. Uno de los elementos que estos debates pusieron de manifiesto fue la necesidad de cuestionar las prácticas curatoriales delimitadas por las fronteras de la identidad nacional, sexual o por la disciplina (más allá de reductos identitarios como el arte de mujeres, el arte africano o el arte gay). En lugar de afirmar la exclusividad de la historia local de nuestra supuesta periferia se trata más bien subrayar la multiplicidad de historias, al mismo tiempo que el carácter híbrido de nuestra propia cultura (un día eje de colonización y hoy margen de Europa). Como señala Ella Shoat, se trata de descolonizar la representación no sólo en lo que respecta a los artefactos culturales (exhibiciones museísticas, cánones literarios, muestras cinematográficas), sino también en términos de las comunidades que se encuentran “detrás” de dichos artefactos” y de la construcción de los contextos de recepción, es decir de la creación de públicos.

P. Según tu parecer ¿existe una recepción verdadera o durable de las teorías subalternas, (queer y otras) en nuestro territorio nacional? ¿Hasta qué punto supone una superación de los modos tradicionales de plantear los conflictos en nuestro país?

R. Las teorías subalternas provocan una incesante transgresión (en un sentido espacial del término) de fronteras que no resulta irrelevante precisamente en un momento de descomposición y reestructuración de los estados-nación tradicionales y de recrudescencia de las políticas nacionalistas. Esta crisis del cuerpo nacional puede ponerse en paralelo con la crisis del cuerpo sexual moderno. El cuerpo queer pone en cuestión la mitología que garantiza la naturalización de la filiación y la diferencia sexual. En este contexto el mal-sujeto queer genera todo un conjunto de angustias sexuales y políticas. La cuestión de la recepción de las teorías queer en Francia o en España no me preocupa en absoluto porque los límites nacionales no me parecen en efecto pertinentes para pensar el trabajo queer. No resulta posible cerrar las fronteras textuales y políticas. Para aquellos que desearían la puesta en marcha de un satélite internacional que permitiera controlar los desplazamientos conceptuales, las prácticas sexuales y políticas de las minorías, las teorías queer y poscoloniales pueden parecer una nueva forma de “terrorismo” internacional. En el contexto actual de globalización, se trataría más bien, en una perspectiva deleuziana, de abrir puntos de fuga, de multiplicar los espacios de acción micropolítica y de generar alianzas estratégicas no esencialistas. La formación de los movimientos anarco-okupas-queer es también

una reacción a una globalización progresiva. Es una forma de producción cultural que desafía las fronteras nacionales y lingüísticas. Tendríamos que hablar más bien de producción cultural transfuga, de un contrabando sexual y político que ha producido sus propias plataformas de aprendizaje de prácticas (talleres drag king, backrooms, talleres SM, foros de internet..), sus redes de biopiratería de hormonas, flujos y prótesis. Si por una parte la globalización implica la crisis de la soberanía de los estados-nación, por otra, suscita la emergencia de movimientos sociales transnacionales en tanto que agentes políticos, de grupos que reúnen diferentes minorías étnicas, sexuales y corporales (Act Up, Amnistía Internacional, Greenpeace, Queer Watch, Queer For Racial and Economic Justice, el movimiento handiqueer y los grupos de lucha intersexual, entre otros). Estos nuevos agentes políticos, al mismo tiempo locales y globales, con una localización que podríamos calificar de glocal, han actuado como fuerzas de resistencia eficaces al capitalismo straight neoliberal. En lugar de seguir dibujando la teoría queer como una infiltración americana, ganaríamos a entenderla como una forma de resistencia a la americanización blanca, straight-gay y colonial del mundo.

P. Para concluir, ¿cómo describirías la efectividad política de esta crítica transversal de la producción de diferencias y en qué la distinguirías de los fundamentos y fines de la crítica contrahegemónica y anticapitalista tradicional?

