

PABLO PÉREZ NAVARRO

Orden y peligro

Por una deslocalización queer



Orden y peligro

Director de colección

Lucas R. Platero Méndez

Consejo editorial

María Eugenia Aubet

Barbara Biglia

Elvira Burgos Díaz

Manuel Cruz Rodríguez

Manel Delgado

Josep M. Delgado Ribas

Mari Luz Esteban

Oscar Guasch Andreu

Antonio Izquierdo Escribano

Dolores Juliano, *in memoriam*

Raquel Osborne

Maria Rodó-Zárate

Oriol Romaní Alfonso

Carmen Romero Bachiller

María Rosón Villena

Javier Sáez del Álamo

Amelia Sáiz López

Verena Stolcke

Meri Torras Francés

Francisco Vázquez García

Olga Viñuales Sarasa

PABLO PÉREZ NAVARRO

Orden y peligro

Por una deslocalización queer



**Bellaterra
Edicions**

Serie General Universitaria

Diseño de la colección: Dani Rabaza (Münster Studio)
Diseño original: Joaquín Monclús
Ilustración de la cubierta: Dani Rabaza (Münster Studio)

Título: *Orden y peligro. Por una deslocalización queer*

Corrección de june mira

© Pablo Pérez Navarro

© Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL), 2023

KULT
POC

Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL)

C. de la Fonería, 5-7, bajos, 08243 Manresa

www.bellaterra.coop

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN e-book: 978-84-19160-92-8

Déposito Legal: B 18798-2023

A Tato y Amparo, mis padres

Índice

Agradecimientos	11
Introducción	13
Genealogías	21
Capítulo 1. Historia feminista, genealogías queer	23
Como una (segunda) ola	26
La amenaza lesbiana	29
Fuego cruzado	36
La fractura queer	39
Capítulo 2. Rosa Parks con Judith Butler	45
Autenticidad y cultura del baile	48
Una activista en <i>drag</i>	50
<i>Magical sitting</i> : culos que importan	52
Performatividad y acción colectiva	59
Capítulo 3. Transfeminismo y activismos queer	65
El espacio de la protesta	68
Mutaciones del transfeminismo	71
El espacio de la coalición	76
Fronteras, puentes, contacto	80
Orden	83
Capítulo 4. Márgenes de la ley	85

El orden reproductivo	91
El orden binario	96
El orden monógamo	99
Biopolítica y desorden púb(lic)ico	103
Capítulo 5. Un nombre propio (escrito junto a <i>Luciana Moreira Silva</i>)	107
Bautismos carnales	110
Vulnerabilidad lingüística y menores trans	113
Políticas de atribución de nombre	116
Transición de nombre	120
Ley Trans: ¿Un nombre propio?	121
Capítulo 6. ¿Es la reproducción siempre ya heterosexual?	125
Exilios reproductivos	128
La infraestructura heterosexual del parentesco	131
Neoabolicionismo y gestación subrogada	134
El estigma de «la mala madre»	137
<i>Queerificar</i> la reproducción	140
Peligro	145
Capítulo 7. Pandemia y orden público	147
Biopolíticas del orden público	148
¿Un lavado de cara sanitario?	152
El espacio de la protesta	156
Capítulo 8. Réquiem por una pandemia	159
<i>Gripezinha</i> : un experimento viral	162
Del riesgo a la biopolítica	165
Necropolíticas interpandémicas	170
Réquiem: a modo de conclusión	173
Capítulo 9. Sodoma y el barón Haussman	177
El dilema de la comunidad	178
Pandemia de metáforas	182
La medicalización del espacio	186
Por una <i>deslocalización</i> queer	191
Bibliografía	195

Agradecimientos

Un aporte importante de las inquietudes que se recogen en este libro se gestaron en el estallido del 15-M, en el que participé, desde su inicio, como miembro de la Asamblea Transmaricabollo de Sol. De ese periodo proceden los textos incluidos en la primera parte, excepto el primero, que lo hace del primer capítulo de mi tesis doctoral sobre la performatividad en la obra de Judith Butler. Una versión revisada de este, en la que se basa la adaptación aquí incluida, fue publicada en portugués en la *Revista TransVersos* (vol. 4: 12-35, 2018). Presenté «Rosa Parks con Judith Butler» como conferencia en la *Jornada Judith Butler* (Universidad Complutense de Madrid, 2013), que después fue publicada, en forma de artículo, en un monográfico coordinado por Jesús González Fisac y Nuria Sánchez Madrid para la revista *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* (vol. 56: 187-204, 2017). Una versión previa de «Transfeminismo y activismos queer» se publicó, a su vez, en *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi* (vol. 24, núm. 2: 151-172, 2019).

De mi paso como investigador posdoctoral por el proyecto INTIMATE – Ciudadanía, Cuidados y Derecho a Elegir: Micropolíticas de la Intimidad en Europa del Sur, financiado por el European Research Council (Starting Grant núm. 338452) y coordinado a lo largo de cinco intensos años por Ana Cristina Santos en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, en Portugal, procede una parte significativa de las ideas contenidas en la segunda parte. En «Márgenes de la ley», extendiendo mi primera aproximación a la noción de orden público,

suscitada por la invitación de João Manuel de Oliveira a participar en *Géneros y sexualidades: Interseções e tangentes* (CIS-IUL/Lisboa: 89-111, 2017). Una versión preliminar de «Un nombre propio», escrito junto a Luciana Moreira, fue publicada en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, (vol. 79: 117-132, 2020); mientras que «¿Es la reproducción siempre ya heterosexual?» resulta de una revisión del artículo incluido en el monográfico coordinado por Aina Faus Bertomeu y Raquel Osborne para *Encrucijadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales* (vol. 7: 1-22, 2019).

Los textos de la tercera parte se gestaron mientras ejercía como profesor visitante de estudios queer y LGTBI, género y sexualidades del departamento de Psicología de la Universidad Federal de Minas Gerais, a lo largo de dos primeros años de la pandemia de covid-19. Las conversaciones virtuales sostenidas con el alumnado del Programa Transversal en Género y Sexualidades y de los programas de Posgraduación en Psicología, así como con los miembros del Núcleo en Derechos Humanos y Ciudadanía LGTB, coordinado por Marco Aurelio Máximo Prado, contribuyeron al desarrollo de mis textos sobre el periodo pandémico. El capítulo «Pandemia y orden público» fue publicado en *Voluntas: Revista Internacional de Filosofía* (vol. 11: 1-8, 2020) y «Réquiem por una pandemia» resulta de la revisión del publicado en *Sociedade e Cultura* (vol. 24: 1-28, 2021). «Sodoma y el Barón Haussman» fue presentada como ponencia invitada en el X Congreso Internacional de Diversidad Sexual, Étnico-Racial y de Género de CINABEH, en Brasil y, después, desarrollada en forma de artículo para la *Revista de Filosofía Aurora* (núm. 34, núm. 61: 267-286, 2022).

La selección, revisión y actualización de los textos recogidos en este libro fue posible gracias al apoyo prestado por la Comisión Europea al proyecto «Dialogues: Emergent Biopolitics of Kinship, Gender and Reproduction» (H2020-MSCA-IF-2019, núm. 894643), en el ámbito de las *Marie Skłodowska-Curie Actions*. Extiendo mis agradecimientos al incansable trabajo del Gabinete para la Gestión de Proyectos (GAGEP) del CES; así como a Leandro Colling, coordinador del Núcleo de Cultura y Sexualidades (NuCus), que ha hecho posible el desarrollo de este proyecto en el Programa Multidisciplinar de Posgraduación em Cultura y Sociedad (Pós-Cultura) de la Universidad Federal de Bahía (UFBA).

Aprovecho, además, para agradecer desde aquí a mi exnovio, Gustavo, que vio este libro antes que yo, y a Filipe, que me regaló el Sol de Bahía.

Introducción

Siempre me ha llamado la atención la distancia que separa el texto imaginado del finalmente escrito. Esta introducción, por ejemplo, la he iniciado innumerables veces en mi imaginación a lo largo de los últimos tres o cuatro años. Todas ellas eran muy diferentes entre sí, y distintas, a su vez, de lo que lees en este momento. No se trata tan solo de un problema de mala memoria (que también), sino de algo relacionado de una forma más íntima con mi experiencia de la escritura: contra todo esfuerzo de contención por mi parte, la letra escrita ensucia la página en blanco con requiebros inesperados que, al acumularse, se internan en caminos por los que no esperaba transitar. Por ese motivo, escribir me pareció siempre algo muy diferente a la tarea de «reflejar» los propios pensamientos por escrito. Se trataría, más bien, de emplear la escritura para esbozar argumentos e ideas que esperaban a ser producidos, antes que meramente d/escritos. Claro está que tampoco se puede introducir, en ese proceso imperfecto de rememoración que es la escritura, nada que sea radicalmente original. En el mejor de los casos, escribir se parece, más bien, a ensamblar un *collage* compuesto por piezas que, al reunirse, forman una imagen diferente de todas ellas y diferentes también, a su vez, de la que esperábamos construir.

Algo así es lo que expresaba Paco Vidarte, mucho mejor que yo, en uno de sus numerosos textos dedicados a la obra filosófica de Jacques Derrida, donde se refiere a la escritura como un «*injerto* generalizado de unos textos en otros» (1996: 153). Me gusta, en especial, esa metáfora,

que fuera *injertada* ella misma desde la jardinería en la filosofía por el propio Derrida, puesto que no es, en absoluto, inocente. Muy al contrario, se esconde en ella una apuesta por la escritura como práctica antiautoritaria por excelencia: la posibilidad del injerto anuncia la de la irrupción de la diferencia entre las ruinas de lo ya repetido hasta el hastío. Por ese motivo, esta metáfora botánica señala el fracaso constitutivo de toda tentativa de fundar la autoridad en la distinción entre un querer decir original y un sentido derivado, entre lo serio y lo paródico, lo propio y lo *inapropiado*: toda vez que el injerto, explicaba Paco, procede siempre de otro anterior, «rompe toda jerarquía, toda relación de secundariedad entre un injerto y otro» (*Ibid.*).

En ello pensaba, poco más o menos, en una de aquellas ocasiones en que, mientras contemplaba un árbol que se encontraba iluminado por la mortecina luz de una farola, proyectaba una introducción posible para este libro. Había llegado allí corriendo, por no decir jadeando, por las calles desiertas de Ouro Preto, un barrio periférico en las proximidades de la Universidad Federal de Minas Gerais, en Belo Horizonte, donde ejercía como profesor visitante de estudios queer. Y allí me había detenido, en parte, para recobrar el aliento, pero ante todo para contemplar el enjambre de grandes murciélagos que revoloteaban alrededor del árbol y, también, de mí mismo. Fue entonces cuando recordé la supuesta vinculación existente entre aquellos animales, el contacto con humanos y el origen de la inesperada pandemia que me había convertido en corredor nocturno para paliar la sensación de encierro de los primeros meses de cuarentena. Solo faltaría, me dije, que me convirtiese en el caso cero de una nueva pandemia, lanzada esta vez, desde Ouro Preto, hacia el resto del mundo. Por suerte, no se produjo aquella noche ningún arañazo inesperado. No obstante, al reanudar la marcha, las metáforas genéticas y epidemiológicas se imponían sobre las botánicas en mi introducción imaginaria.

Se destacaban entre estas, en particular, las mutaciones que comunican entre sí los árboles genealógicos de diferentes especies, con la ayuda del material genético transportado por ciertos virus. La escritura me parecía, de pronto, mucho más que una premeditada sucesión de injertos, una sucesión de mutaciones propiciadas por una cadena histórica de contagios. ¿No sería la jardinería, a fin de cuentas, una versión «amable» de una epidemiología textual generalizada? ¿Y no sugiere la metáfora del injerto, tal vez, un exceso de fe en el control intencional de nuestros usos del lenguaje? Además, la deconstrucción de la noción

de performatividad, a manos de Derrida, ¿no había requerido cuestionar, justamente, el lugar que la intención del hablante ocupaba entre las condiciones contextuales que, según J. L. Austin, serían necesarias para *hacer cosas con palabras*? Dicho de otro modo, cuando escribimos, ¿nos convertimos en dedicadas jardineras del lenguaje, o en meras víctimas de una infección lingüística?

De esa forma, influenciado por el contexto pandémico, se abrió ante mí un espectro de mutaciones de discursos que se habían convertido ya, por deformación profesional, en antiguos amigos. La forma en que Judith Butler introdujo la noción de performatividad en los estudios de género, en especial, podría releerse bajo una «nueva» perspectiva. Un injerto, diría Jacques Derrida, que al ser extraído de la filosofía analítica y reinsertado en la continental produjo una diseminación de efectos inanticipables. Un ejercicio de traducción cultural, diría Butler, entre el postestructuralismo y los estudios de género. Una mutación, añadiría yo, mientras me alejaba de los murciélagos que, al *deslocalizar* un término estratégico, generó un ejército de copias o, si se prefiere, una pandemia discursiva que transformó, entre otras cosas, la forma en que pensamos acerca de algo llamado «género».

Pandemia de palabras. Qué imagen seductora, me dije con cierta cautela, para las adeptas a luchar contra los vocabularios emergentes que empleamos para pensar el género, la sexualidad, o las relaciones de parentesco. A inmunizar al alumnado universitario frente a los efectos perniciosos de la palabra «queer» se dedicaban los esfuerzos, sin ir más lejos, de los acalorados *tuits* que Abraham Weintraub, en su paso fugaz como ministro de Educación de Brasil había lanzado contra la mera existencia de la plaza que yo había venido a ocupar. Y a ello se dedicaron también, de manera muy similar, las diatribas conjuntas de la extrema derecha y del feminismo transexcluyente contra la epidemia de transexualidad infantil que el discurso sobre la autodeterminación de género estaría propiciando en el Estado español. Algún componente pandémico debe de existir también, concluí, en el sempiterno relato acerca de la juventud a la que se debe proteger a toda costa de la palabra contagiosa, pues se repite sin apenas variaciones desde el juicio y condena a muerte de Sócrates.

«¡Quédate en casa!» me gritó entonces algún vecino, mientras pasaba bajo su ventana, interrumpiendo, por un instante, el flujo de mis epidémicos pensamientos. Repetición, resignificación, mutación, contagio... ¿Sería posible hacer las paces o, incluso, entablar amistad con la noción

de *contagio* en medio de una devastadora crisis pandémica? La respuesta llegó, esta vez, en forma de pregunta: ¿Podríamos permitirnos, acaso, no hacerlo, quienes nos formamos en la escuela de la apropiación del insulto? No en balde, la apropiación del insulto «queer¹» en inglés, al igual que «marica», y otros similares, en castellano, se consolidó como herramienta política en un contexto en el que estos nombres se asociaban de forma indefectible con la decadencia del cuerpo enfermo y la amenaza de contagio que este anuncia. Por ese motivo, cuando una vecina me espetó, en la entrada del edificio al que me acababa de mudar, «¡ah, tú eres el nuevo, el *enfermo* de covid-19?», no me exponía a una experiencia en exceso novedosa. La distancia verbal que pretendía poner, entre su cuerpo y el mío, por el mero hecho de saber de mi procedencia de un país donde el covid-19 atacaba entonces con especial virulencia, tenía, para mí, un aire familiar: como si de un insulto injertado desde una pandemia a otra se tratase. Un insulto, pues, deslocalizado, que poco después sería *recitado* en infinidad de formas a mi regreso a Canarias, por el mero hecho de llegar de Brasil.

En todo caso, no era tan solo este factor, por así decirlo, *interpandémico*, lo que me parecía ligar la idea del contagio con nuestros vocabularios de resistencia. La asociación era inevitable, además, en relación con los procesos de ocupación de los espacios de protesta, como se hizo patente en la ola iniciada por la Primavera Árabe y su imparable extensión, como por contagio, en los que le sucederían después, desde el 15-M hasta las Jornadas de Junio de 2013, en Brasil.

- 1 Mucho se ha escrito, y en profundidad, sobre la dificultad de la traducción de este término a las lenguas latinas, debida en parte a que su capacidad para referirse a la disidencia sexual y de género en sentido amplio es difícilmente emulable en estas. Como alternativa, en los espacios activistas se han usado términos compuestos como «transmaricabollo», en castellano, o «*transpédéguine*», en francés. Proliferan, además, las variaciones críticas para referirse a los estudios queer desde el sur global, tales como estudios *kuir/cuir* en Latinoamérica (véase Rivas, F., «Diga queer con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano», en Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, org., *Por un feminismo sin mujeres*, Territorios Sexuales, Santiago de Chile, 2011, pp. 59-75) y «estudios transviados» (Bento, B., *Estudios transviados@s: género, sexualidade e direitos humanos*, Edufba, Salvador, 2017) o, incluso, «teoría cu (*culo*)», en Brasil (Pelúcio, L., «O cu (de)preciado: estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil», *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, vol. 9, 2016, p.127), todas ellas dirigidas a cuestionar las jerarquías epistemológicas norte-sur. En este libro, opto por evitar las cursivas al escribir un término que se ha convertido ya en parte de nuestro vocabulario habitual, entre otros caminos, por haberse convertido en niño de azotes del feminismo neoabolicionista y trans-excluyente.

Sin duda, todo movimiento de protesta puede ser interpretado como una mutación de cuantos lo preceden. Y, no obstante, ¿existiría alguna protesta masiva que no haya comenzado con un gesto radicalmente minoritario, como el lanzamiento de un ladrillo en Stonewall, que se contagia hasta devenir estallido social? Todo gesto de protesta perturba el orden público, concluí en una calle especialmente oscura, en la medida en que esconde una promesa de contagio.

En cierto modo, este libro pretende contribuir al tráfico de metáforas entre diferentes registros discursivos para repensar las estrategias de resistencia de quienes se ven señaladas, por motivos reales o imaginarios, como amenaza de contagio. Por ese motivo, su primera parte está dedicada a explorar un campo de crítica y de prácticas activistas surgidas como respuesta al descaso institucional y a la estigmatización de las víctimas durante los primeros años de la pandemia del sida: los estudios y activismos queer.

Así, el primer capítulo explora algunos de los vínculos que mantienen los estudios queer con la crítica a las pretensiones de universalidad del sujeto del feminismo, principalmente, a finales de los años 80. El segundo se interna en el campo del activismo, proponiendo una lectura queer de la teatralización de las acciones más emblemáticas del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, con el fin de contribuir a la comprensión de los efectos de movilización que producen, en ocasiones, las disrupciones del orden público. El tercer capítulo, por su parte, propone una lectura crítica de la tentativa separatista de delimitar, *a priori*, los límites de lo «propio» en los espacios de coalición de los activismos queer y transfeministas para apostar, en su lugar, por el *desbordamiento* crítico de los procesos asamblearios.

La segunda parte del libro interroga diferentes aspectos del «orden público», una escurridiza y polisémica noción que, con demasiada frecuencia, es invocada como escudo inmunitario frente a las transformaciones emergentes de los campos interrelacionados del género, el parentesco y las prácticas reproductivas. Se abre, para ello, con un capítulo que pretende poner al descubierto las raíces eurocéntricas de esta noción, así como sus vínculos con la manutención del binarismo de género y la organización monogámica y heterocentrada de las prácticas reproductivas y de las relaciones de parentesco. A continuación, en un capítulo escrito al alimón con Luciana Moreira, exploramos ciertos elementos de la historia de las regulaciones estatales del nombre propio en el Estado español que, con un pie en la filosofía del lenguaje, nos permiten

entender tanto la necesidad como las limitaciones de la Ley Trans. Cerrando esta segunda parte, abordo los debates suscitados por la posible regulación de la gestación por sustitución en el Estado español desde el punto de vista de sus relaciones con las *sex wars* que dividieron el feminismo en los años 80, así como para defender la necesidad de articular una política de coalición y *desbordamiento* crítico entre quienes habitan en los márgenes y exteriores constitutivos del vigente orden reproductivo.

La tercera y última parte se centra en el contexto de la reciente crisis pandémica, con especial atención a sus efectos sobre la estigmatización de algunas de sus víctimas. Así, en el capítulo séptimo, se plantea el problema de la sedimentación de las normas de excepción implementadas durante los estados de emergencia. El foco es, en este sentido, transnacional, si bien se plantea aquí la ironía que en el Estado español supuso el uso de la Ley mordaza, implementada tras el 15-M para reprimir la defensa de los servicios públicos frente a recortes y privatizaciones, como herramienta privilegiada para la protección de la salud pública. El capítulo octavo plantea, a su vez, una crítica de las formas hegemónicas de comunicación del riesgo pandémico, en el entendimiento de que, al impulsar una securitización de las medidas para la contención solo comparable al impacto global del 11-S, dificulta en gran medida la tarea de tender lazos solidarios entre los colectivos que más han sufrido los efectos, tanto directos como simbólicos, de la propia pandemia. La tercera parte se cierra con una reflexión sobre la idea de «comunidad» a la luz de la discusión de la experiencia del duelo planteada por Judith Butler en diferentes momentos de su obra. En ese capítulo final se defiende, además, la necesidad de deslocalizar los trazos «propios» del activismo queer, aun a riesgo de tornarlo, en última instancia, irreconocible.

Con esta última referencia a la deslocalización se añade, al tráfico de metáforas propuesto, un término prestado de la química cuántica: un electrón deslocalizado es aquel que extiende su recorrido orbital entre diferentes partículas, de manera tal que no resulta posible determinar cuál de ellas constituye ya su centro más «propio». De forma similar, una deslocalización queer estaría comprometida con problemas alejados de las preocupaciones que pusieron a la crítica y los activismos queer, por así decirlo, en órbita. La deslocalización recuerda, en este sentido, a los procesos de desterritorialización y reterritorialización descritos por Deleuze y Guattari. No obstante, la deslocalización no implica un movimiento de *fuga* propiamente dicho, toda vez que esta incorpora

sucesivos centros, hasta confundir entre sí la noción misma de origen, de línea de fuga y de destino final. Hablar de una deslocalización queer sería, en ese sentido, otro gesto anacrónico: una deslocalización de este tipo obligaría a lo queer a responder, a la postre, por cualquier otro nombre. No se trataría aquí, pues, de *aplicar* lo queer a cualquier ámbito, sino de reconocer que este estuvo *siempre ya* orientado a la proliferación de luchas e identidades, a la coalición, al desborde y a su propia superación crítica. La deslocalización queer resulta, en consecuencia, imposible de contener en cualquier ámbito disciplinar, como parecen sugerir expresiones, por otro lado, tan sugerentes como «marxismo queer» o «feminismo queer». Estas y otras fórmulas similares aciertan, en mi opinión, al señalar problematizaciones necesarias de espacios políticos que han acumulado importantes deudas históricas con las disidencias sexuales y de género. No obstante, si algo así como una crítica queer fuera, hoy, todavía posible, debería tratarse de un discurso capaz de establecer tensiones productivas con esas y otras tantas tradiciones de lucha sin que ninguna de ellas pueda contener o reclamar para sí, en última instancia, el impulso disidente de lo que, en algún momento, respondió al nombre de teoría queer.

Genealogías

Lo que quería mi mamá a cambio de haberme dado a luz y por criarme era que me sometiera a ella sin rebelión. ¿Acaso se trataba de una habilidad para sobrevivir que trataba de enseñarme? No objetaba tanto mi desobediencia como mi cuestionamiento de su derecho a exigir mi obediencia. En esta batalla por el poder, se mezclaban su culpa de haberle dado vida a una niña marcada «con la seña», y pensar que me había hecho víctima de su pecado. En sus ojos y en los ojos de los demás me vi reflejada como algo «raro», «anormal», «QU E E R».

GLORIA ANZALDÚA

Capítulo 1. **Historia feminista, genealogías queer**

No se nace mujer

SIMONE DE BEAUVOIR

A lo largo del pasado siglo, la teoría feminista se convirtió en escenario de una larga serie de debates y tensiones internas hasta generar un vasto espacio de reflexión en torno a la cuestión del género y sus jerarquías. Ante esa complejidad, podría parecer útil invertir esfuerzos en una labor cartográfica que distinga entre sí las diferentes corrientes a partir de diferencias que resulten lo suficientemente claras como para identificar cada grupo de autoras, textos o argumentos mediante esta o aquella práctica etiqueta. Por supuesto, existen los más variados y brillantes trabajos en esa línea. Conviene tener en cuenta, no obstante, que cualquier empresa de ese tipo obliga a ejercer una cierta violencia interpretativa, pues requiere destacar ciertos parecidos de familia, así como de diferencias, en detrimento de otras. En tal tarea entran siempre en juego, además, nuestros sesgos políticos e ideológicos, por no decir nuestros intereses estratégicos a la hora de optar por uno en vez de otro modo de lectura y catalogación, minando cualquier pretensión de objetividad de un proyecto que, a la postre, resulta viable al precio de perder de vista una parte importante de la riqueza de aquello que se pretendía describir. Se podría, tal vez, recorrer el camino opuesto para presentar detalladas lecturas de

diferentes autoras o, mejor aún, de textos específicos, intentando dar cuenta de aquello que los convierte en irreductibles a cualquier otro conjunto dado de posiciones teóricas y políticas. Claro que, si abordásemos la teoría feminista desde ese punto de vista, difícilmente podríamos articular un discurso con un mayor grado de coherencia interna que la que pueda existir entre las distintas entradas de una enciclopedia; para luego terminar dándonos cuenta, además, de que el resultado estaría tan impregnado de nuestros propios sesgos interpretativos como el más esquemático de los mapas.

No comienzo este libro exponiendo esta disyuntiva entre extremos metodológicos porque pretenda defender la necesidad ni, tan siquiera, la posibilidad, de escoger entre ellos. Propongo este dilema, más bien, porque en mi opinión *coincide* con el que ha marcado el devenir de las últimas décadas de pensamiento en torno al género y, en particular, con la crítica queer de las políticas de la identidad. Efectivamente, existe una tensión resoluble entre la necesidad de contar con un sujeto colectivo en nombre del cual desarrollar la acción política y la imposibilidad de definirlo sin caer en la exclusión de quienes ocupan posiciones marginales o *fronterizas* con respecto a los criterios escogidos para ese ejercicio de delimitación. Dicho de otra forma, tan problemática puede resultar la clasificación de autoras por corrientes o escuelas de pensamiento como la propia delimitación del sujeto colectivo de las políticas feministas.

Resulta útil atender, para ilustrar este paralelismo, al tratamiento dado por Emma Goldman al sujeto «mujer» en su texto clásico sobre el movimiento sufragista ([1910], 2010). Allí, la célebre anarquista desplegaba su crítica al sufragismo por estar desprovisto de cualquier crítica de fondo al Estado burgués, lo que convertiría dicho proyecto feminista, en sus palabras, en una lucha por la conquista del privilegio de ser «juez, carcelero o verdugo» (128). Al mismo tiempo, Goldman criticaba, con su proverbial ironía, el modo en que las mujeres unidas en la lucha sufragista construían su lucha contra la exclusión sobre la exclusión de *otras* tantas mujeres:

La mujer, esencialmente puritana, es de manera natural fanática e implacable en sus esfuerzos por convertir a los demás en tan buenos como ella cree que deben ser. Así, en Idaho, *ha privado de la ciudadanía* a sus hermanas de la calle, y ha declarado a todas *las mujeres* de «carácter lascivo» sin derecho a votar. «Lascivo» no debe ser interpretado, por supuesto, como prostitución dentro del matrimonio. No hace falta que

diga que la prostitución ilegal y las apuestas están prohibidas [...] La prostitución y las apuestas nunca habían sido un negocio floreciente hasta que la ley las prohibiera (122, cursivas mías).

Cuando Goldman critica así el moralismo del movimiento sufragista no se limita a distanciarse de una determinada corriente feminista, sino que señala, además, al hacerlo, una fractura en el seno del sujeto en el nombre del cual se articulan esas mismas políticas. Como consecuencia, el término «mujer/es» se usa en el referido ensayo en una plétora de sentidos diferentes y hasta contradictorios. Para empezar, se identifica a «la mujer»² como arquetipo de la sumisión a los dioses contra el que Nietzsche lanzara sus misóginas invectivas (117), relacionando este con la «naturaleza puritana» de las sufragistas y de «la mujer estadounidense de clase media» (126). En abierto contraste, se ensalza a «*la mujer rusa que posee en alto grado el valor de afrontar las penas del infierno por su ideal*» (124), así como la declaración de Séneca Falls (128), fruto de la primera convención por los derechos de *la mujer*, considerada por muchas como el inicio del movimiento feminista en los Estados Unidos. El plural «mujeres» se reserva, por su parte, para referirse a la exclusión de las prostitutas del derecho al voto, así como a la hora de apostar por un sujeto *por venir*, cuando la liberación de «las mujeres» hiciese posible el nacimiento de hombres y mujeres libres (128). Por último, y no menos importante, existe en el texto de Goldman una oposición entre el referido plural y la posición singular desde la que escribe ella misma al saberse representada, por algunas, como una «enemiga de *las mujeres*» (128).

Esta polisemia o, mejor dicho, esta honda inestabilidad del término mujer/mujeres en el texto de Goldman no refleja tan solo una distancia entre diferentes agendas políticas en el seno del feminismo de su época. Antes bien, anuncia la existencia de una fractura o, al menos, de una tensión entre *los diferentes sujetos* en nombre de los cuales se desarrollan esas mismas políticas. En ella se cifra la violencia, denunciada por Goldman, de la exclusión de quienes no encajan en los presupuestos de clase, y por supuesto morales, en que descansa el pretendido universalismo del feminismo sufragista. Al mismo tiempo, el uso recurrente del término

2 Las sucesivas citas del texto de Goldman se corresponden con la traducción en castellano, mientras que las referencias a la distinción de sus usos del singular o del plural se corresponden con el original en inglés.

«mujeres» muestra la apuesta de Goldman por seguir recitando y movilizándolo el sujeto de las políticas feministas, a veces para señalar un horizonte compartido de lucha, otras para señalar las divisiones y exclusiones que operan en la constitución interna de ese mismo sujeto.

De esa forma, el texto de Goldman nos enseña que esta fractura en el significante «mujer», se encuentra inscrito en la política feminista, por así decirlo, desde el comienzo, haciendo posible la acción política al precio de dejar siempre un resto inasimilable que frustra cualquier tentativa de clausura del sujeto de las políticas feministas y que se convierte, además, en la condición de posibilidad de la pregunta típicamente *butleriana* a algunas de cuyas declinaciones dedico este primer capítulo: ¿quiénes son *las mujeres*?

Como una (segunda) ola

Con el beneplácito de Goldman, o sin él, las consumaciones de las reivindicaciones sufragistas desembocarían en una poco productiva sensación de *fin del viaje* en la teoría y en las políticas feministas. En ese *impasse*, la obra *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir ([1949], 2015) funcionó como un potente revulsivo para redefinir la opresión de la mujer cuando el derecho al voto había dejado de ser la prioridad y la principal fuerza cohesiva para el movimiento feminista. Inspirada, en gran medida, por la fenomenología y el existencialismo francés, Beauvoir describía allí a «la mujer» como un inédito carácter procesual, esto es, como un *proyecto* que toma al cuerpo como situación antes que como una mera facticidad autocontenida. La influencia del existencialismo de Sartre se intuye aún en el acento voluntarista implícito –según ciertas interpretaciones– en la famosa máxima de Beauvoir: «no se nace mujer, se llega a serlo» (371).

El nuevo relato del proceso de adquisición del género, a partir de la interacción de fuerzas biológicas y, sobre todo, sociales, se convirtió en una pieza clave de los análisis de la posición social de las mujeres, y abrió las puertas al desarrollo de una perspectiva construccionista sobre la identidad de género. Es bastante común, de hecho, remitir a la obra de Beauvoir la distinción *conceptual* entre sexo y género, que se convertiría, desde entonces, en un instrumento analítico desde el que cuestionar la necesidad biológica de los atributos tradicionales del sexo femenino, tanto como sus consecuencias sobre la división

genérica de los roles familiares, laborales, y un largo etcétera. En efecto, como explica Elvira Burgos a partir de Donna Haraway, el concepto de género permitió «que las mujeres se concibieran como sujeto colectivo en un proceso histórico» en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, a la par que «pretendía contestar críticamente la naturalización de la diferencia sexual desde diferentes perspectivas» (2001: 599)³.

Sobre esta base, el a veces referido como «neofeminismo», o como feminismo de la «segunda ola» puede ser entendido como un afianzamiento de la comprensión de la opresión de las mujeres una vez superadas las principales desigualdades *formales* que habían ocupado, especialmente, el quehacer de las sufragistas. En la línea abierta por Beauvoir, la nueva tarea del feminismo consistió en desarrollar una teoría y unas políticas feministas frente a desigualdades que carecían, frecuentemente, de una concreción jurídica o en explicitar, por usar una fórmula que se volverá usual, «el problema que no tiene nombre». Obras como *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan (1963), pretendían precisamente esto, al cuestionar los rígidos roles que favorecían el confinamiento de la mujer al espacio doméstico y a los roles de madre y esposa. La propia Friedan contribuyó, además, a la formación del grupo activista más emblemático del feminismo liberal, la National Organization for Women (NOW), preocupada principalmente por incrementar la presencia femenina en el espacio público, tanto en el conjunto del mercado laboral como en puestos de poder estrictamente político.

Ya a lo largo de los años sesenta y, especialmente, a finales de la década, el feminismo liberal estadounidense se desarrolla en relación antagónica con el Movimiento de Liberación de la Mujer, principal vehículo de las reivindicaciones del incipiente feminismo radical. Este

- 3 Conviene tener presente, no obstante, que el concepto de género no tiene una, sino muchas genealogías posibles, que lo ligan entre otros al campo del diagnóstico y la intervención médica, quirúrgica y hormonal de cuerpo inter y transexual en los años 50. Esa diversidad de genealogías posibles ha conducido a autores como João Manuel de Oliveira a entender la influencia del trabajo de Beauvoir sobre la noción de género, el behaviorismo de John Money y el tratamiento de la feminidad como «mascarada» en la teoría psicoanalítica de Joan Riviere como campos yuxtapuestos, que permiten concebir el género «como un rizoma [de Deleuze y Guattari], presuponiendo que el género y su historia no pueden ser representados de un modo arborescente con una raíz, un tronco, gajos y hojas» (2012: 35). Sobre el desarrollo biomédico del concepto de género, ver en especial Preciado (2009).

último se suele entender, por su parte, como una reacción a los presupuestos reformistas del feminismo liberal. Así, en lugar de hablar de «desigualdades», las radicales se referirán explícitamente al patriarcado y a la opresión de la mujer, de la que considerarían cómplice, en tanto que beneficiario al menos, a cualquier miembro del sexo masculino. En consecuencia, muchas de ellas pasan a concebir la lucha feminista como un proyecto de apertura de espacios propios, y son particularmente activas en la creación de todo tipo de redes y grupos de apoyo entre mujeres.

Así las cosas, con el patriarcado y el feminismo liberal como antagonistas, las radicales no dejan sin embargo de dividirse, a su vez, entre un grupo que se concibe como una pieza más en el abanico de grupos y opciones de la izquierda y aquellas otras para las que el feminismo refiere a una feminidad silenciada *con anterioridad*, lógica o histórica, a los efectos de la opresión clase. Se plantea de este modo una importante fractura entre el feminismo de corte más esencialista, al estilo del separatismo lesbiano, y corrientes más próximas a los feminismos socialistas, que ven con desconfianza el ensalzamiento de la diferencia genérica como base u objetivo de la agenda política del feminismo⁴. En cualquier caso, la influencia del feminismo radical siguió creciendo, especialmente en los Estados Unidos, llegando incluso a influir en el feminismo liberal, que tomó ideas como la creación de grupos de mujeres y adoptó el eslogan «lo personal es político», que inicialmente rechazara por hacer de lo «privado» un centro de la lucha política, hasta prácticamente sustituirlo a lo largo de los setenta. De esa época data la creación de colectivos como las New York Radical Feminists y la publicación de obras como la *Política sexual* de Kate Millet (1970) o la *Dialéctica de la sexualidad* de Shulamith Firestone (1970), que marcaron el desarrollo de una suerte de conjunción de marxismo y psicoanálisis (desde Freud hasta Reich) que concebía al patriarcado como el sistema básico de dominación, por encima de cualquier otro, como la opresión racial o de clase.

4 Para una reconstrucción de esta división en los términos de un desencuentro entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, véase Guerra Palmero, M. J. (2001), *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Instituto de Investigaciones Feministas, Editorial Complutense, Madrid, pp. 101-114.

La amenaza lesbiana⁵

Tal dominación se traduciría, en primer lugar, en la constitución de la mujer como una casta sexual marcada por la experiencia común de la opresión. Con esta convicción, se cuestionaron todos los espacios sociales susceptibles de ser analizados desde la perspectiva de la opresión genérica, politizando en profundidad los aspectos más diversos de la «vida privada» e incluyendo, por supuesto, el campo de la sexualidad. La diferencia lesbiana, en particular, fue ganando una atención y visibilidad crecientes a pesar de las tentativas de importantes sectores del feminismo liberal por mantenerla en un segundo plano, y ello tanto en los Estados Unidos como en el seno de los movimientos feministas de otros contextos⁶. Resultó emblemática, en este sentido, la respuesta en forma de una acción directa en el congreso de la Organización Nacional de Mujeres (NOW) a las declaraciones de la entonces presidenta, Betty Friedan, contra la «amenaza lavanda» que representaba el activismo lésbico, en su opinión, para el conjunto del movimiento⁷:

Creo que la vida sexual de todos es un asunto privado. Me opongo a la política sexual, y no creo que debamos entretenernos con una falsa pista sexual. Tratar de equiparar el lesbianismo con el movimiento de liberación de la mujer es hacerle el juego al enemigo (Friedan *apud* Klemesrud, 1971).

Friedan desconfiaba de la influencia de la política lesbiana para el movimiento feminista por su asociación con el estigma de la masculinidad lesbiana y, en especial, la de las relaciones butch/femme, que interpretaba como una «sumisión de la femineidad a la masculinidad» (Cartier, 2013: 106). Irónicamente, esta misma desconfianza con respecto

5 Véanse también las síntesis sobre esta cuestión incluidas en Sáez, J. (2004), *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid; Leopoldo, R. (2020), *Cartografía do pensamento queer*, Devires, Salvador y Trujillo, G. (2022), *El feminismo queer es para todo el mundo*, Catarata, Madrid.

6 Para un análisis del feminismo lesbiano en el caso de España, véase Trujillo, G. (2008), *Deseo y resistencia (1977-2007): 30 años de movilización lesbiana en el Estado español*, Egalet, Madrid.

7 Véase también Sáez, J., «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer: de la crisis del sida a Foucault», en Córdoba García, D.; Sáez, J. y Vidarte, P., (eds.) (2005), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, op.cit., pp. 67-76.

a la masculinidad fue incorporada por una parte importante del feminismo radical, en el que el lesbianismo operó como una fuerza cohesiva en la medida en que era adoptado como opción política y como expresión de la voluntad de mantener una vida sostenida por un compromiso de cuidado mutuo entre mujeres. Se fue desarrollando, así, una concepción *desexualizada* del propio lesbianismo, a la par que muy marcada por el rechazo a cuanto en este pudiera recordar a la masculinidad o, implícitamente, a las relaciones heterosexuales, como sucedía con las relaciones *butch/femme*.

Existían, sin embargo, claros antagonismos entre formas diferenciadas de entender y de vivir el lesbianismo y sus relaciones con los roles masculinos. Para entender este dilema resulta útil atender al modo en que Kathy Rudy, una antigua feminista radical⁸, recuerda el conflicto existente entre las lesbianas formadas en el movimiento de liberación de la mujer y la cultura lesbiana de clase obrera:

En el proceso de desarrollo de teorías feministas fundamentadas en una única y *cuidadosa* naturaleza de las mujeres, muchas teóricas sugirieron que el mejor modo de demostrar esa sensibilidad femenina era dedicarse al cuidado exclusivo de otras mujeres. Por tanto, emergieron otras formas de definir el lesbianismo que no estaban siempre sostenidas o definidas por la actividad sexual; [...] Desde la perspectiva de las lesbianas prefeministas [sic] o no-feministas (como las *butches* y *femmes* de clase obrera que se comunicaban principalmente a través de la cultura de bar), una identidad sexual fundada solo en la política feminista era inherentemente sospechosa (desde la perspectiva feminista radical, las lesbianas prefeministas eran problemáticas porque reproducían la normatividad heterosexual en su feminidad y en su masculinidad lesbiana). Existían definidas tensiones entre aquellas que elegían la vida

8 Resulta interesante su reflexión sobre el crisol de etiquetas habitual para referirse a esta corriente del feminismo: «Llamar a estas comunidades esencialistas es imponer sobre aquel tiempo una teoría prácticamente configurada en los 90; llamarlas feministas lesbianas o separatistas lesbianas es centrarse en exceso en la preferencia sexual, cuando la mayoría pensábamos que el compromiso político subyacente era con el feminismo (y muchas se concebían a sí mismas como bisexuales o asexuales); llamarlas feministas culturales —un término empleado por Alice Echols para señalar lo que ella entiende como la despolitización del feminismo de los 60— parece clausurar la posibilidad de que, a su manera, estas comunidades participaran en alguna forma de compromiso político. Yo me decanto, por tanto, por el término “feminismo radical”» (2001: 193).

lesbiana por razones de deseo y aquellas que la elegían por las políticas feministas; *cada grupo concebía al otro como inauténtico* (2001: 195, cursivas mías).

Por supuesto, el feminismo radical cuestionó en profundidad muchos de los roles asociados tradicionalmente a la feminidad, lo que permitió desnaturalizar los fundamentos de esos mismos roles. Pese a ello, el rechazo común entre las feministas radicales a cuanto pudiera identificarse como roles genéricos y sexuales masculinos o heterosexuales incorporados por las mujeres e identificados como tales, con frecuencia, a través de una cierta distancia *de clase*, se encuentra en la base de algunas de las exclusiones constitutivas de la pretensión del feminismo radical de fundar la política feminista sobre la base de una identidad femenina común.

Este sería el caso, en especial, de la construcción de las políticas trans como una amenaza para el propio feminismo radical, desarrollada en el plano de la teoría por obras como *The Transsexual Empire* (Raymond, 1979), en que se describe la supuesta complicidad existente entre patriarcado, medicina y mujeres trans para desestabilizar al movimiento feminista, a la par que se denunciaba la presencia de mujeres trans en los espacios activistas. Las raíces de sus posiciones se remontan, no obstante, al inicio de la década, cuando algunas de las feministas radicales que alzaron la voz contra la lesbofobia del feminismo liberal redirigieron el gesto excluyente contra las mujeres trans. Es el caso de Jean O'Leary, fundadora del colectivo Lesbian Feminist Liberation, quien había participado en la acción directa en el congreso de la NOW en la que se hizo frente a la lesbofobia demostrada por Friedan y que, el mismo año, fue una de las voces activas⁹ en el intento de silenciar la «amenaza trans» representada por la presencia de activistas trans como Sylvia Rivera en la segunda conmemoración de las revueltas de Stonewall. Ciertamente, hoy tildaríamos la aproximación a la categoría «mujeres» en el manifiesto «La mujer identificada mujer», posteriormente firmado por las Radicales Lesbians ([1970], 2009), como marcadamente esencialista. En él se

9 En su intervención en Nueva York, con motivo del cuarto aniversario de la revuelta de Stonewall, O'Leary defendió el derecho de las mujeres a vestir a su antojo, a la par que criticaba la apropiación de los atuendos por parte de los «hombres» (refiriéndose a *drags* y mujeres trans) a usar atuendos femeninos «para el entretenimiento o por negocio» (1973). En su descargo, cabe señalar que O'Leary se retractaría, años más tarde, de sus palabras.

anticipaban, no obstante, algunas de las críticas a la heterosexualidad en cuanto régimen político que más influyeron en desarrollos posteriores de la teoría lesbiana y también, a través de esta, de los estudios queer:

La homosexualidad es un subproducto de una forma particular de establecer los roles (o los modelos de comportamiento aprobados) sobre la base del sexo, y por tanto es una categoría que no es auténtica (pues no es consonante con la «realidad»). En una sociedad en la que los hombres no oprimieran a las mujeres y que permitiera a la expresión sexual seguir los sentimientos, las categorías de homosexualidad y heterosexualidad desaparecerían (76).

Esta es la desnaturalización de la heterosexualidad que, ya sea reiterando el gesto esencialista en la concepción del sujeto «mujer», o bien distanciándose de él en una apertura crítica de la propia categoría de sexo, explotarían las teóricas del feminismo lesbiano. Este último es el caso de Monique Wittig, una de las autoras que más radicalmente ha planteado su rechazo a la naturalización de la diferencia sexual, a la que opuso un tratamiento de las diferencias entre los sexos en los términos propios de la lucha de clases. Lucha esta que, partiendo de una comprensión de las mujeres como una clase social constituida por relaciones históricas de explotación, habría de tener por desenlace «la desaparición de esta clase» (2006: 37), tanto como de su antagonista natural, «los hombres», que dejarían de serlo al estar definidos por el ejercicio de la opresión. El nombre que Wittig da a esa relación de explotación no será otro que el de «la heterosexualidad» (26), concebida en tanto que régimen político para la explotación de las mujeres y que sería indisociable, desde su punto de vista, de la construcción cultural de la diferencia sexual. En efecto, el principal objetivo de su crítica sería el carácter supuestamente natural de las cualidades asociadas a uno u otro sexo, así como la construcción de lo que refiere como «el mito de *la mujer*» (37), para terminar, abriendo una fractura entre *lesbiana* y *mujer*:

Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), puesto que el sujeto designado (lesbiana) *no* es una mujer, ni económica, ni política, ni ideológicamente. Lo que hace a la mujer es una relación social específica con el hombre, una relación a la que ya nos hemos referido como «servidumbre», una relación que implica obligación personal y física, tanto como una

obligación económica (residencia forzada, trabajo doméstico, deberes conyugales, producción ilimitada de niños, etcétera) una relación de la que las lesbianas escapan al rechazar seguir siendo o convertirse en heterosexuales (43).

De este modo, Wittig convierte la figura de la lesbiana en un enclave privilegiado de la disidencia del sistema heterocentrado, por un camino paradójicamente opuesto a los planteamientos dominantes en el feminismo radical, incluyendo su vertiente separatista lesbiana. Frente a este último, la lesbiana de Wittig¹⁰ habita un espacio político que prescinde de cualquier reivindicación de las diferencias asociadas a un modelo particular, biológico o cultural, de la feminidad. Y es que, si bien es cierto que el feminismo radical llegó a plantear el lesbianismo como una consecuencia natural de la conciencia política de la opresión de la mujer, nunca cuestionó la matriz epistemológica en la que los rasgos físicos llamados sexuales («en sí mismos, tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social»; 34) se convierten en un criterio de clasificación tan naturalizado como podía serlo la raza en los tiempos del racismo científico, además de en condición de posibilidad de la propia heterosexualidad. De esa forma, la crítica al pensamiento de la diferencia sexual desarrollada en ensayos como «No se nace mujer» (31-45) o «El pensamiento heterosexual» (45-59), desplazó la preocupación por el patriarcado del feminismo radical por la crítica de la heterosexualidad en cuanto régimen de reproducción de cuerpos y subjetividades, convirtiéndose en una influencia determinante sobre sucesivos cuestionamientos del carácter natural del sexo y de la diferencia sexual.

También la antropóloga estadounidense Gayle Rubin (1975) haría del análisis de la heterosexualidad como sistema de dominación, político y económico, una de las preocupaciones centrales de su trabajo. Sus análisis del «sistema sexo/género» (159) y de la «heterosexualidad obligatoria» (198) profundizaron en la posibilidad de teorizar el sexo como una construcción política antes que biológica, en un momento en que la mayor parte del feminismo creía en la necesidad de contar con un fundamento acultural del sexo y de las diferencias de género como

10 Sobre la desidentificación entre el sujeto lesbiano y la categoría «mujeres» véase Trujillo, G. (2013), «Y no, no somos mujeres. Legados e inspiraciones para los feminismos queer», en Suárez Briones, B., *Las lesbianas (no) somos mujeres: en torno a Monique Wittig*, Icaria, Barcelona, pp. 149-185.

condición de posibilidad de desarrollar una política feminista. Frente a esa suposición, sus críticas al creciente componente moral del feminismo radical fueron cruciales tanto dentro del propio feminismo como, ya en los años noventa, los posteriores desarrollos de los estudios queer.

En cierto modo, las preocupaciones de Rubin oscilan entre temáticas propias del feminismo de la segunda ola, como la búsqueda de alternativas a las limitaciones de los marcos de pensamiento marxistas, antropológicos y psicoanalíticos a la hora de abordar la opresión genérica, y la reflexión sobre contraculturas sexuales, como la cultura *gay leather* a la que dedica su tesis doctoral. El puente que establece entre ambas temáticas¹¹ permite la lectura de los textos de Rubin, no obstante, como una crítica interna a la teoría feminista dirigida, en especial, contra la preocupación creciente por amenazas patriarcales tales como relaciones *butch/femme*, el BDSM, la pornografía y el trabajo sexual¹². Ello sucedía en un contexto de rearme de la agenda moral de la derecha neoliberal en el que muchas feministas consideraban la cultura gay masculina, además, como una peligrosa influencia para los intereses del movimiento lesbiano. Como explica retrospectivamente la propia Rubin:

Muchas feministas condenaban duramente a las *drag queens*, los travestis, el sexo en público, la promiscuidad entre hombres gays, la masculinidad gay, los del cuero, el *fist fucking*, el *cruising gay*, etcétera. Yo no podía resignarme a aceptar estos tópicos según los cuales todos estos tipos eran terribles y antifeministas; yo consideraba este discurso, más bien, un resurgimiento de la homofobia (1994: 76).

Cabe entender, en cierto modo, que los análisis de Rubin devolvieron la acusación de reproducir la violencia del sistema heterocentrado a la deriva culturalista del feminismo radical, es decir, la misma que autoras como Andrea Dworkin o Catharine Mckinnon habían dirigido contra las más diversas prácticas sexuales y expresiones culturales, incluyendo la evolución de las tecnologías reproductivas sobre las que volveré en el capítulo sexto inspirándome, precisamente, en la respuesta de Rubin.

11 A saber, la identificación de la división sexual del trabajo y de la heterosexualidad como fundamentos inexplorados de las estructuras del parentesco presentadas por Levi-Strauss.

12 De la mano de nombres como Andrea Dworkin o Catharine Mckinnon, sobre cuya influencia en los debates feministas en el presente volveré en el capítulo sexto.

Si bien más próxima en sus posiciones a algunos de los presupuestos del movimiento antipornografía¹³, los análisis de Adrienne Rich constituyen también una parte importante del marco teórico que asocia la heterosexualidad como marco para la regulación social de las diferencias de género, un aspecto que habría permanecido prácticamente incuestionado por parte del feminismo heterocentrado. En efecto, la mayor parte de los estudios feministas dedicados a asuntos como la maternidad, las relaciones familiares, etcétera, partían de una naturalización incuestionada e incuestionable de la heterosexualidad, a la que Rich opone la necesidad de analizarla, en la línea de Wittig y Rubin, como una institución política.

Para socavar el poder normativo de dicha institución Rich propuso a las feministas cultivar relaciones interpersonales para dar forma a un *continuum lesbiano* en resistencia a las relaciones de dominación y explotación de las mujeres por parte de los hombres. En este sentido, las propuestas de Rich fueron una importante influencia en la concepción desexualizada del lesbianismo a la que hacía referencia. Cabe destacar no obstante que, al mismo tiempo, Rich situó el deseo en el centro de la discusión al interrogar la construcción del deseo heterosexual, incluyendo la naturalización de la idea de que la mayor parte de las mujeres sean heterosexuales, en el entendimiento de que:

No ser capaces de analizar la heterosexualidad como institución es como no ser capaces de admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo son mantenidos por una serie de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia ([1980], 1996: 36).

En ese sentido, Rich interpreta la invisibilidad histórica del amor lésbico como un empobrecimiento interesado de las posibilidades de establecer lazos significativos entre mujeres, así como de resistir a las múltiples formas de la subordinación al poder patriarcal. Por otra parte, pese a la reificación de la diferencia sexual implícita en buena parte de sus análisis, Adrienne Rich fue una de las feministas lesbianas blancas

13 Véase, en especial, el lugar reservado a la prostitución (p. 31) y, sobre todo, a la pornografía y el sadomasoquismo (pp. 27-28) en Rich, A. (1996), «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *Duoda, Revista d'Estudis Feministes*, vol. 10, pp. 15-45.

que más prontamente denunciaron la fractura interna del sujeto de las políticas feministas por las diferencias étnicas y raciales que agitaron el debate a lo largo de los años 80 y que en buena medida prepararon el camino para el surgimiento de los estudios queer.

Fuego cruzado

La incorporación de estas variables en la teoría feminista de los años 80 puede ser interpretada como una caída de un cierto estado de autocomplacencia que permitía concebir la unidad política de las mujeres no ya como objetivo, sino como presupuesto de partida del movimiento feminista, lo que hacía muy difícil el reconocimiento de que la agenda política del feminismo pudiese reflejar los intereses de un grupo muy específico de mujeres que disfrutaban, mientras tanto, de su privilegio racial y de clase sobre *otras* mujeres¹⁴. Por supuesto, el proceso de *ennegrecimiento* del feminismo, como lo ha expresado Sueli Carneiro (2017) en relación con el impacto del feminismo negro en América Latina, había comenzado mucho tiempo atrás, y puede remontarse, al menos, a la pugna por situar el abolicionismo de la esclavitud en la agenda del feminismo sufragista. Los textos de Sojourner Truth –en especial, su discurso «¿Acaso no soy una mujer?» ([1851], 2021)– pueden ser considerados, en este sentido, como una parte fundamental de la genealogía de las tensiones en los márgenes del sujeto «mujer», que luego proseguirían las feministas anarquistas y socialistas, las feministas lesbianas y, no menos importante, las feministas negras lesbianas (¡y socialistas!) del Combahee River Collective, cuyo manifiesto fue pionero a la hora de reflexionar sobre la forma en que «los principales sistemas de opresión se encuentran *entrelazados* entre sí» (1977, traducción y cursivas mías).

Este último merece, por lo que a su capacidad por sentar precedentes se refiere, una mención especial, ya que se anticipa a los planteamientos sobre la interseccionalidad de Kimberle Crenshaw, al tiempo que ponía en circulación la expresión «políticas de la identidad», con un sentido bastante diferente del que llegaría adoptar con el tiempo. En efecto, en dicho

14 Sobre los cruces de diferentes ejes de discriminación y el impacto de los feminismos negros y lesbianos en las políticas feministas, véase Guerra Palmero, M. J., «Juego de intersecciones o cómo se conjugan diversos vectores de discriminación» en *Teoría feminista contemporánea, op. cit.*, pp. 138-148.

texto, Barbara Smith defendía, junto con las otras autoras del manifiesto, una crítica del separatismo que impedía a las feministas lesbianas establecer políticas de alianzas con otros movimientos revolucionarios. En ese sentido, las «políticas de la identidad» a las que se refiere el manifiesto representan, por una parte, un gesto *hiperidentitario* al posicionarse en cuanto mujeres, negras y lesbianas, para luego entender ese posicionamiento, por la otra, como impulso para la coalición con un amplio espectro de luchas. La «política identitaria» del manifiesto de las lesbianas negras anticipaba así, irónicamente, la crítica queer a las políticas de la identidad, en la que la idea de coalición ocuparía también un lugar protagonista.

Fue así como, a partir de análisis originados, con frecuencia, en textos activistas, los años 80 se convirtieron en el escenario de una auténtica proliferación de obras que reflejaban la necesidad de hacer frente *tanto* a la cultura heteropatriarcal de las comunidades de procedencia *como* al clasismo, el racismo o la homofobia del propio movimiento feminista. Es el caso de la publicación de colectáneas como *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* ([1981], 1988), la famosa colección de ensayos, narraciones personales y poemas a cargo de las chicanas Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, que tuvo un enorme impacto al aunar una variedad de voces feministas y lesbianas chicanas, latinas, asiáticas y afroamericanas, que ofrecían perspectivas inusuales, desconocidas y, en buena medida, perturbadoras para la mayor parte del feminismo blanco. La misma Anzaldúa publicó, pocos años más tarde, otra obra emblemática de estos asaltos a la visión unitaria de las políticas identitarias, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) donde, mezclando poesía y ensayo, además del inglés y el castellano, abordaría su identidad mestiza en unos términos que resuenan, especialmente, con las divisiones y la complejidad interna del sujeto «mujer»:

To live in the borderlands means you
 Are neither *hispana india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
 caught in the crossfire between camps
 while carrying all five races on your back
 not knowing which side to turn to, run from (194-195).

La sensación de estar entre dos fuegos a la que aquí se refiere Anzaldúa se percibe con bastante rotundidad en una gran variedad de publicaciones a lo largo de la década. Por el lado del feminismo negro,

por ejemplo, se publicaron numerosos análisis de los cruces entre las opresiones raciales, genéricas, heterosexistas y de clase, en antologías como *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave* (1982), y *Home Girls: A Black Fem Anthology* (1983), la temprana obra de la afroamericana bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), junto a otras que reunían voces feministas negras y judías, como *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-semitism And Racism* (1984), o *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* (1982), sobre la identidad lesbiana judía, y un sin fin de publicaciones, incluyendo las protagonizadas por mujeres asiáticoamericanas, como *Making Waves: an Anthology of Writings by Asian American Women* (1989), entre otras similares, cuyo carácter polifónico limitó enormemente las posibilidades para la reconstrucción esencialista de los fundamentos del sujeto de las políticas feministas.

Así pues, el surgimiento de los estudios queer fue precedido por una heterogénea reflexión sobre los límites de las políticas de representación que tuvo un gran impacto a la hora de problematizar el concepto de identidad. Es difícil subestimar, en este sentido, la influencia que tuvieron los desafíos planteados a las políticas de identidad de la mano de las autoras citadas. A esta se sumó en la misma década, además, la crítica a la situación de *fuego cruzado* en que se encuentran las políticas feministas y antimperialistas de los espacios coloniales a la hora de articular una resistencia al patriarcado de la propia tradición y, también, a los gestos salvíficos de los «hombres blancos salvando a mujeres marrones de hombres morenos», como lo sintetizara ácidamente Spivak ([1988] 2003: 296). En ese sentido, y como han puesto igualmente de manifiesto, por su parte, las teorías de la interseccionalidad de autoras como Crenshaw, los intentos de pensar separadamente diferentes ejes o modalidades de opresión (género, clase, raza, etcétera) no podían dejar de estar condenados al fracaso. De ahí que la denuncia del borrado imperialista de las voces de las mujeres de color a la que se refería Spivak resulte igualmente válida cuando se intercambian «hombres blancos» por feminismos blancos, como señaló María Lugones en perspectiva decolonial:

Con el desarrollo de los feminismos del siglo xx, las conexiones entre género, clase y heterosexualidad racializadas no se hicieron explícitas. Este feminismo centró su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, contra una caracterización de las mujeres como frágiles, tanto corporal como mentalmente, confinadas al espacio privado y sexualmente pasivas. Pero no explicaba la relación entre estas características y la raza, ya

que solo construyen a la mujer blanca, burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solo no explicitó su relación, sino que la ocultó. Iniciando el movimiento de «liberación de la mujer» con la caracterización de la mujer como objeto de lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el significado blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueran blancas (2008: 94).

La fractura queer

No es de extrañar, con estos precedentes, que una de las principales preocupaciones de la crítica feminista a inicios de los años noventa fuese comprender mejor los caminos por los que una política de vocación emancipatoria podía terminar desplegando su propio gesto opresor sobre otros movimientos. Este es el problema que enfrenta Elizabeth Spelman en *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (1988), donde plantea su crítica al «realismo de género», esto es, a la idea de que todas las mujeres comparten algo que las define como tales; así como, algo más tarde, Joan Scott quien, en «The evidence of experience» (1991), criticará el uso de la noción de *experiencia* como fundamento y criterio unificador de los posicionamientos identitarios del feminismo. El problema de la (mala) representación es, asimismo, el problema que aborda Judith Butler en las páginas iniciales de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* ([1990], 2007), que pronto se convirtió, junto con obras como la *Epistemología del armario*, de Eve Kosofsky Sedgwick ([1990], 1998), en una de las referencias clásicas de lo que conocemos como «teoría queer», conforme a la denominación propuesta por Teresa de Lauretis para la articulación de «los discursos y las prácticas de las homosexualidades en relación con el género y con la raza» (1991: iii). Fue en dicho libro donde Butler, en diálogo con Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Monique Wittig, Julia Kristeva y Luce Irigaray, entre otras, y con una clara influencia de la biopolítica y la deconstrucción, presenta su «reformulación específicamente feminista» del postestructuralismo (1990: 9).

Al respecto de esta intervención cabe destacar que Judith Butler, inspi-
rade¹⁵ por Michel Foucault, entiende que el discurso de las políticas

15 Butler prefiere el uso de pronombres neutros, si bien se muestra comprensiva con los procesos de adaptación que este tipo de cambios conlleva. En sus palabras: «Prefiero “elle”, pero me doy cuenta de que a la gente le lleva tiempo hacer el ajuste. Nuestras

identitarias no se limita a *representar* la realidad de la opresión de determinados colectivos, sino que ocupa, más bien, un papel clave en la constitución del sujeto en nombre del cual se articulan dichas políticas. De este modo, el discurso feminista pondría inevitablemente en juego diferentes modelos y límites normativos del sujeto de sus políticas, cuya especificidad histórica y cultural se hace evidente en los conflictos que se producen en torno a los límites raciales, económicos y sexuales de la categoría «mujer»:

La oposición binaria masculino/femenino no solo es el marco exclusivo en el que pueda reconocerse esa especificidad [de lo femenino], sino que de cualquier otra forma la «especificidad» de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de la clase, la raza, la etnicidad y otros ejes de relaciones de poder que tanto conforman la «identidad» como hacen que la noción concreta de identidad sea errónea (2007: 7).

De esta manera, en coincidencia con previos cuestionamientos de la concepto de sexo, *El género en disputa* refleja un enérgico rechazo de la descripción de los rasgos genéricos y sexuales como expresión de una esencia natural, biológica u ontológica de la identidad que se presenta, esta vez, en relación directa con uno de los más productivos puntos de choque entre las dispares tradiciones de la filosofía analítica y la filosofía continental: la crítica de Derrida a la teoría los actos de habla de J. Austin, que merece la pena recordar aquí, así sea muy brevemente. Como es sabido, Austin desarrolló una contribución fundamental a la filosofía pragmática al defender que el lenguaje, además de sus funciones expresivas o descriptivas, debe ser analizado en relación con su poder para producir transformaciones efectivas de los contextos sociales en que interviene. Es lo que Austin denominó fuerza *performativa* de expresiones como «se abre la sesión» en las conferencias recogidas en *Cómo hacer cosas con palabras* ([1962], 1985), cuya acción dependería para Austin de condiciones contextuales que incluirían la *adecuada* intención de los usuarios del lenguaje y, por tanto, de la exclusión de usos «no serios» como los que se producirían al *citar* la fórmula «os declaro marido y mujer» en una representación teatral. Derrida, por su parte, plantea una minuciosa crítica del texto de Austin, para destacar el papel que juega

vidas lingüísticas están llenas de errores, y tropezamos, mientras intentamos adaptarnos a nuevas demandas». Conversación privada, traducción mía.

precisamente el carácter *citacional* de los performativos para explicar su capacidad para producir cualquier efecto:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado codificable o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»? ([1972] 1998: 368).

Este es el tipo de análisis que Butler extiende a los performativos *de género*, entendidos como conjuntos de signos que nos convierten en socialmente legibles en función de nuestra capacidad para *recitarlos* adecuadamente y para producir, en consecuencia, la apariencia de la existencia de una esencia interior del género. La performatividad constituiría, en ese sentido, una fuerza esencialmente disciplinaria, ya que los fracasos a la hora de producir dicha legibilidad se exponen, como muestra la propia historia del feminismo explorada en este capítulo, a todo tipo de violencias desplegadas en nombre de las normas que rigen la producción social del género. Butler explota, además, otro aspecto clave de la deconstrucción de la noción de performatividad ofrecida por Derrida: si bien todo performativo precisa la repetición para producir su efecto, resultaría inútil pretender fijar el sentido original a lo largo de una cadena de repeticiones en la que la propia noción de original se confunde en una cadena de copias y en la que cada repetición constituye, por tanto, una ocasión para la subversión de los usos previamente autorizados del performativo.

Por ese motivo, Butler plantea que toda ocasión en que recitamos un performativo de género constituye una ocasión para la resignificación y subversión de la diferencia sexual que habría de sostenerlas. El proceso de diseminación subversiva de los performativos de género formaría así parte, en último término, de una estrategia de *proliferación* de disidencias sexuales y genéricas en los márgenes de los modelos normativos de la identidad¹⁶. En palabras de Elvira Burgos:

16 Para una discusión en profundidad de la obra de Butler, véase Burgos, E. (2008), *¿Qué cuenta como una vida? La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Machado Libros, Madrid. Sobre su recepción de la noción de performatividad, véase también mi libro (2008), *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*, Egales, Madrid. Para una relectura crítica de las relaciones entre la teoría de la performatividad de género

Butler sigue a Wittig en su apuesta por la disolución de las limitaciones del esquema binario de dos géneros, pero su línea de acción invierte la opción de Wittig. La estrategia que Butler sigue es la de subvertir la identidad a partir de la proliferación de géneros, discontinuos e *incoherentes*, que lograría desbordar las ficciones culturales de coherencia heterosexual. En consecuencia, hay que actuar en la dirección diseñada por Foucault de multiplicar las diferencias en sus configuraciones con el fin de que las oposiciones binarias, siempre al servicio de la jerarquía, dejen de ser hegemónicas y se desarrollen relaciones de poder alternativas (2001: 603).

De esa forma, la obra temprana de Butler planteó, en clave de crítica interna del feminismo, una política queer que desplaza el protagonismo al problema de la *representación* para plantear, como alternativa, una decidida apuesta por la *coalición* entre luchas y posiciones marginales, excluidas o abyectas reconvertidas en otras tantas ocasiones para la resistencia colectiva.

Por supuesto, la descripción performativa de la identidad ocupa un lugar polémico, sin duda, dentro del conjunto de las teorías feministas. La crítica de la noción de sexo, en sintonía con Wittig y propuesta desde otro punto de vista, aún antes, por Michel Foucault¹⁷, resulta conflictiva, entre otras cosas, por prescindir de la fundamentación bio-ontológica del sujeto de las políticas feministas. Cabe destacar aquí, entre las resistencias generadas, la de Seyla Benhabib, cuya desconfianza a la influencia del postestructuralismo en las teorías y políticas feministas resuena con la demonización de la teoría queer por parte de una parte importante del feminismo académico hoy en día. En efecto, si bien esta seguidora crítica de Habermas reconoce el valor de una «crítica de la racionalidad occidental vista desde la perspectiva de los márgenes, desde el punto de vista de quienes son excluidos, suprimidos, deslegitimados, convertidos en locos, en imbéciles o infantiles» (Benhabib *apud* Guerra, [1991] 1997: 149), temía que un corte demasiado tajante con las aspiraciones del proyecto ilustrado y, sobre todo, la crítica postestructuralista a la noción de

y los estudios sobre performance, recomiendo, además, Colling, L. (2021), *A vontade de expor*, EDUFBA, Salvador, pp. 219-241; y, sobre la relación entre performatividad y formas disidentes de subjetivación, Lucas Lima, C. H. (2021), *Linguagens pajubeyras, Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*, Devires, Salvador.

17 «A lo largo de las líneas en que se desarrolló el dispositivo de la sexualidad desde el siglo XIX, vemos elaborarse la idea de que existe algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres; algo más y algo diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el “sexo”» (Foucault, [1976], 2005: 185).

sujeto tendría unos efectos nada deseables para las políticas feministas¹⁸. O, al menos, cabría apostillar, para quienes se reconocen con mayor facilidad en los términos heredados para su definición, dado que la identidad situada y narrativa a la que hace referencia Benhabib, una vez rehabilitada del androcentrismo abstracto que pesaba sobre ella, habría de convertirse en el punto de partida para una política feminista desarrollada mediante un sujeto colectivo de contornos bien delimitados.

Entre los desencuentros ocasionados por el desplazamiento al que sometió Butler no solo al sujeto, sino al problema de la identidad y la representación política, en sentido amplio, cabe destacar además su igualmente famoso intercambio de críticas con Nancy Fraser. En este caso, el debate surgió a partir de la distinción planteada por Fraser entre las formas de opresión derivadas de las injusticias distributivas y las relacionadas con el (mal) reconocimiento y, en especial, por su propuesta de identificar la opresión de las mujeres como un típico problema «bivalente», por implicar tanto problemas de clase como simbólicos, mientras que las políticas gays y lesbianas constituirían «esencialmente un asunto de reconocimiento» (Fraser, 1997: 29)¹⁹. Se repetía así la atribución de un carácter *meramente* cultural a las políticas sexuales y de género, en nombre del cual el propio feminismo se había visto, con frecuencia, cuestionado por la ortodoxia marxista, como defendió Butler para destacar, además, los efectos económicos y materiales de la norma, la ley y las políticas heterocentradas.

18 Benhabib percibe, sin embargo, la necesidad de un distanciamiento crítico con respecto al modelo de sujeto racional ilustrado por ser este epistemológicamente ciego a las diferencias genéricas, étnicas o raciales. De hecho, es una importante crítica de las reediciones del universalismo moral de la ilustración tal y como son presentadas por autores como Jürgen Habermas o John Rawls, entre otras cosas, por el carácter desencarnado y abstracto del sujeto al que estos hacen referencia. No solo admite, sino que defiende, en este sentido, una cierta revisión crítica de las nociones de *sujeto y autonomía*, que permita desembarazarlos de su «lastre androcéntrico», así como acentuar «finitud, fragilidad y corporeidad» en el pensamiento de la identidad, frente a las «unidades abstractas de la apercepción trascendental» (Palmero: 150).

19 La polémica surgió a raíz de la publicación del crítico artículo de Butler ([1995] 2000), «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, vol. 2, pp. 109-121; en respuesta a Fraser, N. (1995), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, Nueva York. Para un resumen de la misma, en la que también intervino Drucilla Cornell, véase «Feminismo y teorías de género», en Vidarte, F., Rampérez, J. (2005), *Filosofías del siglo XX*, Síntesis, Madrid, pp. 303-315; así como «Fragmentos del debate entre Nancy Fraser y Judith Butler» en Pérez Navarro, P., *Del texto al sexo, op. cit.*, pp. 161-177.

Apunto aquí estos debates similares porque sentaron las bases, junto a otros similares, de muchos de los argumentos que encontramos en una buena parte de los debates sostenidos hoy en relación con los estudios queer, y cuyas raíces se hunden en algunas de las más profundas divisiones del pensamiento filosófico del siglo xx. Esta es justamente la idea que sintetizaban, en un breve párrafo, Paco Vidarte, en el que comparaba las relaciones entre Benhabib, Fraser y Butler con las de tres filósofos que mantienen relaciones no menos conflictivas entre sí:

Habermas se lleva tan mal con Derrida como Benhabib con Butler, Rorty y Habermas son tan bestia negra el uno para el otro como Benhabib y Fraser (aunque estas se lleven algo mejor), Fraser está tan dispuesta y desea tanto hacerse amiga de Butler como Rorty (a pesar) de Derrida, al final Habermas y Derrida se han hecho amigos y Rorty se ha quedado fuera sin tener nada que ver, no sabemos cómo acabarán las cosas entre Benhabib, Butler y Fraser (2005: 311).

No me cabe la menor duda de que Paco Vidarte era muy consciente del calado que estas divisiones entre pensadores ilustrados y postestructuralistas podían tener a la hora de pensar y desarrollar políticas en el campo de las políticas feministas y, por supuesto, queer, así como de la desconfianza con que las feministas autodenominadas como *ilustradas* contemplan los devaneos de lo queer dentro y fuera de la academia. De hecho, él mismo fue uno de los más conscientes de la profundidad ética y política de la propia obra de Jacques Derrida, a cuyo estudio y traducción dedicó una parte importante de su trabajo académico, a la par que hizo posible la apertura de algunos de los escasísimos espacios que los estudios queer han ocupado en las universidades del Estado español. Lo que sí que dudo que pudiese anticipar es la intensidad que estas fracturas teóricas de fondo alcanzarían cuando el feminismo institucional, junto a una parte importante del activismo feminista, se erigió en defensor de las fronteras culturales y jurídicas del sujeto de las políticas feministas. Sin duda, le habría sorprendido e indignado, a partes iguales, la forma en que las demandas de las trabajadoras del sexo, de las personas trans y no binarias fueron atacadas como si, en vez de cuerpos en posiciones precarizadas y con sus propios referentes, demandas, divisiones internas y tradiciones de lucha fueran agentes secretos de algo llamado «teoría queer». Nos quedamos con las ganas de escuchar sus carcajadas.

Capítulo 2.

Rosa Parks con Judith Butler

La revolución, en general, no se imagina ya de acuerdo con los cánones socialistas del Realismo, es decir, como hombres y mujeres que marchan estoicamente bajo una bandera roja hacia un luminoso futuro. Más bien, se ha convertido en una especie de carnaval.

SUBCOMANDANTE MARCOS

I can't breathe.

ERIC GARDNER

El 1 de diciembre de 1955, el chofer del autobús en el que viajaba Rosa Parks le exigió a ella y a otros tres pasajeros negros que se levantaran para ceder sus asientos a los pasajeros blancos, conforme a la práctica habitual durante la segregación racial en el transporte, pues estos ya habían copado los asientos reservados para ellos en la parte delantera. Los otros tres pasajeros se cambiaron de asiento, según la costumbre, pero Rosa Parks se limitó a desplazarse al asiento más cercano a la ventanilla para facilitar el acomodo de los recién llegados. El chofer le repitió entonces que debía levantarse para evitar que aquella se transformara en una fila racialmente mixta que contraviniera la ordenanza municipal vigente en

Montgomery desde el año 1900. Tal y como lo cuenta ella misma en sus memorias: «cuando ese conductor blanco se volvió hacia nosotros y agitó su mano para ordenarnos que nos levantáramos de nuestros asientos, sentí una determinación que cubría mi cuerpo como un edredón en una noche de invierno» (Williams y Greenhaw, 2006: 48). Siguiendo esa determinación, se negó a obedecer, incluso, cuando el chofer la amenazó con llamar a la policía. Como era previsible, terminó siendo detenida y pasó unos días en prisión.

Como es bien sabido, su ejemplo y su detención sirvieron como punto de partida del histórico *boicot* de más de un año de duración a los autobuses de Montgomery. La compañía no cedió, pese a perder durante ese tiempo más del 80% de sus pasajeros, hasta que no se impuso el fin de la normativa segregacionista por la vía judicial. Desde entonces, Rosa Parks desarrolló un perfil público muy activo en defensa de los derechos civiles, en colaboración con otros líderes del movimiento como Edgar Nixon o Martin Luther King. Tanto el día de su nacimiento como el 1 de diciembre, día en el que fue arrestada, son conmemorados en su honor en los Estados Unidos y en 1999 fue oficialmente reconocida por el congreso como «primera dama de los derechos civiles»²⁰.

Desde entonces, muchos de los relatos que dan cuenta del episodio representan a Rosa Parks como una simple costurera que siguió el valiente impulso de negarse a ceder su asiento, a lo que añaden con frecuencia que se encontraba cansada tras una dura jornada laboral²¹. Es de sobra conocido, sin embargo, si bien menos difundido, el hecho de que Rosa Parks militaba ya con anterioridad en la Asociación Nacional por el Progreso de las Personas de Color (NAACP), que en aquella época era la secretaria de la facción de la NAACP en Montgomery y que hacía más de diez años que participaba activamente en el movimiento por los derechos civiles. Se sabe además que, durante el verano que precedió al episodio, había asistido a un curso de activismo en la Highlander Folk School²²,

20 De acuerdo con la Ley aprobada por el senado de los Estados Unidos el 19 de abril de 1999. En ella se afirma, de forma relevante para el presente análisis, que Rosa Parks «por su tranquilo coraje, simboliza la esencia de la protesta no violenta», Public Law 106-126, parágrafo 10, traducción mía.

21 En palabras de Amy Goodman (2013), presentadora de Democracy Now!: «En 2005, Rosa falleció a los 92 años y gran parte de los medios la describió como una costurera cansada, no como una *persona problemática*. Pero los medios se equivocaron. Rosa Parks era una rebelde de primera categoría».

22 Véase Parks, Rosa y Haskins, James (1999), *Rosa Parks, My Story*, Puffin Books, Nueva York, p. xix.

centro educativo de Tennessee dedicado a la lucha por los derechos de los trabajadores y por la igualdad racial, y que tan solo cuatro días antes se había sumado a las manifestaciones de duelo y de denuncia por el brutal asesinato racista del adolescente negro Emmet Till y de los activistas George W. Lee y Lamar Smith²³. Tampoco es demasiado común la mención al hecho de que hacía ya algún tiempo que la NAACP buscaba un caso de discriminación en el autobús que pudiera llevar a los tribunales federales para enfrentar jurídicamente la normativa del transporte público de Alabama²⁴. Teniendo este contexto en cuenta no cabe duda de que, efectivamente, Rosa Parks se encontraba profundamente cansada. Pero no tanto por su jornada laboral como, tal y como aclara ella misma en sus memorias, de consentir el racismo de la sociedad estadounidense, en general, y la del estado de Alabama, en particular.

Estas dos formas de cansancio, presentes en diferentes grados en las reconstrucciones históricas y, sobre todo, en la construcción más o menos mítica de su figura, apuntan por igual a la dignidad de ese sencillo gesto que consistió en permanecer sentada. No obstante, ambas pertenecen a diferentes construcciones de la figura de Parks e implican una cierta divergencia o, incluso, una *disonancia entre identidades* que se ha prolongado en el imaginario colectivo. Su origen radica en que, durante su famoso acto de desobediencia civil, todo transcurre *tal y como si* Rosa Parks fuera una trabajadora cualquiera, en lugar de una militante por los derechos civiles. En efecto, en ningún momento adoptó una actitud reconocible de denuncia, ni emitió antes o inmediatamente después opinión política alguna sobre las leyes segregacionistas, ni acompañó su negativa a cambiar de fila con cualquier otro gesto reivindicativo. Cuando el chofer la amenaza con llamar a la policía se limita a mostrarse indiferente sin resistirse, por último, a su detención. Al mismo tiempo, las líneas del guion de esta histórica escena de resistencia no violenta se mantienen en todo momento dentro de los márgenes marcados por su papel de ciudadana común, incluida su firme pero contenida respuesta, «no veo por qué habría de

23 Además, Rosa Parks habría afirmado tener muy presente a Emmet Till en sus pensamientos en el momento de su acción. Véase Beyto D. y Royster, L. (2009), *Black Maverick: T. R. M. Howard's Fight for Civil Rights and Economic Power*, University of Illinois Press, Urbana, p. 139.

24 Si bien comenta en sus memorias que «Me han preguntado si se me ocurrió entonces que yo podía ser el caso que la NAACP había estado buscando. No pensé en todo aquello. En su lugar, me encontré pensando intensamente en lo que podría pasarme, y si podría haberme bajado del autobús. Pero elegí quedarme», Parks, R., y Haskins, J., *op. cit.*, p. 116, traducción mía.

levantarme»²⁵. Se puede afirmar, en ese sentido, que Rosa Parks despliega en aquel autobús, durante su «sentada» individual y su posterior detención, una improvisada *representación* que le permite *pasar por* una ordinaria costurera que regresa demasiado cansada a casa como para someterse al mandato de la ley segregacionista. Sin duda alguna, la acción de Parks ganó en repercusión política al ser leída y difundida en estos términos, a cuya credibilidad contribuiría su pertenencia a un género y a una profesión típicamente femeninos que, en los años cincuenta, resultaban fáciles de disociar de la actividad política. Irónicamente, en esa disociación residiría una parte fundamental de la potencia simbólica de una acción que se alimentó, con el tiempo, de declaraciones que nunca pronunció, como la de que se encontraba «cansada» por estar regresando a casa de trabajar. Sin duda, el cansancio físico encaja con la imagen construida en torno a su figura, pero, como la propia Parks explica en sus memorias, habrían estado fuera de lugar dado que no era aún la mujer de avanzada edad con la que se suele asociar su nombre²⁶.

Autenticidad y cultura del baile

Para entender la sentada de Parks puede resultar útil contemplarla a través de la lente de *representaciones* algo más tardías. Pienso, en particular, en el caso de la *ballroom culture* de las contraculturas queer negras y latinas de ciudades como Nueva York o San Francisco, que ganó reconocimiento internacional en los años noventa a través del famoso documental *Paris is Burning* (1991) y, más recientemente, de la serie *Vogue* (2018). Sin duda, uno de los elementos más llamativos para el ojo extraño es el modo en que en las diferentes categorías en que se compete en los *bailes* se multiplican las posibilidades de la representación *drag* en las fronteras entre el teatro, la moda y la danza²⁷. No es de extrañar, pues, que tanto los estudios queer y trans como el feminismo negro se interesasen por el significado de las representaciones habituales en estas competiciones²⁸. Este fue, por ejemplo, el caso de bell hooks,

25 «Interview with Rosa Parks», *op. cit.*, pregunta 12.

26 Parks, R. y Haskin, J., *Rosa Parks*, *op. cit.*, p. 116.

27 También conocida como *house ball culture*, sus orígenes se remontan al Harlem de los años 50.

28 Véase en especial hooks, b. (1992), «Is Paris Burning?» en *Black Looks, and Representation*, South End Press, Boston, pp. 145-156; Butler, J. (2002), «El género en

para quien la incorporación de las feminidades blancas y ricas del mundo del cine y de la moda habituales en los *bailes* no reflejaría sino el desprecio racista y misógino de una contracultura compuesta mayoritariamente por gays y mujeres trans hacia la feminidad de las mujeres negras (y *cis*). Judith Butler, por su parte y respondiendo a lo que identifica como un argumento transfóbico de hooks, recuerda en *Cuerpos que importan* que en las categorías de los *bailes* también incluyen la representación idealizada de feminidades y masculinidades típicamente negras, y propuso entender esta contracultura *drag* como una desestabilización de la norma heterocentrada mediante su incorporación en lugares previamente no autorizados para ello. En dicha discusión adquirió una relevancia especial la capacidad para producir una ilusión de «autenticidad» (*realness*) cuyo papel expone en los siguientes términos:

La «autenticidad» [*realness*] no es exactamente una categoría en la que se compite, es una medida que se usa para juzgar cualquier representación dada dentro de las categorías establecidas. Y, sin embargo, lo que determina el efecto de autenticidad es la habilidad para hacer que el personaje parezca creíble, para producir el efecto naturalizado (Butler, 2002: 189).

De esta forma, Butler extiende el sentido del *realness* al conjunto de las representaciones del baile. No obstante, en palabras de Pepper La-Beija (*madre* de una de las *houses* que participan en el documental de Livingston), el sentido de la *realness* estaría restringido a aquellas categorías que ponen el acento en la pluma heterosexual del personaje, como puede ser el caso de las categorías dedicadas a interpretar un estudiante de instituto, un ejecutivo de Wall Street, un militar, una chica de barrio, todos ellos perfectamente *cis* y heterocentros:

Ser capaz de pasar desapercibido. Eso es autenticidad [*realness*]. Si puedes engañar [*to pass*] al ojo inexperto, o incluso al ojo entrenado, y no delatar el hecho de que eres gay, entonces es autenticidad [...]. La idea de la autenticidad es *parecerte tanto como sea posible a tu*

llamas: cuestiones de apropiación y subversión» en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 179-207; Prosser, J. (1998), «Venus is Burning: The Transubstantiation of the Transsexual», en *Second skins: the body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 45-54 y Preciado, P. (2002), *Manifiesto contra-sexual*, p. 74.

contrapartida hetero. Cuanto mayor es tu autenticidad, más pareces una auténtica [real] mujer, o un auténtico hombre. Un hombre hetero. No es una burla o una sátira. Es ser realmente capaz de serlo. Es un caso de vuelta al armario (LaBeija en *Livingston*, 1991, min. 18).

En realidad, no todas las categorías participan de esta voluntad de encarnar aquello que pasa por heterosexual. En *Paris is Burning* podemos asistir, por ejemplo, algún pase de la categoría «*butch queen* travestida por primera vez en un baile»²⁹, en la que se trataría de conseguir el efecto de una *falta de* autenticidad, al menos, en los términos de LaBeija. En cualquier caso, tanto Pepper LaBeija como la descripción de Butler guardan una íntima relación con la noción de *pasabilidad* (*passing*), muy asociada también a la cultura trans pero que tiene un sentido más amplio e inespecífico, por estar asociado a la capacidad de «pasar por» el personaje que se representa ante una determinada audiencia, sin limitarse a la relación con la normatividad de género.

Una activista en *drag*

En un interesante artículo sobre performatividad y masculinidades negras, Bryant Alexander (2004) ofrece un buen ejemplo de la plasticidad del *passing* cuando considera su propia «transición» entre identidades orientadas a colmar expectativas contradictorias, incluyendo el tipo de actuación social candidata a recibir la «bienintencionada» felicitación racista («eres un buen hombre negro, un ejemplo para tu raza»; 382), y las de los pares que perciben las vestimentas, gestos y modales que celebra la mirada blanca como una traición tanto a la masculinidad negra («Escucha como habla. Marica. ¿Cómo que nada de baloncesto? Marica. ¿Eres profesor? Marica»; 382). El «pasar por» al que se refiere este teórico de la *performance* sería, pues, un ejercicio de «travestismo», de ida y vuelta entre el «buen ciudadano» y el «buen hermano» (381), al que muchos hombres negros se verían abocados a

29 Según Marlon M. Bailey (2011), en el sistema de género de los bailes, *butch queen* se refiere por lo general a un hombre gay o bisexual que puede alternar cómodamente los códigos de la feminidad con los de la masculinidad o, incluso, la hiper-masculinidad. Véase Bailey, M., «Theorizing the Gender System in Ballroom Culture», *Feminist Studies*, vol. 37, núm. 2, p. 370.

practicar en diferentes contextos. Pues bien, desde ese punto de vista, cabría entender la sentada de Rosa Parks como una variación de este tipo de *passing*, intragenérico e intrarracial, ejecutado para optimizar la legibilidad de su acto de desobediencia civil. En efecto, excepto por el pequeño «detalle» del desafío a la orden del chofer, su sentada permanece dentro de los límites de una representación de la «buena ciudadana negra»: la corriente costurera a la que no se podría acusar de sostener ideas radicales sobre la opresión racial. Fue así como, en el contexto del racismo social e institucional al que se enfrentaba, su acción consiguió concitar apoyos transversales y, además, las mayores posibilidades de éxito ante los tribunales³⁰. Recordemos también, para mejor comprender esta suerte de *travestismo estratégico*, que la «vuelta al armario» a la que se refiere LaBeija se asocia justamente con la representación de los oficios y roles más anodinos: un militar en un desfile, un aplicado estudiante, una costurera cualquiera. Ahora bien, desde ese punto de vista, la vuelta al armario de Rosa Parks no oculta una disidencia sexual o genérica, en los términos de LaBeija, sino su hastío y su rabia política. Fue ese tipo de travestismo *cis*, paradójicamente, el que permitió su construcción mítica al obviar su relación previa con el movimiento por los derechos civiles: siendo mujer, resultaba incluso más creíble a la hora de guardar su experiencia política en el armario. De esa forma, el propio machismo de la sociedad en su conjunto, y del movimiento negro, en particular, habría sido usado contra sí mismo, favoreciendo el *passing* de la cansada costurera para mitigar la exposición de Parks al racismo policial y mediático. De esa forma, desde los márgenes raciales del sujeto «mujer», la acción de Parks constituye una cita de la pregunta de Sojourner Truth, una forma de presentarse como *una mujer real*. Como comenta también Butler al respecto de la «autenticidad»:

30 Para entender la importancia de este punto conviene recordar que Claudette Colvin, nueve meses antes de la acción de Parks, llevó a cabo un acto de desobediencia muy similar. Tampoco ella fue la primera detenida por no ceder su asiento, pero sí la primera en declararse «no culpable» por ello. Sin embargo, la NAACP decidió no llevar su caso a los duros tribunales federales porque el color de su piel sería «demasiado» oscuro y su género «demasiado» masculino, además de por ser madre soltera: «A algunos les preocupaba que había en Colvin un aspecto ingobernable, marimacho [*a tomboy quality*], incluyendo una propensión a decir improperios y a los arrebatos inmaduros», Brinkley, D. *apud* Younge, G. (2006), *Stranger in a Strange Land, Encounters in the Disunited States*, The New Press, Nueva York, p. 77, traducción mía.

En realidad, en *Paris is Burning*, llegar a ser auténtica, llegar a ser una mujer auténtica [*real*]. [...] constituye el sitio de la promesa fantasmática de un rescate de la pobreza, la homofobia y la *ilegitimación racista* (Butler, 2002: 191).

Con similar objetivo, la «dama de los derechos civiles» no habría hecho sino construir su propia categoría para participar en el baile, *avant la lettre*, movilizando la norma machista y racista en contra de sí misma mediante un ejercicio de teatralidad travestida. Tranquilamente sentada en su asiento, Rosa Parks era, pues, una activista en *drag*.

Magical sitting: culos que importan

Cuando Judith Butler comienza su discusión de *Paris is Burning*, lo hace discutiendo la conocida metáfora urbana y securitaria de Louis Althusser, según la cual el viandante interpelado por un policía a pie de calle adquiere el estatuto de *sujeto* a través del acto de volverse, esto es, del giro del cuerpo que confirma la autoridad de la llamada. No habría sujeción ni, por tanto, subjetividad posible, plantea Althusser y desarrolla Butler, sin una cierta sumisión previa al orden del discurso y a las relaciones de poder que este vehicula. Siempre hay espacio, no obstante, para la respuesta inesperada a la llamada autoritaria, esto es, para ingresar en la escena interpelativa como buenas o malas viandantes, sumisas o disidentes a la norma con la que no podemos dejar, en cualquier caso, de relacionarnos. Para Butler, las representaciones de la cultura del baile constituyen un ejemplo paradigmático de este tipo de respuestas inesperadas a las normas de género, raciales y de clase en la medida en que desnudan, ya que no toda su violencia potencial (como nos recuerda el asesinato de Venus Xtravaganza durante el periodo de grabación del documental de Livingston), sí al menos la dimensión fantasmática, y *teatral*, en la que descansa una parte importante de su autoridad. De manera similar, Rosa Parks responde a la llamada del chofer dentro de los límites definidos por su propio ejercicio de *passing*, esto es, jugando con las normas sociales que convierten en socialmente legible el desfile de Parks ante una audiencia que incluye al chofer, a la policía, al tribunal ante el que habría de defenderse y, en última instancia, a nosotras mismas. Como en el baile travesti, Parks ocupa, solo en cierta medida y solo en cierto sentido, el lugar reservado para ella por la construcción

racista del orden público. Así lo subraya, además, la concesión que consistió en desplazarse al asiento contiguo, cediéndolo a los recién llegados; pero sin someterse, por ello, al dictado segregacionista, iniciando así un juego de ambivalencias en el que reside, leyendo a Rosa Parks con Judith Butler, el potencial subversivo de su repetición paródica de la norma.

Llegadas a este punto, cabe recordar que la sentada de Parks forma parte de una amplia tradición de desobediencia civil en la que el *passing* liminal entre el «buen ciudadano» y la desobediencia radical ocupó un lugar fundamental. Así, por ejemplo, cuando en 1939 Samuel Wilmert Tucker organizó la primera sentada antisegregacionista, proporcionó un estricto guion a los cinco participantes: entrar de uno en uno en la Biblioteca de Alexandria, en el estado de Virginia, solicitar un carné de biblioteca, aceptar sin protestas que se los denegaran, tomar un libro de un estante, sentarse a leer en una mesa, esperar a la detención³¹. De forma similar, cuando «los cuatro de Greensboro» iniciaron una sentada en la zona reservada para blancos de un establecimiento de la cadena Woolworth, lo hicieron sin corear consignas, sin responder a las provocaciones racistas, y sin pronunciar cualquier tipo de discurso político. En su lugar, dedicaron el tiempo a leer, como si de un pase de *realness* estudiantil se tratara; y al que se debió, como en el caso de Parks, una parte importante de su éxito movilizador, en la forma de una proliferación de sentadas protagonizadas por cientos de estudiantes en diferentes ciudades³². Fue en esos años del movimiento por los derechos civiles cuando más éxito tuvieron, precisamente, las sentadas, con una amplia cobertura en la prensa de todo el país, y que fueron extendiéndose desde los medios de transporte hasta las librerías, pasando por parques, playas, museos y piscinas de los estados en los que aún persistía la segregación racial.

Con toda probabilidad, la influencia histórica de las sentadas se debe a la carga dramática que comportan *por sí mismas*, en la medida en que su contención corporal se adecúa a «las convenciones históricas que sirven como base para el reconocimiento de la no violencia» (Butler, 2018: 191). En efecto, son los códigos convencionales los que nos permiten posicionar las sentadas en ese ámbito liminal entre los buenos y

31 Véase Douglas Smith, J. (2002), *Managing White Supremacy: Race, Politics and Citizenship in Jim Crow Virginia*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, p. 264.

32 Véase U.S. Commission on Civil Rights (1969), «Sit-ins and Freedom Riders», en Wilkinson, D., *Black Revolt: Strategies of Protest*, McCutchan Pub. Corp., Berkeley, p. 32.

los malos sujetos, al identificarse como pacíficas, por la posición, y como desobedientes, por transcurrir en un espacio que se encontraba vedado. En esta ambivalencia radica, además, el sentido mitológico del acto de *sentarse*, al que Veselin Cajkanovic dedica la elocuente denominación de *magical sitting* por su capacidad para transformar las relaciones entre el huésped y el anfitrión, esto es, las relaciones de (in)hospitalidad: «a través del acto de sentarse puede establecerse un pacto con el invitado: este estará ligado a nuestra casa si se sienta en ella, aunque solo sea por un momento» (1996: 53). Cosa que sucedería, incluso, en contra de la voluntad de este, como le ocurriría a Teseo al verse obligado a permanecer en el Hades por haber cometido el error de sentarse durante su visita. De manera similar, desde Rosa Parks hasta la Plaça de Catalunya, algunas sentadas han pasado a la historia por tener efecto *performativo* (que no mágico, como lo prueban todas aquellas que fracasaron en sus objetivos) muy próximo al mitológico. A condición, claro está, de invertir el deseo de permanencia entre el anfitrión inhóspito y unos «invitados» que, en este caso, vendrían a conmocionar la asimetría de poder en la que descansa su relación. Pues, en última instancia, la eficacia de las sentadas no dependería tanto de su capacidad para obligar a aceptar la presencia del cuerpo excluido o abyecto como en la de demostrar que este no precisaba, en realidad, de invitación alguna. En ese sentido, ninguna sentada sería tan fácil de menospreciar como podría sugerir la frase de un personaje de la comedia *La Barbería*: «Rosa Parks no hizo más que sentar su culo negro»³³. En realidad, sería justamente en esa simplicidad, en ese «(nada) más que», en donde reside la intensidad dramática del acto ejecutado por un cuerpo solitario, su amenaza de ser, simplemente, *repetido* y, a la postre, su poder para perturbar la construcción racista del orden público: sentarse sin autorización previa anuncia, con la rotunda claridad del gesto, que una está allí para quedarse.

Este es el tipo de poder simbólico y político al que se debe que la dramaturgia de las sentadas atravesara los años 60 y 70 hasta ser adoptada y resignificada como estrategia de lucha de manos del activismo queer a finales de los años 80³⁴. Sin duda, una parte importante del impacto que el tan minoritario como ruidoso activismo queer de finales

33 Véase Malcolm, D. L. (2002), *Barbershop*, MGM, Estados Unidos.

34 Sobre la transición entre ambos contextos y, en general, el desarrollo del activismo queer en el Estado español, véase Trujillo, G. (2008), *Deseo y resistencia. 30 años de movilización lesbiana en el Estado español*, Egales, Madrid.

de los 80 e inicio de los noventa logró en las calles se debió justamente a su capacidad para reciclar diferentes escuelas de protesta urbana, que incluían al propio movimiento por los derechos civiles, al movimiento contra la guerra de Vietnam, las luchas feministas y, también, el movimiento de liberación de las disidencias sexuales y de género iniciado en las revueltas de Stonewall³⁵. Como ejemplo de este tipo de reciclaje del archivo activista destacan, sin duda, los *die-ins* de ACT UP, una variación de las sentadas en las que, al contrario de lo que sucedía con Teseo, los cuerpos *muertos* ocupaban el espacio reservado a los vivos. Lejos de la contención del *passing* de Rosa Parks, no obstante, las irrupciones queer en el espacio público adoptaron una actitud combativa que solía terminar con decenas de detenciones, a pesar de la blanquitud y de la pertenencia a la clase media de una parte importante de estas activistas. Importa señalar, no obstante, que el repertorio de las acciones queer de inicios finales de los años 80 e inicios de los noventa se mantuvo dentro de los límites de la acción no violenta, y ello a pesar del carácter polémico de acciones como «¡Parar a la Iglesia! [*Stop the Church!*]», una irrupción en la misa de la catedral de Saint Patrick convocada por ACT UP en coalición con las feministas de Wham para protestar por los ataques de la Iglesia católica a la autonomía corporal en relación con el aborto y por su condena moral a las víctimas del sida³⁶ que, en su momento, se granjeó incluso la reprobación de alguna de las participantes en la misma. Otras acciones emblemáticas de este periodo, como las Queer Nights Out de Queer Nation, pueden ser igualmente leídas como una resignificación queer de las sentadas contra la segregación racista del espacio público:

Las Queer Nights Out de Queer Nation enfrentan la más difusa e implícita violencia de la convencionalidad sexual al remedar las trilladas formas de la vida social heterosexual. Las «Queer Nights Out» son *momentos de desegregación radical* con raíces en la era del movimiento por los derechos civiles y de sus sentadas en las cafeterías segregadas;

35 Así lo pone en evidencia, por ejemplo, la presencia de Marsha P. Johnson entre las filas de ACT UP. Véase ACT UP (2012), «Discussion Section 2: ACT UP in the Context of Other Social Movements», *United in Anger Discussion Guide*.

36 Este fue el caso, por ejemplo, de Sarah Schumann, si bien hoy en día reconoce que esta acción fue una de las más exitosas de aquella época. Véase O'Loughlin, M. (2019), «“Pose” revisits controversial AIDS protest inside St. Patrick’s Cathedral», *America, the Jesuit Review*, 21 de junio.

mientras que en los 60 las sentadas combatían la segregación legal, estas salidas queer combaten la segregación asociada a la costumbre (Bernard y Freeman, 1993: 162; traducción y cursivas mías).

Se puede entender, en este sentido, que el activismo queer consistió en un intenso ejercicio de traducción cultural entre diferentes archivos activistas que estuvo, desde el inicio, muy vinculado a las luchas anti-racistas. Sin duda, la politización del duelo que estaba presente en acciones como la de Parks y también, como explica Judith Butler, en «la actuación hiperbólica de la muerte» que, en el caso del activismo queer, se combinó de formas singulares con el gusto por el humor *camp*, la sexualización del espacio público y el uso de la parodia:

Yo diría que es imposible oponer lo teatral a lo político dentro de la política queer contemporánea: la actuación hiperbólica de la muerte en la práctica de «die-ins» y la «exterioridad» teatral mediante la cual el activismo queer rompió con la distinción entre el espacio público y el espacio privado hicieron proliferar sitios de politización y una conciencia del sida en toda la esfera pública. En realidad podrían contarse muchas historias en las que está en juego la creciente politización de la teatralidad por parte de los queers [...] una historia de este tipo podría incluir tradiciones de vestimenta cruzada, bailes de travestis, recorridos callejeros, espectáculos de mujeres varoniles, el deslizamiento entre la «marcha» (de Nueva York) y la *parade* (de San Francisco); los *die-ins* realizados por ACT UP y los kiss-ins de Queer Nation [...] la demostración excesiva de la sexualidad y la iconografía lesbianas que contrarresta efectivamente la desexualización de la lesbiana; interrupciones tácticas de foros públicos por parte de activistas lesbianas y gays en favor de llamar la atención pública y condenar la insuficiencia de los fondos que destinan los Gobiernos a la investigación y el tratamiento del sida (Butler, 2002: 327).

Teniendo esta genealogía en cuenta sería, a todas luces, una simplificación excesiva suponer que la agenda política y la dramaturgia del activismo queer se «exportaron» a otros contextos desde los Estados Unidos³⁷. Más adecuado resultaría, en mi opinión, entender que un

37 En este punto, mi posición sobre la genealogía del activismo es similar a la que defiende Leandro Colling (2015) al respecto de los estudios queer en «Quatro

ejercicio de traducción cultural entre movimientos sociales muy similar al que aquí me refiero se vio reactivado por la urgencia de la lucha contra el sida y de la agudización del estigma de la disidencia sexual que este traje consigo, y que el repertorio del activismo queer estadounidense se incorporó como un ingrediente más en contextos diversos como consecuencia, en primer lugar, de la trayectoria temporal y geográfica del propio virus. Este sería el caso, por ejemplo, del Estado español, donde los cubos de pintura roja usados por la Radical Gai para acusar al Ministerio de Salud de tener manchadas «las manos de sangre» se pueden entender como una variación de la apuesta de ACT UP por sacar a paseo los signos de la enfermedad y la muerte por las calles de la ciudad. Al mismo tiempo, como es lógico, la dramaturgia activista de este colectivo se inscribe en el camino abierto por disidencias sexuales y de género bastante más próximas. Así se hizo evidente, por ejemplo, cuando la Radical Gai acudía tras su cierre al cine Carretas donde, según explicaban en el diario *El País*, se reunía diariamente un nutrido grupo de «pajilleras y sarasas» compuesto por «estudiantes, jubilados, ejecutivos, reclutas de paseo, modistos, escritores, chaperos, cabezas de familia, chulos de altos vuelos, mariquitas plumeras, travestidos, jóvenes, maduros y viejos» (Cervantes, 1986), para colocar una plaza de homenaje. De esa forma, celebrando la sexualidad urbana en las antípodas de cualquier renuncia higienista, la Radical Gai *deslocalizaba*³⁸ la particular combinación entre el luto y la parodia del desfile de *Las Carolinas* que, según Jean Genet³⁹, desfilaron llorando y enlutadas por las Ramblas de la Barcelona de los años 30 hasta las ruinas de uno de los urinarios públicos⁴⁰ que

dicas preliminares para transar a genealogia do queer no Brasil», incluido en Bento, B. y Félix Silva, V. (eds.), *Desfazendo gênero: Subjetividade, cidadania, transfeminismo*, Editora da UFRN, Natal, pp. 223-243.

- 38 Mi uso de este término asociado a lo queer entendido como un espacio de crítica «en permanente movimiento» se inspira en Oliveira, J. M. (2017), «Genealogias excéntricas: os mil nomes do queer», *Revista Periódicus*, vol. 1, núm. 6, p. 1.
- 39 Se trata, como en el caso del sida, de una irrupción del duelo por el cuerpo y la sexualidad abyectas que se convierte, además, en invitación a la participación: «Las vi pasar y las acompañé de lejos. *Sabía que mi puesto estaba en la comitiva*: sus voces heridas, sus gritos de dolor, sus gestos exagerados, se proponían atravesar el espeso desprecio del mundo. Las Carolinas eran grandiosas: las Hijas de la Ver-güenza», Jean Genet, *Diario del ladrón* (cursivas mías).
- 40 Concretamente, de un *vespasiانو* inspirado en los que fueron retirados de las calles de París en los años 30. Dedicué un apartado a esa retirada en nombre de la manutención del orden público en Pérez Navarro, P. (2020), «Retórica antigê-nero e ordem pública: a cruzada das crianças», *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, vol. 21, núm. 2, pp. 473-489.

había servido, hasta entonces, como un enclave estratégico para el encuentro sexual con los marineros del puerto. Poco más tarde, a finales de los 90 e inicios de los años 2000, se produjo otro episodio crucial en el desarrollo de la dramaturgia activista queer, mediante la formación de los bloques rosa (*pink blocs*), cuyo repertorio propio de músicas, eslóganes, coreografías y recursos teatrales se sumó al movimiento antiglobalización. Cierto es que los despliegues de «frivolidad táctica»⁴¹ típicos de estos bloques se remontan, al menos, a las protestas contra la Guerra del Golfo de 1991, si bien son especialmente conocidos por su presencia en protestas más tardías, como las de las manifestaciones contra el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional de Praga, en 1999. En este sentido, cabe entender a los *pink blocs* al mismo tiempo como síntoma y como motor de un discontinuo e irregular proceso de *queerificación* de espacios masivos de protesta. Así se habría puesto en evidencia, por ejemplo, en la pluralidad irreductible de colectivos y estrategias de lucha característica de lo que el antropólogo Carles Feixá refería, en el contexto anterior al ciclo de las Primaveras Árabes, como «nuevos nuevos movimientos sociales»⁴². En efecto, en ellos participaron una multitud de grupos queer, con frecuencia organizados de forma puntual para protestas concretas, con una decidida vocación escénica que puede entenderse como una reacción «a las manifestaciones convertidas en rutina y a los arrestos negociados» dirigida además a llamar la atención «sobre la problemática del poder y del control» (Wood y Moore, 2002: 31) en sus propios términos. No es de extrañar, en este sentido, que, como constata Liz Highlyman, «los participantes queer más activos dentro del movimiento de convergencia [antiglobalización]» fuesen «veteranos de ACT UP, Queer Nation y otros grupos hermanos», mientras que «en la protesta contra la Organización Mundial de Comercio en Seattle la imagen de un pequeño grupo de Lesbian Avengers en *topless* bajo la fría lluvia fuera una de las imágenes más memorables» (2002: 114).

41 Sobre el uso de la expresión y su relación con los *bloques rosa*, véase «Tactical frivolity: Why we dance» en Amory, S. (2005), *Global revolt: A guide to the movements against globalization*, Zed Books, Londres y Nueva York, pp. 239-247; y también Reitan, R. (2007), *Global Activism (Rethinking Globalizations)*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 212-213. Cabe destacar que, según Ruth Reitan, «el bloque rosa evolucionó desde las *más localizadas* fiestas de Reclaim the Streets, como una forma de llevar ese show carnavalesco a las calles», Reitan, R., *op. cit.*, p. 212 (cursivas mías).

42 Feixa, C.; Pereira, I. y Juris, J. (2009), «Global citizenship and the “New, New” social movements: Iberian connections», *Young, Nordic Journal of Youth Research*, vol. 17., núm. 4., pp. 421-442 (cursivas mías).

Algo similar se puede argumentar sobre las formas lúdicas de politización de la rabia que, de forma aún más reciente, gozaron de una notable vitalidad en esa *mutación* de los bloques rosa que fueron las respuestas queer, transfeministas y anticapitalistas a la despolitización de las conmemoraciones de las revueltas de Stonewall, como sucedió en los casos del Orgullo Crítico Madrid, los Pride de Nuit de París, el Reclaim Pride de Nueva York, entre otros; y que con frecuencia generaron, como en el caso de Madrid, un efecto de resonancia en el seno del ciclo de protestas iniciado por la Primavera Árabe, como el 15-M, el movimiento Occupy, o la resistencia del parque Gezi, por citar solo algunos. Ese es el tipo de intersección en que podemos situar, por ejemplo, la recuperación de los *die-ins* por la Asamblea Transmaricabollo de Sol en protesta contra el *apartheid sanitario* al que las políticas austeritarias sometieron a la población migrante. De esa forma, la transmaricabollo resignificaba el *die-in* para un objetivo, en parte al menos, diferente de la lucha contra el sida, mostrando de paso la íntima conexión existente entre el activismo queer y las luchas antirracistas. A la postre, como ha argumentado Benjamin Shepard, luchar contra la pandemia del sida se había convertido en luchar contra el racismo institucionalizado, el sexismo, y el sistema de clases, además de la homofobia», produciéndose así un solapamiento de luchas y movimientos que incluyeron, entre otros, la oposición a

tratados de comercio internacional antidemocráticos, un injusto sistema migratorio, el complejo industrial de prisiones, la pobreza, gobiernos indiferentes, recortes presupuestarios, el desastre del sistema sanitario e incontables manifestaciones de burocracias que ponen los beneficios por delante de las personas (2002: 13).

Ese es el sentido preciso en el que, como se argumenta en el siguiente capítulo a propósito de las políticas de coalición, entre otros lugares de este libro, el activismo queer resulta tanto más difícil de *localizar* cuanto más fiel pretende ser a su propio carácter queer.

Performatividad y acción colectiva

El amplio arco histórico *caricaturizado* en la sección precedente relaciona entre sí formas muy dispares de dramaturgia activista, que incluyen desde

la más reconociblemente lúdica hasta la exposición directa a la violencia represiva, desde la acción individual hasta la movilización masiva. Todas ellas tienen en común, no obstante, el uso de la dramaturgia activista para transitar por esos «momentos o intervalos anarquistas» en los que, como recordaba Judith Butler reflexionando sobre la Primavera Árabe, la acción colectiva supera las posibilidades de contención por parte del poder policial hasta el punto de que «la legitimidad de un régimen o de sus leyes se pone en duda» ([2015] 2017: 79). Llegadas a este punto, resulta útil recordar la forma en que Butler distingue entre la *performance* individual y el poder *performativo* de la acción colectiva durante el referido ciclo de protestas. En sus palabras:

Si bien la performatividad ha sido frecuentemente asociada a la *performance* individual, es importante reconsiderar aquellas formas de performatividad que solo operan a través de formas de acción coordinada, cuya condición y objetivo es la reconstitución de formas plurales de agencia y prácticas sociales de resistencia (2017: 79).