R. Bajo el impulso de los análisis postcoloniales como los de Moraga, Andaluza o Spivak, las teorías queer y postcoloniales intentan llevar a cabo análisis más complejos del poder y de la opresión, alejados de la lógica binaria de la dominación (bien/mal, hombre/mujer, hetero/homo, gay/lesbiana, blanco/negro..) que deberían llevar a una resolución dialéctica más allá del género y de la sexualidad. Podríamos decir que las teorías queer trabajan con una noción de opresión transversal en la que el poder no se articula ni se resuelve en forma de oposiciones dialécticas. El rechazo del modelo revolucionario de abolición de sexos y de géneros como solución política está determinado por la necesidad de tener en cuenta los recursos de la identidad como posibles lugares estratégicos de acción política, sin que sean considerados simplemente como efectos de un sistema de opresión o como bases naturales de formación de comunidad. Además nos hemos hecho cada vez más conscientes del riesgo de la utilización totalizante de modelos políticos humanistas basados en los ideales de “justicia”, “libertad” e “igualdad” que ignoran las diferencias culturales, las historias de colonización o las opresiones cruzadas microidentitarias.

Cuando hablo de la necesidad de combinar estrategias hiperidentitarias y críticas postidentitarias, me refiero a la necesidad de un cierto momento de molarización de la identidad, esa identidad molar que tanto temía Deleuze. La molarización es una condición de la acción política colectiva, de la producción de una cierta puissance (potencia más que poder) d’agir. Curiosamente cuando escribo molarización el software Word se empeña en transformar la palabra en “dolarización, quién sabe si consciente de las actuales técnicas de mercantilización de la identidad. La cuestión es cómo atravesar la molaridad identitaria (sexual, nacional, racial) sin hacer de la identidad el fin último de la acción política. Es necesario hacerse cargo de la propia molaridad (la opresión en este sentido actúa como un catalizador identitario) para poder moverse hacia un devenir molecular, infra-molar y postidentitario. Para mí esta transición indica el pasaje de una política de la representación a una política de la experimentación, pero también desde una obsesión por la visibilidad como condición de la emancipación hacia un devenir imperceptible... como garantía de las micropolíticas. O dicho en términos de Deleuze, desde la política hacia la ética y la estética. Sin embargo me distancio de Deleuze cuando habla de una experimentación sin práctica, como en el caso de la borrachera sin alcohol o el nomadismo sin moverse de lugar. Si algo hemos aprendido del feminismo radical de los 70s es la necesidad de la práctica ritualizada como fuerza de molecularización y de mutación de la identidad. Esto es precisamente lo que Aurora Lewis llama la posición de la “intelectual orgánica”. Para Lewis, el proceso central de la producción de teoría es la experiencia local que adquiere carácter político a través de agenciamientos colectivos en los que interviene siempre la acción y la narración. Sloterdijk se refiere a un proceso similar en su Tratado de intoxicación voluntaria cuando vuelve al creador de la homeopatía, Samuel Hahnemann, como inventor de una micropolítica de la subjetividad. De la misma manera que el homeópata según Hahnemann debe intoxicarse a sí mismo antes de poder dar consejo alguno, el teórico político debe estar dispuesto a arriesgar su identidad en la práctica. Este es uno de los sentidos del lema feminista “lo privado es político”, cuya relevancia puede ser leída en una escala microbiológica desde las actuales políticas transexuales y transgenéricas. Podríamos decir que hoy cabría afirmar “mis moléculas son políticas.” Devenir un intelectual orgánico o un homeópata político implica utilizar su propia subjetividad como terreno de experimentación.

Por ejemplo, en el actual debate en torno a la prohibición del velo islámico en los colegios franceses, la izquierda conservadora no ha dudado en apelar al feminismo emancipacionista para afirmar la necesidad de una ley republicana y laica que defienda a las “mujeres musulmanas frente a la autoridad patriarcal.” Para autoras como Carby o bell hook, este tipo de feminismo liberal emancipacionista emerge de las premisas coloniales de la ilustración y por tanto comparte nociones de justicia, autonomía, subjetividad y libertad de carácter racista. Para muchas de las críticas poscoloniales, como Chela Sandoval; Barbara Smith, Angela Davis, bell hooks, Chandra Mohanty, G. Spivak, Jacki Alexander o Gloria Andaluza, el discurso feminista dominante que se apoya

en la categoría de mujer coloniza la experiencia heterogénea de las mujeres en un contexto de globalización, construyendo una “mujer oprimida por las tradiciones de tercer mundo” a la que el feminismo humanista occidental debe emancipar. Trinh llamará a esta empresa del feminismo “proyecto nativista” a través del cual el feminismo pretende enseñar a “las nativas” a convertirse en buenas descolonizadas.