Y, también, enfatizando aún más la especificidad de la fuerza performativa asociada a la acción colectiva:

Quiero sugerir que *solo cuando los cuerpos se reúnen* en la calle, o en otras formas de espacio público (incluyendo los virtuales) ejercen su derecho plural y performativo a aparecer, un derecho que afirma y sitúa al cuerpo en el centro del campo político y que, en su función expresiva y significativa, traslada una demanda corporal por un conjunto más vivible de condiciones económicas, sociales y políticas libre de formas de precariedad inducida (2017: 11, cursivas mías).

Antes de volver sobre esta condición (*solo cuando*), vale la pena recordar que Butler sostiene esta comprensión del encuentro de los cuerpos en el espacio público en una lectura crítica de la obra de Hannah Arendt, para quien la acción *política* en cuanto tal precisaría de un «espacio de aparición», según el modelo del ágora pública que Arendt «tenía sin duda en mente» (2017: 72). A partir de esta intuición, Butler subraya la importancia de las condiciones materiales y arquitectónicas que hacen posible el acceso y la permanencia en el espacio en que transcurre cualquier protesta, si bien abandona, no obstante, la nitidez de la distinción entre lo público y lo privado en que descansa el análisis de

Arendt. Al mismo tiempo, resignificando la dimensión espacial a la que se refiere Arendt, Butler insiste en el carácter político de ese espacio que, distinguiéndose del mero espacio físico, se abre «entre los cuerpos»:

Ningún cuerpo establece el espacio de aparición, pero esta acción, este ejercicio performativo, sucede solo «entre» los cuerpos, en un espacio que constituye el vacío entre mi cuerpo y el del otro. De este modo, mi cuerpo no actúa solo cuando actúa políticamente. De hecho, esta acción emerge en el «entre», figura espacial de una relación que a la vez vincula y diferencia (2017: 11).

De manera similar al modelo deliberativo de Arendt, la esfera de lo político se abre para Butler en el encuentro espacial de los cuerpos que posibilita el «discurso y la acción de los participantes» (2017: 77). Se establece así una relación de continuidad entre la performatividad de la protesta y la producción de un cierto *orden social* de la resistencia a partir de la coreografía desplegada por los cuerpos en el espacio público. En este sentido, la performatividad del encuentro descrita por Butler entraña la constitución o emergencia de un espacio *otro*, o en los términos de Foucault, de una heterotopía cuyo sentido político depende de la tensión establecida con el orden cotidiano del cuerpo social que la circunda. Las asambleas de las plazas de Taksim, la Puerta del Sol, o Gezi Park, en este sentido, son un espejo invertido de la ciudad neoliberal en que ocuparon su propio espacio.

Ahora bien, la producción del espacio de la protesta no se restringe a lo que sucede en el ágora o en las plazas públicas. Antes bien, su carácter de protesta depende del establecimiento de una tensión entre los cuerpos que participan de la acción y los públicos y contrapúblicos de la acción colectiva. En ese sentido, la dramaturgia activista se encamina a suscitar una relación intersubjetiva que excede al espacio de encuentro de los cuerpos efectivamente reunidos en la forma de una llamada a la acción, una fuerza interpelativa que se extiende como una invitación, por así decir, *entre los cuerpos* que participan de la acción y aquellos que, en cuanto espectadores de esta, (aún) no lo hacen. En efecto, la dimensión escénica del encuentro en el espacio público no se dirige, o no solo, hacia el interior, sino que es, más bien, similar a la que se establece en cualquier representación teatral, e implica una diferencia, una distancia o espaciamiento entre la audiencia y el espacio en que transcurre de hecho la acción política. Esa distancia es, por supuesto también, política

ella misma, y se refiere a un «entre cuerpos» que excede el espacio del encuentro en cuanto tal, pues se trata de un espacio aún liminar, excéntrico y en potencia donde se decide el alcance performativo de la acción bajo la modalidad de la *movilización*. En efecto, toda movilización implica la puesta en relación con lo que no se encuentra, o no todavía, en relación; pues cuenta, entre sus objetivos, con el desplazamiento del límite que distingue el interior y el exterior del espacio de la protesta.

Entender este efecto movilizador permite entender mejor, creo, la fuerza performativa de la acción (hiper)minoritaria y también, en el límite lógico de esta, de la *performance* política ejecutada por el cuerpo individual. Esto es, al poder movilizador de aquellas formas de protesta en que la emergencia de las coaliciones y la expansión de las redes de resistencia no dependen tanto de la presencia sino, más bien, de *la ausencia* de una reunión de cuerpos, de la falta de un orden social de la resistencia y, también, de la capacidad dramática propia de la soledad y del desencuentro para ponernos en relación con la vulnerabilidad del cuerpo singular. Vale la pena recordar, en este sentido, que fue precisamente una acción individual de protesta la que, llevando el ejercicio del *passing* no violento hasta el extremo del propio sacrificio, desencadenó el ciclo de protestas inaugurado por la Primavera Árabe. En efecto, cuando Mohamed Bouazizi se inmoló en una plaza de Túnez creó, al igual que Parks, un espacio de protesta propio para su «demanda corporal por un conjunto más vivible de condiciones económicas, sociales y políticas» (Butler, 2002: 11). Sin lugar a duda, el desorden público o, si queremos, la *singular* heterotopía de resistencia en que se convirtió su cuerpo en llamas, un cuerpo que renunció a toda posibilidad de encuentro pero que estableció, en ese mismo gesto, otro tipo de relación *entre los cuerpos*: una interpelación basada en la dramatización de un desencuentro absoluto e irreparable, que puso no obstante en relación su acción con ese público que no formaba, aún, parte de la protesta. Hablamos pues, de un efecto performativo desencadenado por el cuerpo individual que, al renunciar al consuelo de la promesa abierta por el encuentro, ejerce no obstante su derecho a aparecer para interpelarnos con su radical vulnerabilidad, contraviniendo así la sugerencia de Butler: «solo cuando los cuerpos se reúnen». A lo sumo, una acción de este tipo, en el límite lógico de la acción minoritaria, se relaciona con una reunión aún por llegar.

Sería un error subestimar la capacidad de una acción de este tipo para poner en evidencia y, en ocasiones, desestabilizar todo un régimen de opresión. Se puede atribuir, por ejemplo, una fuerza performativa

similar a los homicidios de Eric Gardner o George Floyd, protagonistas involuntarios de sendas representaciones con única línea de guion (*I can't breathe*) cuyo poder movilizador fue, posteriormente, canalizado a través del movimiento Black Lives Matter. O, también, al homicidio de Juan Andrés Benítez a manos de los Mossos d'Esquadra que sirvió para impulsar la formación de coaliciones inesperadas contra la brutalidad policial en el barrio del Raval de Barcelona⁴³.

Cabe pensar si no sería, más bien, el potencial movilizador de la *performance* individual la que nos permita explicar, a la postre, la fuerza performativa de la acción colectiva, en lugar de al contrario. Especialmente, cuando lo que está en juego es desvelar la violencia sobre la que descansa una determinada configuración del orden público. La performatividad de la asamblea, la capacidad interpelativa de la movilización masiva, de la acción coordinada, no sería en este sentido más que una variación de la que se establece incluso allí donde no existe, aún, una forma social de la resistencia. Cabría incluso hablar, en este sentido, de una suerte de *performatividad individual* cuyo carácter oximorónico resulta de su relación *diferida* con un determinado *nosotras* y, por tanto, de su vínculo con la temporalidad. Cualquier efecto de *movilización* implicaría siempre, en ese sentido, la formulación del tipo de pregunta al que así se refiere Foucault en una entrevista concedida, poco antes de su muerte, a Paul Rabinow:

Pero el problema es, precisamente, decidir si es realmente posible posicionarse dentro de un «nosotros» para afirmar los principios que uno reconoce y los valores que uno acepta; o si no resulta más bien necesario hacer la *formación futura* de un «nosotros» posible al elaborar la pregunta ([1984] 1999c: 335, traducción mía).

Foucault respondía así a la acusación de Rorty acerca de su incapacidad para posicionarse como parte integrante de un cierto «nosotros» y para operar, en definitiva, en el campo de la política. En dicha respuesta, ofrecida en una entrevista, Foucault recordaba, además, que la proliferación de las luchas que trajo consigo el Mayo del 68 se puede interpretar como la formulación de otras tantas preguntas dirigidas a los grandes sistemas de pensamiento político y, en especial, al pensamiento marxista

43 Véase Cantero, M. (2014), «Entitats del Raval criden a mobilitzar-se per commemorar l'any de la mort de Juan Andrés Benítez», #JusticiaJuanAndrés, 28 de septiembre.

que pretendía entenderlas, sin demasiado éxito, a partir del prisma único provisto por el materialismo histórico. De esa forma, Foucault rehusaba considerar la proliferación de luchas «minoritarias» como un obstáculo para la transformación social: cuando se contemplan los movimientos sociales en clave interpelativa, bajo el signo de la pregunta, como posibilidad de un encuentro aún por llegar, la existencia de un *nosotras*, bajo el signo de la clase, de la identidad o, incluso, de la asamblea, pierde protagonismo en cuanto condición de posibilidad de la fuerza performativa de la acción política. Al fin y al cabo, la capacidad transformadora del desorden público protagonizado por un único cuerpo, como en la sentada de Rosa Parks, o en radical minoría, como en el caso de los activismos queer, se dirime también en las zonas de confusión entre el interior y el exterior de la protesta. En su relación, en suma, con un público al que se invita a dejar de serlo.

Capítulo 3.

Transfeminismo y activismos queer

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que este deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien [...] un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; esta se produce siempre en el intersticio.

MICHEL FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

En el subtítulo del prólogo de *Homos* (1995), de Leo Bersani, la palabra «nosotras»⁴⁴ [*we*] aparece flanqueada por unas prudentes comillas. De su lectura se desprende que estas comillas subrayan una distancia crítica con respecto a aquellas contraculturas queer que se definen, a su vez, por su renuncia a todo referente identitario. En el mismo gesto, Bersani toma distancia de su propia escritura, en la que también detecta la emergencia

44 Traducción alterada para hacer uso del femenino universal, al que doy preferencia en este libro conforme a la práctica común en el movimiento 15-M.

de un «ambiguo nosotras» (20). Se delimita, así, un doble dilema, que conduce a su prólogo a oscilar entre la celebración y la resistencia a las vertientes de la crítica queer definidas por su desafección respecto a las categorías identitarias construidas a partir de las configuraciones disidentes del deseo sexual. En efecto, se lamenta Bersani, la renuncia a la identidad habría producido una *desexualización* de lo queer como posición teórica y política que, si bien le parece irrenunciable, interpreta como una sublimación o, incluso, como una retirada espectral de una comunidad que nunca llegó a articularse en cuanto tal. Ahora bien, la alternativa no se encontraría, para Bersani, en la nostalgia por la comunidad perdida ni, tampoco, en la apuesta por la formación de un *socius* queer alternativo, al mismo tiempo, a la norma heterosexual y a la deriva asimilacionista de la comunidad *elegetebé*. Se trataría más bien, según apunta con un notable impulso utópico, de impugnar la lógica misma de la construcción comunitaria en dirección a otras formas de «*nosotrear*» basadas en el encuentro con un número inanticipable de «nosotras». De esa forma, de producirse aún algún efecto de comunidad, este sería imposible de fijar mediante la referencia a ninguna identidad concreta:

Si la homosexualidad es un libro, vehículo privilegiado para la *homocidad*, esta última designa un modo de conexión con el mundo que sería absurdo reducir a la preferencia sexual. Un modo anticomunitario de conexión que todas pudiéramos compartir, o una nueva forma de estar juntas: esa, y no la asimilación a las comunidades ya constituidas, debería ser la meta para cualquier aventura que sacara a la luz, y celebrar, el «homo» en todas nosotras (1995: 22).

A pesar de este uso del término «homo», Bersani piensa en una forma «anticomunal de conectar» en la que, incluso (como si la blasfemia heterosexual anunciara el fracaso definitivo del identitarismo), «muchos heteros puedan encontrar también su lugar» (*Ibid.*). Se perfila así una crítica a la idea de comunidad que destaco aquí, de forma introductoria, porque resulta bastante similar a la que guiará mi propio distanciamiento crítico respecto a las dinámicas separatistas y, en ese sentido, identitarias, que se producen también en los espacios de coalición de la disidencia sexual y de género⁴⁵, y que discutiré aquí a partir del «caso» de las que

45 Año en que las incursiones institucionales post 15-M permitió una insólita coexistencia entre las vertientes más callejeras e incombustibles de los transfeminismos y

se abrieron frente a la celebración del Orgullo Mundial de 2017 en la ciudad de Madrid, a partir del ejemplo paradigmático del Orgullo Crítico, un espacio asambleario en el que he participado en algunas ocasiones y cuyas actividades resultan fundamentales, como ha señalado Leandro Colling «para entender las diferencias existentes entre el movimiento LGTB y los colectivos queer de España» (2015: 199).

En efecto, el Orgullo Crítico ha operado como un enclave estratégico de la disidencia sexual y de género en Madrid, y ha tenido siempre muy presente su *doble disidencia* con respecto a la norma heterocentrada, por una parte, como por lo que se refiere a las derivas asimilacionistas y mercantilizadas de los colectivos que participan de la construcción del llamado orgullo oficial, por la otra. Su origen se remonta al año 2006, cuando grupos reducidos de activistas comenzaron a formar bloques críticos dentro de la manifestación oficial⁴⁶. Ese fue el germen de la actual manifestación del Orgullo Crítico, que se organiza con regularidad variable desde, al menos, el año 2008 cuando salió a las calles con el lema «Manifestación Orgullo Transmaribollero Anticapitalista» (Artacho, 2008). Desde entonces, la manifestación sale a las calles, con notable regularidad, cada 28 de junio, y ha venido creciendo de manera exponencial. El año del World Pride, en particular, alcanzaba ya las cuatro o cinco mil personas⁴⁷ y contaba con la participación de una cantidad muy notable de grupos organizados (muchos de ellos, *emergentes* entre los activismos de la disidencia sexogenérica y relacional), incluyendo grupos de lesbianas *femmes*, sexualidades *kink* y BDSM, asexuales, activistas negras, latinas, el colectivo romaní LGTB, estudiantes transfeministas y familias de menores trans, entre otros, que han ido ocupando espacios cada vez más visibles en la manifestación, leyendo manifiestos a su término, organizando actividades

los activismos queer; organizaciones relativamente nuevas, como el Orgullo de la Periferia, que salió a las calles con el *desidentitario* lema «No somos MADO, No somos World Pride»; y así como las actividades propuestas bajo el nombre de «El porvenir de la revuelta» para la recuperación de la memoria de los activismos queer de los años noventa en Madrid.

46 Así lo recuerda Gracia Trujillo (2017) en «40 Años Después», *CTXT*, 27 de junio. En este sentido, cabe entender que el Orgullo Crítico viene funcionando como un estratégico «punto de acumulación» (Redondo, M., 2015) para una serie de colectivos, por lo general minoritarios, de por lo general efímera y organización asamblearia, interesados en crear alternativas a las celebraciones del orgullo oficial.

47 Véase Ochoa, Santi (2017), «Manifestación Orgullo Crítico 2017», *Kaos en la Red*, 3 de julio.

durante los días previos y, en muchos casos, participando activamente en la asamblea organizativa.

Sin duda, por su autonomía para definir los términos en que se organiza y, de manera literal, los caminos por los que transcurre la manifestación, cabe entender que dicha asamblea representa un espacio clave del proceso de coalición que conduce a la marcha en cuanto tal y representa en este sentido y como lo expresa Judith Butler «un espacio que en esencia pertenece a la alianza misma» (2017: 77). Ahora bien, teniendo en cuenta que, ese mismo año, la asamblea pasó a definirse como un espacio «no mixto» (OCM, 2017), conforme a una fórmula de larga tradición separatista⁴⁸, cabe preguntarse, ¿qué formas de encuentro resultarían legitimadas y cuáles relegadas a los márgenes de la emergente alianza? ¿Qué convergencias entre luchas se verían así legitimadas y cuáles, por el contrario, relegadas a un espacio de imposibilidad o, incluso de ininteligibilidad radical? ¿sobre qué exclusiones constitutivas descansaría, en fin, la definición de la coalición como «no mixta»? Por otro lado, y teniendo en cuenta que el «cierre» del espacio de coalición se produce en un momento determinado de la línea temporal de un proceso asambleario que comenzó siendo abierto, ¿en qué medida podría entenderse que el espacio no mixto es la modalidad de alianza adoptada por el proceso de coalición o, más bien, interrumpe el proceso de coalición en cuanto tal? ¿Cómo se relacionan, en este sentido, temporalidad y legitimidad en la adopción del separatismo como modo de producción del espacio de la coalición?

El espacio de la protesta

Cabe señalar, como aproximación preliminar, que el Orgullo Crítico viene funcionando como un buen ejemplo de «heterotopía queer» en el sentido propuesto por Angela Jones, esto es, como una «creación de un espacio donde los individuos fuerzan a la sociedad heteronormativa a reconocer los cuerpos queer como viables en sus propios términos» (2009: 6). En ese sentido, la producción de un espacio propio en el tejido activista y social urbano recuerda a la «habitación propia» de Virginia Woolf: sin un espacio *propio*, los cuerpos queer podrían, probablemente,

48 Uso «separatismo» en alusión a los espacios exclusivos para mujeres característicos del feminismo radical de inicios de los 70.

perdurar, pero difícilmente lo harían en sus *propios* términos. Asimismo, cabe convenir en que las «heterotopías» no son por lo general abiertamente accesibles, sino que, para ingresar en ellas, según los ejemplos paradigmáticos provistos por Foucault, «el individuo se tiene que someter a rituales y purificaciones», o bien «obtener una cierta autorización, hacer ciertos gestos» (1991: 26, traducción mía), que le permitan traspasar la frontera que lo separa de ese espacio externo que *define*, al proporcionar el contraste con lo que la heterotopía *no es*, el espacio heterotópico en cuanto tal. Toda heterotopía guarda, en ese sentido, una relación antagonónica con ese «exterior constitutivo» (Mouffe, 1993: 2) que, si bien no pertenece al espacio en sí, permite definirlo. Existe, no obstante, una especificidad en la forma en que el separatismo define el exterior constitutivo de sus espacios «propios» desde que fuera adoptado como estrategia por algunas corrientes del feminismo lesbiano que vale la pena considerar. Y existe también, además, un brusco hiato entre la adopción del separatismo por parte de colectivos concretos⁴⁹ y el recurso al mismo en los espacios de coalición entre colectivos e individualidades diversas. Puede resultar útil, para ilustrar este punto, caracterizar algunas de las formas en que delimitan el espacio asambleario algunos de los grupos que, de manera puntual o habitual, han participado en la plataforma.

Un cierto extremo es el que representa, en este sentido y por empezar por un espacio que conozco de primera mano, la Asamblea Transmaricabollo de Sol cuyas asambleas, fieles a los principios del movimiento 15-M, fueron por lo general abiertas y convocadas públicamente, sin limitación *a priori* sobre el conjunto de cuerpos e identidades invitadas a proponer o bloquear consensos en las mismas. Sería un error, no obstante, confundir la vocación de apertura radical de esta asamblea, o la del 15-M en general, con la producción efectiva de un espacio donde las diferencias de género, clase, raza, diversidad funcional o cualesquiera otras no operasen como otras tantas fronteras de formas más o menos implícitas. De hecho, grupos como Feminismos Sol y la propia Transmaricabollo desarrollaron una importante labor crítica frente al sexismo y la homotransfobia en la acampada inaugural del movimiento, mostrando que existe siempre una distancia entre la aséptica inclusividad de la utopía y su siempre conflictiva concreción heterotópica. Lo mismo se

49 Perfectamente legítimo por sí mismo, si bien acostumbra a ser una fuente inagotable de conflictos de frontera, como pone en evidencia Ricky Robles (2018) en «Repensando los bloques no mixtos», *Orgullos Críticos do Sul* (blog), marzo.

podría argumentar, huelga decirlo, sobre las fronteras visibles o invisibles que debían franquearse para participar en las asambleas. Ahora bien, ninguna de esas fronteras estaría delimitada de antemano en las asambleas del 15-M ni, en especial, por recurso a la forma de identificarse en términos sexuales, genéricos, raciales, de clase, religiosos, o cualesquiera otros, que pudiera tener cualquier participante en las mismas.

Como caso intermedio, se encuentran las fronteras físicas y políticas de aquellos colectivos que se definen como *espacios seguros*, siguiendo una denominación que también se encuentra ligada a la historia de los espacios autónomos del feminismo radical en los años 70⁵⁰, y en que las actitudes machistas, homofóbicas o violentas de cualquier tipo no serían toleradas⁵¹. En ese sentido, el carácter «seguro» no pretendería determinar, por anticipado, quién puede ingresar o no en el espacio asambleario sino, más bien, qué actitudes y posiciones le sería permitido sostener, y cuáles no, una vez en su interior. Se trataría aquí, en ese sentido, de limitar la permeabilidad de las fronteras del espacio en relación con determinadas *prácticas* antes que, con determinadas formas de identificarse, con el fin de garantizar el bienestar de quienes participan en él. Cabe señalar a este respecto que, si bien esta parece una pretensión razonable, este «foco en la seguridad y la vigilancia» (Quinnan, 2016: 362) podría ser interpretado como un síntoma de la *securitización* creciente de la ciudad neoliberal y también, como expresión de una cierta fobia al conflicto⁵². Ambas preocupaciones parecen razonables, especialmente, desde el punto de vista de un contexto «post»-pandémico en el que la seguridad sanitaria ha venido a superponerse a la política, convirtiéndose en una forma de reforzar la violencia de las políticas de fronteras, en especial, las del eje norte-sur. Existe,

50 Véase Kenny, Moira R. (2001), *Mapping Gay L.A.: The Intersection of Place and Politics*, Temple University Press, Filadelfia, p. 24. Como explica Kenny, la definición remite a la práctica de declarar ciertos espacios como libres de violencias y posicionamientos discriminatorios, tal y como ha resultado relativamente habitual, en años recientes, en el ámbito académico estadounidense. En el caso de Madrid, como en otros lugares, es común el uso de la expresión en centros sociales ocupados autónomos, así como en todo tipo de fiestas, encuentros y asambleas del entorno de la disidencia sexual y de género.

51 Es el caso de Sección Invertida, un colectivo que incluía entre sus cometidos la creación de un «espacio seguro» en el que «cualquier actitud machista o diversófo-ba tendrá consecuencias inmediatas y será erradicada», Manifiesto, *Sección invertida* (blog), 2017.

52 Véase en especial el artículo de Jack Halberstam (2014), «You Are Triggering me! The Neo-Liberal Rhetoric of Harm, Danger and Trauma», *Bully Bloggers*, 5 de julio.

además, en mi opinión, una diferencia importante en declarar la erradicación de cualquier conjunto de violencias como un horizonte ético compartido y decretar dicha erradicación como condición de posibilidad para el encuentro político. Lo primero señala un camino para recorrer en el que se podría dirimir colectivamente, entre otras cosas, *qué cuenta como seguridad*, o como violencia, mientras que, en el segundo caso, alguien parece haberse arrogado la autoridad para fijar tales definiciones con anterioridad a cualquier conflicto que pudiera surgir al respecto.

Por último, y como tercer supuesto de política espacial, adoptada con frecuencia en combinación con la anterior, existe la posibilidad de delimitar los exteriores constitutivos de las asambleas por recurso a diferentes posiciones identitarias. Así lo hacen, a partir de tradiciones activistas diversas, la mayor parte de los colectivos que se definen como *transfeministas*. Término este que, por su polisemia y complejidad interna, requiere aquí una atención específica.

Mutaciones del transfeminismo

Los transfeminismos cuentan con una amplia gama de genealogías posibles. Son, en este sentido, tan rizomáticos como lo es la categoría «género» descrita por João Manuel de Oliveira⁵³. En el caso concreto del Estado español, resulta inevitable incluir la referencia, no obstante, y como bien han explicado Sandra Fernández y Aitzole Araneta⁵⁴, a dos influencias clave en la evolución del transfeminismo: el movimiento por la despatologización de las identidades trans⁵⁵ y el impacto de los activismos queer en los espacios del feminismo autónomo. Como resultado de esta convergencia, uno de los rasgos definitorios de este heterogéneo conjunto de discursos y prácticas activistas fue la apertura o, mejor aún, el desbordamiento del sujeto de las políticas feministas para dar cabida a una constelación de corporalidades, géneros y sexualidades imposibles

53 Véase Oliveira, J. M. (2013), «O rizoma “género”: cartografía de três genealogias», *e-Cadernos CES*, n. 15, pp. 33-54.

54 Concretamente, en Fernández, S. y Araneta, A. (2013), «Genealogías trans(feministas)», en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, pp. 45-59.

55 Articulado, fundamentalmente, en torno a la campaña internacional Stop Patologización Trans 2012.

de contener en la categoría «mujeres». En ese sentido, cabe entender que una parte importante del transfeminismo fue resultado de la crítica al esencialismo, al biologicismo y al universalismo del feminismo occidental hegemónico avanzada por las voces feministas en los años 80 que, como comentaba en el primer capítulo, se reflejó en la crítica interna del feminismo ofrecida por los estudios queer, muchas veces en confluencia, no exenta de tensiones, con los estudios trans y los estudios tanto *post* como *decoloniales* a inicios de los años noventa. Tal parece ser, al menos, el impulso proliferante al que algunas optaron por llamar «transfeminismo» en el entendimiento de que «*suená mejor* en castellano que el término queer», como explica Miriam Solá en la introducción de *Transfeminismos* (2019: 19, cursivas mías). Desde ese punto de vista, el término en sí podría considerarse como una alternativa más en la serie de variaciones *cuir* y *kuir* en Latinoamérica, o las teorías *cu* (culo) e incluso teoría *cucaracha*, en Brasil (v. Pelúcio, 2016), entre otras, que vinieron a referirse en clave latina, no exenta de ironía contra el imperio epistemológico del norte global, del propio término queer. Esta última interpretación resultaría compatible, por ejemplo, con la vertiente más antiesencialista del «Manifiesto para la insurrección transfeminista» (Red, 2009), uno de los textos fundacionales del transfeminismo en el Estado español. En efecto, más que limitarse a dejar constancia de una coalición concreta entre una serie de identidades, y que según el texto del manifiesto incluiría al menos a putas, bollos, sin papeles, negras, precarias, trans, maricas, musulmanas, travestis y heterodisidentes, entre otras, cabe entender que la «manada furiosa» que componía la Red Putabollonegratransfeminista pretendía condenar al fracaso la búsqueda de cualquier marco de referencia común posible, anunciando así su apuesta por una política de alianzas de origen y destino impredecibles y que se anunciaba ya, por lo demás, en su recurrente uso de los puntos suspensivos.

No parece, sin embargo, a la vista de los desarrollos futuros, que este impulso más reconociblemente queer tuviera un largo recorrido en el ámbito transfeminista. En efecto, la apuesta por una política de coalición experimental, abierta y proliferante se fue restringiendo, en la práctica y en la teoría, a medida que los colectivos transfeministas combinaban la apertura crítica del sujeto político con la inercia separatista del feminismo radical (no en balde, el citado manifiesto se abría con una única referencia genealógica: «venimos del feminismo radical»; Red, 2009), dando así lugar a una multiplicidad de formas híbridas de construcción del espacio activista que, si bien desbordaron las políticas del sujeto

único en diferentes direcciones (y que son, en este sentido, *transfeministas* queer) han tendido a definir los límites de dicha apertura en términos identitarios (y son, en ese sentido, *transfeminismos separatistas*).

Para ilustrar este último punto, puede resultar útil mencionar algunos ejemplos extraídos de centros sociales emblemáticos del activismo transfeminista de Madrid. Es el caso de la Eskalera Karakola, un espacio autónomo activo desde 1996, autodefinido como *kasa pública transfeminista* y abierta a actividades con participación «mixta», pero cuyas asambleas organizativas se definen como «no mixtas» y tienen reservada la participación de «mujeres, bolleras y trans» (Eskalera, 2018) o, simplemente, de «mujeres» (2022). De forma similar, la Hoguera Transfeminista, otro espacio social autónomo que fue desalojado en el 2015, pero que mantuvo algún tiempo su continuidad como colectivo, se definía como un espacio ocupado también por mujeres, bolleras y trans en una «apuesta clara por lo que llamamos “espacios no mixtos” o “espacios diferenciados”, donde las masculinidades cis y la heterosexualidad dejen de tener el espacio que ocupan en nuestro sistema hetero-patriarcal-capitalista». No obstante, la Hoguera explicitaba su interés por ampliar de forma puntual los límites de sus espacios diferenciados hasta «generar algunos lugares» donde los «colectivos transmaricabollo, que incluyen *hombres maricas*, puedan sentirse confortables» (2014, cursivas mías).

Al margen de los centros sociales, existían en este periodo (y siguen existiendo) una multitud de colectivos que se presentaban como transfeministas y que apuestan por los espacios no mixtos. Cabe destacar, entre estos, a lxs Migrantes Transgresorxs, cuyo activismo resulta de un intenso cruce entre las luchas de las «personas racializadas, migrantes, negrxs, refugiadx, diversxs» (Migrantes, 2022) y las disidencias sexuales y de género, y que desde 2017 en adelante ha sido muy activo en la producción de espacios «solo para personas racializadas», entre los que se cuentan encuentros y talleres sobre antirracismo, gordofobia o antiespecismo, entre otros temas, con la excepción de la organización de alguna fiesta de carácter «mixto». En el marco del Orgullo Crítico, en concreto, este colectivo participó de la convocatoria de un bloque «no mixto» compuesto por «racializadx, migrantes, negrxs, afrodisporicxs, sudakxs, morxs, gitanxs, asiáticxs, árabes y rumanxs» (2017), y cuya denominación como Manada Antirracista combinaba la apuesta por un separatismo declinado en términos raciales que se apropia, de paso, de la injuria representada por la animalización colonial del cuerpo

racializado⁵⁶. Cabe señalar, además, que la preocupación de Migrantxs por «deconstruir y construir espacios» no solo ocupa una parte central en su discurso, sino que se extiende a los tránsitos de género a través de la denuncia de las violencias que recaen sobre quien cruza a un tiempo, como muchas de sus componentes, las fronteras entre diferentes «geografías y territorios corporales» (2022).

A las mutaciones del transfeminismo pertenecen también encuentros estatales sobre la cuestión marica como el celebrado en Madrid, en el año 2015 y, que fue difundido como un espacio «transfeminista, libertario, no mixto» (Encuentro Marica, 2015), dirigido en exclusiva a «personas que se identifiquen con la etiqueta *maricas*». También la multiplicidad transfeminista se encontraba presente, en este caso, en la forma de una proliferación *interna* de la identidad marica, para incluir un «amplio abanico de identidades existentes, personas trans, identidades de género no binario... que sientan como suyo esepreciado término». A pesar de ello, el encuentro se proponía superar el olvido, entre la multiplicidad de luchas, de aquello «que nos compete *específicamente* como maricas» (2015, cursivas mías) y sirvió de base para la formación de otras asambleas maricas y no mixtas que también tuvieron presencia en el Orgullo Crítico. Los encuentros estatales, a su vez, también tuvieron una cierta continuidad. Así, por ejemplo, en el 2017 tuvo lugar otro encuentro en Granada, con el fin de «articular disidencias y resistencias y construir alternativas desde nuestra diversidad de identidades *marikonas* vivenciadas *desde el sur*» y definiendo este «sur» como «territorio geográfico, pero también político y simbólico atravesado por diferentes relaciones de poder, (des)prestigios, (des)privilegios y opresiones» (2017, cursivas mías). De este modo, esta política marica no mixta combinaba la provocación de practicar un transfeminismo sin mujeres con una paradójica proliferación interna a un único marco identitario, combinando la preocupación por las contigüidades entre la territorialidad corporal y la geográfica, al estilo de Migrantxs Transgresorxs, ofreciendo de paso una apropiación *marikona* de las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos.

Así pues, en su pluralidad, este conjunto de políticas espaciales, típicamente transfeministas, comparten la tentativa de definir su «régimen particular de aparición» (Butler, 2017: 82), de una horma híbrida, proliferante *sui generis*, pero en la cual tiene un peso decisivo la definición identitaria de sus respectivas políticas de frontera. En este sentido, estas

56 Sobre la que ha escrito, entre otros, Frantz Fanon.

variaciones separatistas del transfeminismo contrastan vivamente con las políticas de alianzas que, anunciadas en el manifiesto de la Red, se encontraría mucho más próximo a la noción de «multitudes queer» propuesta, sin ir más lejos, por uno de los signatarios, Paul B. Preciado (2003: 2). De hecho, la peculiar dinámica así establecida entre impulsos proliferantes y contenciones identitarias encuentra un interesante paralelismo en la tensión que existe entre el prólogo del mismo Paul B. Preciado y la introducción de Miriam Solá a *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, una antología que también ha funcionado como referencia para el transfeminismo en el Estado español. En efecto si, en «Decimos revolución», Preciado afirmaba el efecto desestabilizador que una indelimitable «diáspora rabiosa» (2013: 12) tendría sobre las dicotomías «hombre/mujer, blanco/negro, humano/animal, homosexual/heterosexual, válido/inválido, sano/enfermo, loco/cuerdo, judío/musulmán, Israel/Palestina» (11); el texto que le sigue celebra, más bien, el distanciamiento de los transfeminismos respecto al carácter más combativo de lo queer. De tal suerte que, tan solo cuatro años después de que la Red Putabollonegratransfeminista denunciara el carácter excluyente de ese sujeto «mujer» que «se nos había quedado pequeño» (Red, 2009)⁵⁷, el movimiento habría madurado en una dirección que Miriam Solá describe como más responsable y más «humilde» (2013: 19), hasta el punto de haber dejado de gritar aquello de que «el feminismo será transfeminista o no será» (22, nota 9) porque por fortuna, siempre según Solá, lo que quiera que sea el feminismo «no está en nuestra mano cambiarlo» (22).

Llegadas a este punto, cabe señalar que la conciliadora evolución⁵⁸ así descrita y, por extensión, la propia tensión interna entre proliferación y contención identitaria de los separatismos transfeministas se asemeja bastante a la conocida secuencia temporal y política con que Jeffrey Weeks pretendía domesticar el potencial crítico de la *transgresión* queer al considerarla como una mera fase preparatoria para la, supuestamente,

57 Concretamente, en las Jornadas Feministas Estatales de Granada del 2009.

58 De la que no participan, por lo demás, otros colectivos transfeministas y transmaricabollos, como puede reconocerse en el uso de lemas como «El feminismo será transfeminista o no será» por la Asamblea Transmaricabollo de Sol en la manifestación del 8 de marzo de 2012, o en el igualmente provocador, «Las bolleras no somos mujeres», usado en el bloque «no mixto» de la misma manifestación en 2018. Véase el Manifiesto Bollotransputa para el 8M, *Asamblea Transmaricabollo de Sol*, 8 de marzo de 2018.

más madura, fase de *negociación*⁵⁹. Con la particularidad, eso sí, de que la contención separatista se encontraría aquí, al mismo tiempo, como antecedente y como inesperado resultado del impacto de la crítica queer sobre los espacios organizativos del feminismo autónomo.

El espacio de la coalición

A la hora de pensar las políticas espaciales necesarias para posibilitar el encuentro entre diferentes colectivos en los espacios de coalición se debe tener en cuenta que, en un sentido formal, los distintos separatismos acostumbran a ser por completo incompatibles entre sí. Por supuesto, el separatismo de espacios como la Hoguera no *cabe* en los separatismos migrantes que, a su vez, tampoco lo hacen los espacios no mixtos del separatismo marica, y así sucesivamente. La posibilidad de una cohabitación entre los mismos, entendida esta como una «coarticulación con la alteridad», como lo expresa Butler (2012: 30), depende, por lo tanto, de la capacidad para adoptar una política espacial diferente a la de cualquiera de ellos. De la misma forma, las espacialidades abiertas de movimientos como el 15-M, tales como las asambleas de Feminismos Sol o las de la citada Asamblea Transmaricabollo, desbordan los límites de cualquier marco separatista. Se puede entender, en ese sentido, que la adopción del carácter «no mixto» en la plataforma del Orgullo Crítico excluyó de la participación a cualesquiera *aliadas* de la disidencia sexual o de género que, sin pertenecer a esta en un sentido propio, participasen sin embargo de alguno de los grupos «mixtos» que forman parte de esta. Al mismo tiempo, la definición de ese carácter «no mixto» en referencia exclusiva a la disidencia de género y sexual erigió una suerte de frontera discursiva difícil de sortear para quienes entienden que sus disidencias se encuentran más bien yuxtapuestas, pero no subsumidas, en la sexual o de género, como sucede en el caso de muchas activistas antirracistas⁶⁰.

De esa forma, el separatismo adoptado por la plataforma de una forma amplia e «inclusiva», se revela en la práctica como una exclusión *a priori*

59 Véase Weeks, Jeffrey (1995), *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Malden, p. 12.

60 Que tal vez explica, en parte, el conflicto descrito por el Bloque Antirracista en «El silenciamiento blanco es una estrategia histórica para opacar nuestras voces», en Negrxs.com, 29 de junio de 2018.

de formas posibles, y también, inanticipables, de la participación política. Lejos de limitarse al ámbito de lo teórico ni, tampoco, de lo anecdótico, las dinámicas de la inhospitalidad de la definición «no mixta» de los espacios de coalición se extiende con suma facilidad a los colectivos que habitan en las fronteras de la disidencia sexogenérica y relacional, por diferentes motivos: activismos que incluyen a heteros en sus filas, como los activismos no monogámicos⁶¹; colectivos que son, por definición, de aliadas, como las familias de menores trans; los activismos emergentes de las comunidades *kink* y BDSM; o los de quienes sufren el hostigamiento de la política sexual del Estado sin pertenecer, o no necesariamente, a ninguna disidencia sexogenérica, como en el caso de las trabajadoras del sexo (por ser muchas de ellas cis, heterosexuales e, incluso, del género masculino). Al mismo tiempo, la producción separatista de los espacios de coalición no solo anuncia pasados y potenciales conflictos fronterizos, sino que se define a partir de la exclusión de aquellos que ni siquiera van a poder ser planteados, pues apuntan a coaliciones que resultan *ininteligibles* para el proyecto separatista.

Entre estas últimas se encuentran, por cierto, algunas de las alianzas que parecen más urgentes a la luz de algunos de los debates que más fuerza han cobrado en la propia plataforma en los últimos años. Tal sería el caso, en particular, de la crítica a la construcción homonacionalista⁶² de las políticas gays y lesbianas mediante la representación de las migrantes y refugiadas de origen árabe como amenaza homofóbica pues, ¿por qué para hablar de homonacionalismo se excluiría a las propias migrantes y refugiadas a menos que pertenezcan ellas mismas a la disidencia sexual y de género? El problema parece especialmente acuciante teniendo en cuenta que el barrio en que se organiza el Orgullo Crítico, Lavapiés, es de hecho un barrio migrante en el que existe una multitud de grupos antirracistas que bien podrían haber encontrado en la plataforma un lugar para tejer alianzas. De igual modo, habrían sido expulsadas de la participación y, por tanto, al

61 Cuya exclusión (modulada por la condición de que participen exclusivamente sus miembros no cisheterosexuales) de los espacios de la disidencia sexual no es exclusiva, ni mucho menos, de los grupos queer de Madrid. Sobre la exclusión de los colectivos poliamorosos en la marcha LGTB de Porto, véase Cardoso, D. (2014), «My Spivak is Bigger than Yours: (Mis-)Representations of Polyamory in the Portuguese LGBT Movement and Mononormative Rhetorics», *LES Online*, vol. 6, núm. 1, pp. 45-64.

62 Véase Puar, J. (2017), *Ensamblajes terroristas, el homonacionalismo en tiempos queer*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

ámbito de la alianza ininteligible, los colectivos antifascistas, las movilizaciones contra la represión de la protesta y los ataques a la libertad de expresión o las luchas vecinales contra la gentrificación de Lavapiés, por citar solo algunas de las alianzas con las que el proyecto separatista renuncia a cohabitar en *su* propio espacio. El efecto contrario, por cierto, no se verifica: en espacios mixtos y abiertos como el que representaba la propia plataforma del Orgullo Crítico en años anteriores cabe la participación de tantos colectivos no mixtos como se quieran.

Resulta importante tener en cuenta, en todo caso, que cualquier consenso alcanzado sobre la composición mixta o no mixta implica un diferencial de legitimidades para la participación que se distribuye sobre un eje que no es tan solo espacial sino, además, temporal. Por definición, las espacialidades no mixtas precisan de un momento de clausura en el que una serie de participantes establece la política de frontera a aplicar sobre quienes pretendan sumarse posteriormente. En este sentido, la temporalidad del separatismo inscribe las jerarquizadas dinámicas propias de la relación entre el anfitrión y el huésped en los modos de producción del espacio de la coalición. Y lo hace en un sentido que no es solo sincrónico sino también, a través de todos los sobreentendidos implícitos en la definición del carácter «no mixto», también histórico. En efecto, la clausura espacial definitiva del proyecto separatista implica siempre, en cierta medida, una renuncia anticipada a encarar la «dificultad de la traducción» que Judith Butler relacionaba en los siguientes términos con el problema general de las relaciones entre temporalidad y cohabitación:

El *co* de la *cohabitación* es también un nexo donde temporalidades convergentes articulan el momento presente, no un momento en el que una historia de sufrimiento niegue a la otra, sino en el que se hace posible que una historia de sufrimiento aporte las condiciones de armonización con la otra, y donde cualesquiera que sean los vínculos establecidos procedan a través de la dificultad de la traducción (2012: 130, traducción mía).

Un ejemplo paradigmático de esta dificultad del ejercicio de la traducción cultural entre luchas, estrategias e identidades es la forma en que opera actualmente el feminismo *transexcluyente* que, irónicamente, hunde sus raíces en la misma genealogía del separatismo

lesbiano⁶³ a la que aluden los textos fundacionales del transfeminismo («venimos del feminismo radical»). En la práctica, este es el gesto que se repite, de formas siempre renovadas, contra diferentes colectivos y discursos y, en especial, con los de incorporación más reciente a los espacios de la llamada disidencia sexual y de género. Así lo puso en evidencia el manifiesto del colectivo asexual ACES para la manifestación del Orgullo Crítico, en el mismo año del World Pride al que aquí me refiero:

Podéis echarnos de todos los espacios que queráis, pero la calle es nuestra. *Nuestra presencia en espacios transfeministas es muchas veces leída como una intromisión*, como una molestia, como un cuestionamiento de las libertades sexuales. Libertad sexual también es no follar, follar solo con personas a las que queremos, follar poco, deconstruir el deseo. Venimos a decir que lo transfeminista puede entenderse desde otros escenarios que no mitifiquen el sexo. [...] Hemos forjado alianzas inesperadas con otras disidencias. Formamos redes más diversas, más visibles. Ojalá sea la base de otro tipo de orgullo. *Otra forma de compartir espacios* (ACES, 2017, cursivas mías).

De esa forma, el colectivo asexual dejaba constancia de un conflicto muy similar al descrito por Gavin Brown en referencia a espacios autónomos del activismo queer de Londres. En aquella ocasión, un colectivo irónicamente autodenominado Alianza Frígida Juvenil llamó la atención sobre la incomodidad que algunas formas de lo que refieren como «sexualización del espacio» podía tener desde el punto de vista de las «éticas sexuales diferentes» (2007: 2695) como la representada por el propio colectivo asexual. La Alianza Frígida habría venido en aquella ocasión a recordar, como apuntaba Brown, que la asexualidad también puede servir para *queerificar* los espacios queer o, en este caso, transfeministas. Al mismo tiempo, la referencia a la «expulsión» denuncia justamente la distribución desigual de legitimidades de participación propia del separatismo y, en particular, de su adopción en los espacios de coalición.

63 Como el que acompañó los 40 años de vida del Michigan Women's Music Festival, mítico enclave del separatismo lesbiano, frente al que se erigió el *camp trans* en 1975 para protestar contra la exclusión de las mujeres trans. Cabe destacar que en dicho campamento participaron las lesbianas de orientación queer de las Lesbian Avengers.

Fronteras, puentes, contacto

Me gustaría, para concluir, cambiar por un momento de escenario urbano. En el par de ensayos que componen *Times Square Red, Times Square Blue*, Samuel R. Delany (2001) expone el mundo de relaciones que se establecían en los teatros X y otros locales similares destinados al encuentro sexual en la Nueva York de los años 80. La pérdida de oportunidades para el encuentro intercomunitario a través de un amplio espectro de diferencias raciales, sexuales, de clase, generacionales, entre otras, que la reestructuración neoliberal del espacio urbano representó queda identificada, en su relato, con la destrucción de estos espacios que permitían no solo el encuentro sexual en cuanto tal sino lo que Delany denomina *contacto*: el tipo de encuentro fortuito en el espacio público, no necesariamente sexual, del cual surgen alianzas inesperadas, puntuales o duraderas, entre personas procedentes de contextos muy diferentes entre sí. En este sentido, la segregación creciente de los espacios de la ciudad neoliberal representa para Delany un ataque directo a las posibilidades para establecer los contactos de los que dependemos para la multiplicación de las alianzas, la intersección de las resistencias y el refuerzo de las solidaridades. Pues bien, este es, precisamente, la forma de segregación que bien podría estar operando, de formas insidiosas, en algunas de las estrategias que adoptamos para construir los espacios de encuentro con el fin de hacerlos más habitables, más seguros, más confortables para «todas». Por otro lado, el uso que hace Delany de la figura del contacto alude al riesgo de desaparición fortuita de la distancia que media entre diferentes superficies corporales, el colapso potencial de la distancia «entre los cuerpos» de la que depende, acaso, el carácter político de cualquier encuentro. En ese sentido, el *contacto* se confunde con la forma de *nosotrear* a la que se refería Bersani y, también, con la llamada a abandonar la seguridad del hogar a la que Gloria Anzaldúa (2002) reservaba el verbo *puentear*:

No hay espacios seguros. El «hogar» puede ser inseguro y peligroso porque implica la apariencia de la intimidad y, con ella, fronteras más finas. Permanecer en el «hogar», sin tomar el riesgo de salir de nuestro propio grupo, es una actitud que procede de la herida, y estanca nuestro crecimiento. Puentear significa debilitar nuestras fronteras, no cerrarlas a los otros. Puentear es el trabajo de abrir la puerta al extraño, por dentro y por fuera. Cruzar el umbral es deshacernos de la ilusión de

seguridad porque nos sitúa en un territorio que no es familiar y que no garantiza la seguridad. Puentear es una tentativa de comunidad, y para eso debemos tomar el riesgo de estar abiertos a la intimidad personal, política y espiritual, tomar el riesgo de ser heridas (2).

Pensar en el co- del espacio de coalición pasaría por asumir el riesgo de supresión de ese espacio al que se refiere Butler en *Cuerpos aliados y lucha política* y que, al abrirse entre los cuerpos que se reúnen para la asamblea, para la manifestación o, en general, para la protesta «une tanto como diferencia» (2017: 77). Sin duda, los espacios del activismo tienen sus lógicas situadas, sus dinámicas y contradicciones, incluyendo momentos de mayor o menor apertura a establecer alianzas con otros movimientos. Parece importante pensar, no obstante, la forma en que la inercia separatista puede venir a frenar la formación de alianzas frente a desafíos que, como la higienización moral y securitaria del espacio público, o las inquietantes connivencias entre la transfobia del feminismo institucional y la derecha global, entre las derivas homonacionalistas del movimiento *elegetebé* europeo y la derecha xenófoba, requieren más que nunca de nuestra capacidad para articular encuentros con la alteridad que sean, por definición, imposibles de predecir en términos identitarios. A menos, claro está, que pretendamos confundir la acción organizada con la delimitación de cualquier conjunto dado de distancias de seguridad. La posibilidad de la disidencia, de la disidencia como posibilidad, parece depender más que nunca, por el contrario, de nuestra capacidad para multiplicar puentes y superficies de contacto, para transformar cualquier coalición en aquello que todavía no es y, en suma, para cohabitar en espacios políticos abiertos a la posibilidad de su propio desbordamiento crítico.

Orden

El progreso científico hizo que la entomología, como la anatomía, fuera más precisa, pero no del todo objetiva. Los expertos declararon que la colmena carecía de lecciones para los humanos, pero los escritores que adoptaron y adaptaron sus conclusiones reconciliaron los desconcertantes descubrimientos con tranquilizadores supuestos sobre el orden público y el privado. Juntos transformaron la sociedad apiana de un reino que ilustraba los beneficios del absolutismo en una familia que ilustraba las responsabilidades de la maternidad, influenciada y apoyada por los principios patriarcales.

JEFFREY MERRICK

Capítulo 4. Márgenes de la ley

Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico.

JACQUES DERRIDA

Ha llegado el momento de pensar en *queerizar* el Estado.

LISA DUGGAN

Quienes, curiosas por el significado de las frecuentes alusiones al «orden público» presentes en las sentencias judiciales relacionadas con las biotecnologías reproductivas, las relaciones de parentesco, o la marca legal del «sexo», se aproximen a la literatura jurídica en busca de esclarecer el significado de tan ubicuo y polivalente concepto, se enfrentarán, con toda probabilidad, a una frustrante sorpresa. Si algo llama la atención en los trabajos dedicados por los juristas a esta noción son, en primer lugar, las repetidas alusiones a la extrema dificultad de definir el orden público. Así, por ejemplo, Federico de Castro y Bravo observa que «los civilistas se han visto y se ven forzados a la tarea ingrata, difícil, *quizá imposible*, de explicar y definir lo que sea el orden público», y se refiere al «carácter enigmático y desconcertante de la noción», no sin añadir

que intentar definirla sería un «suplicio para la inteligencia» o, peor aún, como «subirse a un caballo fogoso que no se sabe dónde llevará» (*apud* Aced, 1997: 325, nota 2). Por su parte, Ángel Acedo ha observado que «la doctrina civilista española ha intentado en algunas ocasiones, muy pocas, por cierto, y *con escaso éxito casi siempre*, aproximarse a una noción precisa de orden público» (1997: 326, cursivas mías). De manera similar se pronuncia Montalvo Albiol, al considerar que el orden público sería «un concepto subjetivo, en blanco» (2010: 198), porque «el ordenamiento jurídico no nos obsequia con definición alguna del mismo» (201). Tanto es así que, como concluye a su vez Álvarez Ortega, en un estudio sobre el lugar que ocupa esta esquiva noción en el ordenamiento europeo, nos enfrentaríamos a «un término *fragmentado y potencialmente peligroso* como instrumento de limitación institucional de los derechos fundamentales de los ciudadanos» (2003: 16, cursivas mías).

Alcanza el consenso, en cualquier caso, a situar su origen en el derecho romano, asociado a las referencias a un *ius publicum*⁶⁴, esto es, un interés del Estado, que sería «imposible de derogar mediante la voluntad privada» (Acedo, 1997: 329). En ese sentido, la historia de la noción de orden público se confunde con la de la existencia misma del derecho (público) en el cual se expresa el interés del Estado. Se considera, asimismo, que su ingreso en el derecho moderno tuvo lugar mediante su inclusión en el Código Civil de Francia de 1804⁶⁵, tras un periplo relativamente oscuro por el derecho medieval y del antiguo régimen⁶⁶. Sería allí donde se estableció el sentido del orden público como límite del principio liberal de no injerencia del Estado en los asuntos particulares, mediante una expresiva fórmula: «no se pueden derogar por convenios particulares las leyes que interesan *al orden público y las buenas costumbres*»⁶⁷. Desde entonces, auspiciado por la hegemonía cultural del Imperio

64 *Ius publicum privatorum pactis mutari non potes*, Papiano D. 2.14.38. 10, *apud* Muñoz, E. S. (2007), «Orden público e impugnación de acuerdos sociales», *Revista Jurídica Galega*, vol. 54, pp. 13-22.

65 Así lo recuerdan, entre muchos otros, Acedo Penco, Á., en «El orden público actual como límite a la autonomía de la voluntad en la doctrina y la jurisprudencia», *Anuario de La Facultad de Derecho*, vol. 14-15, 1997, pp. 323-392 (p. 332), Echandía, H. D. (1946), en «Evolución de la noción de orden público», *Revista de La Universidad Nacional (1944-1992)*, vol. 6, pp. 251-262 (p. 251) y Muñoz, E. S. (2007), en «Orden público e impugnación de acuerdos sociales», *Revista Jurídica Galega*, vol. 54, pp. 13-22 (p. 16).

66 Véase Ferrand Noriega, A. E. (2007), *El orden público en el derecho privado*, Tesis de magister, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 8.

67 «*On ne peut déroger, par des conventions particulières, aux dispositions qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs*», Code civil des Français (1804), art. 6.

colonial francés, este sexto artículo del *code* en el que se yuxtaponen, sin mayores consideraciones, el orden jurídico y el orden moral implícito en la referencia a las *bonnes mœurs*, fue adoptado, con apenas variaciones, por la mayor parte de los códigos civiles europeos y latinoamericanos⁶⁸. Es el caso, por poner algunos ejemplos, del Código Civil español asocia ambos en su primer artículo, cuando establece que «la costumbre solo regirá en defecto de Ley aplicable, siempre que no sea contraria a la moral o al orden público»⁶⁹ del Código Civil italiano, que acompaña doce referencias a los límites de orden público con la expresión «o al buon costume»⁷⁰; del portugués, contiene hasta veintidós menciones del orden público acompañadas de la expresión «ou ofensivo dos bons costumes»⁷¹ y, por supuesto, del francés, que mantiene vigente su Código Civil desde 1804 y sin incluir variación alguna en el citado artículo sexto.

No menos habitual resulta, entre las exégetas del orden público, referirse a la distinción entre un sentido común o, incluso, «vulgar» (Acedo, 1997: 338) del mismo y otro propiamente jurídico. El primero es descrito, con frecuencia, como «orden material» (Álvarez, 2003: 19) y, también, como «orden público de policía» (Echandia, 1946: 252), y se asocia con la ausencia de disturbios, perturbaciones y, en general, de cualesquiera *desórdenes* del espacio público. Este sería, por poner un ejemplo contemporáneo, el sentido del orden a cuya manutención se dedica la Ley de Seguridad Ciudadana del Estado español, que no en balde es sucesora de la Ley de Orden Público del periodo franquista⁷². El segundo sentido del orden público resulta, por su parte, bastante más difícil de delimitar, pues se asocia con la salvaguarda de los principios y valores fundamentales que sostienen *el conjunto* del ordenamiento jurídico (Ortega, 2003: 23). Este es, por poner un ejemplo elocuente, el sentido del orden público al que se refería J. B. Bernier cuando, en 1929, consideraba que:

68 Véase Ferrand Noriega, *op. cit.*, p. 10.

69 Art. 1 del Código Civil español.

70 Arts. 5, 23, 25, 31, 31 bis, 634, 1343, 1354, 2031 del Código Civil italiano.

71 Arts. 271, 280, 281, 281bis, 334, 340 del Código Civil portugués.

72 Diseñada *ad hoc* para criminalizar formas emergentes de la protesta social tras la irrupción del Movimiento 15-M. Según un editorial del New York Times, se trataría de una vuelta a los «tiempos oscuros del franquismo» (Editorial Board, 2015). Esta asociación resulta especialmente acertada si tenemos en cuenta que vino a endurecer otra Ley de seguridad ciudadana (la llamada *Ley Corcuera*) que sucedió, por su parte, a la Ley de Orden Público franquista (Sol, 2012).

En lenguaje jurídico, orden público [*ordre public*] es el conjunto de condiciones –legislativas, departamentales y judiciales– que aseguran, mediante el funcionamiento normal y regular de las instituciones nacionales, el estado de cosas necesario para la vida, el progreso y la prosperidad del país y de sus habitantes [...] No es ni una ciencia ni una rama del derecho. Es una concepción, y tan extensa que descansa sobre toda nuestra estructura social y toca cada engranaje de nuestra organización legal (90, énfasis añadido).

Como se puede observar, este abogado del Tribunal de Apelación de París proporcionaba una definición del orden público que se confunde, en buena medida, con lo que Foucault llamó *biopolítica de la población*⁷³, pues se trataría aquí de una preocupación por la vida de la población que es, en última instancia, instrumental al objetivo de sostener la riqueza de la nación y, por supuesto también, su distribución desigual, tal y como esta es garantizada por el funcionamiento normal de las instituciones del Estado. El ejemplo resulta ilustrativo, además, del estilo autoritario de las definiciones del orden público, cuyas llamadas a perpetuar un determinado orden establecido persisten hoy⁷⁴ con tal intensidad que, con frecuencia, se confunden en ellas los elementos distintivos del orden democrático liberal con los de los regímenes autoritarios. No es de extrañar, en ese sentido, que esta noción resulte lo suficientemente ambivalente como para haber sido considerada, en ocasiones, como un garante del «respeto a los derechos fundamentales

73 La noción de biopolítica tiene una larga y polisémica historia. Me interesa aquí, en concreto, su acepción como conjunto de técnicas de gobierno dirigidas a conocer, administrar y regular los procesos vitales que afectan al conjunto de la población, con el fin de permitir «el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia», a las que se refiere Foucault en el último capítulo de la *Historia de la sexualidad* (1977, p. 84).

74 La definición aquí referida no es, en cuanto a su vigencia, en absoluto anacrónica. Sirva, para probarlo, el ejemplo del Tribunal Supremo español, que en 2002 citaba una sentencia que sirvió para definir, en 1966, que el orden público estaría «constituido por los principios jurídicos, públicos y privados, políticos, morales y económicos, que son absolutamente obligatorios para la conservación del orden social en un pueblo y en una época determinada» (STS de 5 de febrero de 2002). Ciertamente es que el Tribunal complementaba la definición franquista, sin por ello desautorizarla, con una referencia a la «doctrina científica», que considera de orden público los principios que «en cada momento informan las instituciones jurídicas», además de otra a la «doctrina moderna» que entiende que serían de orden público, además, los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución.

y libertades públicas garantizados por la Constitución»⁷⁵ mientras que, en otras, se haya definido, más bien, como un «arquetipo limitador de los derechos fundamentales en general» (Martínez, 2014: 769).

Como se puede deducir de esta breve introducción, los debates sostenidos sobre los más variados aspectos de esta densa noción jurídica pertenecen, por derecho propio, al campo de la filosofía del derecho. Me gustaría destacar aquí, entre estos y de manera preliminar, el debate sobre si el orden público consiste en «ley y nada más que ley» o si los jueces estarían, más bien, asumiendo las atribuciones del Poder Ejecutivo al ejercer una función *cuasi-legislativa* (Aguilar Navarro, 1953, *apud* Acedo, 1997: 348) al fundamentar sus sentencias mediante el recurso a la cláusula de orden público. A este respecto, el ya citado Ángel Acedo propone superar los términos del debate al entender que el orden público opera como «instrumento de cierre del ordenamiento en manos de los jueces» (1997: 328). La propuesta no estaría exenta de dificultades, no obstante, pues sitúa al orden público en un espacio liminal entre la legislación y aquello que, posibilitando su «cierre», la excede, de manera que recuerda vivamente a la lógica del *supplement* derrideano, esto es, de aquel elemento que se introduce en un conjunto como un «excedente» o, incluso, como un «organismo parasitario» (Derrida, 1971: 225) capaz de «enriquecer otra plenitud», pero de forma tal que no llega a producir «ningún relieve» (185). En ese sentido, la noción de orden público nos confronta con un problema *topológico* muy similar al que suscitan las previsiones relativas a la declaración del estado de excepción, tal y como lo ha puesto en evidencia Giorgio Agamben⁷⁶. En efecto, ambos fetiches jurídicos se tornan relevantes en los límites del ordenamiento y representan, además, la posibilidad de excederlo para extender su legitimidad allí donde este no alcanza. Ambas extienden el imperio de la ley, por así decirlo, en el mismo gesto por el que su contenido se deja en suspenso. No se trata aquí, por cierto, de una relación casual, pues hablamos de nociones interrelacionadas al punto de que la declaración del estado de excepción se presencia de amenazas graves al mantenimiento del orden público⁷⁷.

75 Sentencia del Tribunal Constitucional de España, 19/1985, de 13 de febrero.

76 Véase Agamben, G. (2005), *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*, Adriano Hidalgo, Buenos Aires.

77 Conviene diferenciar, no obstante, que el estado de excepción se vincula, ante todo, con el Poder Ejecutivo (pues tendría la potestad de declarar el estado de excepción) y, en el otro, con el Poder Judicial (pues son los jueces quienes hacen uso de la noción de orden público).

Cabe entender, pues, que la noción de orden público logra el mencionado *cierre* mediante una suerte de estado de excepción jurídico que permite a la ley actuar en ausencia de previsiones específicas y, muy en especial, allí donde la ley moral se convierte en sustituto de la ley escrita. Ese es, con toda probabilidad, uno de los motivos por los que la noción de orden público tiene una consolidada historia en lo que se ha dado en llamar derecho familiar⁷⁸. Las atribuciones del *pater familias*, por ejemplo, se imponían en la España de Franco sobre la base de que «si en un contrato celebrado entre cónyuges se dispensa a la mujer de la potestad marital, el acto es nulo absolutamente *por ir contra el orden* [público] *familiar*» (Echandia, 1946: 258). Poco después, durante la transición, el Tribunal Supremo constataba que «las normas sobre la competencia y forma de autorización del matrimonio *son de orden público* y quedan obviamente sustraídas a la autonomía de la voluntad»⁷⁹; mientras que, en la actualidad, no es extraña la referencia a la existencia de un «orden público familiar» (Acedo, 1997: 363; García Presas, 2010: 241).

Así las cosas, parece importante preguntarse por la forma en que ese «orden público familiar» adopta a la hora de regular aspectos tales como las relaciones de filiación y parentesco en sentido amplio, las prácticas reproductivas, o las identidades de género, con las que inevitablemente se relaciona, íntimamente, dicho orden familiar. En esa línea, cabría preguntarse, incluso allí donde están disponibles determinadas formas de reconocimiento estatal para relaciones gays y lesbianas, ¿en qué medida y por qué medios la heterosexualidad continúa siendo un elemento constitutivo del orden público, y actuando por tanto como marco regulatorio de las relaciones de parentesco y de las prácticas reproductivas? El binarismo oposicional del género, por su parte, ¿no sería en sí mismo una prolongación del orden público heterocentrado? ¿Y la monogamia, que resulta de la idea de complementariedad entre los géneros, binaria y oposicionalmente concebidos? Por otra parte, y teniendo en cuenta que los efectos de la ley escrita exceden el marco meramente jurídico para funcionar, además, como norma social, ¿cuál sería la influencia de ese «orden público familiar» en la construcción de identidades culturales y nacionales en sentido amplio?

78 Entendido como «conjunto de normas jurídicas de derecho privado que regulan la familia en todos sus aspectos» (García Presas, 2010, p. 240).

79 STS, 24 de septiembre de 1987 (cfr. Acedo, 1997, p. 388).

El orden reproductivo

En lo que sigue, intentaré responder a algunas preguntas en relación con un marco concreto, si bien muchas de las cuestiones planteadas son transponibles a otros contextos y, en especial, a aquellos que han pasado por la apertura del matrimonio a parejas no heterosexuales. Me referiré, en particular, al caso del Estado español donde, pese a la exclusión de homosexuales y transexuales de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (sucesora de la Ley de Vagos y Maleantes) en 1979⁸⁰, el orden público continuó sin ofrecer ningún tipo de reconocimiento para las *parejas* no heterosexuales hasta finales de los años noventa. Fue entonces cuando, a través de las leyes autonómicas de parejas de hecho⁸¹, comenzó un proceso de «desheterosexualización» formal que se habría consumado con la Ley del matrimonio igualitario, adopción incluida, en el año 2005. Tal sería, al menos, la interpretación más extendida, que toma el matrimonio como símbolo paradigmático de la igualdad. Basta con lanzar, sin embargo, una mirada un poco más atenta a la regulación actual de las relaciones de filiación para poner en evidencia que el desplazamiento jurídico de la norma heterosexual está muy lejos de haber concluido, si es que alguna vez se inició, pues la «superación» de la regulación heterosexual del parentesco ha servido, más bien, para dejar al descubierto la infraestructura binaria, monógama y, en última instancia, heterocentrada, del orden público familiar.

La hegemonía de la heterosexualidad como marco de inteligibilidad de las relaciones de parentesco resulta evidente, para empezar, en el ámbito de la regulación estatal de la filiación. Así lo ponen en evidencia, en especial, los procedimientos de registro de la llamada «filiación natural», esto es, aquella que se establece de forma directa tras el nacimiento. Efectivamente, un año después de la llegada del matrimonio igualitario, la Ley de reproducción asistida de 2006⁸² reafirmó el lugar ocupado por el matrimonio heterosexual como fundamento de la filiación con cada una de sus alusiones a la figura de «el

80 Si bien el más indirectamente relacionado delito de «escándalo público» no fue eliminado del Código Penal hasta 1988. Véase Trujillo, G., *Deseo y resistencia*, *op. cit.*, p. 16.

81 Véase Pichardo Galán, J. I. (2009), «(Homo)sexualidad y familia: cambios y continuidades al inicio del tercer milenio», *Política y Sociedad*, vol. 46, núm. 1, pp. 143-160.

82 Ley 14/2006, actualizada por última vez en julio de 2015.

marido»⁸³ en cuanto padre *por defecto*, así como con su total falta de previsiones para el establecimiento la filiación en parejas lesbianas. Ciertamente es que este «olvido» se mitigaría poco después, en 2007, cuando la Ley sobre identidad de género permitió el registro de la doble maternidad desde el nacimiento⁸⁴ en el caso específico de que ambas madres se encuentren casadas entre sí. Ahora bien, este requisito matrimonial resulta, a todas luces, insólito en un supuesto escenario de supuesta igualdad formal, pues a las parejas heterosexuales les basta, por un lado, con la gestación, y por el otro, con el mero «reconocimiento» para proceder al registro de la filiación. Dicho de otra forma, la llamada «igualdad» no se estableció nunca entre diferentes relaciones sino, más bien, entre *matrimonios*. Como norma general, fuera del ámbito matrimonial, se mantuvo intacto el carácter heterocentrado de la filiación. Así ha sido, al menos, con anterioridad a la llamada Ley Trans⁸⁵, que permite a las maternidades lesbianas situarse por primera vez en pie de igualdad *formal* con respecto a las heterosexuales.

El caso de la filiación de nacimiento por parte de dos progenitores de sexo legal masculino se encuentra, por su parte, muy lejos de ese escenario, y se alejará aún más de él con las transformaciones legislativas en curso. Lo ha hecho, además, de una forma en que han tenido un protagonismo notable los argumentos de orden público. Para entenderlo, se debe recordar que la posibilidad de reconocimiento de una filiación marica desde el momento del nacimiento ha ocupado un papel protagonista en la judicialización de las prácticas reproductivas en el Estado español, en estrecha relación con las regulaciones de la gestación subrogada. En efecto, el conocido como «caso cero» de la judicialización de la gestación subrogada transnacional se originó cuando el Consulado español de Los Ángeles se negó en 2008 a inscribir el certificado de nacimiento de una pareja gay que había recurrido a la gestación subrogada en dicho Estado⁸⁶, y que ya

83 Tales como: «Si la mujer estuviera casada, se precisará, además, el consentimiento de su marido...» (art. 6) o «Ni la mujer progenitora ni el marido, cuando hayan prestado su consentimiento formal» (art. 8).

84 Esto es, sin tener que pasar por unos burocráticamente engorrosos y, sobre todo, lentos procedimientos de adopción que generan situaciones de inseguridad jurídica para todas las partes implicadas (véase Díaz Martínez, 2007, p. 78, así como Trujillo, 2016, p. 65).

85 Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI.

86 Tal y como hacen las aproximadamente mil parejas que subrogan en terceros países cada año, toda vez que los contratos de subrogación son *nulos* cuando se establecen en territorio español. Trato esta cuestión con más detalle en el capítulo sexto.

la tenía plenamente reconocida por la ley estadounidense. No parece casual, en este sentido, que la creciente hostilidad jurídica a la gestación subrogada desarrollada, desde entonces, por el Estado español, tomase como punto de partida a un representante de la minoría de subrogaciones homoparentales que se realizan cada año. La existencia de un escrutinio especialmente dedicado a los proyectos reproductivos maricas⁸⁷ y, por tanto, *sin figuras maternas*, se puso en evidencia, por lo demás, al sentenciarse en primera instancia, en Valencia, que el registro solicitado se referiría a un hecho que «biológicamente resulta imposible»⁸⁸. De esa forma, como ya se ha argumentado por extenso⁸⁹, el tribunal incurría en el error de confundir *hechos jurídicos*, como lo es de la relación de filiación, establecida conforme a las leyes de cualquier Estado, con la documentación de un hecho biológico⁹⁰. Mediante esa confusión, además, el tribunal competía en capacidad argumentativa con los países que se niegan a reconocer una filiación homoparental previamente reconocida por otro Estado sobre la base de que los proyectos reproductivos no heterosexuales violan algún tipo de ley natural.

El Tribunal Supremo, por su parte, al analizar el recurso interpuesto contra la referida decisión *biologicista*, elevó en 2013 la tentativa de registrar la filiación homoparental resultado de la subrogación al nivel de atentado contra el «orden público internacional»⁹¹. Esto es, contra la acepción del orden público que opera cual escudo inmunitario⁹² frente a los efectos de una ley extranjera que se considera tan anómala como para representar una amenaza para la manutención del orden público

87 Véase también Pérez Navarro, P., «Homofobia y gestación subrogada», *Rebelión*, 20 de julio de 2017.

88 Juzgado de Primera Instancia N° 15 de Valencia, 15 de septiembre de 2010, curativas mías.

89 Como lo expresa Aurora Hernández Rodríguez, «Cuando una autoridad pública extranjera inscribe, en un Registro Público el nacimiento de un menor con su correspondiente filiación no solo hace constar hechos sino que además los califica jurídicamente. En consecuencia, la filiación determinada en un Registro civil extranjero constituye una auténtica decisión acordada por una autoridad pública extranjera», (2014, p. 157).

90 Con el mismo argumento se podría argüir, por ejemplo, que toda donante de óvulos debe ser reconocida como madre pues, como es sabido, un nacimiento sin estos resulta «biológicamente imposible».

91 STS 6 de febrero de 2014.

92 Exploro la relación entre orden público y la vigilancia inmunitaria de fronteras en relación con las reflexiones de Sarah Ahmed en el artículo «Ordem e perigo: Superfícies do corpo político» (2021).

del Estado⁹³. La alternativa ofrecida por el Supremo, en este y otros casos similares que le sucedieron, no era otra que pasar por un demorado y burocratizado procedimiento de adopción⁹⁴, lo que implica, como saben bien las parejas lesbianas, una importante dosis de desprotección jurídica y de violencia administrativa.

Así pues, uno de los caminos por los que los tribunales han venido a *suplementar* la Ley de reproducción asistida ha sido el del hostigamiento⁹⁵ de la filiación sin figuras maternas que permite, en algunos lugares, el recurso homoparental a la gestación subrogada⁹⁶. Lo que se pone así de relieve es, en mi opinión, que la superación del marco biologicista y heterocentrado para el establecimiento de las relaciones de parentesco, a veces referido como «continuo coito/alianza/filiación» (Pichardo Galán *et al.*, 2015: 189) estaría muy lejos de haberse consumado mediante la extensión del derecho a la adopción a las parejas homoparentales. Antes bien, la erosión de ese continuo de la mano de la adopción

93 Para una crítica de esta noción desde el punto de vista de la resistencia al orden neoliberal, véase en especial Novoa Monreal, E. (1976), *Defensa de las nacionalizaciones ante tribunales extranjeros*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 122-123.

94 La postura fue reafirmada por el mismo tribunal supremo casi una década después en el caso de una madre soltera que recurrió a la subrogación en México. Al igual que en el caso de las filiaciones gays, la nueva sentencia ofrece como única alternativa para el reconocimiento de la filiación de las madres de intención que no regresan al Estado español portando ya un certificado de nacimiento en el que figuran como madres (como el que se facilita por la vía de la sentencia judicial prenatal en diversos estados de los Estados Unidos) la única alternativa de la adopción. Al mismo tiempo, la sentencia aprovecha la ocasión para acusar a los padres y madres de intención de los acuerdos de subrogación comercial de los delitos de «trata de niños» y «trata de mujeres» (STS de 31 de marzo, 2022). De esa forma, el tribunal incorpora a su propio discurso las acusaciones vertidas contra la gestación subrogada por el movimiento al que me refiero, en el capítulo sexto, como feminismo neoabolicionista. Sorprende vivamente, a este respecto, que el Tribunal invoque el orden público para luego limitarse a recomendar la alternativa de la adopción. Con ello, se pone en evidencia que, más que ante acusaciones realmente referidas a gravísimos delitos, se trataría aquí, más bien, de un florido ejercicio de *retórica* neoabolicionista.

95 Al parecer, las subrogaciones heterosexuales (entre el 70 y el 80 % del total, según algunas estimaciones; véase León, P., «Papá, mamá y la tía Samantha», *El País*, 2015) resultan invisibles para los funcionarios y juzgados españoles, incluso cuando, como han señalado desde el colectivo Son Nuestros Hijos (s.f.), la disparidad entre las fechas de nacimiento y las de entrada de sus progenitores en el país de destino ponen en evidencia la mediación de la subrogación.

96 Pero que alcanza un espectro de cuestiones administrativas relacionadas, como las negativas al disfrute de la llamada baja por «maternidad» en ausencia de una figura materna.

homoparental habría servido para dejar al descubierto la inercia histórica del *continuo gestación/filiación* o, si queremos, de un *régimen gestocéntrico* de la filiación con efectos de muy amplio alcance para las parentalidades maricas. Especialmente, claro está, en un contexto en el que el recurso a la propia adopción se ha convertido en una quimera por una multiplicidad de factores tanto nacionales como transnacionales.

En conjunto, las restricciones impuestas a la filiación bollera y marica constituyen un episodio central del «heterosexismo de Estado» que Paul B. Preciado resumía en el presupuesto de que la «unión sexopolítica entre un hombre y una mujer son las condiciones necesarias e inmutables para la reproducción» (2014). El referido régimen gestocéntrico de la filiación sitúa, no obstante, ambos desafíos a la organización heterosexual del parentesco en una situación asimétrica, toda vez que el imperativo de la unión entre un hombre y una mujer ha sido progresivamente sustituido por la inercia cultural y la fuerza biopolítica de la asociación entre gestación y maternidad⁹⁷.

Cabe señalar a este respecto, por último, que el recurso al orden público representa en este caso un falso *cierre* de la ley de reproducción asistida, ya que su efecto se limita a *elitizar* económicamente el recurso a esta técnica reproductiva. En este sentido, el asedio jurídico a la gestación subrogada tiene un efecto muy similar a lo que sucede con el acceso a otras biotecnologías reproductivas, empezando por el aborto, en otros tantos países. El hostigamiento jurídico y administrativo garantiza, no obstante, que la disidencia del régimen gestocéntrico de la reproducción permanezca como el reverso abyecto del *mater sempre certa est*, esto es, de la equiparación entre gestación y maternidad que actúa como centro imperturbable del orden público familiar desde los tiempos del derecho romano y al que se enfrentan, desde diferentes posiciones, las madres no gestantes, tanto lesbianas como trans, las gestaciones trans masculinas y la propia reproducción marica. Es por ello, sin duda, que entre estas figuras se cuentan algunas de las más temidas para las cruzadas anti-género

97 Esta es también la asimetría que ha conducido a que la Ley de gestación subrogada aprobada en 2022 en Portugal a iniciativa de la izquierda parlamentaria y tras un largo periplo judicial entienda la subrogación como un gesto altruista que se puede realizar, únicamente, *entre mujeres*. Se considera la subrogación, en este sentido, como una forma excepcional de acceder a una gestación a cuyo acceso las mujeres (cis) estarían legitimadas, por así decirlo, por naturaleza, reforzando con ello el imaginario biologicista en que se funda la concepción heterocentrada de las relaciones de parentesco.

y, también, para buena parte del feminismo neoabolicionista, cuando no del propio activismo *elegetebé*. En diferentes formas y momentos, al menos, todos ellos han dedicado esfuerzos a sofocar con virulencia la apertura de un debate feminista sobre la subrogación como el que sostienen, desde posiciones muy dispares, pero no por ello *canceladas* entre sí, Gracia Trujillo y Lola Robles en *Un diálogo sobre gestación subrogada*⁹⁸

No está, tal vez, desencaminada la desconfianza a la regulación de la gestación subrogada en suelo patrio, en cualquiera de sus modalidades. Al fin y al cabo, existe un salto importante entre permitir que algunas parejas con recursos consumen sus proyectos reproductivos en el extranjero, con más o menos penurias, y tolerar que una travesti cualquiera de un barrio obrero se convierta en madre por obra y gracia de la solidaridad de su amiga la prostituta del quinto. Valga el ejemplo para señalar que, a la postre, todo debate feminista serio sobre la subrogada debe confrontar su clasismo y su homofobia para hacer frente al fantasma invocado por Almodóvar y McNamara con ese paradójico himno del futurismo reproductivo, antisocial y *provida* a un tiempo (*pace* Lee Edelman) cuya segunda estrofa rezaba así: «sí, voy a ser mamá, no quiero abortar, rechazo la espiral, tiene derecho a vivir. Le llamaré Lucifer, le enseñaré a criticar, le enseñaré a vivir de la prostitución, le enseñaré a matar. Oh, sí, voy a ser mamá»⁹⁹.

El orden binario

La frecuencia con que se invoca el orden público para restringir el uso de las tecnologías reproductivas refuerza su interpretación como recurso cuasilegislativo, pues se trata de un campo cuya rápida evolución excede con frecuencia las previsiones de las leyes escritas. Por el mismo motivo, ese es también uno de los campos donde se revela con mayor claridad

98 Es también el peso cultural del régimen *gestocéntrico* de la filiación el que explica que Thomas Beatie, quien fuera erróneamente presentado por los medios como el «primer hombre gestante», se viese obligado a *puentear* entre disidencias reproductivas al explicar que la experiencia de la gestación le hizo sentirse «como un vientre de alquiler» sin que su «identidad de género como varón» (Green y Friedman, 2015, p. 88) se viera por ello afectada. De esa forma, Beatie dejaba constancia de su dificultad para encontrar un vocabulario que explicase su posición en un proyecto reproductivo en el que no existía una «madre» gestante.

99 Almodóvar y McNamara (1983), «Voy a ser mamá», *¡Cómo está el servicio... de señoras!*, Discos Victoria.

el lugar que ocupa la noción de orden público como *cierre* del ordenamiento mediante gestos *cuasisoberanos* de los jueces que, en su nombre, actúan como exégetas del orden moral imperante en un contexto social dado y en una época determinada. La inteligibilidad cultural y jurídica del campo reproductivo con los vínculos de parentesco dista de ser, no obstante, autosuficiente. Sus operaciones dependen, entre otras coordenadas biopolíticas, de la puesta en juego de una variable que también se relaciona de forma bastante directa, a su vez, con la propia noción de orden público: el binarismo de género. Así lo pone en evidencia, por ejemplo, el hecho de que las disputas en torno a ese particular performativo de género que llamamos «nombre propio» sea un asunto de orden público de primer orden o, incluso, como señala Acedo Penco, «donde más continuamente se trata esta materia [el orden público] en los registros civiles» (1997: 388). Como se puede suponer, el papel del orden público como garante del «orden de género» (Lombardo, 2003, *apud* Platero Méndez, 2007: 4) se traduce en todo tipo de restricciones impuestas a la autonomía de quienes entran en conflicto con los mandatos del orden binario del género y, en especial, con respecto a los datos contenidos en el registro civil. Esta es precisamente la situación contra la que vino a posicionarse la Dirección General de los Registros y del Notariado (DGRN) con su Instrucción de 23 de octubre de 2018, destinada a facilitar el cambio de nombre de las personas trans. Con ese fin, la instrucción llegaba a contraponer una interpretación poco común del propio orden público y de su relación con el campo del género:

la prevalencia de los factores psicosociales sobre los morfológicos para la determinación del sexo, y la facultad del individuo de conformar su identidad sexual de acuerdo con sus sentimientos profundos, de forma que la concepción del sexo como estado civil se ha debilitado, *perdiendo toda su relevancia la idea del orden público como limitadora de dichas modificaciones*, toda vez que el reconocimiento y protección de los derechos fundamentales de los ciudadanos constituye el núcleo fundamental del mismo Orden Público (cursivas mías).¹⁰⁰

Como se puede observar en este trecho, la instrucción reserva las mayúsculas para referirse al orden público en su menos frecuente

100 Instrucción de 23 de octubre de 2018, de la DGRN, sobre cambio de nombre en el Registro Civil de personas transexuales.

acepción de garante de derechos frente a las instituciones estatales, antes que como arquetipo limitador de los mismos. La consideración revela, al mismo tiempo, el peso histórico de «la idea del orden público» como principio de organización de la vida jurídico-normativa de la concepción binaria, rígida y permanente de la identidad de género. Cabe señalar, no obstante, que la autonomía así defendida en esta Instrucción no dejó de ser un bienintencionado tirón de orejas que dista de corresponderse con la práctica registral habitual pues, en líneas generales, el acceso al cambio de la marca legal de sexo y el nombre propio continuó limitada por las regulaciones incluidas en Ley de identidad de género de 2007, que incluía requisitos como la mayoría de edad, unos rígidamente estipulados períodos de hormonación previa, la supervisión de la autoridad médico-psiquiátrica en unidades específicas y, en suma, a la tutela médica en el marco de procesos patologizantes¹⁰¹. Tal era la situación, al menos, hasta la entrada en vigor de la Ley Trans¹⁰², que se propone respetar la autonomía para proceder al cambio registral de sexo para las personas mayores de edad, pero, eso sí, excluyendo en la mayor parte de los casos a las personas migrantes y condicionándola en diferentes grados, según el tramo de edad, en el caso de las menores.

Ante las apocalípticas previsiones que ha acarreado, podría pensarse que la Ley Trans representa algo así como la emancipación definitiva del género con respecto a la tutela estatal, o lo que es lo mismo, su desaparición como problema de orden público. Su aprobación en los términos propuestos por el proyecto de ley supondría, no obstante, que el género continuase siendo un dato esencial del registro de nacimiento y, en general, del estado civil de cualquier persona. Al mismo tiempo, a diferencia de lo que viene sucediendo en muchos otros países, la nueva ley ofrece dos, y solo dos, posibilidades para la inscripción registral del sexo, obligando así a elegir entre dos marcas con las que muchas personas trans y no binarias no se identifican. Algo muy similar sucederá con los menores que pretendan modificar la letra V por una M, o viceversa,

101 Véase en especial Galofre Morelo, P. (2007), «La nueva ley ¿es tan buena como nos la venden?», en Ruiz, M. G. (ed.), *Transexualidad. Situación actual y retos de futuro*, Conseyu de la Mocedá del Principáu d'Asturies, Asturias, pp.147-154 y Coll-Planas, G. (2010), «La policía del género», en Missé, M. y Coll-Planas, G. (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona y Madrid, pp.55-67.

102 Cabe destacar que esta se produjo una vez iniciado el proceso de edición de este libro.

en sus documentos identificatorios antes de los doce años. La despatologización de las identidades trans nos mantiene aún muy lejos, pues, de abolir la vida jurídica del género ni, tampoco, de terminar con una omnipresencia de las marcas de género en los documentos identificatorios que representa una importante dosis de violencia administrativa, como lo expresa Dean Spade, para multitud de personas. Así las cosas, la organización binaria de las marcas de género resultaría equiparable, incluso, tras la aprobación de la Ley Trans, a la acción de la máquina de la colonia penitenciaria descrita por Kafka, que escribía sus sentencias como forma de penitencia en la carne de los reos. Como alternativa, parece haber llegado la hora de preguntarse, como ya lo hiciera Monique Wittig tras recordar que «gracias a la abolición de la esclavitud, la “declaración” del “color” se considera ahora una discriminación» ([1982], 2006: 29), ¿a qué esperamos para erradicar la declaración del género de los documentos identificatorios? ¿Para cuándo, un DNI que incluya los pronombres de elección en el lugar que hoy reservamos a algo llamado «sexo»? ¿Por qué tienen mayor trascendencia social el sexo fenotípico interpretado por un médico en el momento del nacimiento que la forma en que cada persona se entiende a sí misma en el marco de sus relaciones con otras personas?

El orden monógamo

Convenientemente estatalizado, el binarismo oposicional queda dispuesto para organizar el campo de la sexualidad y del parentesco de la mano de otro denso núcleo normativo con el que se encuentra íntimamente relacionado y cuya relación con el orden público no es, como veremos, menos estrecha: el imperativo cultural de la monogamia. Al fin y al cabo, el matrimonio monógamo no es sino un reflejo institucional de la autosuficiencia reproductiva de la pareja heterosexual. Poco importa aquí que se trate de una autosuficiencia real o, más bien, imaginaria, vista la mediación de un ejército de parteras, amas de cría, educadores, la creciente monitorización del embarazo y del parto, o la cada vez más frecuente intervención de donantes de gametos: a pesar de su clara insuficiencia para el proyecto que constituye su irrecuperable origen mítico, la monogamia atraviesa los siglos, prácticamente, sin inmutarse. En efecto, como componente del matrimonio en el derecho romano, y posteriormente sublimado en el

derecho canónico, el imperativo de la monogamia ingresó en el derecho moderno¹⁰³ en el código napoleónico (Calvo y González, 2005: 21). Fue allí donde se vino a consumir la secularización de la bien avenida *troika* constituida por el binarismo de género, la heterosexualidad y la propia monogamia al coincidir el recién concebido matrimonio civil con la irrupción de la noción de orden público en cuanto límite de los acuerdos que podrían establecerse libremente entre *ciudadanos*¹⁰⁴. No es esta una coincidencia casual. Cabe pensar, al contrario que, entre todos los «contratos» posibles a los que se refiere el artículo sexto, el matrimonio ocupaba un lugar muy alto en el imaginario de los redactores del código. Así se deduce, en especial, del hecho de que en el discurso de presentación de este la única aparición de la noción de orden público se dedique, justamente, a su función como principio regulador de la unión matrimonial. En efecto, el jurista Jean-Marie Étienne de Portalis atribuye, en dicho discurso, una función *metadisciplinaria* de la sexualidad y del parentesco al orden público, al considerar que las posibles variaciones de los contratos matrimoniales deben tener como límite, precisamente, el «interés del orden público» (Portalis, 2016: 17). La condición se reviste, además, de una preocupación explícita por optimizar las condiciones que favorecen el biopolítico objetivo de evitar las «vagas e ilícitas uniones que son tan poco favorables *para la propagación de la especie*» (Portalis, 2016: 16, cursivas mías). Doble movimiento, pues, en que el orden público releva o, mejor, *suplementa* a la Iglesia en la tarea de evitar las formas de relación que amenazan el bienestar del conjunto de la población, mientras reserva la «solemnidad» (16) del matrimonio para promover y proteger las labores de reproducción y crianza de la pareja heterosexual.

Por supuesto, entre las condiciones identificadas por Portalis en su discurso ocupa un lugar destacado la monogamia, cuya superioridad a la hora de favorecer la supervivencia de la especie es ensalzada frente a la poligamia del mundo islámico. De esa forma, Portalis se sitúa, en particular, bajo la influencia de las *Cartas Persas* de Montesquieu, quien levantó una intensa preocupación natalista en la sociedad francesa con sus advertencias sobre la decadencia moral del mundo árabe. En efecto,

103 Tras el breve periodo del derecho revolucionario.

104 Mantengo, en esa ocasión, el masculino universal pues fue este, también, un momento de disciplinamiento patriarcal del efímero matrimonio civil del periodo revolucionario.

preparando el terreno los demógrafos a los que se refiere Foucault en sus formulaciones iniciales de la biopolítica, Montesquieu dedicó intensas críticas tanto al matrimonio cristiano, por no permitir el divorcio, como a la poligamia del mundo islámico, a la que acusaba del debilitamiento de la potencia reproductora masculina como consecuencia de los excesos cometidos en el espacio, real e imaginario a un tiempo, del harén¹⁰⁵. Esa es, justamente, la línea en que se inscriben las alusiones de Portalis a la poligamia, tanto como su manera de ensalzar la división de las tareas reproductivas y de crianza en el matrimonio monógamo y heterocentrado bajo los designios del orden público.

Poco habrán ya de sorprender, sobre estos mimbres, las sucesivas apologías del orden público presentadas por parte de los juristas europeos que, con frecuencia, elevan esta noción a la altura de un escudo civilizatorio. Así lo hace, por citar un ejemplo, el más influyente jurista alemán del siglo XIX, M. Savigny, quien asigna al orden público la posición de garante de la comunión entre «los pueblos de occidente, asentada en el cristianismo y en el Derecho Romano» (1851: 35). De manera similar, los juristas franceses Lerebours-pigeonniere y Loussouarn afirman, bien adentrado el siglo XX, que el orden público constituye la expresión de «los principios comunes a las naciones civilizadas [...] expresión de la moral y la justicia objetivas» (1962: 500). Y se podrían citar otros muchos ejemplos similares, y no siempre tan lejanos. De hecho, sería un error interpretar esta función, colonial e *inmunitaria* a un tiempo, del orden público (en el sentido dado por Roberto Esposito a este término), como un rasgo anacrónico. Para darse cuenta de ello basta considerar el lugar que ocupa la noción de orden público como fundamento de la violencia estatal desplegada por los países europeos contra las migrantes polígamas. Resulta elocuente, en este sentido, el caso las viudas de relaciones polígamas que solo puntualmente han visto atendidas sus demandas en virtud del denominado «orden público atenuado»¹⁰⁶, que constituye, por así decirlo, el reverso amable de una hostil praxis jurídica que comprende desde la denegación de reagrupaciones familiares (Labaca Zabala, 2009), hasta la deportación. Ello ha sucedido no pocas veces, en el Estado

105 Y donde acechaba, además, la amenaza del desorden de género por la presencia de los eunucos.

106 Véase Campiglio, C. (2012), «Los conflictos normo-culturales en el ámbito familiar», *Cuadernos de Derecho Transnacional*, 4, p. 17 y Lema Tomé, M. (2003), «Matrimonio poligámico, inmigración islámica y libertad de conciencia en España», *Migraciones Internacionales*, vol. 2, p. 165.

español, con el argumento de que la poligamia «repugna al orden público»¹⁰⁷. Vale la pena detenerse en esta expresión, que llama especialmente la atención pues, con ella, los jueces *personalizan* la figura del orden público, adaptando para ello al castellano una fórmula retórica cuyo origen se remonta, al menos, al Ancienne Regime francés. En efecto¹⁰⁸, la expresión «*Il y a quelque chose [en la orden jesuita] qui repugne à l'ordre public*» (Bertrand, 1762: 5) ya se usa en un pasaje de las *Comptes rendus des constitutions et de la doctrine des sois-disans jésuites*, que vincula de forma íntima el orden público, la hostilidad a las instituciones jesuitas, y el efecto de repugnancia que estas causarían en el cuerpo físico del soberano. Cabe señalar que este vínculo no es, en absoluto, gratuito, pues, en términos de una teoría del poder, apunta al lugar de bisagra que la noción de orden público ocupa entre el ejercicio centralizado del poder soberano y la diseminación microfísica de las relaciones de poder en el Estado liberal moderno. En todo caso, este es el escenario anterior a la división de poderes al que apelan, por así decirlo, alegóricamente las sentencias sobre la poligamia que personalizan al orden público para justificar la necesidad de expulsar la amenaza de contagio moral representada por el cuerpo del migrante polígamo. Con ello, se ponen de manifiesto los vínculos históricos existentes entre los *usos* del orden público y la discriminación religiosa.

Sería un grave error, por cierto, entender que tales vínculos atañen, tan solo, a un reducido número de migrantes polígamos. El orden monógamo que expulsa a determinados cuerpos del suelo de la nación es, en realidad, el mismo que concede todo tipo de protecciones fiscales, laborales, ayudas para la dependencia, previsiones en la ley del paciente, y un largo etcétera¹⁰⁹, a los relacionamientos monógamos, a la par que somete a diversos grados de desprotección jurídica a las relaciones poliamorosas, los proyectos pluri-parentales de reproducción y de crianza, entre otras formas de disidencia relacional. De ahí que resulte tan pertinente la crítica lanzada por autoras como Brigitte Vasallo, en el Estado español, o Nathan Rambukkana, en Canadá, contra la tendencia de los colectivos poliamorosos a desmarcarse a toda costa de la poligamia para afirmar su propia

107 Véanse, a modo de ejemplo, las sentencias del Tribunal Supremo 6358/2002 y 4764/2009, y la de la Audiencia Nacional, de 14 de marzo de 2013.

108 Esta es, al menos, la referencia más antigua que he podido encontrar. Es muy posible que su uso se remonte, en realidad, bastante más atrás en el tiempo.

109 Véase Pérez Navarro, P. (2017c), «Beyond Inclusion: Non-monogamies and the Borders of Citizenship», *Sexuality and Culture*, vol. 21, núm. 2, pp. 441-458.

superioridad moral y cultural¹¹⁰. Se encuentran así atrapados, sin saberlo, en la trampa tendida por un orden monógamo que usa el mismo argumento para defender la suya. Y es que, en definitiva, ¿cómo diferenciar legalmente una relación establecida entre un hombre y dos mujeres en un marco poliamoroso de una relación poligámica establecida por motivos étnicos o religiosos?¹¹¹ Y, en un sentido político amplio, ¿en qué condiciones se puede tomar la ruptura de la monogamia como prueba de la falta de consentimiento? ¿Son acaso igualitarias las relaciones monogámicas por el mero hecho de serlo? Resultaría mucho más estratégico, a la postre, luchar en coalición por la abolición de aquellas instituciones estatales que, como el matrimonio, privilegian la monogamia frente a sus múltiples alternativas, ya sean estas de origen laico, religioso, o aconfesional.

Biopolítica y desorden púb(l)ico

El lazo existente entre la vigilancia de las fronteras de la comunidad o de la nación y la que se dirige a la normalización del conjunto del cuerpo social resulta bastante característico de la forma de operar del orden público. En él se encuentran improbables compañeros de viaje, como las migrantes en relaciones polígamas, el bebé sin papeles de las subrogada o las refugiadas trans, que se convierten en muchos casos en punto de aplicación y en ocasión para el refuerzo del poder normalizador de la monogamia, del orden reproductivo hegemónico y del binarismo de género, respectivamente. La dimensión biopolítica del orden público forma parte activa, en ese sentido, del nudo gordiano entre sexualidad y racismo descrito por Michel Foucault en su concepción del *biopoder*¹¹². Recordemos

110 Véase en especial, Vasallo, B. (2018), *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, La Oveja Roja, Madrid. pp. 84-93 y Rambukkana, N., Rambukkana, Nathan (2015), *Fraught Intimacies: Non/Monogamy in the Public Sphere*, VCB Press, Vancouver, pp. 112-114.

111 Aludo aquí a la posibilidad de diferenciarlas ante una *ley* que, a diferencia de lo que sucede en algunos países islámicos, no imponga ninguna asimetría de género.

112 Lo que no debería ser, en todo caso, demasiado sorprendente, en especial si tenemos en cuenta que el siglo que Foucault asocia con el ascenso del biopoder se inaugura, precisamente, con la introducción de la noción de orden público en el derecho moderno. En efecto, el periodo revolucionario francés es interpretado por Foucault como un momento de transición entre el poder del soberano para decidir sobre la muerte de sus súbditos, paradigmático del Antiguo Régimen, y el creciente protagonismo que adquirieron las ciencias urbanísticas, demográficas y criminológicas, entre otros saberes destinados a garantizar la estabilidad del orden burgués durante el

que «racismo» es, para Foucault, el nombre de una red heterogénea de discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas y principios morales, en suma, del dispositivo que permite «[...] matar personas, matar poblaciones, matar civilizaciones» bajo el signo de la biopolítica (Foucault, 2005: 307). Esto es, en nombre de la función de matar ejercida principalmente, pero no en exclusiva, por el Estado, para la defensa de la seguridad, el bienestar o la integridad moral de una determinada población. Cabe señalar, además, que esta *necropolítica*, en los términos de Mbembe, dirigida a erradicar las amenazas para «el cuerpo vivo de la sociedad» no obedecería, para Foucault, a una racionalidad gubernamental específica. Al contrario, el racismo sería, más bien, un paradigma de la construcción de regímenes biopolíticos y, por tanto, letales, de relación con la alteridad que trasciende incluso la propia idea de raza. En efecto, el racismo dirigido contra el cuerpo que se identifica como *extraño* al cuerpo social se traduciría en «[...] un racismo que la sociedad ejercerá sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos: un racismo interno, el de la depuración permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social» (Foucault, 2005: 73). Se explica así el inextricable vínculo existente, para Foucault, entre el racismo y la fuerza normalizadora del dispositivo de la sexualidad, para la que el primero ocupa el lugar de modelo. De manera similar, la función de escudo civilizatorio del orden público es indisociable de las derivas *autoinmunes* del régimen *cisheteromonormativo*, dirigida en momentos y grados variables contra las diferentes formas de la disidencia relacional.

Es justamente el lugar que el orden público ocupa como articulación entre dos modalidades del poder, entre el autoritarismo del Antiguo Régimen y el propio del emergente orden liberal, lo que explica la abundancia de *citas*, tanto metafóricas como literales, a un orden público perdido que encontramos en las interminables transiciones democráticas de muy diferentes Estados. El orden público es, en definitiva, la sublimación del autoritarismo reprimido por el orden liberal, en sentidos que exceden con mucho la temática de esta reflexión. Ahora bien, aun si concediéramos, para concluir, que «Estado y Orden Público han

proceso de formación del Estado liberal moderno, y a cuyo carácter «masificante» reserva Foucault el nombre de biopolítica. Será esta la que, al combinarse con las formas de gobierno del cuerpo individual desarrolladas en prisiones, fábricas, hospitales y escuelas –la anatomopolítica– conforma la doble cara del biopoder propiamente dicho, característica de la «sociedad de la normalización» del siglo XIX.

ido de la mano desde el principio de los tiempos» (Montalvo Albiol, 2010: 205), resulta evidente que estamos ante un importante mecanismo para la regulación de los campos interrelacionados del parentesco, el género y la reproducción en las democracias liberales contemporáneas.

De este papel de *bisagra* se deriva, además, la inevitable confusión de los dos sentidos del orden a los que me refería al inicio de este capítulo, es decir, aquella que nos permitiría distinguir entre la ausencia de revueltas, disturbios y desafíos al orden de la policía, y el orden público en sentido pleno¹¹³. A la postre, a exponer los contornos de ese vínculo se dedicó una parte importante de lo que conocemos como activismo queer, al menos, desde los disturbios de Stonewall (*avant la lettre*) pasando por las acciones directas de ACT UP, los tragafuegos de las Lesbian Avengers y los *kiss-ins* de Queer Nation. La pretensión de exponer y desestabilizar la configuración moral del espacio público estuvo también muy presente en las acciones de la Radical Gai o en la sexualizada cartelería lesbiana de LSD. Formó parte también, sin duda, del LGTB bloc en la resistencia del Gezi Park, de todas las asambleas queer de los movimientos Occupy y del asalto de Lesbians and Gays Support the Migrants al centro de detención de inmigrantes de Yarl's Wood, así como en los die-ins de la Transmaricabollo de Sol contra el apartheid sanitario. Y algo muy similar se podría argumentar sobre los bloques racializados, no monógamos y asexuales que irrumpen en las marchas del Orgullo Crítico, poniendo de manifiesto las fuerzas normalizadoras que con frecuencia operan, a pesar de todo, en los espacios de la disidencia transfeminista, queer y anticapitalista. Todas estas formas de activismo, vinculadas de uno u otro modo con la ocupación sin permisos previos del espacio público, explotan la intuición de la existencia de ese nudo gordiano por el que, en ocasiones, el más minoritario desorden púb(l)ico deviene conmoción política. Cierto es que los efectos de estas resonancias son, por definición, inanticipables. Por eso suelen captar toda la atención de las fuerzas del Orden Público.

113 No es una confusión totalmente ajena a la teoría del derecho. Así lo defiende desde la filosofía del derecho, por ejemplo, Miguel Álvarez Ortega, cuando defiende una interpretación unificada de ambos sentidos del concepto, sobre la base de que «sostener que una catástrofe natural no perturba el orden material o la paz social y una revuelta callejera sí no deja de ser sorprendente. Si optamos en cambio por considerar el quiebre de los valores sociales en juego, la distinción puede resultar más diáfana» (Álvarez, 2003, p. 25, cursivas mías). El orden «material» del espacio al que se refiere el orden público es siempre, en realidad, un orden político.

Capítulo 5. Un nombre propio

ESCRITO JUNTO A LUCIANA MOREIRA SILVA

El niño será inscrito inmediatamente después de su nacimiento y tendrá derecho desde que nace a un nombre.

CONVENCIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS
SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO [SIC]

Ray Rivera left home at the age of 10 to become Sylvia. And that's who I am.

SYLVIA RIVERA

El terrestre se puso a contemplar la placa con su nombre que ella ostentaba sobre la blusa, exactamente sobre el pecho izquierdo, alto y no demasiado voluminoso [...]. Él preguntó:

¿Hay muchas Selenes aquí?

¡Oh, sí! Creo que cientos.

ISAAC ASIMOV, *Los propios dioses*

Entre todas las interminables disquisiciones y disputas filosóficas sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con el mundo, el vínculo entre los nombres propios y aquello que nombran ocupa un lugar singular. ¿En

virtud de qué tipo de nexo o propiedad el nombre de una ciudad, de una persona, se refiere a un referente en particular y no, más bien, a ninguno o a cualquier otro? Según los padres del descriptivismo lingüístico, Gottlob Frege y Bertrand Russell, la respuesta habría que buscarla no tanto en los propios nombres como en el ámbito de las proposiciones descriptivas con las que estos se relacionan. Así, el nombre propio vendría a referir al objeto que satisface aquella descripción, o conjunto de estas, que representa el vínculo unívoco existente entre ambos. La capacidad para referir del nombre en sí no sería en consecuencia más que un efecto secundario, diferido, de la de las propias descripciones. De acuerdo con este criterio, por ejemplo, sabemos de qué persona de carne y hueso hablamos cuando decimos «Donald Trump» tan solo porque conocemos, en primer lugar, el referente de un cierto número de descripciones del tipo «ganó las elecciones presidenciales de los Estados Unidos en 2016».

El peso concedido por Frege y Russell a las proposiciones descriptivas para la comprensión de la referencia de los nombres propios habría sido, para otros, precipitado. Saul Kripke, por ejemplo, en el influyente conjunto de conferencias reunidas bajo el título *El nombrar y la necesidad* (2005), cuestionó frontalmente que las descripciones tuvieran en realidad mucho que decir sobre la capacidad del nombre para referirse a aquello que nombra. Dichas proposiciones resultaban para este filósofo analítico un material demasiado volátil como para poder explicar la solidez de la referencia. Si, para saber de quién hablamos cuando decimos «Sylvia Rivera», bastase con recurrir a aclaraciones del tipo «la activista neoyorkina cofundadora de la Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR), muerta en 2002», ¿qué habría sido de la asociación entre Sylvia y su propio nombre si se hubieran retrasado un año para fundar STAR? ¿O si hubiera sobrevivido al cáncer? No por ello habría dejado de llamarse Sylvia Rivera. El vínculo entre los nombres propios y sus referentes, razonaría Kripke siguiendo el impulso pragmático del segundo Wittgenstein¹¹⁴, debía encontrarse en las relaciones efectivamente establecidas entre unos y otros por una comunidad de hablantes, antes que en las abstractas proposiciones del descriptivismo.

La capacidad referencial del nombre propio vendría dada más bien, para Kripke, por una suerte de acto «bautismal», creador del vínculo, y

114 Sobre el pragmatismo comunitarista de Kripke y su relación con Wittgenstein, véase Sáez Rueda, L. (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.

que sería seguido a su vez por la cadena comunicativa formada por todos los usos del nombre mediante los cuales los hablantes reproducen ese nexos originario. Siempre suponiendo, claro está, que cuando los nombres van pasando «de eslabón en eslabón» se mantenga «la misma referencia»: «Si escucho el nombre “Napoleón” y decido que sería un nombre simpático para mi oso hormiguero doméstico, no satisfago esta condición» (Kripke, 2005: 33). El vínculo así establecido y perpetuado no dependería ya de relaciones abstractas entre nombres y conjuntos de proposiciones que podrían variar en función del devenir de los acontecimientos, sino de una conexión aparentemente irrevocable. De ahí que Kripke *bautizara* a los nombres propios como «designadores rígidos», esto es, signos cuyo vínculo con el referente permanece estable no ya en este, sino en «todos los mundos posibles» (Kripke, 2005: 79). De este modo, en una imaginaria situación que trastocara el conjunto de descripciones asociados a un nombre, la referencia no se vería afectada. En otras palabras, si en un curso de los acontecimientos propios de un universo paralelo Sylvia Rivera siguiera viva, no por ello habría dejado de llamarse «Sylvia Rivera».

Intuitiva como pueda resultar, no es menos cierto que esta caracterización de los nombres propios que, para su autor, «no llega a ser una teoría» (Kripke, 2005: 96), resultaría más seductora si estos fueran realmente excepciones históricas. Nombres absolutamente únicos, al estilo de los «nombres verdaderos» de los personajes de Ursula K. Le Guin en *Un mago de Terramar* (1983), que por precaución solo se compartían entre las más íntimas amistades. O si siguieran al menos la lógica del nombre de Brfxxccxxmnpcccclllmmnprxvclmnckssqlbb11116¹¹⁵ (pronunciado «albin»), que le quisieron poner sus padres a un niño sueco en protesta por la multa recibida a causa de su negativa a registrar el nombre de su hijo; o la del apellido de Hubert Blaine Wolfeschlegelsteinhausenbergerdorff [...] ¹¹⁶, tipógrafo estadounidense y miembro de la American Name Association, que se extendía hasta las 666 letras. Y es que, si algo parece obviar la propuesta de Kripke, es el hecho de que los bautismos por los que se asocian nombre y referentes suelen tener poco o nada de «rígidos» en lo que a su univocidad se refiere: ¿en qué sentido diríamos que un nombre propio es un designador tan rígido como para referirse a su objeto *propio* no ya en este, sino en todos los mundos posibles, cuando ese vínculo referencial es tan solo uno más entre los incontables usos

115 Véase *The Mirror*, «Boy named Brfxxccxxm», 30 de mayo de 1996.

116 Véase *The Free-Lance Star*, 25 de junio de 1964, «What's in A Name? 666 Letters».

históricos dados a ese mismo nombre, en relación con otros tantos referentes? ¿Qué consecuencias se derivan de esta multiplicación de referentes, que convierten la «polisemia» habitual del nombre propio en una característica intrínseca de su capacidad para denotar? Si el nombre, en consecuencia, no refiere unívocamente individualidad alguna, sino que anuncia, más bien, la pertenencia a grupos, categorías, familias y linajes, ¿cuál será la relación del nombrar con la construcción de identidades colectivas y, en consecuencia, con la normalización de los referentes en relación un conjunto dado de categorías de pertenencia? ¿Y cómo se definen, en fin, los límites de lo posible cuando el Estado asume como propia la kripkeana tarea de garantizar el carácter rígido de la denotación?

Bautismos carnales

Conviene reconocer que el mismo Kripke resta cualquier importancia a la objeción de la plurivocidad en el prefacio de *El nombrar y la necesidad*, que fue escrito diez años después de la primera de las conferencias allí incluidas, y donde puede leerse: «creo que muchas cuestiones teóricas importantes (probablemente no todas) sobre la semántica de los nombres no se verían muy afectadas si nuestras convenciones hubieran exigido que dos cosas no pudieran recibir nunca el mismo nombre» (Kripke, 2005: 13). A modo de respuesta, aporta Kripke una tardía justificación *ad hoc*: cuando el mismo nombre es compartido, por ejemplo, por dos personas diferentes, no se trataría ya del *mismo* nombre sino, en realidad, de dos nombres distintos, a los que sugiere llamar «homónimos» y que, pese a coincidir en su forma, se distinguen entre sí... por diferir de referente. Con esta perspectiva, que precisa de no pocos sobreentendidos convencionales y contextuales («como hablante de mi propio *idiolecto*, me refiero a un único objeto como “Aristóteles”», Kripke, 2005: 14, cursivas nuestras) puede mantenerse el supuesto de partida de que, en realidad, cada nombre refiere, *rígidamente*, a un único objeto. Ahora bien, incluso dejando de lado el problema del exceso de confianza depositada en la posibilidad de determinar de forma unívoca el referente de cada nombre con que nos encontremos y, con ello, el contexto total de cualquier situación de habla (o de escritura), cabe preguntar, ¿por qué tomar como punto de partida una proliferación de nombres «homónimos», solo aparentemente iguales, en lugar de explorar las consecuencias de la capacidad

intrínseca del nombre propio para hacer referencia a una multiplicidad ingobernable de referentes? En este giro se radica, en nuestra opinión, y más allá de la posición que se adopte al respecto, la transición entre la analítica del nombre propio y las *políticas* de la atribución del nombre. Como muestra de la relevancia de este cambio de perspectiva, baste considerar por ahora que el hecho de que los nombres propios no sean excepciones unívocas, esto es, de que no se estrene un nombre para cada recién nacido (como resulta por lo común cierto, incluso, si entendemos el nombre propio como la suma de nombres y apellidos) es una precondition para que muchos Estados acepten el registro de cualquier nacimiento. Así, por ejemplo, en Portugal, es ilegal el registro de nombres que no se encuentren previamente incluidos en una larga lista que se divide, además, en dos grupos: nombres portugueses femeninos y nombres portugueses masculinos¹¹⁷. Ahora bien, si asumimos, contra Kripke, que dos portuguesas con el mismo nombre comparten *de hecho* el mismo nombre, en lugar de tener nombres diferentes y «homónimos», se sigue que sus respectivos designadores no serían ya especialmente rígidos, ni siquiera, en *este mundo posible*. La trascendencia crítica de esta falta de univocidad del nombre, de la que depende en última instancia su carácter *convencional*, radica en su capacidad para explicar el lugar que el bautismo ocupa como marca de pertenencia grupal, ya sea esta étnica, idiomática, nacional, ideológica, religiosa, generacional o, por supuesto, de género. La analítica del nombre propio queda así subsumida, por así decirlo, por las políticas de atribución de nombre, desde el momento en que listas como las referidas o, más en general, las connotaciones consuetudinarias de los nombres no sirven tanto para clasificar a los propios nombres sino, más bien, a los sujetos por ellos designados.