Lo que ocurre, según el diagnóstico agudo de Jacqui Alexander, es que el cuerpo racializado y sexualizado de las mujeres del tercer mundo opera como una metáfora orgánica en el intercambio colonial de la globalización- es al mismo catalizador de la empresa colonial y un instrumento de resistencia anticolonial por parte de las tradiciones nacionalistas. A menudo, dirá también Spivak, el cuerpo de la mujer colonizada se encuentra atrapado en una “doble opresión”: entre la dominación del patriarcado local o nativo y la ideología imperialista del colonizador. En algunos casos esta última parece desplazar la primera actuando como una fuerza de emancipación, pero opera en realidad como vector de colonización. Para Spivak es preciso oponerse a los “discursos nacionalistas de resistencia” en los que la mujer opera como un significante de la cultura local desde la opresión y el conservadurismo. Lo que Spivak pone en cuestión es la política de la pertenencia originaria y de la identidad como base de la acción política. En realidad, lo que encontramos son pertenencias fragmentadas y desplazamientos múltiples.

En todo caso, el feminismo laico colonial, pero también los discursos nacionalistas de resistencia, recibieron una buena lección cuando el pasado octubre una joven alsaciana de 15 años decidió raparse la cabeza en respuesta a la prohibición de llevar el velo en su Liceo Louis Pasteur en Strasbourg. Yo creo que éste fue un ejemplo extraordinario en el que se articularon estrategias micropolíticas hiperidentitarias y postidentitarias. Frente a la doble prohibición religiosa y republicana, por una parte la prohibición del Corán de mostrar el cabello femenino en el espacio público (de la que se sigue la necesidad de cubrirse la cabeza con el velo) y por otra la prohibición de entrar con el velo en los colegios franceses, la joven alsaciana responderá con el más inesperado (aunque lógico) de los gestos: cortarse el pelo de la cabeza al cero. Su respuesta producirá una imagen corporal discordante que la pondrá inmediatamente en relación con otras historias minoritarias del feminismo: las llamadas “putanes des boches”, francesas condenadas tras la liberación en 1944 a ser rapadas en público por haberse acostado con el enemigo alemán, las lesbianas rapadas en las que el que pelo opera como un signo de disidencia sexual o aún las mujeres calvas producto de la quimioterapia. Abre una línea de fractura que desafía al mismo tiempo la autoridad patriarcal musulmana y la autoridad republicana colonial, constituyéndose así en sujeto político.

Del mismo modo, los debates sobre la ablación de clítoris, han mostrado que no se trata de elegir (como proponen algunos profetas de la “verdad radical” como Slavoj Žižek) entre un conjunto de valores universales transculturales y transhistóricos como base de la emancipación de minorías y un relativismo posmoderno donde no es posible juzgar una práctica histórica desde presupuestos externos a la propia idiosincrasia cultural, sino de situar toda práctica corporal (moderna o tradicional, autóctona o colonial) en un entramado de flujos de intercambio y significación, de apropiación y resistencia dentro de la economía capital-sexo-raza global. Por ejemplo, la película documental *Fire Eyes* de la somalí Soraya Mire, ella misma circuncidada y cuyo clítoris será quirúrgicamente reconstruido bajo su propia decisión, permite ver las tensiones dentro de la propia cultura de la llamada circuncisión femenina. Soraya Mire localiza esta práctica quirúrgica dentro de otra red global más amplia de prácticas médicas y de tecnologías de normalización del cuerpo (presenta un caso de mutilación por intersexualidad, el caso de una niña que ha sufrido una ablación del clítoris porque aparentemente era demasiado grande, y el caso de la ablación de clítoris como prevención y cura de la masturbación excesiva). Así la escisión del clítoris, lejos de ser un ejemplo de barbarismo exótico, se convierte en uno de los dispositivos en una red de mecanismos de normalización y de regulación del cuerpo en un contexto de globalización del género y de la sexualidad.