Este cambio de perspectiva es el que permite estudiar, por poner un ejemplo, la simbología política, religiosa, cultural e incluso estilística (el efecto de la moda) presente en la elección del nombre por parte de las figuras parentales, tal y como lo ha hecho la socióloga Janet Finch (2008) en el Reino Unido. O concebir, como propone Jaqueline Stevens, al nombre propio como «una piedra angular semiótica en los efectos fundacionales de una nación» (Stevens, 1999: 150), toda vez

117 Para profundizar en el caso portugués, véase Santos, A. L. y Santos, A. C. (2017), «O nome que não ousa dizer da intimidade - um estudo exploratório sobre nomeação», *Antropologia Portuguesa*, vol. 34, pp. 9-29.

que los nombres propios y patronímicos interpretan la individualidad en términos de linajes que forman parte de la construcción de las identidades nacionales. Evidentemente, el mismo proceso funciona al revés, alejando de los privilegios asociados con esa pertenencia a quienes no hayan sido bautizados con determinados nombres, y ello con independencia de sus lugares de nacimiento, o de los de sus ancestros. Se explica así que, en el mismo mundo posible y, pongamos por caso, en el Estado español, le resultaría menos difícil alquilar un piso o encontrar trabajo a José Díaz que a Mustafa Habib: los nombres tienen el poder de insignia de pertenencia o de no pertenencia y constituyen, en este sentido, un elemento regulatorio de las fronteras de las identidades nacionales.

De esa forma, una política de la atribución de nombre permite abordar la forma en que el nombre despliega su poder clasificador al asociar al cuerpo con una nación, una etnia o una clase social, entre otras tantas marcas convencionales entre las que el género ocupa un lugar fundamental: «similar a la relación nación/nombre es la relación género/nombre, que asigna y produce un estado de pertenencia con efectos sociales y jurídicos naturalizados como “género”» (Stevens, 1999: 169). La inversión del problema de la referencia que esta perspectiva supone radica en que, si seguimos esta inversión lógica del problema de la referencia, los «bautismos» kripkeanos dejan de poder ser descritos como el acto social por el que un *cuerpo anónimo* recibe un nombre único y que pasaría así a identificar a dicho cuerpo, como si de un «nombre verdadero» se tratara, en todos los mundos posibles. Quien recibe una suerte de *bautismo corporal* sería, más bien, la materialidad histórica y convencional del propio nombre, en virtud de la cual cada cuerpo, *este sí*, en su singular unicidad, ocupa su lugar en la sucesión histórica de todos los cuerpos que fueron, con anterioridad, o bien sincrónicamente, vinculados con el mismo nombre. Dicho de otra forma, en la práctica social del bautismo no se celebra tanto el nacimiento del cuerpo *en sí* sino, más bien, y por retomar ese ejemplo portugués que tan bien dramatiza la relación entre división genérica y pertenencia nacional, la reproducción social de un «Sebastião» o una «Margarida» más, de los que es el cuerpo quien deviene su última *cita*. Este quiasmo citacional que se abre entre la carne anónima y el nombre encarnado es, precisamente, el espacio en el que se organiza la fuerza performativa del nombre, su violencia fundacional, su forma de anunciar y sostener la inteligibilidad de un emergente sujeto.

Vulnerabilidad lingüística y menores trans

Esta transición entre la analítica y las políticas del nombre propio no podría estar más lejos de las preocupaciones de los descriptivistas ni, tampoco, de las del más pragmático Saúl Kripke. Podemos no obstante alcanzarlas mediante esa línea de fuga que parte de la misma filosofía analítica en la que se enmarca el análisis de Kripke a través de la noción de *performatividad* introducida por su predecesor J.L. Austin (1988). Fuga que, tras pasar por la crítica postestructuralista a manos de Jacques Derrida¹¹⁸, termina por conmocionar los estudios de género en la obra de Judith Butler¹¹⁹. Fue ya en ese registro cuando se discutió, en profundidad, el lugar que la atribución del nombre y, de manera más general, la interpelación (¡es un niño*!) ocupa en los procesos de subjetivación. Así sucede, en particular, en un influyente pasaje de *Lenguaje, poder e identidad* (2004)¹²⁰ que Butler abre, precisamente, con la cuestión del nombre propio, y donde el acto de nombrar, esto es, la *llamada* de o por el nombre señala la apertura fundacional del sujeto a interpelaciones venideras y se convierte en la marca fundacional o, si se prefiere, en el modelo, de la vulnerabilidad lingüística:

Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, esta es la comprensión general que

118 Véase en especial Derrida, J. (1998), «Firma, acontecimiento, contexto», *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, pp. 347-372.

119 Abordo esta genealogía en mi tesis doctoral sobre la performatividad en la obra de Judith Butler, parcialmente publicada como *Del texto al sexo, Judith Butler y la performatividad*, Egales, Madrid, 2008.

120 Butler aborda el problema de la designación rígida en Kripke como parte de una crítica al tratamiento de Slavoj Žižek a significantes políticos que organizan la vida ideológica («clase», «patria», «partido»...) siguiendo el modelo de los nombres propios. La crítica de Butler adopta una forma muy parecida a la lectura que de la performatividad austiniana desarrolla Derrida, mostrando para ello el lugar que la posibilidad de la *catacresis* o fracaso constitutivo de la referencia es una consecuencia inevitable de la iterabilidad de los nombres propios. Butler rechaza así tanto el momento bautismal de la teoría de Kripke como la estabilidad de la capacidad referencial de los significantes políticos con la que Žižek estaría reesencializando la performatividad lingüística (Butler, 2002, pp. 193-300).

existe acerca del nombre propio. Pero ¿tienen otros nombres, otras descripciones, otras conductas lingüísticas (incluido el silencio) algún tipo de poder constitutivo similar al del nombre propio? (2004: 55-56).

La relación así establecida entre nombre propio y el proceso de subjetivación permite a Butler abordar su mucho más conocido tratamiento de otros nombres menos propios que el nombre propio y que, mediante el poder normalizador del insulto (¡es bollera[®]!) expulsan al sujeto al exterior abyecto de la norma, al lugar de la no pertenencia, de lo ilegible o lo monstruoso. Ahora bien, si aceptamos el razonamiento de Butler, el modo en que el nombre propio define el lugar del sujeto tendría una vida y una fenomenología «propias», diferentes a la de un insulto que tan solo «deriva» su poder constituyente del nombre propio. En efecto, al contrario de lo que sucede con la irrupción explosiva de un insulto que «golpea como un mazo» (Butler, 2004: 256), el nombre propio ejerce su ubicuo poder normalizador a partir de una saturación de las interacciones cotidianas que disimula, por así decirlo, sus efectos disciplinarios. De esa forma, el nombre anuncia y actualiza pertenencias categoriales tales como el lugar del sujeto frente al binarismo de género; cosa que sucede, incluso, en ausencia del cuerpo al que el nombre refiere. En ese sentido, *el nombre propio es el paradigma de los performativos de género*—esto es, de esos «inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos» (Butler, 2007: 167)— pues sirve para organizar, como ningún otro, el desfile del resto de los performativos de género a su alrededor y empezando, claro está, por el uso de los pronombres «adecuados». Sirva de ejemplo, a este respecto, la anécdota referida por Saida García, activista de Chrysallis¹²¹, que incide en el poder disciplinario del nombre en relación con las interacciones sociales cotidianas de los menores trans:

La niña va al médico y la nombran por un nombre que no es el suyo. Ha estado en una sala de espera con un montón de otras niñas y niños y ahora la llaman Juan cuando ella acabó de presentarse como María. El grado de exposición de la intimidad, la posibilidad de que cada una decida si comunica al resto si es trans o no, depende a veces de escenas tan cotidianas como esta. En el caso de menores, la vulneración de la

121 Chrysallis se define como una asociación de familias de infancia y juventud trans (véase <<https://chrysallis.org/>>).

intimidad es máxima. Los derechos fundamentales y el libre desarrollo de la personalidad no se están preservando cada vez que no se reconoce el nombre elegido. Cuando hablamos de infancia y adolescencia todas las leyes se vuelcan en esa protección, salvo si hablas de infancia o adolescencia trans o intersex. En lugar de estar protegidos pasan a estar cuestionados¹²².

La escena cotidiana y tan solo aparentemente inocente a la que aquí se refiere Saida resulta útil para recordar que, pese a las diferencias, la violencia del insulto y la aparente inocencia del nombre propio no pueden considerarse, después de todo, como formas esencialmente diferentes de la interpelación¹²³. Y es que, a la postre, sería un error considerar a la violencia como un mero ingrediente introducido por el insulto a partir de una marca bautismal de la que esta habría estado, inicialmente, ausente. En efecto, el *bautismo carnal* al que nos referíamos es inseparable de una violencia, en cierto modo, originaria, que forma parte del proceso de formación del sujeto a partir del material provisto por un lenguaje que «precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, *insultándonos desde el principio*, desde su poder previo» (Butler, 2004: 16). Poco sorprende, en ese sentido, que el *nombre muerto*¹²⁴ que se sustituye por el nombre elegido pueda servir para reactualizar esa violencia originaria con la fuerza de cualquier insulto y en connivencia, con demasiada frecuencia, con las diversas instituciones administrativas, jurídicas y biomédicas.

Para entender este íntimo nexo existente entre violencia y atribución de nombres o, de forma aún más general, la concepción del lenguaje como violencia, resulta útil recurrir a un pasaje de *De la gramatología* (Derrida, 1986) titulado, sin más reservas, «la guerra de los nombres propios». En él, Derrida se refiere a una escena descrita por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (2008), en la que unas niñas de la tribu nambikwara, de Brasil, violan el arraigado tabú de este pueblo nómada que prohíbe revelar a extraños los nombres propios –cual si de los *nombres verdaderos* de Ursula K. Leguin se tratara– pues, mientras compiten por la atención del antropólogo,

122 En entrevista concedida en el marco del proyecto INTIMATE.

123 Así se deduce, además, de la continuidad existente entre ambos en ese territorio intermedio entre los nombres y los insultos que representan los mote y apodos, ya sean estos cariñosos u odiosos en diferentes grados y contextos.

124 En el contexto anglosajón, *deadname* se refiere al nombre asignado al nacer tras ser sustituido por un nombre elegido.

terminan por desvelar, primero, los nombres de unas y otras y, después, los del resto de miembros del clan. Tanto el tabú como la escena en su conjunto no vienen sino a dramatizar, para Derrida, la violencia soterrada en todo bautismo, ligada a la promesa incumplida por el nombre «propio», a la expectativa frustrada y al «mito» construido en torno suyo:

[El nombre propio] nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración [de lo propio] (Derrida, 1986: 142).

Para Derrida, el paradigma de la violencia lingüística reside en esta obliteración *de lo propio* por el nombre, ya que este subsume aquello que es radicalmente singular en su propia historicidad, al relacionar al cuerpo individual con categorías sociales y diferencias significantes de las que depende su inteligibilidad cultural y, en suma, su capacidad para devenir *sujeto*. Así pues, de forma similar a como Butler sitúa al nombre propio como origen de nuestra vulnerabilidad lingüística a la interpelación, en general, y al discurso del odio, en particular, Derrida propone entender a los nombres propios como paradigma del vínculo existente entre «el poder de la escritura y el ejercicio de la violencia» (1986: 139). Lo que la atribución de un nombre «propio» representa no sería así más que la pertenencia del sujeto a una «clase preordenada (un grupo social dentro de un sistema de grupos, un rango natal dentro de un sistema de rangos)» (Derrida, 1986: 139). Recibir un nombre es ser, en este sentido, *preordenado*. Por ese motivo, toda aproximación crítica a la política de atribución de nombres deberá lidiar, en primer lugar, con la violencia inmanente a la taxonomía social que se despliega a través del nombre y cuya dimensión institucional no viene sino a multiplicar, con la fuerza del performativo estatal, el poder disciplinario del nombre propio.

Políticas de atribución de nombre

La afirmación de las pertenencias étnicas y religiosas hegemónicas constituyen, claro está, un asunto de primer orden por lo que a la regulación estatal de los nombres se refiere. La relación se torna evidente, por ejemplo, en el caso de la ya mencionada lista de nombres permitidos de Portugal que, mediante la exclusión de los nombres extranjeros,

contribuye a homogeneizar la imagen del Estado nación. Sirva también este representativo párrafo de un informe de UNICEF para ejemplificar hasta qué punto los Estados participan de este tipo de exclusiones constitutivas a la hora de elaborar sus políticas del nombre propio:

En Marruecos, por ejemplo, la Ley Dahir N° 1.96.97 exige que los recién nacidos sean registrados con un nombre de pila marroquí y no, como lo requieren algunas prácticas tradicionales, con un nombre basado en su ciudad, población o tribu. En el antiguo Zaire, que actualmente es la República Democrática del Congo, el Gobierno había prohibido los nombres cristianos. Al mismo tiempo, los súbditos oriundos de Zaire no podían registrar a sus hijos en Bélgica con nombres africanos (UNICEF, 2002: 4).

El caso de España, en el que nos centraremos, no representa en modo alguno una excepción, por lo que, al despliegue de violencias al organizar la práctica registral mediante determinadas *clases preordenadas*, por seguir aquí la formulación de Derrida. La historia de la ley del Registro Civil de 1957¹²⁵, resulta especialmente elocuente en este sentido. Publicada en pleno periodo franquista, y vigente hasta el año 2021, dicha ley tenía por objeto regular lo concerniente al estado civil o, en sus términos, el «sistema de registro de estado de las personas»¹²⁶, incluyendo los datos relativos a nacimientos, defunciones, matrimonios y filiaciones. Entre tales regulaciones se cuenta, como no podía ser de otra manera, las que atañen al nombre y los apellidos¹²⁷. A ellas se dedica, en particular, el artículo que más alteraciones sufrió de entre los 102 que componen la ley, a lo largo de sus sucesivas revisiones y modificaciones, poniendo así en evidencia que el nombre propio es objeto de una intensísima inquietud específica que se encuentra profundamente ligada, además, a los vaivenes de la vida política del Estado.

Resulta interesante detenerse en las variaciones de dicho artículo para entender en qué sentido se produce esta relación. Tomemos, para ello, como punto de partida la primera versión de este, compuesta por dos densos párrafos:

125 Año en que fue sustituida, con diez años de atraso, por la Ley 20/2011, de 21 de julio del Registro Civil.

126 Preámbulo de la Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil.

127 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Capítulo III. Del nombre y apellidos.

En la inscripción se expresará el nombre que se dé al nacido, que debe ser, en su caso, el que se imponga en el bautismo. Tratándose de españoles, los nombres deberán consignarse en castellano.

Quedan prohibidos los nombres extravagantes, impropios de personas, irreverentes o subversivos, así como la conversión en nombre de los apellidos o pseudónimos. También se prohíbe la imposición al nacido del nombre de un hermano, a no ser que hubiere fallecido, *o cualquier otro que haga confusa la identificación* (cursivas nuestras).¹²⁸

Como puede observarse, el bautismo –implícitamente, *católico*– ocupa aquí un lugar preferente, a pesar de que no aparece como condición necesaria para la inscripción. Sí que resulta obligatoria, sin embargo, la correspondencia entre nombre bautismal y nombre registral, dejando así constancia del profundo vínculo existente entre Iglesia y Estado. Si consideramos, además, la forma en que se suceden la referencia al bautismo religioso y a una «españolidad» asociada de forma explícita con la exclusión del pluralismo lingüístico, resulta evidente que la regulación del nombre propio no solo refleja, sino que contribuye a subrayar los principales rasgos del nacionalcatolicismo. A estos se suman, además, en el segundo párrafo y como necesario complemento, las connotaciones morales de la prohibición de los nombres «irreverentes» junto a las más explícitamente represivas, implícitas en la prohibición de los nombres «subversivos». Por lo demás, el mandato de que el nombre no haga confusa la identificación atestigua la tentativa de aproximarse a una imposible univocidad ideal como la presupuesta, inicialmente al menos, por Kripke. Claro que, en la práctica, la norma no garantiza siquiera esta univocidad en el ámbito de una misma familia: nada impide que dos primos, por ejemplo, compartan nombre. Sí que lo logra, no obstante, en el ámbito más restringido de la familia nuclear, último fetiche nacionalcatólico implícito en un artículo que participa así, con su colaboración, en el *adánico* proyecto de la univocidad de la referencia.

Siguiendo con las variaciones de este artículo, no será hasta la transición cuando se produzca el reconocimiento de la pluralidad lingüística del Estado mediante la introducción, en enero de 1977, de la frase «Tratándose de españoles, los nombres deberán consignarse en alguna de

128 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Art. 54. Texto original, publicado el 10/06/1957, en vigor a partir del 01/01/1959.

las Lenguas españolas»¹²⁹. La desaparición de las connotaciones moralistas y represivas más evidentes, a su vez, no se produjo hasta la sustitución, en 1994, de la prohibición de los nombres *irreverentes* o *subversivos* por una redacción algo más técnica y, en apariencia al menos, neutral, destinada no tanto a salvaguardar el orden público como a proteger a las «usuarias» del nombre mediante la prohibición de aquellos que «objetivamente perjudiquen a la persona, así como los diminutivos o variantes familiares y coloquiales»¹³⁰. En este giro proteccionista se introdujo, no obstante, una prohibición que se encontraba, hasta entonces, tan solo implícita, en la forma de la apostilla «*y los que induzcan en su conjunto a error en cuanto al sexo*»¹³¹ (cursivas nuestras) que se añadió a la fórmula «que hagan confusa la identificación». Cabe entender, en ese sentido, que la pertenencia a un «sexo» determinado tomó el relevo formal a la importancia dada a la hegemonía lingüística y religiosa, pasando con ello a formar parte explícita del control de «las restricciones binarias sobre el sexo/género que impone la *matriz heterosexual*» (2007: 161, cursivas nuestras) a la que se refería Butler en *El género en disputa*.

Tras esta formalización del binarismo genérico en la práctica registral, la siguiente modificación se dedicó a facilitar la sustitución del nombre por cualquiera de sus «equivalentes» en diferentes lenguas españolas¹³² mediante una simple solicitud administrativa. El cambio de milenio comenzaba, pues, con un gesto de reconocimiento al pluralismo lingüístico y a la transición de nombres que este podría implicar. Se reconocían así, en otros términos, los nombres e identidades *trans-nacionales* en el ámbito estatal, mientras se sostenía, por otro lado, el papel del nombre como *marcador rígido* de la identidad de género. Como consecuencia, mientras el nombre José podía atravesar con relativa facilidad la barrera cultural y lingüística que lo separa de Josep, le resultaba imposible hacer lo propio con la frontera de género que lo distingue de Josefa.

129 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Art. 54. Modificación publicada el 08/01/1977, en vigor a partir del 09/01/1977.

130 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Art. 54. Modificación publicada el 07/07/1994, en vigor a partir del 08/07/1994.

131 *Idem*.

132 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Art. 54. Modificación publicada el 06/11/1999, en vigor a partir del 06/02/2000.

Transición de nombre

La siguiente, y última, modificación del artículo cincuenta y cuatro se introdujo por efecto de la aprobación de la Ley de Identidad de Género¹³³. Efectivamente, en el año 2007 se aprobaba la ley estatal de la que pasó a depender tanto la alteración del sexo registral como la *transición de nombre*. En esta ocasión, la modificación consistió en la supresión de la prohibición de aquellos «diminutivos o variantes familiares y coloquiales que no hayan alcanzado sustantividad»¹³⁴, en consonancia con el hecho de que muchas personas trans utilizan ese tipo de variaciones de los nombres tradicionales. Y es que, a fin de cuentas, ¿por qué habrían de adecuarse nuestros usos y actos de habla cotidianos al sistema legislativo, en lugar de al contrario? En palabras de Lucas Platero:

La gente pone a circular un uso de un nombre y el uso *crea realidad*, cuando la legislación te está diciendo que la realidad es la ley y la persona se tiene que ajustar a la ley. No es así. En realidad, las personas hacemos cosas y la ley se tiene que ajustar a lo que las personas hacemos¹³⁵.

Cabe resaltar que, a pesar de todo, la prohibición de los nombres que hagan «confusa» la identificación respecto a lo que la ley llama «sexo» no solo permaneció inalterada por la Ley de Identidad de Género, sino que encontró su propio eco en el preámbulo de esta, donde se afirma de forma tajante la necesidad de que la rectificación del sexo conlleve «el cambio del nombre propio de la persona, a efectos de que *no resulte discordante* con su sexo registral»¹³⁶. En ese sentido, en consonancia con sus presupuestos patologizantes, la Ley de 2007 continuó afirmando el poder del nombre como instrumento disciplinario del binarismo de género al *exigir* que el cambio registral impidiese la aparición de cualquier «discordancia». La mencionada ley facilitó, en ese sentido, una ruptura del carácter rígido de la relación con el nombre propio, pero siempre dentro de los límites impuestos por la patologización de los tránsitos de

133 Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

134 Ley sobre el Registro Civil, *op. cit.*, Art. 54. Modificación publicada el 07/07/1994, en vigor a partir del 08/07/1994.

135 Entrevista a Lucas Platero, concedida en el ámbito del proyecto INTIMATE.

136 Exposición de motivos de la Ley 3/2007.

género, por un lado, y de los presupuestos binarios que orquestan el propio papel de los nombres en cuanto performativos de género, por el otro. Se puede entender, en suma, que la pertenencia genérica se convirtió en el rasgo disciplinario por excelencia de las políticas de atribución de nombre en el Estado español, a medida que el binarismo de género se emancipaba del régimen registral nacionalcatólico. Excepción hecha, tal vez, del número creciente de nombres y pseudónimos unisex que aumentaron progresivamente la autonomía de las personas trans al convertirlas, pese a las dificultades, en artífices de sus propios bautismos.

Ley Trans: ¿Un nombre propio?

La Ley del registro de 1957 fue revocada en 2021 y sustituida por una nueva Ley¹³⁷ en la que se consagró algo denominado «derecho al nombre» y que vino a facilitar rectificación a petición del «interesado» [sic] a condición de se pruebe el uso habitual del nombre deseado. Este requisito, que recuerda a los obsoletos «tests de la vida real» y que, como aquellos, incrementa el riesgo de arbitrariedad, es uno de los escollos hacia la autodeterminación del género que se propone superar la Ley Trans¹³⁸ mediante el reconocimiento del derecho a cambiar la marca legal del género y, *si se desea*, además, el nombre, sin exigir para ello cualquier tipo de diagnóstico. Cabe señalar a este respecto que, a pesar de todas las hostilidades y las alarmas disparadas por el feminismo trans-excluyente, esta reforma dista mucho de ser una incursión en terreno desconocido. Antes bien, se limita a corregir el anacronismo de exigir el diagnóstico de disforia de género para reflejar en la legislación el lento, pero imparable, proceso de despatologización de la transexualidad por parte de la psiquiatría y la práctica médica que, en los últimos años, se ha concretado en manuales de referencia como el DSM-V y el CIE-11. Lo hace, además, en la estela abierta por la ley de identidad de género de Andalucía (2014), y por el respeto a la autodeterminación del género que ya es un hecho en países como Argentina (2012), Dinamarca (2014), Malta e Irlanda (2015), Noruega (2016) Luxemburgo, Brasil, Bélgica y Portugal (2018), entre otros. En

137 Ley 20/2011 del Registro Civil.

138 Ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI.

el caso particular de España, no obstante, este tardío reconocimiento de que la transexualidad no es una enfermedad viene condicionado por una serie de concesiones al feminismo trans-excluyente institucional, entre las que se cuentan impedimentos como la necesidad de ratificar la decisión a los tres meses de iniciado el proceso, la total exclusión de las personas no binarias, diversos grados de tutela y judicialización de las infancias trans y las enormes restricciones impuestas a las personas trans migrantes. Resumiendo, la nueva legislación se propone garantizar la autodeterminación del género de las personas con nacionalidad española y *dentro del marco binario* a partir de los dieciséis años, la condiciona al acompañamiento de los tutores legales entre catorce y dieciséis, la somete a tutela judicial entre los doce y los catorce, y la restringe a la posibilidad del cambio de nombre para menores de doce.

Sin duda, en comparación con el previo marco jurídico, la Ley Trans constituye una notable ampliación de la autonomía de las personas trans. Al mismo tiempo, e incluso antes de iniciar el dificultoso trámite de su aprobación parlamentaria, esta ley se suma a la ley del registro a la hora de velar porque el binarismo de género continúe siendo un rasgo estructural del orden público. Lo hace, fundamentalmente, mediante aquello que la ley no dice y, en especial, con su silencio sobre los géneros no binarios. Al mismo tiempo, afirma el binarismo mediante su política de atribución de nombres, como se hace evidente cuando la ley se toma el trabajo de recordar que tan solo se permitirá *mantener* el nombre anterior a la rectificación del sexo registral *cuando ello no entre en conflicto con las normas establecidas en la ley del registro*. En efecto, si consideramos que el nombre habitual de la persona debe cumplir de antemano, para poder serlo, con todos los requisitos de la ley del registro, ¿cómo podría la modificación del sexo registral dejar al nombre propio en una posición ilegítima? Resta tan solo, para explicar esta precaución, la posibilidad de que el antiguo nombre se encuentre inesperadamente en conflicto con la prohibición de los nombres «que hagan confusa la identificación», que (re)aparece en el art. 51 de la nueva Ley del registro. De esa forma, el tándem formado por ambas leyes continúa restringiendo, pese a todo, el derecho al nombre, al asignar a los funcionarios del registro el deber interpretar en qué condiciones se puede inducir, y en cuáles no, la supuesta confusión, lo que sin duda tiene implicaciones a la hora de sostener la gramática binaria de la concepción oposicional del género.

A pesar de las limitaciones, no obstante, todas estas modificaciones han logrado el propósito de limitar el poder que psicólogos, psiquiatras y endocrinos, entre otros, ejercen sobre las identidades y cuerpos trans. Cabe entender que, como consecuencia, la nueva Ley mitiga la violencia lingüística que aquí asociamos con la solución dada por Kripke al problema de la referencia. En efecto, contra el presupuesto de que el bautismo determine todos los usos posteriores del nombre, en esto o en todos los mundos posibles, las luchas por la autodeterminación del género han logrado mostrar que existía, al menos, un mundo en el que era posible *flexibilizar* el carácter rígido del vínculo existente entre nombres y referentes. Un mundo en el que se podrá, de hecho, escuchar un nombre y «*decidir* que sería un nombre simpático» (2005: 33, cursivas nuestras), si no para un oso hormiguero, como ironiza Kripke al imaginar un oso llamado Aristóteles, sí al menos *para una misma*. La posibilidad de convertirse en artífice del propio bautismo dista de ser una cuestión anecdótica para las disidentes de las normas de género legal y culturalmente hegemónicas, pues, como lo expresara elocuentemente Athena Athanasiou:

La resistencia de género implica *usar los nombres propios impropiamente*, y es un asunto de vida o muerte, especialmente para aquellos que son discursivamente marcados por la economía heteromasculinista como cuerpos abyectos, desrealizados, ilegibles e invivibles. Este terreno de lo abyecto incluye no solo a las mujeres, sino también a gays y lesbianas, transexuales e intersexuales, transgéneros y queers; y es una esfera de traumas íntimos socialmente situados constituidos no solo por la normatividad genérica y sexual sino por la polifacética co-implicación del género con vectores regulatorios de poder étnico, racial y de clase (2012: 203, cursivas nuestras).

Cabe tan solo añadir que, si podemos usar los nombres de forma impropia es porque lo propio del nombre radica, precisamente, en su ser *impropio*. Ningún nombre es, ni podrá serlo jamás, propiedad de nadie. Por ello mismo, reconocerse en un nombre implica siempre un cierto grado de extrañamiento y de desposesión de sí. Por el mismo motivo, no está en nuestra mano el poder de abolir el poder del nombre, como no lo estaría (¡si quisiéramos!) el de abolir los géneros. Nos resta siempre, eso sí, la posibilidad de *okuparlos*, como si de la habitación propia de Virginia Wolf se tratara.

Capítulo 6. **¿Es la reproducción siempre ya heterosexual?**

La reproducción artificial no es inherentemente deshumanizadora. Cuanto menos, el desarrollo de una opción debería posibilitar la revisión del antiguo valor de la maternidad.

SHULAMITH FIRESTONE

Según explica Michel Foucault al final del primer volumen de su *Historia de la sexualidad* ([1976], 2005), a lo largo del siglo XIX se habría ido produciendo una hibridación entre diferentes modalidades del poder en los modernos Estados europeos. La forma de gobierno asociada a la figura del soberano y a su capacidad para decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos se habría visto progresivamente desplazada por un conjunto de técnicas gubernamentales que, más que el disciplinamiento del cuerpo individual, tendría por objeto el control y la regularización de procesos (demografía, salud pública, mercados) que afectan a la población en su conjunto. Esta emergente biopolítica no supuso, sin embargo, una superación de las tecnologías del poder dirigidas al individuo. Antes bien, se trataba de continuar actuando sobre este en tanto que miembro de un colectivo más amplio de seres vivos. De ahí que el campo de la sexualidad se convirtiese en un obsesivo centro de atención biopolítica, entre otras cosas, porque se inscribe «por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población» (Foucault, 2000: 228). En

este sentido, el lugar estratégico que ocupa la sexualidad en el gobierno de poblaciones desde el siglo XIX sería subsidiario del afán regulatorio de la reproducción. En otros términos, se podría también afirmar que el control estatal de la natalidad, del problema general de la fertilidad, y las políticas reproductivas en su conjunto tendrían lugar en un sustrato biopolítico más profundo que el que corresponde al control de la sexualidad en cuanto tal.

La intensidad de los esfuerzos estatales por regular el campo reproductivo parece dar la razón a esta intuición. Todo sucede, incluso, como si la reproducción estuviese afectada por un conjunto de inercias históricas más rígidas y difíciles de transformar que las que gobiernan a la sexualidad en cuanto tal. Como recuerda Judith Butler en su introducción a *¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?* ([2002] 2005), la supervivencia política de las contraculturas sexuales requiere evitar el colapso de las relaciones de parentesco en el modelo único de la familia nuclear reconocida por el Estado. De una forma, en cierto modo, complementaria, pretendo explorar los riesgos que supone mantener la heterosexualidad como régimen último de inteligibilidad de las prácticas reproductivas. Tomaré para ello, como punto de partida, los debates abiertos en torno a la gestación subrogada en el Estado español. El escenario resulta privilegiado ya que las contradicciones internas del contexto de «igualdad formal» a las que me refería en el quinto capítulo ayudan a poner de manifiesto que las regulaciones del campo reproductivo son en efecto más rígidas, en términos históricos y biopolíticos, que las que solemos asociar con las políticas sexuales en cuanto tales.

Conviene advertir que la gestación subrogada no es tan solo, por lo que a sus relaciones con los citados marcos de inteligibilidad se refiere, una práctica reproductiva más. Así lo pone de manifiesto la intensidad de los debates que genera en ámbitos tan dispares como el derecho internacional privado o la teoría y el activismo feministas, que resultan indisociables de los desafíos inherentes al carácter transnacional de los mercados reproductivos y, también, de sus intersecciones con las normas que regulan la construcción social de la maternidad y con los presupuestos heterocentros de las relaciones de parentesco. En el proceso, la oposición entre fuerzas «conservadoras» y «progresistas» ha perdido su capacidad para organizar, de antemano, las posiciones del debate. La gestación subrogada parece tener una capacidad especial para generar polarizados antagonismos en el seno de la izquierda anticapitalista y, también, de las políticas feministas, en el transcurso de las cuales se producen extrañas sinergias con las nuevas extremas derechas. Como

ejemplo, cabe destacar el contraste generado en la península ibérica, donde la coalición de izquierdas que gobernaba en Portugal creó, a iniciativa del Bloco de Esquerda, una regulación de la gestación subrogada en su modalidad altruista, en la estela de países como Inglaterra o Canadá; mientras que, en el país vecino, una coalición muy similar ha defendido la criminalización de esta práctica en todas sus modalidades, coincidiendo en ello con posiciones de extrema derecha como la que defienden VOX, en España, o Giorgia Meloni, en Italia.

Cabe, pues, preguntarse, ¿cómo puede una misma práctica reproductiva generar tantas divisiones en el seno de las izquierdas y, en general, de los colectivos preocupados por los derechos reproductivos? ¿Se trata de una división importada de otros antagonismos morales y políticos o puede ser explicada, más bien, en clave de las divisiones históricas de las políticas feministas? ¿Y cómo pensar, por último, la complicidad existente entre el abolicionismo de la subrogada de cuño feminista y el que su origen, más bien, en las cruzadas antigénero?

Lejos de pretender agotar aquí las líneas de crítica posible a partir de estas preguntas, me centraré en el modo en que las posibilidades abiertas por la disociación entre gestación y maternidad sitúan a esta técnica reproductiva en una posición única a la hora de exponer y desestabilizar las normas sexuales y de género sedimentadas en el campo de las biopolíticas reproductivas. En ese sentido, este capítulo se inscribe en la línea abierta por autoras como Emma Goldman, quien defendía el derecho de la medicina a experimentar con anticonceptivos para «traer al mundo un nuevo tipo de maternidad» ([1916] 2015: 144); Simone de Beauvoir, quien, en *El segundo sexo* ([1951] 2015), expresó su confianza en el desarrollo de las biotecnologías, incluida la inseminación artificial ([1951] 2015: X), como camino para superar la «esclavitud de la reproducción»; Shulamith Firestone (1970), que imaginaba futuros de emancipación feminista en el control tecnológico de la reproducción o, más recientemente, Sophie Lewis ([2019], 2020)¹³⁹, que ha abordado la concepción de todo trabajo reproductivo

139 La versión inicial de este capítulo fue escrita antes de la publicación de *Otra subrogación es posible*, de Sophie Lewis (2020). Aprovecho su revisión para incluir esta referencia porque, si bien no comparto algunos de sus presupuestos acerca de la abolición del género (me interesa más su *proliferación*, en el sentido foucaultiano y butleriano del término, que su abolición) constituye uno de los trabajos de crítica cultural feminista más incisivos de los publicados hasta la fecha sobre la gestación subrogada.

en cuanto trabajo como un camino para superar los modos de opresión paradigmáticos del modelo familiar burgués. Abordaré para ello, entre otras cuestiones, algunas líneas argumentales representativas del movimiento abolicionista de la gestación subrogada, atendiendo a sus relaciones genealógicas y, también, sincrónicas, con el abolicionismo del trabajo sexual. No, desde luego, porque pretenda complicar la discusión de un tema ya de por sí poliédrico al cruzarlo con otro igualmente polémico, sino para usar el paralelismo entre las actuales «guerras de la subrogación» y las llamadas *sex wars* que dividieron al feminismo en los años 80¹⁴⁰ como inspiración para la crítica de ciertos mecanismos institucionalizados de reproducción social de la heterosexualidad, en el sentido amplio que a este término dieran feministas lesbianas como Gayle Rubin o Monique Wittig.

Exilios reproductivos

Para contextualizar este debate en el Estado español conviene recordar que, de acuerdo con la ley española de técnicas de reproducción asistida, los contratos de gestación subrogada carecen de efecto legal¹⁴¹. Como consecuencia, la determinación de la filiación no puede separarse de la gestación, conforme a la fórmula: «la filiación de nacidos mediante gestación subrogada debe determinarse por el nacimiento»¹⁴². La precisión legal resulta un tanto paradójica, ya que la gestación subrogada es una técnica de reproducción asistida definida, justamente, por el establecimiento de la filiación a favor de los padres o madres de intención. Lo que la Ley de reproducción asistida vendría a determinar, por tanto, no es la filiación de quienes nacen «mediante gestación subrogada» sino, más bien, que no se puede nacer por gestación subrogada en el territorio nacional. Como resultado, en un contexto de drástica restricción de las adopciones internacionales¹⁴³ y de forma similar a lo que sucede en

140 Véase Osborne, R. (1988), «Debates actuales en torno a la pornografía y la prostitución», *Papers. Revista de Sociología*, vol. 30, pp. 97-105.

141 Véase Jiménez Martínez, M.V. (2012), «La inscripción de la filiación derivada de la gestación por sustitución: problemas actuales», *Anuario de La Facultad de Derecho*, vol. 5, pp. 365-381; Raymond, J. K. C. (2021), «La situación jurídica de la gestación por sustitución en España», *Anales de La Facultad de Derecho*, vol. 38, pp. 81-104.

142 Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida.

143 Según los datos de la Conferencia de La Haya de Derecho Internacional

otros países, al menos un millar de parejas españolas recurren a la subrogada en el extranjero cada año¹⁴⁴.

No resulta extraño el uso de la denominación «turismo reproductivo» (Van Beers, 2014) para referirse a estos desplazamientos, vinculándolos así con la despreocupada frivolidad de los viajes de ocio. Los procesos de subrogación resultantes implican, no obstante, diferentes formas de vulnerabilidad jurídica para todas las partes involucradas, que varían de forma significativa en función de los países de destino. Padres y madres de intención deben enfrentar, además, obstáculos administrativos diversos en el momento de regreso al Estado español¹⁴⁵, los cuales también varían dependiendo de la legislación vigente en los lugares en que se lleva a cabo la subrogación, así como de los vaivenes de las leyes y normativas nacionales. En 2018, por ejemplo, decenas de parejas heterosexuales españolas se vieron retenidas en Ucrania sin poder proceder al registro de la filiación en el Consulado español, tras un cambio en la Ley de protección de datos¹⁴⁶ que coincidió con la llegada de un equipo de Gobierno que había dejado clara su oposición a la regulación de esta técnica¹⁴⁷. La situación se resolvió entre advertencias mediáticas por parte de diferentes ministerios que pusieron en evidencia hasta qué punto los potenciales conflictos judiciales y administrativos de la subrogación transnacional se encuentran sujetos, entre otras variables, a los vaivenes de la política parlamentaria. Además, como los eventos de los últimos años se han

Privado, las más de cuarenta y cinco mil adopciones internacionales que se registraban en todo el mundo en 2004 se vieron reducidas a poco más de 6000 (Haya, 2022), y ello con anterioridad al parón pandémico. En el Estado español, estas habrían pasado de un total de 2.891 en 2014 a 531 en 2017, según datos del Ministerio de Sanidad (Sanidad, 2019).

- 144 Si bien no se trata de una cifra fácil de establecer. Sobre esta cuestión, véase Marre, Diana, San Román, Beatriz, y Guerra, Diana (2018), «On Reproductive Work in Spain: Transnational Adoption, Egg Donation, Surrogacy», *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, vol. 37, núm. 2, p. 166.
- 145 Véase Ekberg, M.E. (2014), «Ethical, legal and social issues to consider when designing a surrogacy law», *Journal of Law and Medicine*, vol. 21, núm. 3, pp. 728-738, y Präg, P. y Mills, M. C. (2017), «Assisted Reproductive Technology in Europe: Usage and Regulation in the Context of Cross-Border Reproductive Care», en Kreyenfeld, M. y Dirk, K. (eds.), *Childlessness in Europe: Contexts, Causes, and Consequences*, Springer, Berlin, pp. 289-309.
- 146 Véase Requena, A. (2018), «Por qué hay 30 familias bloqueadas en Ucrania y qué dice la Ley española sobre la gestación por sustitución», *El Diario*, 29 de agosto.
- 147 Europa Press (2018), «Calvo asegura que la gestación subrogada es una “compraventa más” y una “nueva utilización” del cuerpo de las mujeres», *Europa Press*, 10 de junio.

encargado de demostrar con bastante crudeza, las partes involucradas en estos acuerdos transnacionales son especialmente vulnerables a las restricciones a la movilidad impuestas durante las crisis sanitarias o, incluso, bélicas, como se ha hecho evidente en el transcurso de la guerra de Ucrania¹⁴⁸.

Así pues, la subrogación transnacional no es solo un proceso *elitizado*, por los elevados costes que la distancia y la mediación de las agencias intermediarias implican sino, además, una fuente de preocupaciones por completo inanticipables. Así lo han puesto en evidencia, en especial, las investigaciones sobre la experiencia subjetiva de la subrogación transnacional que, como las conducidas por Inhorn y Patrizio, han concluido que los desplazamientos para la búsqueda de «cuidados de fertilidad seguros, efectivos, asequibles y legales» tienden a ser «arduos, lentos, frustrantes, empobrecedores y atemorizantes» (2009: 92). Otras investigadoras han destacado, en la misma línea, que el esfuerzo emocional asociado a estos desplazamientos es comparable al de quienes cruzan las fronteras en búsqueda de abortos y píldoras anticonceptivas. Ese es el motivo por el que diversas autoras prefieren referirse a este tipo de desplazamientos como *exilios reproductivos*¹⁴⁹, frente a alternativas tales como como la ya referida «turismo reproductivo», dadas las connotaciones que la ligan a los viajes de placer, e incluso a otras más neutrales, como «cuidados reproductivos transnacionales» (ECASRM, 2013; Präg y Mills, 2017), en el entendimiento de que la experiencia y motivaciones de quienes subrogan en terceros países se aproxima más a la del *exilio político* que a cualquier suerte de experiencia «cosmopolita» (Nebeling, 2016).

Por supuesto, las experiencias de subrogación transnacional son muy diversas, y no siempre incluyen episodios difíciles. Pese a ello, en lo que

148 Véase en especial Peralta, M.L. (2022), «La guerra en Ucrania y la gestación por sustitución», *Sexuality Policy Watch*, 27 de abril.

149 Véase Matorras, R. (2005), «¿Turismo reproductivo o exilio reproductivo?», *Revista Iberoamericana de Fertilidad*, vol. 22, núm. 2, p. 85; Inhorn, M.C. y P. Patricia (2009), «Rethinking reproductive “tourism” as reproductive “exile”», *Fertility and Sterility*, vol. 92, núm. 3, pp. 904-906. Para usos más recientes, Lamm, E. (2017), «Argumentos para la necesaria regulación de la gestación por sustitución», *Gaceta Sanitaria*, vol. 31, núm. 6, pp. 539-540 y Mestre Malfrán, Y. (2021), *Políticas públicas de salud trans-específica y de reproducción asistida en Cuba: un análisis feminista interseccional*, Tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis.

sigue usaré la referencia al exilio en el entendimiento de que los desplazamientos para acceder tanto a las «viejas» (píldoras, abortos) como a las «nuevas» tecnologías reproductivas (donación de gametos, inseminación artificial, gestación subrogada) representan de hecho una forma de exilio político, entendido este como una expulsión directa o indirecta del territorio nacional que resulta de diferentes grados de hostilidad institucional¹⁵⁰ que pueden llegar a incluir, como sucede con las dificultades asociadas a la obtención de nacionalidades y pasaportes tras los procesos de gestación subrogada, la suspensión de los derechos de ciudadanía.

La infraestructura heterosexual del parentesco

Entre las garantías legales buscadas por padres y madres de intención destaca una que ha servido para poner de manifiesto, con especial claridad, la profundidad de las relaciones existentes entre la norma reproductiva y el orden heterosexual del parentesco, a saber: la determinación de la filiación por una orden judicial anterior al nacimiento¹⁵¹. Así lo pone en evidencia el que la doble filiación paterna resultante, en concreto, de las subrogaciones transnacionales por parte de parejas gays¹⁵² se haya convertido en una inagotable fuente de conflictos en los países de origen. En efecto, a pesar de constituir una pequeña fracción del total¹⁵³, estas filia-ciones homoparentales han sido objeto de una atención especial en el campo del derecho internacional privado, tanto a nivel nacional como euro-comunitario¹⁵⁴. Se ha puesto así en evidencia que los certificados de

150 Roniger, L. (2010), «Exilio político y democracia», *América Latina Hoy*, vol. 55, pp. 143-172.

151 Véase Bewkes, F.J. (2014), «Surrogate or “Mother”? The Problem of Traditional Surrogacy», *Tennessee Journal of Race, Gender, and Social Justice*, vol. 3, núm. 2, pp. 143-172

152 Posible para extranjeros en muy escasos lugares, incluyendo algunos estados de Estados Unidos y Canadá (Nebeling, 2016). Nótese que en este capítulo uso el término «gay» en sentido laxo, por economía lingüística, para referirme a las parejas con dos miembros de sexo legal masculino con independencia de su orientación.

153 En torno al 20 % del total de las subrogaciones transnacionales corresponde a parejas gays cisgéneras (Dar *et al.*, 2015). El otro 80 % restante pertenece casi en su práctica totalidad a parejas heterosexuales, puesto que el porcentaje de parejas lesbianas cisgénero con problemas para gestar es proporcionalmente mucho menor.

154 Así lo ponen en evidencia las consideraciones sobre la subrogación por parte de parejas del mismo sexo en Calvo, A. C. y González, J. C. (2015), «Gestación por

nacimiento constituyen un denso espacio de resistencia a la organización heterosexual de las prácticas reproductivas, y los obstáculos a trasladarlos de un registro nacional, a otro, un ejemplo paradigmático del escepticismo social e institucional que acompaña, como lo expresa el antropólogo Aaron Goodfellow, a «los regímenes biológicos y legales que fundamentan el parentesco [gay] en la vida y relaciones cotidianas» (Goodfellow, 2015: 1). En el proceso, se han puesto de relieve, además, las contradicciones internas de los escenarios de supuesta igualdad formal entre relaciones gays, lesbianas y heterosexuales. Es el caso del Estado español, donde el llamado «caso cero» de la judicialización de la gestación subrogada fue, precisamente, el de una pareja gay que se convirtió, así, en el «grano de arena» que atascó el sistema:

Antes, la hipocresía había estado engrasando el sistema, pero fuimos el grano de arena que lo atascó. Finalmente fueron los únicos registrados por la Resolución de la DGRN de 2009, ya que lamentablemente fue demandada por el entonces fiscal general, Cándido Conde-Pumpido. Y todos los demás niños lo han sido a través de la Instrucción de 2010. Así que a esas parejas anteriores a nosotros las numeran con negativos (-2, -1, etcétera), a nosotros con el cero, y a los de la Instrucción con positivos (1, 2, 3...). No tiene nada que ver con la Zona Cero... (Rodrigo, 2015).

Tomando prestada la ironía de Rodrigo, uno de los padres de intención del caso cero, cabe entender que no fue este caso en particular, sino, por extensión, la minoría de subrogaciones gays que se producen cada año las que «atacaron» el sistema. En cualquier caso, como comentaba también en el capítulo quinto, el registro de la filiación resultante de

sustitución y derecho internacional privado. Más allá del Tribunal Supremo y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos», *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 7, pp. 45-113; así como las contenidas en el informe de la Conferencia de la Haya en Derecho Internacional Privado, titulado «A Study of Legal Parentage and the Issues Arising from International Surrogacy Arrangements», *General Affairs and Policy*, marzo de 2014. Sobre las implicaciones que para la subrogación por parte de padres del mismo sexo tienen las posiciones expresadas en el procedimiento consultivo del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que, a instancia de Francia, consolida la posición favorable a la necesidad de reconocer las filiaciones (heterosexuales) resultantes de la subrogación en ausencia de un vínculo genético (caso Mennesson), véase Braken, L. (2021), «The ECtHR's first advisory opinion: Implications for cross-border surrogacy involving male intended parents», *Medical Law International*, vol. 21, núm. 1, pp. 3-18.

esta subrogación se enfrentó, primero, con la oposición de la Fiscalía del Estado y, después, con la del Tribunal de Primera Instancia de Valencia. La sentencia de esta última anticipó una línea de decisiones judiciales que ha sido consistente en su tentativa de obstaculizar dichos procesos. Y lo hizo apelando, cómo no, a las bases biológicas del orden heterosexual del parentesco en unos términos que me gustaría recordar aquí:

Ello [la doble paternidad de nacimiento] que al menos formalmente es cierto pues así consta en la certificación californiana, no lo es, ni puede serlo a efectos materiales pues biológicamente resulta imposible, surge con ello la existencia de la duda sobre la realidad del hecho inscrito.¹⁵⁵

Difícilmente podría chocar de manera más frontal el estilo metafísico de la argumentación, cuya «duda sobre la realidad del hecho» recuerda a los cantos a la inmutabilidad del ser del filósofo presocrático Parménides, con la rápida evolución del campo de las tecnologías reproductivas y las transformaciones de los regímenes de inteligibilidad del parentesco que estas, de forma inevitable, conllevan¹⁵⁶. En la práctica, la objeción resulta equivalente a la que enfrentaríamos si cualquier tribunal apelase a la imposibilidad biológica de nacer mediante donación de gametos, o si dudase sobre la realidad material de la modalidad de la reproducción lesbiana en la que una de las madres gesta un feto que porta el material genético de la otra, gracias al método ROPA. En este sentido, procedimientos administrativos y judiciales como el citado difieren de la mera constatación de los límites de lo biológicamente posible. Antes bien, ponen la fuerza performativa del Estado al servicio de consolidarlos. Esto es, justamente, lo que sucede con la referida sentencia del Tribunal de Valencia que, con su acento metafísico, deja al descubierto la infraestructura heterosexual del parentesco que sirvió de punto de partida de la hostilidad institucional contra las filiaciones resultantes de la gestación subrogada. En el proceso, se consolidó el

155 Tribunal de Primera Instancia de Valencia, n° 15, 15 de septiembre de 2010, proc. 188/2010, p. 5, cursivas mías.

156 Con la complicación añadida de que, como lo expresa Marylin Strathern, «En el caso del parentesco, lo que está en juego es la construcción social de hechos naturales. Al mismo tiempo, críticas bien establecidas, incluyendo las de corte antropológico, han puesto en evidencia que lo que tomamos como hechos naturales son también, por su parte, construcciones sociales» (1992, p. 17, traducción mía).

carácter de orden público del vínculo entre gestación y maternidad que, en un contexto marcado por la reducción drástica de las adopciones internacionales¹⁵⁷, ha terminado por desterrar los proyectos de reproducción marica a una situación de radical excepcionalidad en el Estado español.

Neoabolicionismo y gestación subrogada

La citada reforma de la Ley del aborto constituye, junto a la criminalización de la tercería locativa¹⁵⁸ en la Ley de Garantía Integral de Libertad Sexual, uno de los más claros ejemplos de la hegemonía del neoabolicionismo en el Gobierno de coalición formado entre el PSOE y Podemos. El momento álgido del debate público en torno a la subrogación se produjo, no obstante, con anterioridad, cuando diversos colectivos activistas se mostraron muy activos en su oposición a la regulación. Cabe destacar, en este sentido, el impulso que representó, para la postura abolicionista, la campaña No Somos Vasijas y, como momento clave, la manifestación de la Red Estatal Contra el Alquiler de Vientres (RECAV)¹⁵⁹ a las puertas de una convención de agencias de subrogación que se celebró en Madrid, en el año 2017. Ya entonces se puso de manifiesto la comunión entre las posturas abolicionistas del trabajo sexual y de la gestación subrogada, como se hizo evidente en el texto de convocatoria que contenía la idea de que, junto a «la regulación de la prostitución», la gestación subrogada representaría una de las más «contundentes expresiones» (RECAV, 2017) del control del cuerpo de las mujeres. No se trata de una asociación casual de

157 Que se ha visto acompañado por las restricciones homofóbicas a las mismas impuestas por países como Rusia o China, que excluyen la posibilidad de la adopción por parte de parejas del mismo sexo. No creo, dicho sea de paso, que ese sea suficiente motivo para romper los acuerdos con tales países, como defendió repetidamente la FELGTB. La adopción es, ante todo, una medida de protección de la infancia y sería injusto que quienes se encuentran en posiciones de extrema vulnerabilidad deban pagar los platos rotos de la homofobia de sus Gobiernos.

158 Figura recuperada del Código Penal franquista que castiga el alquiler de un espacio destinado al ejercicio del trabajo sexual, lo que comporta mayores grados de clandestinidad y vulnerabilidad para las trabajadoras sexuales. Véase a este respecto el artículo de Carolina Clemente (2021), trabajadora sexual e integrante de Putxs en Lucha, «Ley de libertad sexual, la paradoja de castigarnos por víctimas», *El Salto*, 21 de julio.

159 Plataforma compuesta, en aquel entonces, por más de 25 colectivos.

ideas. Al contrario, el rechazo a que el trabajo sexual y el trabajo reproductivo puedan ser considerados *como tales* constituye un núcleo central del feminismo neoabolicionista. Baste considerar aquí, a modo de ejemplo, que los grupos que han liderado la campaña internacional Stop Surrogacy Now, principal referente internacional de la RECAV española, se encontraran a su vez entre los más activos en la lucha por la abolición del trabajo sexual en Europa¹⁶⁰; y que abundan además, en el caso del Estado español, los foros que se proponen desarrollar un frente abolicionista que incluya el combate conjunto a la pornografía, el trabajo sexual y la gestación subrogada, para impedir «la expropiación, cosificación de cuerpo y sexualidad como objetos a consumir» (XXVII Taller de Política Feminista, 2018: 7). Ni se trata, tampoco, de una asociación reciente. Muchos de los argumentos centrales de la posición neoabolicionista y sus estilos retóricos se pueden remontar al movimiento antipornografía de finales de los años setenta y, en especial, a la forma en que Andrea Dworkin alertaba de que la gestación subrogada, al «separar» el útero de la mujer del mismo modo que la prostitución lo haría con la vagina, habría abierto el camino para «un nuevo tipo de holocausto tan inimaginable como lo era el nazi antes de suceder», y en el que habrá «servidoras domésticas, prostitutas sexuales y *prostitutas reproductivas*» ([1978] 1983: 188, cursivas mías). La reunión de abolicionismos (pornografía, trabajo sexual, gestación subrogada) a la que he añadido aquí el prefijo *-neo* no es, pues, novedosa¹⁶¹. Me parece útil su uso, no obstante, para señalar la forma en que el proyecto de censurar la pornografía ha pasado a un segundo plano como efecto del relevo generacional, dejando paso a una preocupación creciente, y no siempre simultánea, por el trabajo sexual y las políticas reproductivas.

Revisitar a Dworkin resulta, en cualquier caso, muy productivo cuando se trata de entender los fundamentos argumentales del neoabolicionismo. Sus diatribas apocalípticas sirven de precedente del tipo

160 Este es el caso de los primeros signatarios de la campaña internacional, como son el Swedish Women's Lobby, LeCorp o los Nordic Lawyers for Human Rights. Para más detalles, véase Pérez Navarro, P. (2017d), «Abolicionismo y gestación subrogada», *Pikara Online Magazine*, 4 de julio.

161 Sobre las críticas conjuntas a la gestación subrogada y a la prostitución por parte del movimiento anti-pornografía de los años 80, véase también Sera, J. M., *Surrogacy and Prostitution: a Comparative Analysis*, *Journal of Gender & the Law*, vol. 5, 1997, pp. 315-342.

de victimización de las gestantes y las trabajadoras del sexo que evita, hoy, la necesidad de escuchar sus preocupaciones o demandas, pues solo resultaría moralmente aceptable salvarlas, incluso, en contra de su voluntad. En el caso de la subrogación ello incluye la posibilidad de ignorar que las mujeres gestantes no reclaman la abolición de la práctica sino, más bien, aumentar las posibilidades de autogestión y las protecciones laborales frente a los abusos de la industria reproductiva. Así sucede, incluso, en un contexto tan asociado al imaginario de la explotación reproductiva y al estigma social que sufren las gestantes, como los es la India:

Un estudio multilateral reciente concluyó que las trabajadoras, de forma unánime, «no apoyaron la prohibición de la subrogación internacional» (Huber, Karandikar y Gezinski, 2017). Al analizar el anuncio del Partido Bharatiya Janata a fines de 2016 de que rescataría a las mujeres indias de las «fábricas de bebés» instaladas en su tierra por proxenetas antipatrióticos, Rudrappa muestra que tal vez no se trate tanto de la subrogación comercial como su prohibición la que nos dice más «sobre la forma en que el Estado indio percibe los cuerpos de las mujeres de la clase trabajadora y el trabajo reproductivo», pues los percibe en cuanto *res extensa*. Si el Estado indio solo permite ahora la subrogación no remunerada entre parejas de ciudadanos y sus parientes «femeninas», entonces, como dice Rudrappa, «al postular la subrogación altruista como una alternativa superior», ha renaturalizado el trabajo femenino y «desregulado en la práctica» la subrogación, lo que podría permitir una explotación más profunda de las mujeres (Lewis, 2019: 84, traducción mía).

Lo que así se pone de relieve es que, en el caso de la gestación subrogada, al igual que sucede con el trabajo sexual, la desregulación y la criminalización constituyen un atajo hacia el apocalipsis neoliberal del que se pretende salvar a sus supuestas víctimas. La negativa a construir una regulación garantista en países como España impulsa, en la práctica, los desplazamientos norte-sur que representan mayores riesgos de desprotección jurídica y, también, de abusos por parte de las agencias intermediarias. La *cancelación de la escucha* no se refiere aquí, en todo caso, a una (mala) práctica determinada, que se pudiera tal vez contrarrestar abriendo espacios de encuentro. Se trata de una cancelación *a priori* que suprime la *posibilidad* misma de la escucha.

Es lo que sucede cuando el manifiesto No Somos Vasijas describe la subrogación como una «compraventa de bebés mediante alquiler temporal del vientre»¹⁶², cuando el manifiesto promovido por RECAV se refiere a la gestación subrogada como un «mercado de tráfico y explotación de mujeres y bebés» (2019) y también cuando, ya en el año 2022, el Tribunal Supremo reproduce la retórica neoabolicionista al referirse a la subrogación como compraventa de seres humanos. Vale la pena resaltar que incluso en este último caso se trata de un posicionamiento *moral* antes que de una descripción *factual* de cualquier crimen. Así lo pone en evidencia el hecho de que el Tribunal, en lugar de proponer cualquier respuesta penal a la altura del crimen descrito, se limite a condenar a la «compradora» a *adoptar* al bebé «traficado»¹⁶³. Lo que se revela de esa forma no es, desde luego, la impunidad del tráfico de seres humanos en el Estado español sino, más bien, el carácter *retórico* de una acusación que, tomada directamente del argumentario abolicionista, genera una tensión difícil de resolver en el interior del discurso jurídico.

El estigma de «la mala madre»

No obstante, a pesar de sus vínculos, los argumentarios del abolicionismo del trabajo sexual y el de la gestación subrogada no están exentos de importantes especificidades. Lo propio del campo reproductivo obliga al neoabolicionismo a una suerte de redistribución de sus cargos habituales contra el trabajo sexual. Así, la trata no lo sería ya tanto de mujeres como de bebés, tal y como se argumenta en ocasiones de forma explícita y otras, indirectamente, como sucede cuando se compara la subrogación con la compra-venta de coches (por ejemplo, Fernández Muñoz, 2017: 32). Las gestantes ocuparían, más bien, un papel mediador, en el cual se verían reducidas a «vientres de alquiler», «vasijas»¹⁶⁴ o, incluso, «hornos humanos» (Sampedro, 2018). Llama la atención en este punto que, al igual que sucede con el abolicionismo del trabajo sexual, la preocupación por la mercantilización de la capacidad gestante no se

162 El manifiesto es común a la primera plataforma contra la regulación de la gestación subrogada, No Somos Vasijas, y a la posterior RECAV (<<https://nosomosvasijas.eu/>>).

163 TS, Sala Primera, de lo Civil, Pleno, 277/2022, de 31 de marzo.

164 Metáfora que daba nombre a la plataforma No Somos Vasijas.

ve acompañada por mayores consideraciones ni, mucho menos, *comparaciones* con la dimensión corporal de la fuerza de trabajo implicada en otras actividades. Ello podría llevar, quizá, a un importante debate sobre en qué medida, en qué condiciones, por qué motivos, con qué consecuencias, qué niveles de riesgo y, no menos importante, por decisión de quién, determinadas funciones corporales son pasibles de un acuerdo, mercantil o de otro tipo, mientras que, otras, no lo son. Todo sucede para el neoabolicionismo, en ese sentido, como si solo fuera problemática la mercantilización del cuerpo para la actividad sexual y reproductiva, pero no para trabajar la tierra, para participar en ensayos de medicamentos, para aislarse durante meses en una plataforma petrolífera o para poner en riesgo la salud limpiando los hoteles en las condiciones en que lo hacen las Kellys que, vale la pena recordarlo, fueron las grandes olvidadas de la reforma laboral aprobada por la misma coalición que ha supuesto una institucionalización sin precedentes del neoabolicionismo en el Estado español. Cabe hablar, en ese sentido, de una suerte de confinamiento del argumento anticapitalista a un *excepcionalismo sexual y reproductivo* que compromete al neoabolicionismo con la tarea de «salvar» a las mujeres de lucrarse mediante la realización de determinadas actividades laborales, pero no de otras, por más precarizadas, feminizadas y racializadas que estas se puedan encontrar.

Por otra parte, la equiparación de la subrogación con la compraventa de seres humanos o, incluso, de órganos¹⁶⁵, lanza una acusación muy específica contra las gestantes pues, en virtud del *mater semper certa est*, les atribuye el rol de madres que, por un precio, venden a su propia descendencia. Se cancela con ello la posibilidad de la escucha, pues la atrocidad moral del crimen del que se acusa a las supuestas víctimas de la subrogación requiere *presuponer* la anulación de su voluntad, con total independencia de lo que puedan explicar sobre sus propias motivaciones¹⁶⁶. Como consecuencia, el neoabolicionismo extiende a las gestantes el estigma de la «mala madre» que portan las trabajadoras del

165 Así lo hizo en una entrevista la ministra de Sanidad, María Luisa Calcedo, en 2018.

166 El razonamiento abolicionista ignora además que en muchos lugares resulta necesario para la gestante probar su solvencia económica para poder participar de la subrogación comercial. Sobre las motivaciones de las gestantes, los estudios constatan una coexistencia entre factores altruistas y económicos que desestabiliza la imagen de estas construida por el abolicionismo. A este respecto, véase el metaestudio de Söderström-Anttila, V. *et al.* (2016), «Surrogacy: Buta-cones for surrogate mothers, children and the resulting families—a systematic review», *Human Reproduction Update*, vol. 22, núm. 2, pp. 260-276.

sexo. Al mismo tiempo, su «crimen» resulta similar, como ha señalado Paula Abrams (2015), con el que las acusaciones provida atribuyen a quienes optan por la interrupción del embarazo. Tal vez, por ello, la manifestación de la RECAV frente a la convención de agencias de subrogación recordara tanto, en fondo y formas, a las manifestaciones provida ante las clínicas en que se practican abortos.

Cabe señalar por último que, a pesar de este paralelismo, y de los presupuestos compartidos por el neoabolicionismo y la extrema derecha emergente en materia de subrogación, el aborto constituye un buen ejemplo de que existen diferencias entre las biopolíticas reproductivas defendidas por ambas fuerzas sociales. Así lo puso de manifiesto, de manera reciente, el hecho de que se tomara una reforma de la «ley del aborto»¹⁶⁷, dirigida a reforzar la autonomía a la hora de interrumpir la gestación, como una oportunidad para consolidar la hostilidad contra su subrogación. Se aplica con ello, no obstante, un doble rasero, pues la misma autonomía que se considera un valor a preservar en el primer caso se vería reducida a un «mito» en «sociedades caracterizadas por la desigualdad», como lo expresa Ana de Miguel (2015: 162) refiriéndose al caso del trabajo sexual. En realidad, en la decisión de abortar también juegan un papel crucial los factores económicos cuya mera presencia se considera suficiente para perturbar la voluntad de las gestantes hasta anular por completo su capacidad de agencia. El neoabolicionismo peca, en ese sentido, de un doble rasero ante estas dos formas de *no convertirse en madre*, a la par que olvida que la defensa feminista del derecho a decidir sobre el propio cuerpo nunca pasó por negar la existencia de factores materiales que puedan influir en la toma de decisiones en el campo sexual o reproductivo sino, antes bien, por la negativa a permitir que sean terceras personas quienes determinen, con base en sus propios condicionantes morales, lo que se les permite a otras hacer en relación con las condiciones materiales de la propia existencia.

167 Proyecto de Ley de Salud Sexual y Reproductiva y de Interrupción Voluntaria del Embarazo (enviado a las Cortes Generales para su aprobación el 30 de agosto de 2022).

Queerificar la reproducción

En contra de la actual tendencia a compartimentar debates, considero que el ejercicio de la crítica se ve beneficiado cuando se toma en cuenta la trayectoria histórica de los argumentos a lo largo de sus intersecciones, variaciones y solapamientos. Sin ir más lejos, veríamos bastante limitada nuestra comprensión del neoabolicionismo si no tomáramos en cuenta que sus principales preocupaciones y sus raíces argumentales se hundan en las campañas en defensa de la criminalización de la pornografía, a la que autoras como Catherine MacKinnon o la citada Andrea Dworkin se referían en los términos de un «tráfico [de mujeres] en la esclavitud sexual» (Dworkin y MacKinnon, 1988: 46). De manera similar, navegar las agitados aguas de las guerras de la subrogación puede requerir tomar estas relaciones no solo en cuenta sino, incluso, como punto de partida. Podríamos así, reclamar espacios para la crítica feminista al esbozar algo así como, parafraseando a Gayle Rubin ([1984] 2006), una teoría radical de las políticas de la reproducción. No en vano, la crítica de Rubin al movimiento antipornografía requirió poner al descubierto su connivencia con todo un sistema jerárquico del valor sexual dominado por el privilegio de la pareja monógama, heterocentrada y, por supuesto, *reproductiva* (151). Siguiendo la misma lógica, podríamos preguntarnos por el aspecto que tendría el sistema del valor reproductivo o, en otros términos, por el modo en que la esfera de la «ciudadanía reproductiva» (Roseneil *et al.*, 2013) se encuentra estratificada, jerarquizada y fragmentada por el valor social atribuido a diferentes estrategias y proyectos reproductivos.

Sin lugar a duda, en la cumbre de la pirámide del valor reproductivo continuaríamos encontrando a la pareja heterosexual, fértil y monógamamente casada y seguida, a escasa distancia, por la reproducción heterosexual fuera del contrato matrimonial. Bajando escalones de diferentes alturas según variables como el estatus migratorio, la raza o la clase social, encontraríamos a las madres solteras y, tras estas, a las parejas lesbianas, cuyos exilios reproductivos tienen aún hoy origen, por no salir del ámbito europeo, en una larga lista de países que incluye al menos a Italia, Austria, Croacia, Irlanda, Francia, Suecia, Suiza o Portugal (Kreyenfeld y Dirk, 2017). En el caso de Portugal, en particular, cabe señalar que ni las mujeres solteras ni las parejas lesbianas tuvieron acceso a las clínicas de reproducción asistida hasta 2016, y que, aún entonces, vieron limitado este acceso por la reacción conservadora a la Ley de subrogación que, como efecto inesperado, logró que el Tribunal Constitucional prohibiese la donación

anónima de gametos. Mientras tanto, en el Estado español, destino común de los citados exilios, el valor de la reproducción lesbiana continúa condicionado, a su vez, por la ya comentada imposición del matrimonio como marco privilegiado para el reconocimiento para la filiación. Los proyectos reproductivos asociados a formas de crianza emergentes como la coparentalidad¹⁶⁸, los pluriparentales que implican a más de dos figuras paternas o maternas¹⁶⁹, los que involucran a personas trans, como el embarazo masculino¹⁷⁰ y la reproducción de diversas funcionales se distribuirían por los escalones inferiores de la pirámide, enfrentando diferentes grados de estigma u hostilidad institucional según la distancia con que se alejen de la cisnormatividad heterocentrada, monógama y capacitista que, junto a variables como la edad o la raza, conforman la jerarquizada arquitectura del sistema del valor reproductivo. Claro está, las variables citadas pueden interactuar de formas impredecibles dando lugar, como en el caso de la reproducción trans-crip¹⁷¹, a violencias específicas en diferentes tiempos y espacios. Entre las formas más extremas de estas hostilidades nos encontraríamos con las esterilizaciones forzosas a las que se somete sin mediación de consentimiento a diversas funcionales¹⁷², las que resultan de las cirugías correctivas a niñas y niños intersexuales o las que condicionan el reconocimiento de la identidad de género de las personas trans¹⁷³ y también, para finalizar, las motivadas por la discriminación racial¹⁷⁴.

168 Coparentalidad es el nombre que reciben los proyectos de crianza planificada entre personas que ni son pareja ni, por lo general, cohabitan, y que pueden involucrar o no más de dos figuras paternas de diferentes orientaciones sexuales. Entre sus formas emergentes destaca la concertada a través de plataformas *online*.

169 Véase Klesse, C. (2019), «Polyamorous Parenting: Stigma, Social Regulation, and Queer Bonds of Resistance», *Sociological Research Online*, vol. 24, núm. 4, pp 625-643.

170 Pérez Navarro, P. (2017e), «On ne naît pas queer: From the Second Sex to Male Pregnancy», en A. Duranti y M. Tuveri (eds.), *18th Conference of the Simone de Beauvoir Society: Yesterday, Today and Tomorrow*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 327-338.

171 Véase Kalender, U. (2010), «Subtle pressures, coercive sterilizations and denials of access: A trans-crip approach to reproductive subjectivation», *Graduate Journal of Social Science*, vol. 7, núm. 1, pp. 76-94.

172 Sobre la esterilización forzada de las personas diversas funcionales en los Estados Unidos, véase Beaumonis, Z., y Bond-Therault, C. (eds.) (2017), «Queering Reproductive Justice: a Toolkit», *National LGBTQ Task Force Issue*, marzo, pp. 25-27.

173 Véase Rawlands, S. y Amy, J. (2018), «Preserving the reproductive potential of transgender and intersex people», *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, vol. 23, pp. 58-63.

174 Para el caso de la esterilización forzada de las mujeres gitanas en el contexto europeo, véase Albert, G. (2011), «Forced Sterilization and Romani Women's Resistance in Central Europe», *Diferentakes*, vol. 71, pp. 1-6.

Completando la trasposición de variables de la pirámide erótica de Rubin, en donde la mediación de dinero conlleva una drástica pérdida de legitimidad (cuando no la explícita criminalización), esta mediación es, también aquí, una clara variable estigmatizante en el sistema del valor reproductivo. Desde la donación de gametos con compensación económica hasta la subrogación comercial, pasando por prácticamente cualquier recurso a las clínicas privadas, el espectro de la mercantilización condiciona el valor social atribuido a diferentes estrategias reproductivas. Sus efectos alcanzan de una forma muy evidente a los padres y madres por gestación subrogada, a quienes el neoabolicionismo acusa de comprar a sus propios hijos e hijas. Esto es, cuando los marcos de inteligibilidad de la filiación permiten reconocerlos en cuanto tales. Además, como comentaba en la sección anterior, este estigma se puede extender con facilidad a quienes toman la decisión de gestar para otras personas, a través de las múltiples variaciones de la figura de la «mala madre»¹⁷⁵. En este contexto, la subrogación por parte de parejas gays o percibidas como tales obliga, por su parte, a un abrupto descenso en las jerarquías reproductivas, dado el modo en que se mezcla la acusación de compra de bebés con los efectos específicos de la homofobia sobre las paternidades sin madres. Sirva como último ejemplo, en este sentido, el hecho de que la Ley de gestación subrogada de Portugal permita el acceso a esta técnica a parejas heterosexuales, mujeres solteras y parejas lesbianas, mientras criminaliza el de hombres solteros y parejas gays¹⁷⁶.

La barroca geometría resultante ayuda a recalcar la importancia de contextualizar los debates en torno a cualquier técnica o proyecto reproductivo en el entramado de sus relaciones con el resto, esto es, tomando en cuenta el lugar que le corresponde en la distribución de los estigmas reproductivos. Se podría desvelar así, por ejemplo, la operación de la homofobia que se moviliza cuando se acusa a las parejas gays o, en menor medida, a las lesbianas, que recurren a las tecnologías reproductivas de un narcisismo genético del que poco o nada se escucha hablar cuando quien lo ejerce ocupa los primeros escalones de la pirámide o, del mismo modo, la afinidad existente entre el estigma de la «mala madre» dirigido contra las mujeres gestantes y el que sufren las

175 Sobre este efecto en el contexto de la India, véase Pande, A. (2010), «“At Least I Am Not Sleeping with Anyone”: Resisting the Stigma of Commercial Surrogacy in India», *Feminist Studies*, vol. 36, núm. 2, pp. 292-312.

176 Pérez Navarro, P. (2017b), «Só gerarás para o casal heterosexual», *Público*, 17 de abril.

trabajadoras del sexo que son, a su vez, madres. Pero, ante todo, lo que el análisis propuesto pretende mostrar es que los diferentes grados de estigma, criminalización y hostilidad institucional asociados a las regulaciones del campo reproductivo apuntan a otras tantas políticas de coalición posibles. Permitiendo así, en definitiva, la articulación de solidaridades entre quienes habitan en los márgenes y exteriores constitutivos de las regulaciones estatales del campo reproductivo.

Peligro

¿Qué nos ha enseñado el coronavirus? El Gran Capitán nunca había olvidado la pregunta a la que contestó su hijo Juanito en una clase online durante la Gran Pandemia. Él había elaborado una respuesta muy distinta, que aún no se había atrevido a compartir con nadie y tal vez nunca llegaría a rebasar la frontera de sus labios. El coronavirus nos ha enseñado que es muy fácil confinar a la población de un país entero. Conseguir que sus ciudadanos renuncien voluntariamente a los derechos y libertades que sus antepasados conquistaron con sangre en una lucha que duró siglos. Inundados de propaganda y noticias falsas en el grado óptimo para restringir su acceso a una información veraz. Desarmarlos, neutralizarlos, inmovilizarlos sin que duden ni por un instante de que su sacrificio es imprescindible para conseguir un bien superior. Eso era lo más importante que el coronavirus le había enseñado al Gran Capitán.

ALMUDENA GRANDES

Capítulo 7. **Pandemia y orden público**

La propia enfermedad se convierte en una metáfora. Entonces, en nombre de la enfermedad (es decir, usándola como metáfora), ese horror se impone sobre otras cosas.

SUSAN SONTAG

Como en las grandes revoluciones, la pandemia de covid-19 impuso su propio calendario. De ahí que parezcan tan lejanas las protestas que, desde Hong Kong hasta Chile, pasando por Irán, Italia, Francia, Ecuador, El Líbano o Haití, entre otros muchos lugares, sacudieron el globo en 2019. El contraste es especialmente notable teniendo en cuenta que el año anterior a la crisis sanitaria fue bautizado por la prensa internacional como «el año de la protesta» (Rachman, 2019) y que el incremento progresivo de la actividad de los levantamientos populares en los últimos años nos situaba, según las autoras de un estudio para el Centro de Estudios Estratégicos Internacionales, «en una era de protestas políticas masivas sin precedentes históricos por su frecuencia, alcance y dimensión» (Stirling *et al.*, 2020: 1). Apenas unos meses después, las imágenes de las calles y plazas desiertas se extendían como un filtro *vintage* sobre el recuerdo de levantamientos populares que exigían democracia, justicia distributiva o ambas cosas a la vez.

Irónicamente, la presencia ubicua de las fuerzas de seguridad resultaba demasiado familiar, como si no mediaran apenas distancias con respecto a su papel en la represión de la protesta callejera. ¿Cómo interpretar esa disonancia? Sin duda, la crisis sanitaria proporciona un marco muy concreto para la interpretación del papel jugado por las fuerzas de seguridad en el ordenamiento cotidiano del espacio público. No obstante, si atendemos a lo que la presencia de las fuerzas de seguridad representa en términos de exposición a la violencia de determinados colectivos pone en evidencia la existencia de ciertas contigüidades entre ambos escenarios. De hecho, como en otros periodos de emergencia o de alarma, esta violencia ha estado dirigida también contra diferentes formas de protesta urbana. Teniendo estas relaciones en cuenta, y en vista del apoyo creciente con que parece contar el proceso global de securitización de las políticas de salud pública, cabe preguntarse, ¿queda algún espacio de legitimidad para la pregunta por las relaciones entre la represión de la protesta urbana y la securitización de la salud pública? ¿Son los virus, acaso, contrarrevolucionarios?

Biopolíticas del orden público

Como aproximación, quería plantear una comparación entre el ciclo de levantamientos populares iniciado por la Primavera Árabe y los del pasado año. Como sabemos, el primero adquirió un alcance pandémico a través de contagios que llevaron al 15-M, a la ocupación de la plaza Sintagma, al Occupy Movement, el Occupy Central en Hong Kong o la resistencia del Parque Gezi, entre otros movimientos que deben su aire de familia al uso pacífico de la desobediencia civil para disputar el carácter público del espacio público. Frente a estas, las recientes protestas desde el mismo Hong Kong hasta las de Chile, pasando por las jornadas de los Chalecos Amarillos en Francia o las noches del Tsunami Democratic en Barcelona nos han dejado, con frecuencia, imágenes antagónicas con las de las estoicas sentadas bajo las lluvias de golpes en el 15-M o de las nubes de gas pimienta en el Movimiento Occupy. Sin duda, sería un grave error obviar la importancia crucial que la desobediencia civil pacífica desplegada, a su vez, en cualquiera de esos últimos movimientos. Pero no lo sería menos, en mi opinión, obviar los contrastes existentes entre ambos ciclos.

¿Cambio en las estrategias o mayores grados de manipulación mediática? Probablemente, ambos factores deban ser tenidos en cuenta, aunque ninguno se encuentre entre los decisivos. Como factor determinante, cabe destacar el hecho de que las protestas de 2019 se enfrentaron a dispositivos securitarios mucho más restrictivos que sus predecesoras, justamente porque se alzaban sobre la reacción autoritaria que suscitaron aquellas. La minuciosa criminalización de la desobediencia civil en el espacio público o virtual por parte de la Ley mordaza resulta, a este respecto, paradigmática¹⁷⁷. Algo muy similar sucedía en Francia, donde los estados de urgencia declarados para hacer frente a amenazas terroristas se emplearon sistemáticamente para reprimir la protesta social¹⁷⁸; y en Brasil, donde las Jornadas de junio de 2013 fueron respondidas con una Ley antiterrorista con un gran potencial para criminalizar formas pacíficas de protesta y que después caería en manos del Gobierno de Jair Bolsonaro. A lo largo y ancho del globo, las protestas condujeron a un ciclo punitivo, que se vio reforzado, con demasiada frecuencia, por una tentativa de restauración del orden moral de la mano de las nuevas extremas derechas.

Podría parecer contradictorio afirmar que las perturbaciones del orden público hayan sido más violentas por enfrentarse a condiciones más represivas. En la práctica, no obstante, el grado de autoritarismo desplegado en la respuesta a la desobediencia civil pacífica parece ser proporcional a la intensidad de los estallidos sociales que le suceden. Desde ese punto de vista, los adoquines arrancados del suelo de Barcelona durante el Tsunami Democrático no serían sino un eco tardío de la violencia del desalojo de la Plaza Cataluña y de la represión judicial subsiguiente; las jornadas de los Chalecos Amarillos, de la represión policial de la Nuit Debut; las protestas de 2019 en Hong Kong, de la criminalización del Occupy Central with Love and Peace; y las primaveras latinoamericanas de 2019, de la represión de la protesta en múltiples escenarios austericidas. Por expresarlo en términos cinematográficos: la sonrisa de *El Joker* solo resulta legible sobre el trasfondo de la criminalización de la máscara de *V de Vendetta*.

177 Véase además el excelente análisis de Maqueda Abreu, M. L. (2005), «La criminalización del espacio público: el imparable ascenso de las “clases peligrosas”», *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, vol. 17, núm. 12, pp. 1-28.

178 Véase Codaccioni, V. (enero, 2018), «L'État d'urgence En France: Profilage et Régime d'exception Discriminatoire», *Monitor Racism* <<http://monitorracism.eu/etat-durgence-en-france/>>.

Sin duda, entre tales reacciones autoritarias destaca una que tendría un gran protagonismo durante el periodo pandémico: la proliferación de todo tipo de variaciones nacionales de la figura, jurídica y biopolítica a un tiempo, del estado de excepción. Esto es, variaciones de la forma en que el Estado de derecho prevé, en el interior del marco jurídico, las formas, los procedimientos, los plazos y los grados en que este puede verse desplazado por una suerte de suspensión de la separación de poderes. O, como lo expresa Giorgio Agamben, las formas en que una cierta exterioridad a la propia legislación se reviste, no obstante, de una forma jurídica¹⁷⁹. No se trata aquí, tan solo, de los estados de excepción declarados con ese preciso nombre sino, más bien, del estado de excepción como familia de suspensiones del orden jurídico ordinario, cuyos límites y contornos se ven forzados, transgredidos y redefinidos en nombre de diferentes cláusulas y regímenes de excepción. Lo hizo Hong Kong, dotando a su jefa Ejecutiva de poderes ilimitados al margen del Parlamento; lo hizo Ecuador, para lanzar al ejército sobre el movimiento indígena; y lo hizo el presidente Piñera, en Chile, con el argumento de que la población había entrado en guerra contra el Estado. Sobre un estado de excepción militarizado se erigió también el Gobierno de transición de Bolivia y como «estado de excepción permanente» califica Amnistía Internacional al sistema de justicia paralelo con que la Junta Suprema de Seguridad de Egipto persigue la disidencia pacífica para garantizar que «lo que sucedió siete u ocho años atrás [la Revolución Egipcia] no volverá a suceder»¹⁸⁰. Todo ello sin olvidar que la lógica del estado de excepción se confunde con frecuencia con el orden cotidiano de la democracia, como lo puso recientemente de manifiesto la justicia española al acusar a activistas sociales de Cataluña de un anacrónico delito contra el orden público llamado *sedición* y que carga, en sí mismo, todo el peso del estado de excepción.

Por lo que a la distinción entre democracia y sus opuestos se refiere, el alcance de esta tensión entre la posibilidad del desorden público y el

179 Agamben, G. (2005), *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Adriano Hidalgo, Buenos Aires, p. 33. La ambivalencia entre el carácter interno (Schmitt) o externo (Benjamin) al cuerpo jurídico de esta figura es un asunto ampliamente debatido en los límites entre la filosofía política y la filosofía del derecho. Para una aproximación jurídica a esta tensión en el escenario posterior al 11 de septiembre, véase Flores Díaz, C. A. (2014), «El estado de excepción en la época actual», *Apuntes Electorales*, vol. 50, pp. 43-86.

180 Amnesty International (2019), *Permanent State of Exception*, p. 13.

estado de excepción no es, en absoluto, menor. Baste recordar, como lo hace Judith Butler releyendo a Hannah Arendt, que del carácter público del espacio público depende nuestra capacidad para articular sujetos políticos plurales y demandas colectivas¹⁸¹, esto es, más allá de los estrechos márgenes de la democracia representativa. De ahí que resulte tan importante tener en cuenta la violencia direccionada contra la población o contra colectivos específicos a la hora de analizar cualquier escenario de represión policial, pues conducen a distribuciones muy desiguales de los efectos de los estados de excepción. Así lo han puesto en evidencia, por poner algunos ejemplos, la presión policial contra las comunidades islámicas durante los estados de urgencia de París, las denuncias del movimiento #MeToo contra la violencia de la policía de Hong Kong o la *performance* del colectivo Las Tesis, de Chile, que denunciaba el carácter machista de la restricción policial y judicial del derecho a la ciudad y a la protesta. Sirvan estos pocos ejemplos para recordar, además, que el orden del espacio público restituido por el estado de excepción implica siempre un determinado orden de clase, racial, de género y sexual. En ese sentido, todo estado de excepción se articula con una determinada *biopolítica* del orden público¹⁸². Dicho de otro modo, si entendemos la biopolítica en los términos del Foucault de *Defender la Sociedad* ([1976], 2000), como un conjunto de cálculos y operaciones del poder que toman al cuerpo individual como *cuerpo vivo* y, al mismo tiempo, como parte de ese «cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable» (Foucault, 2000: 222) de la *población*, ¿podría existir una biopolítica que no implicase una regulación determinada de la distribución de los cuerpos en el espacio público? ¿Una biopolítica que no impusiese, siempre ya, el régimen hegemónico de su movilidad en el espacio urbano? Ese es, en buena medida, el punto de vista se desprende de la atención dedicada por Foucault a los espacios disciplinarios y a la distribución de los cuerpos en el hospital o la prisión como punto de partida para la comprensión de una forma diferente de poder, correspondiente al panopticismo *extramuros*. Este sería, además, el motivo por el que cualquier tentativa de

181 Butler, J. (2015), *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Barcelona, pp. 77-80.

182 Sugiero el uso de esta noción en Pérez Navarro, P., «Biocriminality and the Borders of Public Order», en Miranda, P.; Lima, A. y Silva, F. (eds.) (2018), *Questioning the Oneness of Philosophy*, Center for Philosophy at the University of Lisbon, Lisboa, pp. 203-214.

delimitar las fronteras entre la democracia y sus opuestos autoritarios depende de la pregunta previa por *quién* puede circular por el espacio público, con qué limitaciones, y enfrentando qué riesgos. Al fin y al cabo, por la organización política de las polis griegas sabemos que los regímenes de permeabilidad del ágora pública coincidían con los de la democracia para mujeres, esclavos, o quienes quebraban los mandatos de la moral sexual, como puso en evidencia la acusación de prostitución dirigida contra el ateniense Timarco¹⁸³. Algo similar sería, por su parte, lo que nos sugiere Jasbir Puar al interpretar las limitaciones impuestas a la movilidad del cuerpo racializado en función del nivel de amenaza que su origen o apariencia pueda representar en el mercado global de la democracia¹⁸⁴; esto es, según la posición que ocupe en diferentes regímenes de excepcionalidad. Así las cosas, bien puede ser que lo que llamamos democracia no sea sino una densa intersección de las normas sedimentadas a lo largo de múltiples estados de excepción.

¿Un lavado de cara sanitario?

A todas luces, la pandemia de covid-19 cayó como meteorito sobre la tensión previamente establecida entre la ola global de protestas y los estados de excepción declarados para hacerles frente. Torciendo la balanza del lado de los segundos, los estados de emergencia, alarma, calamidad, catástrofe, de sitio y de excepción propiamente dichos acallaron las calles con unos niveles de apoyo social que resultaban impensables tan solo unos meses. Profetas del darwinismo neoliberal aparte, ¿quién renunciaría a la tarea de salvar vidas por no renunciar al derecho fundamental a la movilidad? Además de este argumento moral, la primacía del enfoque punitivista, la acumulación de poderes extraparlamentarios y la militarización de la respuesta se encuentran salvaguardadas por un cerrado círculo vicioso: si el estado de excepción tiene éxito en mitigar la crisis, será solo suyo, si no lo hace, será tan solo porque la situación será tan solo porque la situación requería medidas aún más extremas. Ante esta disyuntiva, y tomando en serio la tradición de la teoría crítica que, desde Walter Benjamin hasta Michael Hardt y Antonio Negri, nos

183 Véase, por ejemplo, Foucault, M. (1998), *Historia de La Sexualidad vol. II: El Uso de Los Placeres*, Siglo XXI Editores, p. 201.

184 Véase Puar, J., *Ensamblajes terroristas*, *op. cit.*

advierte de la vocación de todo estado de excepción por convertirse en norma, cabe preguntarse, ¿en qué situación se encuentra el proceso de normalización de este estado de excepción? ¿En qué medida nos situaría su vertiente humanitaria en terreno desconocido, y en cuál extiende los regímenes de excepcionalidad previamente consolidados?

Cabe señalar en primer lugar que el énfasis securitario, policial y militarizado de la respuesta sanitaria está lejos de haber sido improvisado. Así lo pone en evidencia, en especial, el impulso dado a las políticas de seguridad global de la OMS en los últimos años y, como parte de este, las directrices de la Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación, recogidas en informes tales como *Un mundo en peligro - Medidas que deben adoptar los dirigentes*¹⁸⁵. Entre estas se cuentan las publicadas en septiembre de 2019 que, poco después, harían las delicias de las lecturas conspiranoicas del evento pandémico, pues establecían las líneas básicas de respuesta ante el riesgo de que la liberación de un virus respiratorio letal pudiese segar millones de vidas y frenar la economía mundial hasta en un 5 %. En efecto, apenas dos meses después y siguiendo, en buena medida, estas directrices, diferentes Gobiernos iniciaban una suerte de competición en la implementación de las respuestas securitarias al covid-19. Excepción hecha, claro está, de la vertiente negacionista de la derecha neoliberal. Cabe deducir que esta Junta creada a instancias de las Naciones Unidas e integrada por exdirectores de la OMS, junto con instituciones públicas y, sobre todo, privadas, tales como la Fundación Gates, la Asociación de Medicina de Estados Unidos o el Centro para la Prevención y el Control de Enfermedades de China, sin olvidar a grandes compañías de seguros como la fundación Chile UC Christus, tuvo una influencia decisiva en la securitización de la gestión global de la crisis. La predilección de este organismo por la primacía de la dimensión securitaria en la gestión de las crisis sanitarias resulta, por lo demás, evidente. Baste referir aquí el informe publicado por la Junta en julio de 2019

185 Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación (septiembre, 2019), *Un mundo en peligro - Medidas que deben adoptar los dirigentes*, Global Preparedness Monitoring Board, OMS, Ginebra. Cabe resaltar que en el apartado de agradecimientos de esta publicación se advierte que las opiniones de la Junta no tienen por qué coincidir con las de la OMS, si bien comienza con la siguiente aclaración: «Deseamos manifestar nuestro profundo agradecimiento al Director General de la Organización Mundial de la Salud y al Presidente del Grupo del Banco Mundial por haber creado conjuntamente la Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación».

en el que se defiende la militarización de las crisis sanitarias, la movilidad transnacional de los ejércitos en tales contextos y la coordinación entre sistemas públicos y privados de seguridad¹⁸⁶. Parece innegable, además, que su discurso se corresponde bastante bien con un escenario en el que la movilidad de pacientes entre países vecinos se ha enfrentado a frecuentes limitaciones al mismo tiempo que el ejército estadounidense desplegaba sus tropas por Europa, en coordinación con la OMS¹⁸⁷, en el marco del ejercicio Defender-Europe 20.

Todo ello no habría excedido el orden de lo meramente inquietante si no fuera porque parece existir, de hecho, una distancia creciente entre el emergente paradigma bioseguritario y las políticas sanitarias propiamente dichas. Así lo constatan, incluso, los propios informes de la Junta de Vigilancia. En efecto, en uno de ellos se refleja la preocupación, expresada por un experto independiente (y anónimo) por el divorcio creciente entre el programa de *seguridad sanitaria global* de la OMS y el interés de este organismo por reforzar la calidad, la capacidad y la universalidad de los sistemas de salud pública. Como resultado de dicho divorcio, los esfuerzos bioseguritarios de la OMS se habrían convertido, siempre según dicho experto, en «un programa vertical más»¹⁸⁸.

Los diferentes Gobiernos, por su parte, parecen haber tenido pocas dificultades en sumarse a un paradigma de securitización de la salud pública en el que encuentran una estrategia de compensación, tanto material como, o sobre todo, *simbólica*, a las deficiencias de sus respuestas sanitarias. Lo tardío de las respuestas, en especial, ha venido a incrementar exponencialmente unos grados de autoritarismo en la imposición de las cuarentenas que contrastan vivamente con la timidez de las medidas tomadas a la hora de poner al sector privado al servicio de las necesidades de la salud pública. Se pueden destacar, entre tales estrategias compensatorias, casos como el de Ecuador, donde los toques de queda incluyeron penas de prisión. O el del Estado español, convertido en uno de los epicentros de la tormenta pandémica mientras el debate político se centraba en dirimir si se

186 Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación (2019), *The state of governance and coordination for health emergency preparedness*, University of Oxford, Oxford, p. 42.

187 OTAN (2020), «Defender-Europe 20», *SHAPE Public Affairs Office*, 23 de marzo.

188 Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación (2019), *The state of governance and coordination for health emergency preparedness*, op. cit., p. 35.

implementó o no a tiempo el confinamiento obligatorio más restrictivo de Europa, al amparo de la misma Ley mordaza con que, poco tiempo antes, se reprimía la protesta social y cuyo proceso de derogación se ha visto interrumpido por una suerte de *lavado de cara sanitario* de última hora.

Sobre esas premisas, el estado de excepción ha demostrado con creces su capacidad para extender su inhóspita lógica a la relación social, convirtiendo fracturas sociales preexistentes en profundos abismos. Los días alternos en que hombres y mujeres pueden pisar las calles en Perú o Panamá son una muestra extrema de tales fracturas que, como era previsible, cristalizaron en violencias específicas contra las personas trans y no binarias. Dramática fue también, en este sentido, la situación de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina que hicieron frente al covid-19 en condiciones de vulnerabilidad extrema a las que se sumó la violencia que conlleva la presencia de las fuerzas armadas en sus territorios, como denunciaron cientos organizaciones de Ecuador, Colombia, Brasil, Argentina, Chile, Venezuela, México, Uruguay, Guatemala, Paraguay, Haití y Bolivia¹⁸⁹. En el caso de España, el contraste entre la primera de las cuarentenas obligatorias, impuesta con gastos pagados a las turistas del hotel en Tenerife y el hostigamiento policial que sufrieron las familias gitanas de Haro, en la Rioja, marcó el *tempo* de una cuarentena en la que las variables raciales y de clase se adaptaron con facilidad a las nuevas coordenadas biopolíticas. Pensemos, si no, en la distancia que se abre entre los vuelos de repatriaciones, y los de deportaciones; entre las condiciones del confinamiento de las «clases medias» en los grandes centros urbanos, y el marcado aumento de la presión policial en los barrios periféricos; o en la fractura social generada entre quienes son contemplados con mayor o menor éxito en las medidas extraordinarias del Gobierno y quienes, como las trabajadoras del sexo, permanecen siempre al margen de estas.

Al mismo tiempo, la lógica belicista vino a dotar de un aura de civismo a la estigmatización de los más diversos colectivos, generando así una moral de excepción para el escrutinio de movimientos, comportamientos y actitudes que encontraría en el espontáneo panóptico vecinal su expresión más sofisticada. La biopolítica del orden público emergente en la crisis pandémica subraya así la función atribuida por

189 CONAIE (2020), «Llamamiento de los pueblos originarios, afrodescendientes y las organizaciones populares de América Latina», *CONAIE*, 1 de abril.

Foucault al racismo como paradigma para el ejercicio de la función de muerte, literal o simbólica, en la «sociedad de normalización» (2000: 231). A nadie escandalizaría ya, en consecuencia, que la policía irrumpiese en domicilios privados para interrumpir encuentros sexuales, como sucedió en Barcelona, mientras que, de manera simultánea, se consideraba legítimo congregarse en misa. La ausencia de medidas para mitigar los efectos del arresto domiciliario de la infancia parece igualmente difícil de entender, por su parte, sin tener en cuenta su generalizada percepción como amenaza de transmisión asintomática. Incluso la preocupación por la tercera edad se vio empañada por las pedradas lanzadas contra un autobús que transportaba personas ancianas a una residencia, en Cádiz, sin olvidar la desidia letal que se convirtió en norma en multitud de residencias privadas. Poco ha de sorprender que, en ese contexto, se redactasen protocolos bioéticos señalando el «valor social de la persona enferma» (SEMICYUC, 2020: 12) como criterio de admisión en las unidades de cuidados intensivos, invitando así al equipo médico a sumarse a la moral de excepción propia de los Estados totalitarios a la hora de elegir si enviar primero a la UCI a una presidiaria, a un abogado, o a un mantero sin papeles. Si algo define al estado de excepción es, precisamente, la quiebra del principio democrático según el cual todas tenemos el mismo valor social o el derecho, al menos, a ser tratadas como si lo tuviéramos.

El espacio de la protesta

Sería un error ignorar, no obstante, las múltiples formas en que la ética de la covulnerabilidad y la política de la interdependencia se abrieron paso, contra viento y marea, en el contexto de crisis. Su rastro resulta evidente en la disposición del personal sanitario a trabajar en condiciones penosas y de riesgo por la falta de recursos, en la producción en red de material sanitario o en la organización vecinal para suplir a unos servicios sociales diezmados por los recortes, por citar tan solo algunos ejemplos. En términos generales, no obstante, resulta probable que nuestra relación con la pandemia guardara una menor relación con la solidaridad que con los imperativos de una moral de excepción asentada en la construcción del otro como amenaza que, en casos como el del Estado español, fue auspiciada de forma energética por los medios de comunicación. Medios estos que, como bien recuerda la propia Junta

de Vigilancia en sus informes, juegan un papel crucial a la hora de condicionar la reacción social en escenarios de pandemia. Pensemos si no, para ilustrar este extremo, en el tratamiento dado a las cifras de migrantes muertos en el Mediterráneo en comparación con las de la pandemia¹⁹⁰. El contraste entre nuestra tolerancia ante una respuesta institucional que, en un caso, criminaliza los rescates y, en el otro, extrema las precauciones, no habla demasiado bien de nuestra empatía con la población más vulnerable. Lo hace bien alto, más bien, sobre el imperio de una racionalidad biopolítica anclada en el racismo de Estado.

Estos contrastes guardan una íntima relación con la dimensión metafórica de la enfermedad a la que se refiere Susan Sontag al respecto del sida¹⁹¹, entre otras pandemias, y cuyo énfasis bélico excede el campo de lo sanitario en dirección a la biopolítica propiamente dicha. En el caso del covid-19, la amenaza pandémica se presentó en los términos de una guerra declarada contra un mal absoluto, divorciada de cualquier punto de referencia por comparación con otras enfermedades, otras pandemias, otros factores de riesgo y otras tragedias humanitarias. Más allá del restringido ámbito de las estrategias de prevención, la pedagogía epidemiológica brilló por su ausencia en el discurso mediático, contribuyendo a crear una sensación de pánico muy favorable al refugio autoritario. Como resultado, el carácter ominoso de la pandemia limitó nuestra capacidad de pensar que las alternativas fueran, en lo que a las políticas públicas se refiere, siquiera, posibles. Se compensaría así la pérdida de confianza en las instituciones señalada también, en las directrices de la Junta, como un obstáculo a superar en los periodos de alerta sanitaria.

Sin lugar a duda, esa desconfianza existe, hunde sus raíces en el ciclo iniciado por la Primavera Árabe y se extiende hasta levantamientos mucho más recientes. Y parece estar de sobra justificada, además, por la violencia estatal que, desplegada como respuesta a dichas protestas, respaldó las políticas austeritarias, los recortes y las privatizaciones que condujeron al estrecho margen de maniobra con que enfrentamos la pandemia de covid-19. En ese sentido, el avance de la agenda neoliberal es el telón de fondo que explica la primacía de la

190 A modo de ejemplo, véase, ONU (2020), «Los migrantes muertos en el Mediterráneo desde 2014 suman más de 20.000», *ONU Noticias*, 5 de marzo.

191 Sontag, S. (2003), *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Taurus, Buenos Aires.

respuesta securitaria que se extienden desde los escenarios de protesta hasta los de pandemia. Dicho de otro modo, el autoritarismo desplegado en la defensa del orden público y la securitización de la salud global forman parte de un mismo estado de excepción, que se extiende ya a un escenario «post» covid-19 en el que hemos perdido, de forma irremediable, la cuenta de las bajas. Mientras dure, discutiremos sobre los medios y las estrategias, sobre la mejor forma de protegernos a nosotras mismas y a las más vulnerables de entre nosotras, sobre cómo articular la condena a la violencia con la urgencia de responder ante ella. Pero la batalla decisiva será, sin duda, la que libremos para recuperar el espacio de la protesta.

Capítulo 8. Réquiem por una pandemia

La medicina de la epidemia no podría existir sin el suplemento de una policía.

MICHEL FOUCAULT

Negar esta vulnerabilidad, desterrarla, sentirnos seguros a expensas de cualquier otro tipo de consideración humana, supone desperdiciar el principal recurso para orientarnos y encontrar una salida.

JUDITH BUTLER

Desde el inicio de la pandemia de covid-19 asistimos a una proliferación de publicaciones en *fast-track*, monográficos, libros exprés, foros y blogs personales que discuten el contexto pandémico abierto a partir de sus relaciones con algo llamado «biopolítica». Esto es, con la densa intersección entre humanidades y ciencias sociales en la que, partiendo de Foucault, se revelan preocupaciones y filosofías políticas dispares que, *grosso modo*, incluyen la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control, al estilo de Gilles Deleuze en «Post-scriptum sobre las sociedades de control» ([1992] 2006) y de Michael Hardt y Toni Negri en *Imperio* (2000 [2002]), su expresión superlativa en los estados de excepción explorados por Giorgio Agamben en *Homo Sacer* ([1995]

1998), su imbricación con las nociones de inmunidad y comunidad, en obras como *Inmunitas: negación y protección de la vida*, de Roberto Esposito ([2005] 2002), la contraposición con la necropolítica de Mbembe, en *Necropolítica* ([2011] 2006) o su relectura farmacopornográfica por Paul B. Preciado en *Testo Yonqui* (2008), por reunir aquí algunos ejemplos. El nexo parte de una obviedad que, no obstante, merece la pena ser subrayada: las medidas implementadas para la contención y mitigación de los efectos de la pandemia sobre el conjunto del cuerpo social nos sitúan, por definición, en el terreno del conjunto de técnicas de gobierno que, desde finales del siglo xvii en Europa, tomaron al cuerpo individual como objeto de renovado interés al considerarlo, ante todo, en tanto que elemento *vivo* —fértil o estéril, joven o anciano, sano o enfermo— de una población¹⁹². Así lo entendía Foucault, al menos, en *Defender la sociedad*:

La nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la reproducción, la enfermedad, etcétera.» (Foucault, 2000: 219).

Como se puede deducir con facilidad, entre las disciplinas que protagonizaron la transición a la que se refiere Foucault (2000: 221) ocupó un lugar destacado la medicina moderna que, desde entonces,

[...] va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población.

192 Es legítimo preguntarse si toda forma de gobierno, toda medicina y toda ciencia social no implican siempre la preocupación por el individuo en tanto que miembro de un conjunto poblacional. Al fin y al cabo, el gobierno del hombre/especie (en los términos de Foucault) o de la vida desnuda (en los de Giorgio Agamben) ha sido puesto en relación con formas de gobierno muy anteriores a las de los modernos Estados nación, en el entendimiento de que estas se limitarían a exponer «el lazo (derivado de una tenaz correspondencia entre lo moderno y lo arcaico que se encuentra en las más diversas esferas) entre el poder moderno y el más inmemorial de los *arcana imperii*» (Agamben, 1998, p. 16, traducción mía).

Cabe destacar aquí que, en realidad, para Foucault, la medicina no sería tan solo una más entre las disciplinas asociadas al protagonismo creciente del biopoder. Su papel sería, más bien, el de un híbrido estratégico y crucial, por la forma en que combina la emergente disciplina del cuerpo/población con unas aspiraciones jurídicas que remiten a las mutaciones del antiguo poder soberano. Recordemos que, siempre según Foucault, el derecho moderno implicaba una suerte de repliegue de las formas de soberanía características del *Ancien Régime* en los nuevos códigos civiles¹⁹³ y, sobre todo, penales. Por ese motivo, la dimensión jurídica que, con frecuencia, acompañó a la «medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, etcétera», combina en la práctica, para Foucault (2000: 46), «los dos estratos heterogéneos de la disciplina y la soberanía». Esta última precisión resulta esclarecedora, en mi opinión, cuando se trata de abordar críticamente las políticas de salud pública desarrolladas en contextos tan convulsos como el abierto por la pandemia de covid-19. Por supuesto, por lo que a las biopolíticas pandémicas se refiere, los escenarios son tan variados como los debates sostenidos en cada uno de ellos en torno a la adecuación y los límites de las respuestas estatales en materia de salud pública. En términos generales, no obstante, resultaría difícil obviar que la preocupación por las relaciones entre políticas de seguridad sanitaria y tecnologías gubernamentales ha adquirido un protagonismo por completo impensable a inicios de 2020. No debe sorprender, por tanto, que las lecturas del contexto pandémico en clave biopolítica sean tan dispares como las formas de entender a esta en cuanto problema y campo de análisis. Se abrieron, así, amplias distancias entre quienes reaccionaron con cáustico pesimismo ante los estados de excepción reconvertidos en políticas sanitarias, como Giorgio Agamben (2020) y quienes prácticamente celebraron el golpe a los fundamentos del neoliberalismo, como Slavoj Žižek (2020), así como entre quienes pusieron el foco en la expansión de las tecnologías de biovigilancia, como Byung-Chul Han (2020) o Paul B. Preciado (2020), que defendió además la necesidad de regresar a Foucault para repensar las formas de vigilancia dirigidas sobre el cuerpo individual. Sin olvidar a quienes insistieron, más bien, más bien, como lo hizo Judith

193 Entre los que destaca el Código Napoleónico en donde se introdujo la noción de orden público, al que atribuyo un papel similar de bisagra entre modalidades de poder, por su capacidad para redistribuir, microfísicamente, los atributos del poder soberano.

Butler, en la necesidad de pensar *tanto* en los lazos de vulnerabilidad compartida *como* en su desigual distribución «en el interior de las zonas pandémicas» (Butler, 2020: 60). Nada más lejos, por fortuna para las lectoras –y, sobre todo, para mí– de las preocupaciones que guían el presente capítulo que la pretensión de sistematizar o responder a cualesquiera de estos y otros análisis que, promisoriamente, desbordaron la rígida temporalidad académica durante los primeros meses de la pandemia de covid-19. Su relación con dicho campo se limita, más bien, a compartir una preocupación implícita en todas esas discusiones, a saber, la de que las respuestas estatales a la pandemia de covid-19 constituyen un capítulo fundamental en el desarrollo histórico del conjunto de problemas a que Foucault hacía alusión con el término «biopolítica». Dicha preocupación operará aquí, pues, como punto de partida para explorar la forma en que las respuestas gubernamentales a la pandemia de covid-19 se relacionan con el esquivo *interregno* a cuya conquista se dirige toda biopolítica, a saber: la distancia física, ética y política que media entre la suerte del cuerpo individual y la del conjunto de la población.

Gripezinha: un experimento viral

Permítaseme comenzar con un experimento mental o, si queremos, viral. Supongamos que, por causas naturales, deliberadas o accidentales se liberase un virus desconocido para el cuerpo humano que, en cada contagio al azar, tuviese una cuarta parte de la capacidad letal de la gripe común¹⁹⁴. Supongamos, además, que cada persona contagiada lo transmitiese de media a otras quince, como sucede con el sarampión, en lugar de las dos o tres que se estiman para el virus del síndrome respiratorio agudo severo tipo-2 (SARS-CoV-2). En ausencia de inmunidad previa, a pesar de su baja letalidad, la pandemia resultante sería casi imposible de contener, con la inmunidad de grupo se aproximaría peligrosamente al conjunto de la población mundial. Si la enfermedad fuera, además, de curso rápido, los servicios sanitarios y funerarios colapsarían en un breve espacio de tiempo. En esas condiciones, esta

194 Es decir, que su tasa de mortalidad por infección se ubicase en torno al 0.025 %. Uso como referencia la tasa de mortalidad por infección para la gripe el 0,1 %, ampliamente referido por los medios como punto de referencia frente a la pandemia de covid-19 (véase como ejemplo Llaneras, K. (2020), «¿Cómo se compara el coronavirus con la gripe? Los números dicen que es peor», *El País*, 3 de marzo.

variante imaginaria de la *gripezinha* de Jair Bolsonaro podría terminar con la vida de, aproximadamente, unos dos millones de personas. En el proceso, esta pandemia provocada por un virus de baja letalidad y alta transmisibilidad distribuiría con rapidez sus efectos *biopolíticos* sobre el conjunto del cuerpo social. Claro está, estos divergirían en función de un sinfín de factores tales como la capacidad de los sistemas de salud para responder a la presión adicional, la respuesta más o menos temprana por parte de los Gobiernos o el balance entre los aspectos punitivos y sanitarios propiamente dichos de las medidas adoptadas. En términos generales, no obstante, dicha pandemia tendría un impacto directo en las técnicas gubernamentales dirigidas al disciplinamiento del comportamiento del cuerpo individual considerado en tanto que elemento *vivo*, sano o enfermo, sintomático o asintomático, dócil o indisciplinado, de una población.

El paradójico contraste entre transmisibilidad y letalidad tendría, en primer lugar, efectos singulares al nivel de la percepción del riesgo asociado al contagio. La idea de que una enfermedad más débil que la gripe común¹⁹⁵ pudiese generar una súbita acumulación de muertes resultaría en exceso contraintuitiva. En la práctica, cualquier contacto con el virus tendería a ser interpretado como una grave amenaza vital. Se produciría, así, un divorcio entre la percepción técnica y la pública del riesgo asociado al contacto individual con el virus, de acuerdo con un fenómeno común en los contextos de riesgo sanitario. Así lo explica, por ejemplo, Milena Stanojlovic, especialista en comunicación sanitaria:

La percepción pública puede diferenciarse de la percepción científica de riesgo, porque no se basa solamente en datos objetivos. Más bien, los marcos de referencia para la percepción pública de riesgo suelen fundamentarse en criterios subjetivos o en fuentes no científicas y no siempre tan fiables, tales como las decisiones políticas, las creencias dominantes y la información proporcionada por los medios de comunicación, que en medida significativa condicionan la percepción real sobre el riesgo, incluso más que la evaluación científica basada en los estudios empíricos (2015: 99).

195 Conviene recordar que, a pesar de su carácter «leve», la gripe es responsable por hasta 650 000 muertes en los escasos 5 meses que dura la estación gripal. Véase, Iulano, D. *et al.* (2018), «Estimates of Global Seasonal Influenza-Associated Respiratory Mortality: A Modelling Study», *The Lancet*, Londres, vol. 391, núm. 10127, p. 1285-1300.

Este subjetivismo¹⁹⁶ se vería potenciado, además, por otro efecto bien conocido por la psicología del riesgo (y por las compañías de seguros), según el cual la percepción del riesgo asociada a un evento catastrófico guarda una relación mucho más directa con la magnitud de sus posibles efectos negativos que con los resultados de cualquier análisis técnico¹⁹⁷. Los colapsos hospitalarios de nuestro paradójico experimento mental conllevarían, en consecuencia, una inflación de la percepción del riesgo asociada al contagio y, con ello, de la percepción del *otro* como amenaza. Cuando todo contacto social se puede interpretar como una amenaza de contagio y este se percibe, a su vez, como una amenaza de muerte, todo encuentro lo es con un potencial *asesino*. El miedo al virus y el miedo al otro serían, en la práctica, indistinguibles entre sí. Como consecuencia, el conjunto del espacio público sufriría una profunda transfiguración. Si a ello sumásemos la adopción de medidas de contención de alto coste psicológico, como los confinamientos obligatorios, se podría generar una auténtica tormenta perfecta al nivel de la salud mental. A partir de cierta masa crítica, la socialización del trauma favorecería todo tipo de derivas autoritarias en nombre de la protección de la vida. En otras palabras: el miedo justificaría los medios. Se crearían, pues, condiciones muy favorables para transformaciones jurídicas e institucionales que podrían afectar a varias generaciones, tal y como sucede en los contextos de guerra. El horizonte social del miedo sería, en este sentido, profundamente *biopolítico*.

Al mismo tiempo, irónicamente, la negativa a implementar respuestas adecuadas a la crisis encontraría una coartada en la baja letalidad asociada a una pandemia contradictoria en el sentido descrito: ¿Para qué preocupar a los mercados, clamarían los *trumps* y *bolsonaros* del momento, si la amenaza es más débil que una simple gripe? Se

196 En términos generales, la inflación resultante de la percepción del riesgo estaría estrechamente condicionada por las estrategias mediáticas de comunicación de los riesgos o, con mayor precisión, de la relación establecida entre estas y la capacidad para su decodificación por parte de diferentes segmentos sociales. Así lo enfatizan Delicado, A. y Gonçalves, M. (2007), en «Os portugueses e os novos riscos», *Análise Social*, Lisboa, vol. 184, pp. 687-718, así como Kasperson R. (2005), «Six propositions on public participation and their relevance for risk communication», en Kasperson, J. y Kasperson, R. (eds.), *The social contours of risk, Volume I: Publics, risk communication and the social amplification of risk*, Earthscan, Londres, pp.19-28.

197 A modo de ejemplo, véase el análisis de Lima, M. L. (1998), «Factores sociais na percepção de riscos», *Psicologia*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-11.

perfilaría así la respuesta del ala negacionista del espectro neoliberal, fiel al imperativo de la protección de la esfera privada a costa del bienestar del conjunto de la población. A primera vista, las derivas autoritarias y esta dejación neoliberal de funciones podrían parecer extremos incompatibles. En la práctica, no obstante, el evento pandémico podría favorecer todo tipo de superposiciones, alternancias e híbridos entre ambos extremos. Las respuestas tardías, las limitaciones de los recursos públicos y, no menos importante, la timidez a la hora de poner los recursos privados al servicio de la salud pública, abrirían paso a todo tipo de estrategias de compensación autoritaria. A la postre, la paradójica pandemia se convertiría en una adecuada metáfora del ascenso de las nuevas extremas derechas a nivel global, tan experimentadas en el *laissez faire* neoliberal como en la vigilancia autoritaria de las fronteras y morales del orden social.

Del riesgo a la biopolítica

A priori, la dimensión *paradójica* del experimento mental propuesto parece encontrarse ausente en la pandemia de covid-19. En principio, al menos, la letalidad del covid-19 no solo no sería inferior, sino superior a la de la gripe común. Cabe recordar en este sentido que la letalidad del 0,1 % asociada a la gripe común se usó como contraste por las autoridades sanitarias, y por los medios, desde el inicio de la pandemia, para subrayar la peligrosidad del covid-19, que habría alcanzado tasas de mortalidad del 10 o 12 % en los casos de España e Italia¹⁹⁸, del 6,3 % en Brasil¹⁹⁹, por citar algunos de los lugares más afectados por la pandemia. La media global se cifró por la OMS, por su parte, en torno al 3,2 %. Dicho esto, cabría preguntarse si, a pesar de todo, podría existir algún tipo de inflación de la percepción del riesgo asociado al contagio por el SARS-CoV-2. Más en concreto, ¿podría el tratamiento mediático de datos como los citados favorecer algún tipo de «inflación» de la percepción social del riesgo asociado al contagio? Y, de ser así, ¿en qué medida podría dicha inflación aproximarnos a las coordenadas biopolíticas en nuestro experimento viral?

198 Véase Bennhold, K. (2020), «Por qué la tasa de mortalidad de Alemania es tan baja», *The New York Times*, Nueva York, 6 de abril.

199 Véase Valente, J. (2020), «COVID-19: Brasil tiene 374.898 casos confirmados y 23.473 muertes», *Agencia Brasil*, 26 de mayo. Posteriormente, dicha tasa fue reducida en torno al 3,5 %.

Para responder a esas preguntas conviene tener presente, para comenzar, que las tasas de mortalidad que se repitieron con insistencia en los medios de comunicación durante las fases iniciales del desarrollo de la pandemia se correspondían en exclusiva a lo que se conoce, en términos epidemiológicos, como *mortalidad por casos*. Esto es, a la mortalidad asociada a los casos *testados y confirmados* de infección por covid-19. La precisión resulta crucial ya que, en las condiciones de la primera ola, dicho dato restringía con precisión su sentido a la evolución de aquellas pacientes que fueron testadas a su entrada en los hospitales a los que acudían, como es lógico, por causa de la gravedad de la infección en curso. Así calculada, la mortalidad *por casos* se dispara muy significativamente sobre la mortalidad *por infección*²⁰⁰. Esto es, sobre la mortalidad *realmente* asociada a un contagio aleatorio por el virus²⁰¹, una vez considerados los casos leves y asintomáticos. Teniendo esta distinción en cuenta, la comunicación mediática conlleva una importante inflación en la percepción social del riesgo asociado al contagio. En especial, en ausencia de pedagogía epidemiológica. Ahora bien, ¿de qué grado de inflación estaríamos hablando? Lo cierto es que, según los estudios publicados hasta la fecha, la mortalidad *por casos* y la mortalidad *por infección* del covid-19 difieren enormemente entre sí. Así se deduce, por ejemplo, de la explicación proporcionada al inicio de la pandemia por Adolfo-García Sastre, coordinador del Instituto de Salud Global y de Patógenos Emergentes en la Escuela de Medicina Icahn Mount Sinai de Nueva York cuando atajaba, al inicio de la pandemia, los debates sobre las diferentes tasas de mortalidad en diferentes contextos señalando que la tasa de mortalidad *por infección* del SARS-CoV-2 era «la misma» en todos los países, y

200 Para un análisis detallado de esta cuestión, véase Lipstitch, M. *et al.* (2015), «Potential biases in estimating absolute and relative case-fatality risks during outbreaks», *PLoS Neglected Tropical Diseases*, San Francisco, vol. 9, p. 7.

201 Se ha señalado ya que el énfasis en la mortalidad por casos y la consiguiente inflación en la percepción del riesgo tendrían la ventaja de no transmitir una falsa sensación de seguridad al conjunto de la población ni, en particular, a sus segmentos más vulnerables (véase Kobayashi, T., *et al.*, 2020, «Communicating the Risk of Death from Novel Coronavirus Disease (COVID-19)», *Journal of Clinical Medicine*, vol. 9, núm. 2, pp. 580). Poca atención se ha prestado, en contraste, al impacto que dicho foco hospitalario, al que Foucault alude en *El nacimiento de la clínica* como la capacidad de los hospitales para distribuir los efectos de la enfermedad gracias a una actividad diagnóstica que «comunica la enfermedad y la multiplica hasta el infinito» (2001 [1953], p. 19), pueda tener sobre el conjunto de la población.

que se ubicaría en torno al 0,1 y el 0,3 %²⁰². En la misma línea apuntan, si bien con variaciones, una multitud de estudios epidemiológicos publicados durante los meses siguientes de evolución de la pandemia. Estos fueron matizando, a la baja, la tasa de mortalidad por infección del 0,9 % empleada en los modelos divulgados a mediados de marzo por el Imperial College de Londres²⁰³. Del mismo Imperial College proceden, por ejemplo, los cálculos que reducían dicha tasa al 0,66 % mediante el análisis de los datos de la provincia china de Hubei. Desde la London School of Hygiene and Tropical Medicine, por su parte, se reducía la mortalidad por infección al 0,37 %²⁰⁴, mediante el análisis del brote de covid-19 en el crucero Diamond Princess. Resultado que coincidía, prácticamente, con el Covid-Case-Cluster-Study, otro estudio desarrollado en una población acotada y de alta prevalencia²⁰⁵. El Centro para el Control de Enfermedades de los Estados Unidos apunta, desde finales de mayo de 2020 y con fines de planificación, a una letalidad menor al 0,4 %²⁰⁶, y ello tan solo para los casos *sintomáticos*, mientras que el Centre of Evidence Based Medicine de la Universidad de Oxford, por su parte y teniendo en cuenta el conjunto y la evolución de los estudios disponibles hasta la fecha, estimó una mortalidad por infección entre el 0,1 y el 0,4 %²⁰⁷. Estudios aún más recientes han servido para confirmar, para el caso del covid-19, una tendencia habitual de los datos sobre una pandemia en curso: la tendencia a disminuir de las cifras de mortalidad por infección conforme aumenta el conocimiento sobre la extensión real, y *extramuros*, de las infecciones. Así, por ejemplo, un meta-estudio publicado en los

- 202 Fuentecilla, José Luis (2020), «Adolfo García-Sastre, virólogo: “el coronavirus infectará a más gente que la gripe y puede causar más de un millón de muertos en el mundo”», *Nius Diario*, 1 marzo.
- 203 Ferguson, N. M. *et al.* (2020), «Impact of non-pharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID-19 mortality and healthcare demand», *Imperial. Ac. Uk*, Londres, pp. 1-20.
- 204 Russell, T. W. *et al.* (2020), «Estimating the infection and case fatality ratio for coronavirus disease (COVID-19) using age-adjusted data from the outbreak on the Diamond Princess cruise ship», *Eurosurveillance*, vol. 25, núm. 12, pp. 6-10.
- 205 En este caso, la localidad de Gangelt, Alemania; Hendrick, S. *et al.* (2020), «Preliminary result and conclusions of the COVID-19 case cluster study (Gangelt Municipality)», University Hospital Bonn, Bonn.
- 206 Center for Disease Control and Prevention (CDC) (2020), «COVID-19 Pandemic Planning Scenarios», *Pandemic Planning Scenarios*, septiembre.
- 207 Centre for Evidence Based Medicine (CEBM) (2020), «Global Covid-19 Case Fatality Rates (Updated 9th June 2020)», *Covid-19 Evidence*, junio.

boletines informativos de la OMS en enero de 2021²⁰⁸ cifraba la mortalidad por infección para menores de 70 años en la mitad de la mortalidad media de la gripe común (0,05 %), mientras que un estudio posterior, publicado en *The Lancet* en febrero de 2022, cifraba la mortalidad por infección global media de la «era pre-vacunas» en torno al 0,314 %²⁰⁹. Para finalizar, otro análisis sistemático de los estudios disponibles, publicado en el *International Journal of Infection Diseases* y limitado esta vez a aquellos escenarios en los que *no se llegó a producir un colapso* del sistema sanitario, refería una mortalidad por infección mucho menor, entre el 0,0005 y el 0,008 %²¹⁰.

De manera harto contraintuitiva, pues, la tasa de mortalidad *por infección* del covid-19 parece ser, a la postre, tan solo algo superior a la de la gripe común o, incluso, según algunos estudios, inferior. En otros términos, las tasas de mortalidad ampliamente divulgadas en los medios durante los primeros meses de la pandemia serían del orden de diez o, incluso, cien veces superiores a la mortalidad media asociada a la infección por covid-19. No, por cierto, porque esos datos sean falsos, sino porque se refieren en exclusiva a la tasa de mortalidad *por casos*, un dato cuyo *foco hospitalario* impide establecer cualquier tipo de relación informativa con el riesgo realmente asociado al contagio. No parece demasiado aventurado especular, en consecuencia, que, en términos de percepción del riesgo, se produjo una *extrapolación* de la situación, tan real como anómala, experimentada en el interior de los hospitales. Al trasponer tales datos al contexto *extramuros*, se habría inducido una percepción subjetiva del riesgo similar a la que tendríamos bajo los efectos de un bombardeo o, tal vez, un ataque terrorista que terminase con la vida de cada diez personas que se aventurasen a pasear por las calles. Tanto la representación mediática como la percepción social del riesgo se habrían emancipado, en consecuencia, de la amenaza pandémica *en cuanto tal*,

208 Ioannidis, J.P.A. (2021), «Infection fatality rate of COVID-19 inferred from seroprevalence data», *Bull World Health Organ*, vol. 99, núm. 1, pp. 19-33F.

209 Con una marcada estratificación por edades, tal y como sucede con otras infecciones respiratorias. El estudio de Xiaoying, G. y Cao, B. (2022), «Understanding of COVID-19 from infection-fatality ratio», publicado en *The Lancet* (vol. 399, núm. 10334, pp. 1442-1443), en concreto, calculaba una mortalidad por infección a los 7 años del 0,0023 % creciendo de manera exponencial hasta los 30 años, con 0,0573 %, los 60 años, donde se alcanza el 1 %, y los 90, con hasta un 20 % de mortalidad por infección.

210 Luo, G. *et al.* (2021), «Infection fatality ratio and case fatality ratio of COVID-19», *International Journal of Infectious Diseases*, vol. 113, pp. 43-46.

para aproximarse peligrosamente, en la práctica, a las coordenadas biopolíticas de nuestro experimento viral.

Mención aparte merece el tratamiento mediático de los datos sobre los efectos globales de la pandemia. Como es sabido, en ausencia de inmunidad previa, la alta transmisibilidad del covid-19 provocó una súbita acumulación de muertes cuyos efectos pertenecen, sin duda, al orden de lo catastrófico. Ahora bien, semióticamente aisladas de otras pandemias y otras causas de muerte, las cifras mediáticas de la pandemia covid-19 se relacionaron tan solo consigo mismas, en su evolución temporal o en su comparación con las de otras regiones. En la abstracción resultante, las cifras de casos y muertes se convirtieron en datos tan ominosos como, a la postre, ininteligibles. Los mapas y las curvas de los medios, en particular, se multiplicaron hasta configurar un sistema cerrado en el que cada elemento debía su sentido a su relación interna con el resto. En ese sentido, la pandemia de covid-19 generó su propio y exclusivo lenguaje, que se iteró obsesivamente a sí mismo hasta saturar la propia representación de la muerte. Se personificó, como resultado, a la pandemia como enemigo y como acontecimiento absoluto, frente al cual ninguna respuesta podría resultar excesiva. Cientos de miles de cámaras de reconocimiento facial en las nuevas «ciudades inteligentes», como Moscú o Pekín²¹¹; aplicaciones de rastreo, con graves problemas de transparencia en el manejo de los datos, en países como Croacia, Bulgaria, Eslovaquia, Dinamarca, Hungría, Rumanía, Lituania, China o Corea del Sur²¹²; más de un millón de elevadas multas aplicadas mediante la «Ley mordaza» en España²¹³; segregación por sexos de los espacios públicos en Perú, Panamá y Colombia, con consecuencias nefastas para las personas trans²¹⁴; licencia para matar, durante los

211 Kitchin, R. (2020), «Civil liberties or public health, or civil liberties and public health? Using surveillance technologies to tackle the spread of COVID-19», *Space and Polity*, pp. 1-20.

212 Para el contexto europeo, véase European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) (2020), «Coronavirus Pandemic in The EU - Fundamental Rights Implications», *Publications Office of the European Union*, Luxembourg.

213 López-Fonseca, Ó. (2020), «Más de un millón de multas por burlar el confinamiento», *El País*, 19 de mayo.

214 Perez-Brumer A. y Silva-Santisteban, A. (2020), «COVID-19 Policies can Perpetuate Violence Against Transgender Communities: Insights from Peru», *AIDS and Behavior*, vol. 24, pp. 2477-2479.

confinamientos, en las operaciones policiales de Filipinas²¹⁵ y El Salvador²¹⁶; graves amenazas a la libertad de prensa en Polonia y Hungría; prohibición de los encuentros entre *dos o más* personas, en público o en privado, durante el *#sexban* del Reino Unido²¹⁷; sin contar con los cierres de fronteras y desvíos de rutas migratorias que fueron letales para las refugiadas y migrantes. En la nueva excepcionalidad, solo se podría pecar por defecto.

Necropolíticas interpandémicas

Difícilmente podríamos escapar de la lógica solipsista de la excepción radical, y de los riesgos que esta implica, sin contextualizar la pandemia en el contexto de la economía global de la muerte. La pregunta por los motivos por los que los dos millones de nuevos contagios y las cerca de ochocientos mil muertes evitables atribuibles al VIH-sida cada año²¹⁸, los siete millones de muertes anuales que causa la contaminación atmosférica²¹⁹, los ocho millones de la industria tabacalera, el más de un millón de los accidentes de tráfico²²⁰, los diez millones de contagios y el millón y medio de muertes de la tuberculosis²²¹, el medio millón de la malaria²²², por destacar algunas cifras, pertenecen al orden de lo cotidiano mientras que las asociadas al covid-19 abrieron la puerta a una «nueva normalidad» dista mucho de poder ser soslayada bajo el peso del duelo por el proceso pandémico. Sin ella, la pandemia de covid-19 podría convertirse en un velo cognitivo más extendido sobre las jerarquías económicas, raciales, sexuales y de género sobre las que descansa la normalización de otras pandemias y causas de muerte. La pregunta parece tanto más urgente,

215 El País (2020), «Duterte ordena disparar contra quien viole la cuarentena», *El País*, 2 de abril.

216 García, J. G. (2020), «Bukele autoriza a la policía a matar pandilleros en El Salvador tras un sangriento fin de semana», *El País*, 27 de abril.

217 Hancock, M. (2020), «Public Health», *Statutory Instruments*, Inglaterra, núm. 588.

218 ONUSIDA (2020), «Últimas estadísticas sobre el estado de la epidemia de sida», *ONUSIDA*.

219 OMS (2014), «7 millones de muertes cada año debidas a la contaminación atmosférica», *Organización Mundial de la Salud*.

220 OMS (2017), «10 datos sobre la seguridad vial en el mundo», *Organización Mundial de la Salud*.

221 OMS (2020), Tuberculosis, *Organización Mundial de la Salud*.

222 OMS (2019), «El Informe mundial sobre el paludismo 2019 de un vistazo», *Organización Mundial de la Salud*.

además, cuando las medidas implementadas para la supresión y mitigación del covid-19 interactúan con ellas de formas que distan de ser evidentes para configurar un complejo escenario de *pandemias colaterales*.

Cierto es que el término «pandemia colateral» se ha reservado, por lo general, a los efectos letales de las limitaciones en el acceso a los servicios sanitarios básicos y, en especial, de urgencias durante los periodos de confinamiento²²³. Ampliar su uso a una perspectiva *interpandémica* requeriría tener en cuenta, en primer lugar, el efecto igualmente *letal* de las respuestas a la pandemia sobre las comunidades que más intensamente sufren ya su dimensión estrictamente viral. Es el caso de las desplazadas económicas y las refugiadas, que sufrieron un recrudecimiento de su exclusión del mercado laboral en multitud de países²²⁴, junto con los efectos directos del cierre de fronteras y de la interrupción de los procedimientos de asilo²²⁵. Su situación es paralela a la experimentada en las grandes periferias urbanas, tanto en Europa como en el sur global, donde a la falta de infraestructuras y recursos sanitarios básicos se sumó un incremento de la presión policial y militar. Cabe citar, en ese apartado, la ya mencionada situación de los pueblos originarios de América Latina, que padecieron el aumento de la violencia arbitraria, machista y homofóbica como resultado de la presencia militar en países como Bolivia, Colombia, o Perú, entre otros²²⁶; así como el caso de las favelas de Río de Janeiro, donde la letalidad de las operaciones policiales durante los primeros meses del aislamiento social aumentó hasta el 40 %²²⁷. El porcentaje coincide, casualmente, con el porcentaje de aumento en las cifras de asesinatos de la población travesti en todo Brasil²²⁸, síntoma de la falta

223 Søreide, K. *et al.*, (2020), «Immediate and long-term impact of the COVID-19 pandemic on delivery of surgical services», *British Journal of Surgery*, vol. 107, núm. 10, pp. 1250-1261.

224 Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (2020), «What is the impact of the COVID- 19 pandemic on immigrants and their children?», *Tackling Coronavirus (COVID-19)*, OECD, octubre, pp. 1-26.

225 Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2020), «La crisis de la COVID-19 subraya la necesidad de solidaridad e inclusión de las personas refugiadas», *ACNUR*, 7 de octubre.

226 Confederación de Comunidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (2020), «Llamamiento de los pueblos originarios, afrodescendientes y las organizaciones populares de América Latina», CONAIE, 6 de abril.

227 Instituto de Segurança Pública (ISP) (2020), «Instituto de Segurança Pública divulga dados de abril», *Instituto de Segurança Pública de Rio de Janeiro*, 26 de mayo.

228 Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) (2020), «Assassinatos de pessoas trans voltam a subir em 2020», *ANTRA*, 3 de mayo.

de alternativas y la mayor exposición a la violencia para quienes dependen del espacio público para trabajar, como es el caso de muchas trabajadoras del sexo.

La ampliación del significado de tales pandemias colaterales debería incluir, además, las consecuencias directas del despliegue de las medidas bioseguritarias sobre diferentes conjuntos de la población. Entre estas se deberían contar, para empezar, la reducción de la calidad y de la esperanza de vida de los 22 millones adicionales que entrarán en situación de pobreza extrema según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas, tan solo en esas regiones²²⁹. Igualmente, necesario sería tomar en cuenta el millón de muertes maternas e infantiles que se esperan como resultado de la disrupción de las cadenas de suministros en los países del Sur Global²³⁰, como recuerda UNICEF en un informe reciente, y que se sumarían al millón de muertes adicionales que se esperan a causa de la tuberculosis en escenarios de tres meses de confinamiento²³¹. Sin olvidar el coste directo de los confinamientos en términos de salud mental, incluyendo el aumento en las cifras de suicidios²³², las cifras de la violencia de género asociadas a los escenarios de confinamiento obligatorio²³³, ni los efectos de la interrupción de programas y la interrupción de las políticas de prevención, detección y tratamiento del VIH-sida en multitud de contextos.

Se requerirán muchos años de estudios para determinar el alcance real, a corto y largo plazo, de las medidas tomadas para la contención del covid-19. Además, en una perspectiva realmente interpandémica, ninguno de estos datos bastaría, por sí solo, para valorar la adecuación,

229 Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Naciones Unidas (CEPAL) (2020), «COVID-19 tendrá graves efectos sobre la economía mundial e impactará a los países de América Latina y el Caribe», *CEPAL*, 19 de marzo.

230 Véase Fore, H. H. (2020), «A wake-up call: COVID-19 and its impact on children's health and wellbeing», *The Lancet Global Health*, vol. 8, núm. 7, pp. e861-e862.

231 El estudio Stop TB Partnership (2020) fue realizado con la colaboración del Imperial College de Londres, «The Potential Impact of the Covid-19 Response on Tuberculosis in High-Burden Countries: a Modelling Analysis», *Avenir Health - Johns Hopkins University and USAID*.

232 Véase a este respecto Torales, J. et al. (2020), «The outbreak of COVID-19 coronavirus and its impact on global mental health», *International Journal of Social Psychiatry*, Londres, vol. 66, núm. 4, pp. 317-320.

233 Bradbury-Jones, C. e Isham, L. (2020), «The pandemic paradox: The consequences of COVID-19 on domestic violence», *Journal of Clinical Nursing*, vol. 19, pp. 2047-2049.

la proporcionalidad o el éxito de ninguna medida concreta de respuesta a la crisis sanitaria generada por el covid-19. Ni, tampoco, para defender una igualmente letal ausencia de respuestas. Tomados en conjunto, no obstante, las víctimas colaterales de las respuestas nacionales y globales al covid-19 demandan un complejo análisis de riesgos y beneficios que se ha visto gravemente dificultado por las polarizadas condiciones en que se ha desarrollado el debate público. Cabe intuir ya, en todo caso, que el coste social de medidas como los confinamientos obligatorios, los cierres de fronteras —que, hasta hoy, dicho sea de paso, no han logrado detener a ninguna mutación o variante del virus— y la militarización de las respuestas sanitarias puede ser mucho mayor de lo que parecen dispuestas admitir las narrativas hegemónicas en materia de seguridad sanitaria. Como mínimo, la complejidad de este escenario colateral debería constituir una fuente de desasosiego ético y político que nos conmine a confrontar la retórica belicista habitual para el combate de la pandemia de covid-19, facilitando así la apertura de un horizonte de diálogo y reconocimiento entre diferentes vulnerabilidades, tanto directas como colaterales, en un horizonte radicalmente *interpandémico*.

Réquiem: a modo de conclusión

En un mundo en el que unas pandemias importan más que otras, las relaciones de interdependencia y solidaridad ceden fácilmente ante el aislamiento y el pánico. Con demasiada frecuencia, los argumentos que acompañan las medidas de contención recuerdan, con su ceguera frente a sus víctimas colaterales y a los riesgos autoritarios, a las incursiones bélicas en nombre de la exportación de la democracia o de la guerra contra el terrorismo. En ese sentido, el evento pandémico nos ha situado en un escenario muy similar al descrito por Judith Butler en *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* ([2004] 2006b) tras los atentados del 11-S, cuando el duelo selectivo por *algunas* víctimas del terrorismo se convirtió en la disculpa para la reactivación de los circuitos de violencia en los que se verían envueltas *otras*. Exacerbando, en el proceso, el poder de los presupuestos raciales y de clase con los que la comunidad «atacada» se define a sí misma. En aquella ocasión, como apuntó a su vez Jean Baudrillard en su *Requiem para las Twin Towers* (2002), la inflación de los paradigmas securitarios fue posibilitada por la dimensión *hiperreal* de los atentados, esto es, por el impacto social de

una transmisión global y a tiempo real que saturó el espacio de la representación hasta sustituir por completo al evento «real». En ese sentido, como lo expresaría por su parte Jacques Derrida (2003), el ataque terrorista se habría convertido rápidamente en una copia de una copia de sí mismo, cuya distancia respecto al acontecimiento original no haría sino aumentar con cada repetición mediática. Se sentaron con ello las bases de la respuesta bélica y patriótica y, con ella, la multiplicación de las víctimas colaterales, los recortes de derechos en nombre de la seguridad nacional y, en suma, la transición entre diferentes paradigmas securitarios. Todo ello facilitado, además, por la correspondiente *inflación* de la percepción del riesgo de que en cualquier barrio se produjera la conversión, por la vía de la radicalización o, por así decirlo, *por contagio*, de un nuevo terrorista.

Por su parte, el acontecimiento covid-19 resulta indisociable de una retransmisión globalizada y a tiempo «real» sin precedentes. La inteligibilidad social de la pandemia depende, justamente, de su construcción como acontecimiento mediático, facilitada por la evolución reciente de los dispositivos de seguimiento y preparación ante las alarmas epidémicas. En el proceso, con cada mapa y recuento de muertes, la representación de la pandemia se diseminó geográfica y temporalmente, como si de un atentado o una caída de las Torres ubicua y en *slow-motion* se tratase. Ahora bien, si, en su *Requiem*, Baudrillard subrayaba la dimensión arquitectónica del simbólico suicidio de las Torres, que pudimos contemplar desde todos los ángulos *externos* posibles, la arquitectura de la curva pandémica no nos ofreció, por su parte, otra perspectiva que la *interior*. Y es, justamente, esa relación de *interioridad* la que permitió que se nos adjudicasen todos los papeles al mismo tiempo: el de oficinistas que aguardan el impacto de la curva que se aproxima con la parsimonia de un tsunami, las pasajeras que, negada la posibilidad de la despedida física, lo hacen mediante mensajería móvil o el de quienes rompen las cuarentenas para saltar desde las ventanas. Sin olvidar, claro está, el papel de *bioterroristas* bajo amenaza permanente de detención indefinida.

Esta última comparación se sitúa, quizás, en la órbita de las más pesimistas entre las lecturas biopolíticas del contexto pandémico con las que se abría este capítulo. Cuestión de grados, sin duda, y de perspectiva; pero también de las latitudes genéricas, raciales y de clase en que nos encontren los próximos tiempos. No es casual, en ese sentido, que los signos más vitales de resistencia durante los toques de queda y los periodos de confinamiento obligatorio se encontrasen en el movimiento

Black Lives Matter, o en sus sinergias con las luchas antirracistas en muchas ciudades de Europa y Latinoamérica, pese al silencio y la incomprensión de amplios sectores de la izquierda.

Entretanto, las políticas globales de seguridad sanitaria se alzan como digno sucesor del poder retórico de la guerra contra «el eje del mal», ayudadas por el desarrollo de todo tipo de tecnologías bioseguritarias. No resulta extraño, en ese escenario, que la creciente sofisticación de los sistemas de biovigilancia lleve a proponer un retorno a la vida analógica y al encuentro local y cuerpo a cuerpo, como escapatoria a los riesgos de la interfaz tecnológica. Las experiencias de lucha y organización colectiva en los más recientes tiempos interpandémicos, desde Hong Kong hasta Santiago de Chile, pasando por las favelas de Brasil, nos han enseñado que esta sería, en realidad, una falsa alternativa. En la nueva normalidad, no habrá ni repliegue en el hogar ni nostalgia analógica posible: la resistencia será viral, o no será.

Capítulo 9. **Sodoma y el barón Haussman**

A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se trasmite cuando los cuerpos se mezclan.

MICHEL FOUCAULT

Todas somos nos/otras.

GLORIA ANZALDÚA

*«Drastic interventions are reserved for truly dangerous subjects»
Is this hyperreal?*

ATARI TEENAGE RIOT

Por algún motivo, desde los inicios de la pandemia de covid-19 me viene de vez en cuando a la mente un comentario de Judith Butler escrito, como de pasada, en el primer capítulo de *Des hacer el género*: «En las últimas décadas todos [sic]²³⁴ hemos perdido a alguien a causa del sida» (2006a: 36). Solo ahora me doy cuenta de que se trata de una variación

234 El masculino universal es de la traducción. En este texto daré preferencia al uso del femenino universal común en movimientos y espacios feministas.

del que se incluye de una forma, en cierto modo, más fría, en *Vida precaria*: «En las últimas décadas, todos perdimos algo a causa del sida» (2006b: 46, cursivas mías). Tal vez lo recuerdo porque, en su simplicidad, contiene algún tipo de antídoto contra la desorientación política en el presente contexto pandémico. Con esa intuición en mente, este último capítulo no es sino un intento de leer ese comentario o, con más precisión, esas dos frases de Butler a la luz de la distancia que media entre ellas.

El dilema de la comunidad

Quizá resulte útil, para comenzar, situarlas en contexto. En los dos casos, el comentario formaba parte de una meditación sobre la forma en que la experiencia de duelo expone ciertos vínculos que nos unen a las demás y que, si bien escapan a nuestro control, constituyen una parte irrenunciable de quienes somos. Por ese motivo, argumentaba Butler, la pérdida del otro se confunde con la de nosotras mismas, recordándonos que estamos *deshechas* [*undone*] (2006a: 38) las unas por las otras. Desde ese punto de vista, la experiencia del duelo constituye un desafío a las declinaciones políticas del individualismo que resultaba tanto más apremiante en el contexto de la reacción patriótica y belicista a los atentados del 11 de septiembre. Temáticamente hablando, ese momento de la obra de Butler acostumbra a ser leído como un giro desde las políticas de la performatividad de género una ética de vulnerabilidad y la interdependencia. Esa sería, sin duda, una lectura posible. Desde otro punto de vista se puede argumentar, no obstante, que la crítica cultural de las políticas del duelo ofrecida por Butler no hace sino insistir en motivos recurrentes de su «traducción cultural» (2007: 7) del postestructuralismo a los estudios de género.

En ese sentido, dicha crítica no haría sino *deslocalizar*, esto es, desplazar para reiterar en otro lugar²³⁵, la lectura butleriana de determinadas *performances* de género —desde la *travesti* que se sienta a nuestro lado en el autobús, cual Rosa Parks en *drag*, en «Performative acts and gender

235 Uso el término como antónimo de «localizar», en el sentido de fijar o encerrar en límites determinados o, como lo admite su equivalente en inglés (*delocalize*), como liberación de las limitaciones del lugar, la situación y la ubicación. Para una explicación más detallada, véase la introducción.

constitution» (1988) hasta las *butchs* y *femmes* de *El género en disputa* (2007)– en cuanto oportunidad para desnaturalizar el artificio cultural que llamamos «género», al revelarse la mediación del conjunto de signos corpóreos y otros medios discursivos que lo sostienen. En el proceso, la performatividad del género nos envolvería en su peculiar cinta de Moebius: «si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social» (Butler, 2007: 266). Desde ese punto de vista, tanto el duelo como el carácter público y social de las normas de género vienen a poner límite a la fantasía de un sujeto plenamente autocontenido y dueño de sí, al exponer los vínculos que nos atan –desde nuestra más íntima «interioridad»–, con un otro al que no elegimos. Podríamos remontar igualmente la inquietud por las formas en que el sujeto se encuentra siempre ya, de uno u otro modo, *fuera de sí*, al interés de Butler por la recepción de Hegel en la filosofía francesa del siglo xx. Así lo hacía en *Subjects of Desire*, donde se recorre el largo camino seguido por la dialéctica del amo y el esclavo desde la *Fenomenología* hasta su desmantelamiento «definitivo» en el campo proliferante de las relaciones de poder de la biopolítica foucaultiana (1987: 221). Baste con observar aquí que, como ya sucedía con las políticas del performativo, la incursión de Butler en la política cultural del duelo huye de toda teleología y, también, de todo determinismo. En ambos casos, la ética de la interdependencia no se ofrece más que, a lo sumo, como posibilidad: ni travestirnos nos convierte, necesariamente, en potencias subversivas, ni la experiencia colectiva de la pérdida bastaría para legitimar cualquier proyecto de reformulación de la vida en común.

Conviene señalar –en segundo lugar y algo más cerca, creo, de los motivos que me llevaron a recordarlo– que la palabra «todas» del apunte de Butler se dirige a una audiencia nada fácil de delimitar. La dificultad queda subrayada, incluso, por la propia variación en la formulación: sin duda, no es lo mismo haber perdido *algo* por el sida –quizá, incluso, sin saberlo–, que haber perdido *a alguien*. En su abstracción, la primera formulación resulta compatible con un «nosotras» casi tan amplio como queramos concebirlo. La segunda apela, por su parte, a un público más restringido, compuesto tal vez por quienes, al leerla, no podemos evitar enumerar nuestras amigas o amantes muertas a causa del sida. No se trata, por tanto, del mismo «todas», ni se dirige este a un mismo «nosotras». Tampoco nos encontramos, en el segundo caso, ante un recorte arbitrario del sujeto implícito. Resulta importante, me parece, subrayarlo: no todas tenemos las mismas posibilidades de reconocernos en

la segunda versión de la frase de Butler, entre otras cosas porque no todas ocupamos las mismas coordenadas raciales ni geográficas con las que se relaciona la función biopolítica, esto es, el poder para «hacer vivir o repudiar hasta la muerte», en palabras de Foucault (1977: 181, traducción mía), de los grandes sistemas de patentes farmacéuticas. Basta con consultar, además, las estadísticas para comprobar que quienes formamos parte del informe y moralmente cuestionable «nosotras» compuesto por maricas, hombres bisexuales, mujeres trans, trabajadoras del sexo, población reclusa y usuarias de inyectables tenemos unas probabilidades mucho más altas de contraer el VIH que la llamada «población general»²³⁶. Digan lo que digan, por cierto, sobre la inexistencia de los grupos de riesgo: los cuidados propios de las relaciones serodiscordantes y el duelo por mis amigas maricas me han hecho muy consciente de mi pertenencia a, al menos, uno de ellos.

Extraño «nosotras» el que, en su particularidad, se anuncia bajo la palabra «todas». El efecto no es el de la simple exclusión de quien no se reconozca en la diferencia en cuestión, aunque este sea, sin duda, uno de sus efectos posibles. Se trataría más bien, me parece, de un guiño cómplice mediante el cual una posición particular de sujeto se desplaza hasta usurpar el lugar del universal. El gesto recuerda, en ese sentido, a la forma en que Wittig describe el movimiento revolucionario del sujeto lesbiano, en tanto que frente de abolición de la diferencia sexual, en los términos de una universalización del punto de vista particular. De manera similar, la aparición de la palabra «todas» en las dos frases citadas y, más aún, la diferencia que media entre ambas —a condición de dotarla de una cierta dirección y de un cierto sentido, como si de un vector de fuerza se tratase— implica un desplazamiento o deslocalización de un sujeto definido por una relación muy específica con el duelo pandémico (haber perdido *a alguien* por el sida), que se transforma en un sujeto colectivo mucho más amplio e indefinido, compuesto por quienes, a pesar de la distancia, no pueden dejar de reconocer sus propios duelos bajo la fuerza interpelativa de la palabra *todas*. Parece estar aquí en juego, pues, la noción de comunidad que, tras las citadas variaciones de la misma frase, presenta Butler de la siguiente manera:

236 La «población clave» de las estadísticas globales de contagios comprende según UNAIDS a «los trabajadores sexuales, las personas que se inyectan drogas, los presos, las personas transgénero y los gays y otros hombres que tienen relaciones sexuales con hombres» (2020).

Creo que, si todavía puedo dirigirme a un «nosotras», e incluirme en sus términos, sería el de aquellas que vivimos en cierta forma fuera de nosotras mismas, ya sea por la pasión sexual, por el duelo emocional o por la rabia política. En cierto sentido, el dilema reside en comprender qué tipo de comunidad es esta que se compone por quienes se encuentran *fuera de sí* (2004: 20, traducción y cursivas mías).

El dilema al que se refiere así Butler vincula la idea de comunidad con una enumeración que resulta sobradamente familiar cuando la leemos en forma de secuencia: sexualidad, duelo, rabia; y que puede asociarse con relativa facilidad con las condiciones de emergencia de los activismos queer. Esto es, con las políticas de coalición y desobediencia civil con que estos hicieron frente a la desidia institucional, la mercantilización de la salud pública, la estigmatización de los grupos de riesgo y, no menos importante, a la deriva asimilacionista de los colectivos LGTB durante las primeras décadas de la pandemia del sida. Esta asociación constituiría, no obstante, una limitación excesiva al alcance de un «nosotras» que, desde su particularidad, se ve desbordado por una apertura a la disyunción —o la sexualidad, o el duelo, o la rabia— imposible de contener en los límites de cualquier comunidad históricamente específica. De esa forma, el nosotras de Butler evoca y, al mismo tiempo, desplaza la fuerza con que, a finales de los años 80, un heterogéneo conjunto de activistas compuesto por militantes maricas, consumidoras de inyectables, travestis, trabajadoras del sexo, lesbianas y población sin techo politizaron una densa intersección entre la sexualidad, el duelo y la rabia para hacer frente al rearme de la agenda moral de la derecha neoliberal a lomos del sida. Esos serían, en suma, los deslocalizados términos en los que Butler retoma el dilema de la comunidad en un contexto pandémico para pensarnos, a pesar de todo, en relación, en el escenario inmediatamente posterior a los atentados del 11-S.

En ese contexto, el prudente condicional —«si todavía puedo...»— sugiere una apertura a la coalición con una comunidad *excéntrica*, sin un centro propio que la defina como tal más que, a lo sumo, a partir de un cierto distanciamiento de sí. Una comunidad improbable que resulta, en ese sentido, irreductible al proyecto inmunitario de asumirse, como lo expresara Esposito, «como absolutamente “propia”» (2009: 144). Como trataré de argumentar a continuación, este distanciamiento crítico de la idea de comunidad resulta crucial cuando se

trata de responder a la experiencia colectiva de la pérdida y, sobre todo, de mitigar la violencia potencial de los proyectos reactivos para la restauración de la fantasía de invulnerabilidad perdida. Ya sea que esta se refiera, por cierto, al pueblo estadounidense, a las naciones ricas del norte global, a la sacrosanta familia heterosexual o a una hipotética comunidad queer. Claro que, a fin de cuentas, nunca existió comunidad alguna –ni, mucho menos, una ciudadanía²³⁷– con ese nombre. A menos que entendamos que esta estuvo desde el inicio, siempre ya, entrecomillada, en otro lugar y respondiendo por otros nombres: *fuera de sí*, como el sujeto en duelo y como la dilemática comunidad a la que hacía referencia Butler.

Pandemia de metáforas

Inmersas como estamos en la temporalidad de *otra* pandemia que nos sume en un duelo *hiperreal*, en el sentido referido en el anterior capítulo, cabe preguntarse, ¿qué formas de hacer y deshacer la comunidad entran ahora en juego en los proyectos de inmunización colectiva? ¿Qué formas del duelo y de la pérdida se ven silenciadas por las normas que rigen la inteligibilidad cultural de una pandemia en la que se confunde, con demasiada frecuencia, la necesidad de protegerse de *algo* con la de hacerlo de *alguien*? ¿Cómo poner al descubierto, por último, las relaciones de interdependencia existentes entre las más vulnerables, las más contagiosas y, por ese mismo motivo, las más *inmorales* de entre nosotras?

Es posible que, por definición, tan solo las más impredecibles protestas, revueltas y otras perturbaciones del orden puedan responder a esta última pregunta. En ese sentido, tal vez una de las más contundentes entre las respuestas posibles haya sido la ofrecida por el movimiento Black Lives Matter –dos de cuyas fundadoras se identifican, justamente, como queers, como si de una alegoría de la deslocalización se tratase– junto al resto de colectivos que, en numerosas ciudades de todo el mundo, desafiaron las restricciones de los estados de emergencia para llevar a las calles la lucha antirracista. Personalmente, al menos,

237 Como la invocada por el nombre del colectivo Queer Nation, cuya ironía no estaría exenta de los riesgos representados por lo que Jasbir Puar llamaría, más tarde, homonacionalismo. Así lo defienden premonitoriamente, al menos, Lauren Berlant y Elizabeth Freeman en «Queer Nationality» (1992).

pocas veces fui más consciente de la importancia de tender puentes entre *nos/otras*, como lo expresara Anzaldúa (2002: 5), como al seguir las manifestaciones del movimiento negro por las calles de Belo Horizonte, en Brasil. Escoltadas por la misma Policía Militar de quien se exigía su abolición, cientos de jóvenes atravesaban las calles desiertas al grito de «*parem de nos matar*». La solidaridad transnacional era evidente y, al mismo tiempo, las protestas se dirigían contra los efectos locales del racismo estructural que la pandemia no había venido sino a intensificar. Una pancarta, en particular, acompañaba la foto de George Floyd con la de João Pedro Matos Pinto, estudiante de catorce años cuyo asesinato por la policía en casa de un familiar pasó a formar parte del acusado aumento de la letalidad de las acciones policiales en la periferia de Río de Janeiro durante los confinamientos, exponiendo así, con irónica crudeza, los límites raciales de la fantasía de seguridad contenida en el lema «*fique em casa*». De esa forma, tendiendo puentes entre las luchas de diferentes contextos, la protesta trascendía la política de pauta única impuesta por la pandemia entre los colectivos de izquierda. La composición racial de la manifestación no dejaba, en este sentido, lugar para dudas: el movimiento Vidas Negras Importam permanecía aislado del conjunto de la izquierda brasileña, en la que no habían faltado incluso llamamientos a no sumarse a la convocatoria para no contribuir, como lo expresara un sociólogo experto en seguridad pública, a «propagar el virus en *nuestros* grupos» (Soares, 2019, cursivas mías).

Esta última formulación resulta especialmente representativa del modo en que las narrativas del distanciamiento *social* sedimentaron con rapidez en la forma de profundos distanciamientos *políticos*, provocados por una llamada a «quedarse en casa» que ocupa, sin duda, su lugar en una ética del cuidado, pero que resulta en extremo problemática cuando, elevada a imperativo moral, se convierte en justificación para la vigilancia política, cuando no en pretexto para la represión policial y la militarización del espacio público. La situación resulta aún más paradójica cuando esa tutela moral procede de los sectores de izquierda porque, a la postre, ¿qué izquierda sería esa que se define por su capacidad para evitar el espacio público en sociedades atravesadas por desigualdades, raciales y de clase, tan acusadas como Brasil? ¿En qué presunciones acerca de las condiciones de seguridad, salubridad, convivencia y habitabilidad de los espacios domésticos descansa la crítica del uso del espacio urbano para protestar? ¿Cuántas desigualdades

deben ser ignoradas y cuántos riesgos laborales, normalizados, para que una sola de «nosotras» pueda elegir quedarse en casa? ¿En qué presupuestos de segregación económica y racial descansa, en definitiva, la cesión del espacio de la protesta a las extremas derechas?

Contaba Susan Sontag, a cuyas reflexiones pandémicas me referí en el capítulo quinto, que el más peligroso de los campos semánticos que acompaña a toda epidemia es el que la representa como si de una *guerra* declarada contra la población se tratase²³⁸. Dicha retórica belicista sería responsable, para Sontag, de la moralización progresiva de la enfermedad, así como de generar un escenario poblado por víctimas inocentes y enemigos a combatir entre los que se cuentan, con demasiada frecuencia, las propias víctimas. Así lo advertía, en particular, en relación con el sida:

No, no es deseable que la medicina, no más que la guerra, sea «total». Tampoco la crisis creada por el sida es un «total» de nada. No se nos está invadiendo. El cuerpo no es un campo de batalla. Los enfermos no son las inevitables bajas ni el enemigo. Nosotros —la medicina, la sociedad— no estamos autorizados para defendernos de cualquier manera (Sontag, 2003: 63).

Resulta difícil subestimar los efectos de una pandemia de metáforas. En Nueva York, nuestra Wuhan del sida, la «guerra» contra la pandemia permitió nada menos que la consumación de la reforma neoliberal del centro de Manhattan, cuando la desidia institucional cedió el paso a la histeria higienista en un «acontecimiento compuesto por otros menores, entre ellos la destrucción de acres de arquitectura, innumerables espacios comerciales y viviendas y la desaparición permanente de más de dos docenas de salas de teatro». Así lo expuso de manera brillante Samuel R. Delany (2001: 144) en *Times Square Red, Times Square Blue*, donde compara las reformas urbanas propiciadas por los pánicos morales generados en torno del sida con las reformas impulsadas por el Barón Haussmann en París a mediados del siglo XIX. Esto es, con la destrucción de las intrincadas calles del centro histórico y la expulsión

238 Comenzando por el ataque a las células tras la *invasión* del agente patógeno. Véase también «Juegos de guerra» en *Immunitas: protección y negación de la vida* (Esposito, 2009, pp. 215-225).

de la clase obrera a la periferia en beneficio de la reactivación de los ciclos de acumulación de capital privado y deuda pública en nombre de la manutención de la salubridad y el orden público. No fue este un caso aislado. El asedio a las contraculturas sexuales descrito por Delany sería emulado en muchos otros lugares donde «el fantasma del sida» devino en coartada para expulsar a los «disidentes eróticos» (Perlongher, 1988: 68) que habitaban en los bares, cines porno, esquinas y parques de los centros de las grandes ciudades de occidente. La pandemia se convertiría así en excusa para una *haussmanización* de la disidencia sexual que Herbert Daniel, militante seropositivo en el Brasil de los años 80, describió con perspicacia en los siguientes términos:

Sodoma precisa ser urbanizada e higienizada. Ya andaban antes buscando un elemento capaz de justificar la tarea. Algunas enfermedades sirvieron como globo sonda. Todavía resuena el fantasma de la hepatitis B, del herpes... el SIDA, por fin, puede prestarse a interpretar el papel de «peste», de la tragedia sanitaria que justifica el esfuerzo de remodelación arquitectónica. El mito SIDA... el monstruo, el tigre que cumple su papel... higiénico. Sodoma va a tener mayores calles, calzadas, sus perspectivas osadas. Y, naturalmente, una blanca y paternal policía que vigila eficazmente y aconseja el uso del mapa de la ciudad (Daniel y Parker, 2018: 106).

Sin duda, la pandemia del sida ha tenido una agitada vida metafórica por su asociación con el campo de la (homo)sexualidad, el intercambio de fluidos corporales, la abyecta erótica de la analidad y la trágica decadencia del cuerpo joven vencido por el «cáncer gay», entre otros factores. Fue esta densa encrucijada simbólica la que permitió que una crisis de salud pública fuese tratada «como una amenaza sexual sin precedentes», como expone Leo Bersani en *Is the Rectum a Grave* (1987: 198). En contraste, el covid-19 parece encontrarse demasiado lejos del peso moral del sida como para que se puedan impulsar, en su nombre, reformas comparables de la Sodoma global. Pero, ¿es esto realmente así? Minimizar el poder normalizador de los eventos pandémicos sería, a todas luces, un grave error, del que Foucault nos ayudó en gran medida a desprendernos con sus estudios sobre el desarrollo de la medicina social y la biopolítica de poblaciones en los siglos XVIII y XIX.

La medicalización del espacio

Textos como «La política de la salud en el Siglo XVIII» o el «Nacimiento de la medicina social» resultan especialmente aptos para sopesar la íntima relación genealógica existente entre el desarrollo del biopoder—que combina la disciplina del cuerpo individual, o *anatomopolítica*, con la masificante *biopolítica* de la población (Foucault, 1977: 83)—y las técnicas implementadas para la contención de diferentes enfermedades. Como expone en ellos Foucault, la respuesta de las ciudades europeas a la peste dio inicio a un proceso de vigilancia policial-sanitaria del espacio urbano que se emancipó pronto de las políticas de prevención en cuanto tales, de tal manera que:

Se conforma igualmente un ámbito político-médico sobre una población que se ve encuadrada por toda una serie de prescripciones que conciernen no solo a la enfermedad, sino también a las formas generales de la existencia y del comportamiento (alimentación y bebida, sexualidad y fecundidad, vestimenta, remodelación del hábitat) (1999a: 338).

De hecho, la adopción del panopticismo como paradigma securitario en ciudades como París habría sido, para Foucault, uno de los efectos del creciente poder de las autoridades médicas para diferenciar entre «buenos» y «malos» sujetos en nombre de la protección de la salud de la población. Cabe entender en este sentido, aunque Foucault no usa este argumento de forma explícita, que las reformas de Haussmann constituyen la inscripción de un panóptico colosal (Fig. 1) en el trazado urbano (Fig. 2), anticipando las reformas higienistas que, años después, sufrieron ciudades como Nueva York en nombre de la lucha contra el sida. Lo que sí defiende Foucault, en especial, en *Vigilar y castigar*, es que el panopticismo opera como síntesis entre el modelo disciplinario de los confinamientos implementados durante la peste —«Cada cual encerrado en su jaula, cada cual asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama» (1976: 200)— y las políticas de destierro y expulsión para la purificación «del espacio común» (1999b: 374) con que se hizo frente a la lepra. En este sentido, el panopticismo sería un paradigma securitario configurado mediante transformaciones sucesivas de las políticas sanitarias hasta constituir un eficaz «reticulado disciplinario» (1976: 202) para el control del espacio urbano. De

ahí el vínculo genealógico que toda biopolítica mantiene, para Foucault, con la medicalización del espacio:

La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada. La peste (al menos la que se mantiene en estado de previsión), es la prueba en el curso de la cual se puede definir idealmente el ejercicio del poder disciplinario. Para hacer funcionar de acuerdo con la teoría pura los derechos y las leyes, los juristas se imaginaban en el estado de naturaleza; para ver funcionar las disciplinas perfectas, los gobernantes soñaban con el estado de peste (1976: 202).

La llamada «medicina social» habría caminado, además, desde su formación, muy próxima de los intereses de la clase burguesa, comprometida como se encontraba con mitigar su *pánico urbano* o, con mayor precisión, su inquietud por la masificación del proletariado en las ciudades con el combate al *desorden* en todas sus formas. Incluyendo, en especial, el que se anuncia en la forma de la revuelta:

¿Cuál fue la reacción de la clase burguesa que, sin ejercer el poder detentado por las autoridades tradicionales, lo reivindicaba para sí? Recurrió a un modelo de intervención bien conocido, pero raramente utilizado: el modelo de la cuarentena (Foucault, 1999b: 373).

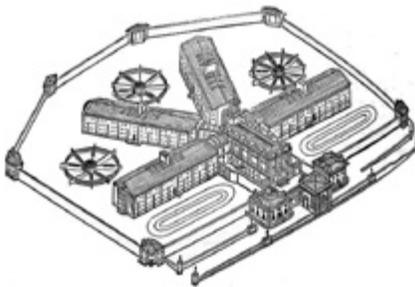


Fig. 1 (Prisión panóptica)



Fig. 2 (Centro de París)

Conviene tener presente, además, que la sinergia así establecida entre el combate a la enfermedad, la vigilancia de las costumbres y la segregación racial y de clase no fue exclusiva de las grandes urbes europeas, sino que fue, al mismo tiempo, una parte importante de las dinámicas del poder colonial. Así se deduce ya, de forma paradigmática, del imaginario racista que acompañó el descubrimiento del primer virus catalogado: el virus del mosaico del tabaco, o TMV, como lo ha puesto de manifiesto Jih-Fei Chen en un estudio cuya lectura reverbera con una fuerza especial en el contexto abierto por la pandemia de covid-19. Como muestra Chen en dicho estudio, la expresión española «el tabaco se ha *mulato*», documentada en los tratados del médico y explorador colonial Jules Creveaux era fiel reflejo de la desconfianza con que los latifundistas coloniales observaban el relajamiento de las costumbres y la creciente mezcla racial de la población a las que se culpaba de la expansión de una epidemia vegetal que disminuía la productividad de las plantaciones en la Colombia de finales del XIX. Del análisis histórico ofrecido de Chen se deduce, además, que el régimen disciplinario de control del cuerpo negro tras la abolición de la esclavitud en 1851 fue, al menos en parte, resultado de la relación establecida entre la contención de las epidemias y el combate al desvío moral, sexual y reproductivo de la fuerza de trabajo en el espacio colonial. En este sentido, la medicalización del espacio urbano descrita por Foucault bien podría encontrar sus raíces en la medicalización del espacio colonial, como sugiere Anne Stoller, por su parte, al respecto de la genealogía colonial del dispositivo de la sexualidad. En cualquier caso, ya sea como precedente o, más bien, como complemento, la relación así establecida entre racismo y contención pandémica abre la puerta a un imaginario queer y decolonial de resistencia a la vida cultural de las epidemias, esto es, al conjunto de transformaciones socioculturales, económicas y políticas que estas suscitan y cuyos efectos pueden ser, como advertían Herbert Daniel y Richard Parker al respecto del sida (2018: 14), tan explosivos como los de la enfermedad misma.

A la luz de esta perspectiva histórica, el ejército de metáforas movilizadas durante la expansión del covid-19 se revela como un digno sucesor de la larga genealogía, colonial y disciplinaria, que acompaña la vida cultural de las pandemias en occidente. Así lo pusieron en evidencia, para empezar, las agresiones dirigidas contra la población de origen asiático: como apuntaba con ironía Susan Sontag «la enfermedad siempre viene de otra parte» (2003: 62). Como es sabido, a este objetivo explícitamente

racista le siguió un proliferante conjunto de figuras que combinaron, de formas diversas, vulnerabilidad, riesgo y estigma, en que se vieron envueltas entre otras el personal sanitario, menores, ancianas, asintomáticas, *supercontagadoras*, población sin techo y, por supuesto, las disidentes sexuales y de género; que no tardarían en verse señaladas conforme se consolidaba la representación del *hogar* como un espacio «seguro», además de como una llamada al orden de la familia biológica, monógama y heterocentrada.

A esta última relación apuntaban ya, desde el inicio de la pandemia, las detenciones en los refugios de gays y lesbianas de Uganda, la represión policial de las manifestaciones del orgullo de Estambul o la detención de quienes intentaban impedir la del activista no-binario Margot en Warsaw, en el contexto de las protestas contra las LGBT-free zones; entre otras acciones represivas que fueron oportunamente resignificadas como medidas de combate al covid-19. Al mismo tiempo, el refuerzo de la vigilancia de todo tipo de fronteras y binarios oposicionales propiciada por la pandemia de covid-19 – local/extranjero, conviviente/no-conviviente, sintomático/asintomático, seronegativo/seropositivo, etcétera–, estableció profundas sinergias con las normas que rigen el tránsito de los cuerpos entre los géneros como ya sucediera, según Dean Spade, en el «contexto de intensificación de la vigilancia» tras los atentados del 11-S (2015: 158-161). Cabe entender, en este sentido, que el refuerzo de la moral familiar tradicional implícito en la llamada global de «regreso al hogar» se encuentra detrás del refuerzo del binarismo de género que une entre sí medidas como la segregación por géneros del espacio público durante las cuarentenas de Perú y Panamá, las iniciativas legislativas para la definición biológica del género durante los duros confinamientos de Hungría, las más de 250 iniciativas legislativas que intentaron lo propio en más de treinta estados en los Estados Unidos en el mismo periodo (Ronan, 2021), el incremento de las cifras de la violencia contra la población trans y travesti durante los cierres en Brasil, evocadora de la impunidad de los asesinatos de personas trans durante los primeros años del sida (véase Perlongher, 1988: 68); o los renovados esfuerzos con que el sector transexcluyente del feminismo institucional pretendió bloquear y condicionó finalmente, en el Estado español, los avances legislativos en materia de autodeterminación del género. Se configuró, así, una auténtica pandemia de transfobia, que se vio favorecida por el contexto de

desmovilización de los colectivos trans, queer y LGTB por causa de las medidas de contención²³⁹.

Esta vigilancia de las fronteras del género binario se ha visto acompañada, además, por un punitivismo que parece encontrarse a sus anchas en el campo de la moral sexual. Así lo ha puesto de manifiesto, en particular, la intensa vida mediática de las intervenciones en todo tipo de fiestas y espacios de encuentro sexual para evitar la propagación de la pandemia. En el caso de España, por ejemplo, uno de los primeros allanamientos de una vivienda por parte de la policía durante los confinamientos obligatorios fue el caso de una fiesta sexual convocado por una aplicación de ligue, anticipando la fuerza que cobraría el imaginario de las fiestas *chem sex* como espacio de desorden sexual y transmisión de enfermedades durante la crisis de la *viruela del mono*. En la misma línea, en Brasil, las intervenciones policiales en fiestas sexuales por incumplimiento de las medidas no farmacológicas fueron difundidas mediante imágenes en las que la exposición disciplinar del cuerpo marica, desnudo y dispuesto en filas en el suelo²⁴⁰ recordaba al tratamiento deshumanizador de los presos en las prisiones de El Salvador durante el mismo periodo.

De manera bastante representativa, la defensa del orden familiar tradicional se ha transformado en medidas contra el sexo anónimo en los espacios públicos o privados que han sido presentadas, en ocasiones, como medidas de protección de la naturaleza frente a la contaminación generada por la actividad sexual. Es el caso de la capital del Estado de Goiás, Goiânia, donde las redadas policiales contra el *cruising* a la salida de los confinamientos fueron presentadas en grandilocuentes vídeos

239 Ciertamente es que, en algunos lugares, el *covid-washing* no logró impedir que se produjeran importantes coaliciones de protesta entre colectivos trans, queer y antirracistas. Así sucedió, en especial, durante el orgullo más cancelado de la historia, como pusieron en evidencia las más de quince mil personas que se reunieron en Brooklyn para denunciar el «estado de emergencia» en que se encontraba la juventud trans negra (Gold, 2020), así como la Queer Liberation March, que tomó las calles de Nueva York en solidaridad con el movimiento Black Lives Matter. La Plataforma del Orgullo Crítico marchó en Madrid, por su parte, para denunciar el racismo y la xenofobia encubiertas por el covid-19, al tiempo que Pride de Nuit lo hacía en París contra la instrumentalización de la pandemia para la represión de las movilizaciones antirracistas. Mención aparte merecen las trabajadoras del sexo que se manifestaron en ciudades como Sevilla o Belo Horizonte, en Brasil, donde reclamaban su tratamiento como grupo preferente durante las campañas de vacunación.

240 Véase Rodrigues, G. (2021), «PMGO encerra festa gay com 300 pessoas que prometia “atração surpresa”», *Metropolis*, 11 de mayo.

institucionales como medidas para la protección de la fauna y la vegetación de los parques urbanos²⁴¹. De manera similar, en Gran Canaria, las medidas *anticruising* consistentes en la retirada masiva de la vegetación se han presentado como una forma de proteger, paradójicamente, a la flora de las dunas de Maspalomas. Cabe señalar que, si bien los discursos que acompañan a este tipo de medidas suelen evitar las referencias explícitas a las preocupaciones sanitarias, resulta fácil encontrar su rastro en un contexto en que la monogamia ha sido defendida como política sanitaria por las más diversas autoridades públicas²⁴². Es lo que sucede en el expresivo caso, por poner un ejemplo elocuente, el artículo «*Cruising viral*: un estudio sobre los efectos ecológicos del sexo casual en Maspalomas da la vuelta al mundo» (Jiménez, 2021, cursivas mías), cuyo titular confunde el carácter *viral* atribuido a la difusión mediática de un estudio de la Universidad de Las Palmas sobre el impacto ecológico del «sexo con extraños» con el carácter *contagioso* atribuido a la propia práctica.

Por una *deslocalización* queer

Me gustaría concluir haciendo referencia a la deslocalizada comunidad —esta vez, en sentido geográfico— que pernocta en los macrocampamentos improvisados para las migrantes llegadas por mar a las Islas Canarias desde diversos puntos del continente africano. Uno de ellos se encuentra a escasos metros de la casa en la que concluí la versión inicial de este capítulo. Desde sus ventanas veía pasar, diariamente, decenas de jóvenes que han cambiado el paisaje humano de lo que siempre fue un barrio, por no decir una isla, abrumadoramente blanca a pesar de su cercanía geográfica con el continente africano. La situación sería, sin duda, para celebrar, si resultara de una mayor apertura y seguridad de las rutas migratorias que pasan por, o con destino a, las Islas Canarias. Lamentablemente, el reciente aumento de la población migrante llegada a las islas, fruto del cierre de puertos y el aumento de la vigilancia en las rutas del Mediterráneo para proteger a la población sureuropea de la amenaza de contagio que representarían las refugiadas y migrantes procedentes de

241 Amplíe esta cuestión en el artículo «Monogamia, pandemia y disidencia relacional: Notas desde Brasil» (2023).

242 A modo de ejemplo, véase CDC (2020), «Sex and Covid: Frequently Asked Questions», *CDC*, 20 de agosto.

los países norteafricanos, tiene asociada un riesgo y letalidad crecientes, a medida que aumentan las distancias recorridas para llegar hasta ellas. Peor aún, la situación en que se encuentran las migrantes a su llegada no es tanto de «acogida» sino, más bien, de retención indefinida en unos campamentos en los que a la falta de servicios básicos se han sumado con frecuencia el frío y la escasez de comida, a las que las migrantes han respondido con huelgas de hambre, campamentos de protesta y manifestaciones que no solo contaron con escasísimo apoyo local, sino que se encontraron con todo tipo de críticas por la amenaza sanitaria que representaban para la «población general».

Sin duda, han existido muestras de solidaridad, en especial, a raíz de la actividad de la Asamblea de Apoyo a Migrantes de Tenerife. Cabe pensar, no obstante, que esta situación de retención ilegal e indefinida no habría sido tan sorprendentemente fácil de crear si las vidas perdidas en el intento de alcanzar estas islas hubiesen sido objeto de una mínima parte del duelo público dedicado quienes la perdieron, en menor número, en las islas a causa del covid-19 durante el mismo periodo. Esto es, si el duelo por las víctimas directas de la pandemia no hubiese monopolizado cuanto podemos *escuchar* en la esfera pública, abriendo profundas fracturas raciales en la representación del riesgo, de la vulnerabilidad, y de la pérdida en el contexto pandémico. Y es que, a la postre, ¿qué idea de comunidad estaría en juego cuando a una parte de la población que comparte un mismo territorio se la condena a convivir en grupos de mil o dos mil personas mientras, para el resto, la posibilidad del encuentro se limita a grupos de apenas seis, en nombre del cuidado de la salud colectiva? ¿Qué distinciones entre la institución del refugio y la del campo de concentración se han desplazado de lugar, en el proceso, cuando no se han disuelto por completo? ¿Y entre una ética del cuidado colectivo y el mero egoísmo?

Muchos de los ejemplos incluidos en este libro proceden de lugares por los que me ha tocado transitar durante la pandemia de covid-19, como Belo Horizonte, Goiânia o Canarias. Quienes lo lean podrán encontrar, con toda probabilidad, ejemplos más cercanos que le permitan preguntarse cuál es el «nosotras» que satura cuanto podemos escuchar en la esfera pública, de forma tal que la criminalización y, en ocasiones, la destrucción literal de los cuerpos se justifica como una forma de autodefensa de la comunidad. Frente a esta necropolítica inscrita en toda biopolítica, la deslocalización de la resistencia resulta tanto más urgente cuando lo que está en juego es nuestra capacidad para

pensarnos, a pesar de todo, en relación, como lo hicieron Samuel R. Delany, Néstor Perlongher o Herbert Daniel al tomar distancia de la gran restauración moral llamada «sida». Inmersas como nos encontramos, aún hoy, entre pandemias, sus advertencias resultan especialmente útiles cuando la supervivencia colectiva depende, cada vez más, de nuestra capacidad para tender puentes entre luchas representadas, por motivos reales o imaginarios, como amenaza de contagio.

Bibliografía

- Abrams, Paula (2015), «The Bad Mother: Stigma, Abortion and Surrogacy», *Journal of Law, Medicine and Ethics*, vol. 43, núm. 2, pp. 179-191.
- Acedo Penco, Ángel (1997), «El orden público actual como límite a la autonomía de la voluntad en la doctrina y la jurisprudencia», *Anuario de La Facultad de Derecho*, vol. 14-15, pp. 323-392.
- ACEs, Asexual Community España (2017), «Manifiesto Asexual en el Orgullo Crítico Madrid [Orgullos Críticos do Sul]». Disponible en: <<https://orgulloscriticos.wordpress.com/2017/07/03/manifiesto-asexual-en-el-orgullo-critico-madrid/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- ACNUR (2020), «La crisis de la COVID-19 subraya la necesidad de solidaridad e inclusión de las personas refugiadas», *Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados*, 7 de octubre de 2020. Disponible en: <<https://www.acnur.org/noticias/stories/la-crisis-de-la-covid-19-subraya-la-necesidad-de-solidaridad-e-inclusion-de-las>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- ACT UP (2012), «Discussion Section 2: ACT UP in the Context of Other Social Movements», *United in Anger Discussion Guide*. Disponible en: <<http://www.unitedinanger.com/studyguide/unit-two-the-organization-of-act-up/unit-two-discussions/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Pre-Textos, Valencia.

- Agamben, Giorgio (2005), *Estado de Excepción. Homo sacer, II, 1*, Adriano Hidalgo, Buenos Aires.
- (2020), «La invención de una epidemia», *Sopa de Wuhan*, Aislamiento Sensorial Preventivo y Obligatorio, pp. 17-21.
- Albert, Gwendolyn (2011), «Forced Sterilization and Romani Women's Resistance in Central Europe», *Diferentakes*, vol. 71, pp. 1-6.
- Álvarez Ortega, Miguel (2003), «Orden público: unidad axiológica, espacio europeo», *Anuario de Derecho Europeo*, vol. 3, pp. 15-45.
- Amory, Starr (2005), *Global revolt: A guide to the movements against globalization*, Zed Books, Londres y Nueva York.
- Amnistía Internacional (2019), *Permanent State of Exception. Abuses by the Supreme State Security Prosecution*, Londres. Disponible en: <<https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE1213992019ENGLISH.pdf>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- ANTRA, «Assassinatos de pessoas trans voltam a subir em 2020», *ANTRA*. Disponible en: <<https://antrabrasil.org/2020/05/03/assassinatos-de-pessoas-trans-voltam-a-subir-em-2020/>> (último acceso: 28 de junio de 2023).
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- (2002) «(Un)natural Bridges (Un)safe Spaces». En Anzaldúa, Gloria y Keating, Ana Louise (Eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*, Routledge, Abingdon, pp. 1-6.
- Artacho, Francisco (2008), «Orgullo Anticapitalista Rosa», *El becario en bici*, 25 de junio, Disponible en: <<http://elbecarioenbici.blogspot.pt/2008/06/orgullo-anticapitalista-rosa.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Asamblea Transmaricabollo de Sol (2018), «Manifiesto Bollotransputa para el 8M18». [*Transmaricabollo de Sol, Blogspot, Asamblea Transmaricabollo de Sol*, 8 de marzo de 2018. Disponible en: <http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.pt/2018/03/manifiesto-bollotransputa-para-el-8m18.html> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Ascensión, Elvira (2008), «Libertad de circulación y orden público en España», *Revista Para El Análisis Del Derecho*, núm. 2, pp.1-19.
- Asian Women United of California (eds.) (1989), *Making Waves: an Anthology of Writings by Asian American Women*, Beacon Press, Boston.

- Athanasiou, Athena (2012), «“Who” is that name? Subjects of gender and queer resistance, or the desire to contest», *European Journal of English Studies*, vol. 16, núm. 3, pp. 199-213.
- Austin, John L. (1985), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Madrid.
- Bailey, Marlon M. (2011), «Theorizing the Gender System in Ballroom Culture», *Feminist Studies*, núm. 37. vol. 2.
- Beaudrillard, Jean (2002), *Requiem para las Twin Towers*, Summa+, Buenos Aires, núm. 54, pp. 36-39.
- Beaumontis, Z. y Bond-Therriault, C. (eds.) (2017), *Queering Reproductive Justice: A Toolkit*, National LGBTQ Task Force, Issue March, pp. 25-27.
- Beito, David T. y Royster, Linda (2009), *Black Maverick: T. R. M. Howard's Fight for Civil Rights and Economic Power*, University of Illinois Press, Urbana.
- Bennhold, Katrin (2020), «Por qué la tasa de mortalidad de Alemania es tan baja», *The New York Times*, Nueva York, 6 de abril, 2020. Disponible en <<https://www.nytimes.com/es/2020/04/06/espanol/mundo/Alemania-tasa-mortalidad-virus.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Bento, Berenice (2017), *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*, Edufba, Salvador.
- Bernard, Lauren, y Freeman, Elizabeth (1992), «Queer Nationality», *Boundary 2*, vol. 19, núm. 2, 149-180.
- Bersani, Leo (1987), «Is the Rectum a Grave?», *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, vol. 43, pp. 197-222.
- (1998), *Homos*, Manantial, Buenos Aires.
- Bernier, Maître J. B. (2016), «Droit Public and Ordre Public», *Transactions of the Grotius Society*, vol. 15, pp. 83-91.
- Bewkes, Frank J. (2014), «Surrogate or “Mother”? The Problem of Traditional Surrogacy», *Tennessee Journal of Race, Gender, and Social Justice*, vol. 3, núm. 2, pp.143-172.
- Blanco-Morales Limones, Pilar (2015), «Una filiación: tres modalidades de establecimiento. La tensión entre la ley, la biología y el afecto», *Bitácora Millennium DIPr.*, núm. 1. Disponible en: <http://www.millenniumdipr.com/ba-4-una-filiacion-tres-modalidades-de-establecimiento-la-tension-entre-la-ley-la-biologia-y-el-afecto> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Bloque Antirracista (2018), «El silenciamiento blanco es una estrategia histórica para opacar nuestras voces», en *negrxs.com*, 29 de junio de

2018. Disponible en: <https://www.negrxs.com/new-blog/2018/6/29/el-silenciamiento-blanco-es-una-estrategia-historica-de-opacar-nuestras-vozes> (último acceso, 28 de febrero de 2023).

- Bradbury-Jones, Caroline y Isham, Louise (2020), «The pandemic paradox: The consequences of COVID-19 on domestic violence», *Journal of Clinical Nursing*, vol. 19, pp. 2047-2049.
- Braken, Lydia (2021), «The ECtHR's first advisory opinion: Implications for cross-border surrogacy involving male intended parents», *Medical Law International*, vol. 21, núm. 1, pp. 3-18.
- Briant Keith, Alexander (2004), «Passing, Cultural Performance and Individual Agency: Performative Reflections on Black Masculine Identity», *Cultural Studies, Critical Methodologies*, vol. 4, núm. 3, pp. 377-404.
- Brown, Gavin (2007), «Mutinous Eruptions: Autonomous Spaces of Radical Queer Activism», *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol. 39, núm. 11, pp. 2685-2698.
- Bulkin, Elly, Smith, Barbara (eds.) (1984), *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-semitism and Racism*, Firebrand Books, Nueva York.
- Burgos Díaz, Elvira (2001), «Género y sexo en la teoría feminista contemporánea», en Llinares, J., Sánchez, N. (eds.), *Filosofía de la cultura. IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica (SHAF)*, Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Valencia, pp. 599-614.
- (2008), *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Machado Libros, Madrid.
- Butler, Judith (1987), *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth - Century France*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1988), «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, Baltimore, vol. 40, núm. 4, pp. 519-531.
- (1997), *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- (2000), «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, pp. 109-121.
- (2004), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires.
- (2004), *Undoing Gender*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (2005), «¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?», *Debate Feminista*, vol. 32, pp. 4-36.

- (2006a), *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona.
- (2006b), *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires y Barcelona.
- (2007), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- (2012), *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, Nueva York.
- (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría política de la asamblea*, Paidós, Barcelona.
- (2020), El capitalismo tiene sus límites, *Sopa de Wuhan*, Asilamiento Sensorial Preventivo y Obligatorio, pp. 59-67.
- Cantero, Mariana (2014), «Entitats del Raval criden a mobilitzar-se per commemorar l'any de la mort de Juan Andrés Benítez», #JusticiaparaJuanandrés, 28 de septiembre de 2014. Disponible en <https://juanandresbenitez.wordpress.com/2014/09/28/entitats-del-raval-criden-a-mobilitzar-se-per-commemorar-lany-de-la-mort-de-juan-andres-benitez/> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Cajkanovic, Veselin (1996), «Classics in European Ethnography Series: “Magical Sitting” by Veselin Cajkanovic», *Anthropology of East Europe Review*, núm. 14, vol. 1, pp. 51-54.
- Calvo Caravaca, Alfonso; Carrascosa González, Javier (2005), «Derecho internacional privado y matrimonios entre personas del mismo sexo», *Revista de Instituciones Europeas*, vol. 1, pp. 758-824.
- (2007), «Los matrimonios entre personas del mismo sexo en la Unión Europea». *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, 700, pp. 443-475.
- (2015), «Gestación por sustitución y derecho internacional privado. Más allá del tribunal supremo y del tribunal europeo de derechos humanos». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 7, pp. 45-113.
- Campiglio, Cristina (2012), «Los conflictos normo-culturales en el ámbito familiar», *Cuadernos de Derecho Transnacional*, 4, pp. 5-21.
- Cardoso, Daniel (2014), «My Spivak is Bigger than Yours: (Mis-)Representations of Polyamory in the Portuguese LGBT Movement and Mononormative Rhetorics», *LES Online*, vol. 6, núm. 1, pp. 45-64.
- Carneiro, Sueli (2017), «Ennegrecer el feminismo», en Campoalegre, R., y Septien, K. (eds.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Clacso, Buenos Aires, pp. 109-116.
- Cartier, Mary (2013), *Baby, You Are My Religion: Women, Gay Bars, and Theology Before Stonewall*, Routledge, Londres y Nueva York.

- CDC (Center for Disease Control and Prevention) (2020), «COVID-19 Pandemic Planning Scenarios, Pandemic Planning Scenarios». Disponible en: <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/hcp/planning-scenarios.html>>.
- (2020), «Sex and Covid: Frequently Asked Questions», *CDC*, 20 de agosto de 2020. Disponible en: <<https://npin.cdc.gov/publication/sex-and-covid-19-frequently>>.
- CEBM (Centre for Evidence Based Medicine) (2020), «Global Covid-19 Case Fatality Rates» (Actualizado 9 de junio de 2020), *Covid-19 Evidence*. Disponible en <<https://www.cebm.net/covid-19/global-covid-19-case-fatality-rates/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- CEPAL (2020), «COVID-19 tendrá graves efectos sobre la economía mundial e impactará a los países de América Latina y el Caribe, Comisión Económica para América Latina y el Caribe Naciones Unidas», 19 de marzo de 2020. Disponible en <<https://www.cepal.org/es/comunicados/covid-19-tendra-graves-efectos-la-economia-mundial-impactara-paises-america-latina>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Cervantes, José María (1986), «Cine Carretas: la catedral del morbo homosexual», *El País*, 23 de septiembre de 1986. Disponible en: <https://elpais.com/diario/1986/09/24/madrid/527945061_850215.html> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Cheng, Jih-Fei (2015), «“El tabaco se ha mulato”: Globalizing Race, Viruses, and Scientific Observation in the Late Nineteenth Century», *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, San Diego, vol. 1, núm. 1, pp. 1-41.
- Chinmayi, Arun (2020), «India’s Contact Tracing App Is a Bridge Too Far», *Council on Foreign Relations*, 2 de septiembre de 2020. Disponible en: <<https://www.cfr.org/blog/indias-contact-tracing-app-bridge-too-far>> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Chulani Raymond, Jagdish Kumar (2021), «La situación jurídica de la gestación por sustitución en España», *Anales de La Facultad de Derecho*, vol. 38, pp. 81-104.
- Clemente, Carolina (2021), «Ley de libertad sexual, la paradoja de castigarnos por víctimas», *El Salto*, 21 de julio, 2021. Disponible en <<https://www.elsaltodiario.com/opinion/ley-libertad-sexual-paradoja-castigarnos-victimas-teceria-locativa>> (último acceso, 28 de febrero de 2023).

- Codaccioni, Vanessa (2018), «L'Etat d'urgence En France: Profilage et Régime d'exception Discriminatoire», *Monitor Racism*, European University Institute. Disponible en: <<http://monitoracism.eu/etat-durgence-en-france>> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Coll-Planas, Gerard (2010), «La policía del género». En Missé, M. y Coll-Planas, G. (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona y Madrid, pp. 55-67.
- Coll Planas, Gerard y Missé, Miquel (2015), «Me gustaría ser militar. Reproducción de la masculinidad hegemónica en la patologización de la transexualidad», *Revista de Investigación Social*, 13 de mayo, pp. 407-432.
- Colling, Leandro (2015a), «Quatro dicas preliminares para transar a genealogia do queer no Brasil», en Bento, B. y Félix Silva, V. (eds.), *Desfazendo gênero: Subjetividade, cidadania, transfeminismo*, Editora da UFRN, Natal, pp. 223-243.
- (2015b), *Que os outros sejam o normal. Tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*, Edufba, Salvador, 2015.
- (2021), *A vontade de expor: Arte, gênero e sexualidade*. EDUFBA, Salvador.
- Combahee River (1977), The Combahee River Collective Statement. Disponible en: <<https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Córdoba García, D.; Sáez, J. y Vidarte, P., (eds.) (2015), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid.
- CONAIE (2020), «Llamamiento de los pueblos originarios, afrodescendientes y las organizaciones populares de América Latina», CONAIE, 1 de abril de 2020. Disponible en: <<https://conaie.org/2020/04/06/llamamiento-de-los-pueblos-originarios-afrodescendientes-y-las-organizaciones-populares-de-america-latina/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Dar, Shir, *et al.* (2015), «Assisted reproduction involving gestational surrogacy: an analysis of the medical, psychosocial and legal issues: experience from a large surrogacy program», *Human Reproduction*, vol. 30, pp. 345-352.
- Deleuze, Gilles (2006), «Post-scriptum sobre las sociedades de control», *Polis*, vol. 13, Disponible en: <<http://journals.openedition.org/polis/5509>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- Delany, Samuel R. (2001), *Times Square Red, Times Square Blue*, New York University Press, Nueva York.
- De Beauvoir, Simone (2015), *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- De Castro y Bravo, Federico (1982), «Notas sobre las limitaciones intrínsecas de la autonomía de la voluntad. La defensa de la competencia. El orden público. La protección del consumidor», *Anuario de Derecho Civil*, vol. IV, pp. 1021 y ss.
- Delany, Samuel R. (2001), *Times Square Red, Times Square Blue*, New York University Press, Nueva York.
- Delicado, Ana y Gonçalves, Maria Eduarda (2007), «Os portugueses e os novos riscos», *Análise Social*, Lisboa, vol. 184, pp. 687-718.
- De Miguel, Ana (2015), *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid.
- Derrida, Jacques (1971), *De la gramatología*, Siglo XXI Editores, México D.F.
- (1998), «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 347-372.
- (2003), «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida», Borradori, G. (org.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, pp. 85-136, The University of Chicago Press, Chicago.
- Díaz Martínez, Ana (2007), «La doble maternidad legal derivada de la utilización de técnicas de reproducción humana asistida», *Derecho Privado y Constitución*, vol. 21, pp. 75-129.
- Douglas Smith, J. (2002), *Managing White Supremacy: Race, Politics and Citizenship in Jim Crow Virginia*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Duggan, Lisa (1994), «Queering the State», *Social Text*, vol. 39, pp. 1-14.
- Dworkin, Andrea (1983), *Right-Wing Women*, Perigee Book, Nueva York.
- Dworkin, Andrea y MacKinnon, Catherine (1988), *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*, Organizing Against Pornography, A Resource Center for Education and Action, Minnesota.
- ECASRM (Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine) (2013), «Cross-border reproductive care: A committee opinion», *Fertility and Sterility*, vol. 100, núm. 3, pp. 645-650.
- Echandía, Hernando D. (1946), «Evolución de la noción de orden público», *Revista de La Universidad Nacional (1944-1992)*, vol. 6, pp. 251-262.

- Edelman, Lee (2004), *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Editorial Board (2015), «Spain's Ominous Gag Law», 22 de abril de 2015. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2015/04/23/opinion/spains-ominous-gag-law.html?_r=0> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Encuentro Marika (2015), «Convocatoria para un Encuentro Marika transfeminista libertario estatal», noviembre de 2015. Disponible en: <<https://encuentromarika.noblogs.org/post/2015/11/>> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- (2017), «Ponme mirando al sur, marikón», *Encuentro Marika*, marzo de 2017. Disponible en: <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2017/03/14/encuentro-ponme-mirando-al-sur-marikon/> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Ekberg, Merrin Elyzabeth (2014), «Ethical, legal and social issues to consider when designing a surrogacy law», *Journal of Law and Medicine*, vol. 21, núm. 3, pp. 728-738.
- El País (2020), «Duterte ordena disparar contra quien viole la cuarentena», *El País*, 2 de abril. Disponible en: <<https://elpais.com/internacional/2020-04-02/duterte-ordena-disparar-contra-quien-viole-la-cuarentena.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Eskalera Karakola (2018), «Asamblea abierta de Lavapiés. No mixta», *Facebook*, 12 de febrero, 2018. Disponible en: <<https://www.facebook.com/events/382691368810028/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2022), «¿Qué es la Eskalera Karakola?, Eskalera Karakola, Quienes somos». Disponible en: <<https://eskalerakarakola.org/quienes-somos/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Esposito, Roberto (2005), *Inmunitas: negación y protección de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid.
- Europa Press (2018), «Calvo asegura que la gestación subrogada es una “compraventa más” y una “nueva utilización” del cuerpo de las mujeres», *Europa Press*, 10 de junio de 2018. Disponible en: <<https://www.europapress.es/sociedad/noticia-calvo-asegura-gestacion-subrogada-compraventa-mas-nueva-utilizacion-cuerpo-mujeres-20180610150353.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Feixa, Carles, Pereira, Inés y Juris, Jeffrey S. (2009), «Global citizenship and the “New, New” social movements: Iberian connections», *Young, Nordic Journal of Youth Research*, vol. 17, núm. 4, pp. 421-442.

- Fernández Muñiz, Pablo Ignacio (2018), «Gestación subrogada, ¿cuestión de derechos?», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, vol. 26, pp. 27-37.
- Fernández, Sandra y Araneta, Aitzole (2013), «Genealogías trans(feministas)», en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, pp. 45-59.
- Ferrand Noriega, Alberto Eduardo (2007), *El orden público en el derecho privado*, Tesis de magíster, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel.
- Ferguson, Neil M. *et al.* (2020), «Impact of non-pharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID-19 mortality and healthcare demand», *Imperial.Ac.Uk*, Londres. Disponible en: <<https://doi.org/10.25561/77482>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Finch, Janet (2008), «Naming Names: Kinship, Individuality and Personal Names», *Sociology*, vol. 42, núm. 4, 2008, pp. 709-725.
- Firestone, Shulamith (1976), *Dialéctica del sexo: En defensa de la revolución feminista*, Kairós, Barcelona.
- Flores Díaz, César Alejandro (2014), «El estado de excepción en la época actual», *Apuntes Electorales*, vol. 50, pp. 43-86.
- Fore, Henrietta H. (2020), «A wake-up call: COVID-19 and its impact on children's health and wellbeing», *The Lancet Global Health*, vol. 8, núm. 7, e861-e862.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (1991), «Of Other Spaces», *Diacritics*, vol. 16, núm. 1, pp. 22-27.
- (1999a), «La política de la salud en el siglo XVIII», en Rabinow, P. (ed.), *Michel Foucault ..Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Paidós, Barcelona, pp. 327-343.
- (1999b), «Nacimiento de la medicina social», en Rabinow, P. (ed.), *Michel Foucault. Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, pp. 363-385.
- (1999c), «Polémica, política y problematizaciones». Entrevista con P. Rabinow, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*, Barcelona, Paidós, pp. 353-362.
- (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Vol. 1). Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.
- (2001), *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

- (2005), *Historia de la sexualidad, vol. I: La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (2005), *Historia de la sexualidad, vol. II: El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) (2020), *Coronavirus Pandemic in The EU – Fundamental Rights Implications*, Publications Office of the European Union, Luxemburgo.
- Fraser, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta. Posiciones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Friedan, Betty (2016), *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra.
- Fuentecilla, José Luis (2020), «Adolfo García-Sastre, virólogo: “el coronavirus infectará a más gente que la gripe y puede causar más de un millón de muertos en el mundo”», *Nius Diario*, 1 marzo de 2020. Disponible en: <https://www.niusdiario.es/sociedad/sanidad/adolfo-garcia-sastre-virologo-coronavirus-infectara-mas-gente-que-gripe-causara-millon-muertos-mundo_18_2906670177.html> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Galofre Morelo, Paul (2007), «La nueva ley ¿es tan buena como nos la venden?», en Ruiz, M. G. (ed.), *Transexualidad. Situación actual y retos de futuro*, Consejo de la Mocedad del Principáu d’Asturies, Asturias, pp.147-154.
- García, Jacobo (2020), «Bukele autoriza a la policía a matar pandilleros en El Salvador tras un sangriento fin de semana», *El País*, 27 de abril de 2020. Disponible en: <<https://elpais.com/internacional/2020-04-27/bukele-autoriza-a-la-policia-a-emplear-la-fuerza-letal-contralos-pandilleros.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- García Presas, Inmaculada (2011), «El derecho de familia en España desde las últimas reformas del código civil», en VV.AA. *Actas del I Congreso Ibero-asiático de Hispanistas Siglo de Oro e Hispanismo general*, Publicaciones digitales del GRISO/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 237-265.
- Gary, Younge (2006), *Stranger in a Strange Land, Encounters in the Disunited States*, The New Press, Nueva York.
- Gold, Michael (2020), «Thousands Rally in Brooklyn to Protest “State of Emergency” for Trans Youth», 12 de mayo de 2020. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2021/06/13/nyregion/black-trans-lives-march-pride.html>> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Goldman, Emma (2010a), «El sufragio femenino», en *La palabra como arma*, Libros de Anarre, Buenos Aires, pp. 117-129.

- Goldman, Emma (2010b), «Los aspectos sociales del control de la natalidad», en *La palabra como arma*, Libros de Anarre, Buenos Aires, pp. 137-145.
- Goodfellow, Aaron (2015), *Gay fathers, their children, and the making of kinship*, Fordham University Press, Nueva York.
- Goodman, Amy (2013), «Por siempre, Rosa Parks, la mujer que dio inicio al movimiento contra la segregación», *Democracy Now!*, 1 de febrero de 2013. Disponible en: <https://www.democracynow.org/es/2013/2/1/por_siempre_rosa_parks_la_mujer_que_dio_inicio_al_movimiento_contra_la_segregacin> (último acceso, 28 de febrero de 2023).
- Green, Fiona Joy y Friedman, May (eds.) (2015), *Buscando el final del arcoíris. una exploración de las prácticas de crianza desde la fluidez de género*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Guerra Palmero, María José (1997), «¿Subvertir o situar la identidad?», *Daimon, Revista de Filosofía*, núm. 14, pp. 143-154.
- (2001), *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Instituto de Investigaciones Feministas, Editorial Complutense, Madrid.
- Gu, Xiaoyin y Cao, Bin (2022), «Understanding of COVID-19 from infection–fatality ratio», *The Lancet*, vol. 399, núm. 10334, pp 1442–1443.
- Halberstam, Jack (2012), *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal*, Beacon Press,
- (2014), «You Are Triggering me! The Neo-Liberal Rhetoric of Harm, Danger and Trauma», *Bully Bloggers*, 5 de julio de 2014. Disponible en: <<https://bullybloggers.wordpress.com/2014/07/05/you-are-triggering-me-the-neo-liberal-rhetoric-of-harm-danger-and-trauma/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Han, Byung-Chul (2020), «La emergencia viral y el mundo de mañana», *Sopa de Wuhan*, Aislamiento Sensorial Preventivo y Obligatorio, pp. 97-113.
- Hancock, Matt (2020), Public Health, England, *Statutory Instruments*, núm. 588. Disponible en: <https://www.legislation.gov.uk/uksi/2020/558/pdfs/uksi_20200558_en.pdf> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Hardt, Michael y Negri, Toni (2002), *Imperio*, Paidós, Barcelona.
- Haya, Conferencia de Derecho Internacional Privado (2014), «A Study of Legal Parentage and the Issues Arising from International Surrogacy Arrangements», *General Affairs and Policy*.

- (2022), «Global Statistics (2004-2020)», Newcastle University. Disponible en: <<https://www.hcch.net/es/publications-and-studies/details4/?pid=5891&dtid=32>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Heighleyman, Liz (2002), «Radical queers or queer radicals? Queer activism and the global justice movement», en Hayduk, Ronald y Shepard, Benjamin (eds.), *From ACT UP to the WTO, urban protest and community building in the era of globalization*, Verso, Londres, pp. 106-120.
- Herbert Daniel y Parker, Richard (2018), *AIDS: A Terceira Epidemia. Ensaio e tentativas*, ABIA, Río de Janeiro.
- Hernández Rodríguez, Aurora (2014), «Determinación de la filiación de los nacidos en el extranjero mediante gestación por sustitución: ¿hacia una nueva regulación legal en España?», *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 6, núm. 2, pp. 147-174.
- Hoguera Transfeminista (2014), «Qué queremos...», *Hoguera*, mayo de 2014. Disponible en: <https://lahogueratransfeminista.wordpress.com/acerca-de/> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman: black women and feminism*, South End Press, Cambridge.
- (1992), «Is Paris Burning?», en *Black Looks, and Representation*, South End Press, Boston, pp. 145-156.
- Huber, Sara; Karandikar, Sharvari y Gezinski, Lindsay (2017), «Exploring Indian Surrogates' Perceptions of the Ban on International Surrogacy», *Affilia*, vol. 33, núm. 1, pp. 69-84.
- Hull, Gloria T.; Bell-Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.) (1982), *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave*, The Feminist Press, Nueva York.
- Inhorn, Marcia y Patrizio, Pasquale (2009), «Rethinking reproductive "tourism" as reproductive "exile"», *Fertility and Sterility*, vol. 92, núm. 3, pp. 904-906.
- ISP (2020), Instituto de Segurança Pública divulga dados de abril. Instituto de Segurança Pública, Rio de Janeiro. Disponible en: <<http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=438>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Ioannidis, John P. A. (2021), «Infection fatality rate of COVID-19 inferred from seroprevalence data», *Bull World Health Organ*, vol. 99, núm. 1, pp. 19-33F.
- Iulano, Daniele *et al.* (2018), «Estimates of Global Seasonal Influenza-Associated Respiratory Mortality: A Modelling Study», *The Lancet*, Londres, vol. 391, núm. 10127, pp. 1285-1300.

- Jiménez, José J. (2021), «Cruising viral: un estudio sobre los efectos ecológicos del sexo casual en Maspalomas da la vuelta al mundo», *El Diario*, 29 de noviembre de 2021. Disponible en: <https://www.eldiario.es/canariasahora/ciencia_y_medio_ambiente/cruising-viral-estudio-efectos-ecologicos-sexo-casual-maspalomas-da-vuelta-mundo-traves-medios-comunicacion_1_8537387.html> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Jiménez Martínez, María Victoria (2012), «La inscripción de la filiación derivada de la gestación por sustitución: problemas actuales», *Anuario de La Facultad de Derecho*, vol. 5, pp. 365-381.
- Jones, Angela (2009), «Queer Heterotopias: Homonormativity and the Future of Queerness», *Interalia*, vol. 4, pp. 1-20.
- Junta de Vigilancia Mundial de la Preparación (2019), *Un mundo en peligro - Medidas que deben adoptar los dirigentes*, World Health Organization, Ginebra.
- Kalender, Ute (2010), «Subtle pressures, coercive sterilizations and denials of access: A trans-crip approach to reproductive subjectivation», *Graduate Journal of Social Science*, vol. 7, núm. 1, pp. 76-94.
- Kasperson, Roger E. (2005), «Six propositions on public participation and their relevance for risk communication», en Kasperson, J. y Kasperson, R. (eds.), *The social contours of risk, Volume I: Publics, risk communication and the social amplification of risk*, Earthscan, Londres, pp.19-28.
- Kenny, Moira Reichel (2001), *Mapping Gay L.A.: The Intersection of Place and Politics*, Temple University Press, Filadelfia.
- Kitchin, Rob (2020), «Civil liberties or public health, or civil liberties and public health? Using surveillance technologies to tackle the spread of COVID-19», *Space and Polity*, pp. 1-20.
- Klemesrud, Judy (1971), «The Disciples Of Sappho, Updated», *The New York Times*, 28 de marzo de 1971.
- Klesse, Christian (2019), «Polyamorous Parenting: Stigma, Social Regulation, and Queer Bonds of Resistance», *Sociological Research Online*, vol. 24, núm. 4, pp 625-643.
- Kobayashi, Tetsuro *et al.* (2020), «Communicating the Risk of Death from Novel Coronavirus Disease (COVID-19)», *Journal of Clinical Medicine*, vol. 9, núm. 2, p. 580.
- Kripke, Saul (2005), *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México D.F.
- La Hoguera Transfeminista, «Qué queremos». Disponible en: <<https://lahogueratransfeminista.wordpress.com/acerca-de/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- Lauretis, Teresa de (1991), «Introduction», *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2, pp. iii-xvii.
- Labaca Zabala, María Lourdes (2009), «El matrimonio polígamo islámico y su repercusión en el derecho español», *Revista Jurídica de Castilla y León*, pp. 261-331.
- Lamm, Eleonora (2017), «Argumentos para la necesaria regulación de la gestación por sustitución», *Gaceta Sanitaria*, vol. 31, núm. 6, pp. 539-540.
- Le Guin, Ursula K. (1983), *Un mago de Terramar*, Minotauro, Barcelona.
- Lema Tomé, Margarita (2003), «Matrimonio poligámico, inmigración islámica y libertad de conciencia en España», *Migraciones Internacionales*, vol. 2, pp. 149-170.
- Leopoldo, Rafael (2020), «Cartografía do pensamento queer», *Devires*, Salvador.
- Lerebours-Pigeonniere, Paul y Loussouarn, Yvon (1962), *Droit international privé*, Dalloz, París.
- Lévi-Strauss, Claude (2008), *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona.
- Lewis, Sophie (2020), *Otra subrogación es posible. El feminismo contra la familia*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Lima, Maria Luisa (1998), «Factores sociais na percepção de riscos», *Psicologia*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-11.
- Livingston, Jeni (1991), *Paris is Burning*, Miramax Films.
- Llaneros, Kiko (2020), «¿Cómo se compara el coronavirus con la gripe? Los números dicen que es peor», *El País*, 3 de marzo. Disponible en: <<https://elpais.com/ciencia/2020-03-02/como-se-compara-el-coronavirus-con-la-gripe-los-numeros-dicen-que-es-peor.html>> (último acceso: 28 de junio de 2023).
- Lombardo, Emanuela (2003), «EU Gender Policy: trapped in the Wollstonecraft Dilemma?», *The European Journal of Women's Studies*, vol. 10, núm. 2, pp. 159-179.
- López-Fonseca, Óscar (2020), «Más de un millón de multas por burlar el confinamiento», *El País*, 19 de mayo de 2020. Disponible en: <<https://elpais.com/espana/2020-05-19/mas-de-un-millon-de-multas-por-burlar-el-confinamiento.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Lucas Lima, Carlos Henrique (2021), *Linguagens pajubeyras. Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*, Devires, Salvador.
- Lugones, María (2008), «Colonialidad y género», *Tábula Rasa*, vol. 9, pp. 73-101.
- Luo, Guangze *et al.* (2021), «Infection fatality ratio and case fatality ratio of COVID-19», *International Journal of Infectious Diseases*, vol. 113, pp. 43-46.

- Malcolm, D. Lee (2002), *Barbershop*, MGM, Estados Unidos.
- Maqueda Abreu, María Luisa (2005), «La criminalización del espacio público: el imparable ascenso de las “clases peligrosas”», *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, vol. 17, núm. 12, pp. 1-28.
- Marre, Diana; San Román, Beatriz, y Guerra, Diana (2018), «On Reproductive Work in Spain: Transnational Adoption, Egg Donation, Surrogacy», *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, vol. 37, núm. 2, pp. 158-173.
- Mbembe, Achille (2011), *Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto*, Melusina, Barcelona.
- Mestre Malfran, Yarlenis I. (2021), *Políticas públicas de salud trans-específica y de reproducción asistida en Cuba: un análisis feminista interseccional*, tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis.
- Martínez, M. Magdalena (2014), «Límites a la libre circulación de personas en la UE por razones de orden público, seguridad o salud pública en tiempos de crisis: una reevaluación a la luz de la jurisprudencia del TJUE», *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 49, pp. 767-804.
- Matorras, Roberto (2005), «¿Turismo reproductivo o exilio reproductivo?», *Revista Iberoamericana de Fertilidad*, vol. 22, núm. 2, p. 85.
- Migrantes Transgresorxs (2017), «Manada Antirracista Transfronteriza. Manifestación 28J. Orgullo Crítico», *Migrantes Transgresorxs*, junio de 2017. Disponible en: <<http://migrantestransgresorxs.blogspot.pt/2017/06/manada-antirracista-transfronteriza.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2020) «Quiénes somos», *Migrantes Transgresorxs*, 2022. Disponible en: <<http://migrantestransgresorxs.blogspot.com>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Stanojlovic, Milena (2015), «Percepción social de riesgo: una mirada general y aplicación a la comunicación de salud», *Revista de Comunicación y Salud*, Madrid, vol. 5, pp. 99-110.
- Millet, Kate (1975), *Política sexual*, Aguilar, Ciudad de México.
- Muñoz, E. S. (2007), «Orden público e impugnación de acuerdos sociales», *Revista Xurídica Galega*, vol. 54, pp. 13-22.
- Montalvo Albiol, Juan Carlos (2010), «Concepto de orden público en las democracias contemporáneas», *Revista Jurídica de La Universidad Autónoma de Madrid*, vol. 22, pp. 197-222.

- Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (eds.) (1988), *Este puente mi espalda, Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ISM Press, San Francisco.
- Mouffe, Chantal (1993), *The Return of the Political*, Verso, Londres y Nueva York.
- Muñoz, Enrique San Juan (2007), «Orden público e impugnación de acuerdos sociales», *Revista Xurídica Galega*, vol. 54, pp. 13-22.
- Murphy, Ryan; Canals, Steven y Howard, Silas (2018), *Pose*, Fx Productions.
- Nebeling Petersen, Michael (2016), «Becoming Gay Fathers Through Transnational Commercial Surrogacy», *Journal of Family Issues*, vol. 39, núm. 3, pp. 693-719.
- Novoa Monreal, Eduardo (1976), *Defensa de las nacionalizaciones ante tribunales extranjeros*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Ochoa, Santi (2017), «Manifestación Orgullo Crítico 2017», *Kaos en la Red*, 3 de julio de 2017. Disponible en: <<http://kaosenlared.net/manifestacion-orgullo-critico-2017/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- OCM (2017), «2017 [Orgullo Crítico Madrid]». Disponible en: <<https://orgullocritico.wordpress.com/2017/04/24/ocm2017/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- OECD (2020), «What is the impact of the COVID-19 pandemic on immigrants and their children? Tackling Coronavirus (COVID-19)», *Organisation for Economic Co-operation and Development*, 2020, pp. 1-26, octubre de 2020. Disponible en <<http://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/what-is-the-impact-of-the-covid-19-pandemic-on-immigrants-and-their-children-e7cbb7de/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- O’Leary, Jean (1973), «Jean O’Leary of Lesbian Feminist Liberation speaks at 1973 NYC Pride (vídeo)», Wikimedia Commons, 28 de junio de 1973.
- Oliveira, João Manuel (2013), «O rizoma “género”: cartografia de três genealogías», *e-Cadernos CES*, núm. 15, pp. 33-54.
- (2017), «Genealogias excêntricas: os mil nomes do queer», *Revista Periódicus*, vol. 1, núm. 6, pp. 1-6.
- O’Loughlin, M. (2019), «“Pose” revisits controversial AIDS protest inside St. Patrick’s Cathedral», *America, the Jesuit Review*, 21 de junio de 2019. Disponible en: <<https://www.americamagazine.org/arts-culture/2019/06/21/pose-revisits-controversial-aids-protest-inside-st-patricks-cathedral>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- OMS (2014), «7 millones de muertes cada año debidas a la contaminación atmosférica», *Organización Mundial de la Salud*, 2014. Disponible en: <<https://www.who.int/mediacentre/news/releases/2014/air-pollution/es/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2017), «10 datos sobre la seguridad vial en el mundo», *Organización Mundial de la Salud*. Disponible en: <<https://www.who.int/features/factfiles/roadsafety/es/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2019) «El Informe mundial sobre el paludismo 2019 de un vistazo», *Organización Mundial de la Salud*. Disponible en: <<https://www.who.int/malaria/media/world-malaria-report-2019/es/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2020) «Tuberculosis», *Organización Mundial de la Salud*. Disponible en: <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- ONU (2020), «Los migrantes muertos en el Mediterráneo desde 2014 suman más de 20.000», *ONU Noticias*, 5 de marzo de 2020. Disponible en: <<https://news.un.org/es/story/2020/03/1470681>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- ONUSIDA (2020), «Últimas estadísticas sobre el estado de la epidemia de sida», *ONUSIDA*. Disponible en: <<https://www.unaids.org/es/resources/fact-shee>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- OTAN (2020), *Defender Europe-20, SHAPE Public Affairs Office*, 23 de marzo de 2020. Disponible en: <<https://shape.nato.int/defender-europe/defender/newsroom/defendereurope-20-health-and-welfare-are-priority>>. (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Pande, Amrita (2010), «At Least I Am Not Sleeping with Anyone: Resisting the Stigma of Commercial Surrogacy in India», *Feminist Studies*, vol. 36, núm. 2, pp. 292-312.
- Parks, Rosa y Haskins, James (1999), *Rosa Parks, My Story*, Puffin Books, Nueva York.
- Pelúcio, Larissa (2016), «O cu (de)preciado: estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil», *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, vol. 9, p. 123-126.
- Peralta, María Luisa (2022), «La guerra en Ucrania y la gestación por sustitución», *Sexuality Policy Watch*, 27 de abril. Disponible en: <<https://sxpolitics.org/es/la-guerra-en-ucrania-y-la-gestacion-por-sustitucion/5417>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Perez-Brumer, Amaya y Silva-Santisteban, Alfonso (2020), «COVID-19 Policies can Perpetuate Violence Against Transgender

- Communities: Insights from Peru», *AIDS and Behavior*. Disponible en: <<https://doi.org/10.1007/s10461-020-02889-z>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Pérez Navarro, Pablo (2008), *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*, Egales, Madrid.
- (2017a), «Homofobia y gestación subrogada», *Rebelión*, 20 de julio de 2017.
 - (2017b), «Só gerarás para o casal heterosexual», *Público Portugal*, 17 de abril, 2017.
 - (2017c), «Beyond Inclusion: Non-monogamies and the Borders of Citizenship», *Sexuality and Culture*, vol. 21, núm. 2, pp. 441-458.
 - (2017d), «Abolicionismo y gestación subrogada», *Pikara Online Magazine*, 4 de julio de 2017.
 - (2017e), «On ne naît pas queer: From The Second Sex to Male Pregnancy», en A. Duranti y M. Tuveri (eds.), *18th Conference of the Simone de Beauvoir Society: Yesterday, Today and Tomorrow*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 327-338.
 - (2018), «Biocriminality and the Borders of Public Order», en Miranda, P., Lima y A., Silva, F. (eds.), *Questioning the Oneness of Philosophy*, Center for Philosophy at the University of Lisbon, Lisboa, pp. 203-214.
 - (2020), «Retórica antigênero e ordem pública: a cruzada das crianças». *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, vol. 21, núm. 2, pp. 473-489.
 - (2021), «Ordem e perigo: superfícies do corpo político». *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, vol. 44, núm. 1, pp. 327-346.
 - (2023), «Pandemia, monogamia y dissidência relacional: Notas desde Brasil», *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, vol. 28, núm. 2.
- Perlongher, Néstor (1988), *El fantasma del SIDA*, Puntosur, Montevideo.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2009), «(Homo)sexualidad y familia: cambios y continuidades al inicio del tercer milenio», *Política y Sociedad*, vol. 46, núm. 1, pp. 143-160.
- Pichardo Galán, José Ignacio; Stéfano Barbero, Matías; Martín-Chiappe, M. Laura (2015), «(Des)naturalización y elección: emergencias en la parentalidad y el parentesco de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales», *Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares*, vol. 70, núm. 1, pp. 187-203.
- Pieper, Marianne y Bauer, Robin (2005), «Call for papers: International conference on polyamory and mono-normativity», University of Hamburg, Hamburgo, 5-6 de noviembre de 2005. Disponible en: <<http://www.wiso.uni-hamburg.de/index.php?id?3495>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- Portalis, Jean-Étienne-Marie (2014), «Discurso preliminar sobre el proyecto de Código civil», Universidad Carlos III de Madrid, Madrid.
- Platero Méndez, R. Lucas (2007), «Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual». En Simonis, A. (ed.), *Cultura, Homosexualidad y Homofobia. Vol. II. Amazonia: retos de visibilidad lesbiana*, Madrid, Laertes, pp. 85-106.
- (2014), *Transsexualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- (2017), «Naming as the Locus of Trans*National Struggle», *The Scholar & Feminist Online*, nº 14-2. Disponible en: <<http://sfonline.barnard.edu/thinking-queer-activism-transnationally/naming-as-the-locus-of-transnational-struggle/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Präg, Patrick y Mills, Melinda C. (2017), «Assisted Reproductive Technology in Europe: Usage and Regulation in the Context of Cross-Border Reproductive Care», en Kreyenfeld, M. y Dirk, K. (eds.), *Childlessness in Europe: Contexts, Causes, and Consequences*, Springer, Berlín, pp. 289-309.
- Preciado, Paul B. (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid.
- (2003), «Multitudes Queer. Notes pour une politiques des “anormaux”», *Multitudes*, vol. 12, núm. 2, pp. 17-25.
- (2008), *Testo Yonki*, Espasa Calpe, Madrid.
- (2009), «Biopolítica del género. “La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos”», en *Conversaciones feministas, biopolítica*, Buenos Aires, Ají de Pollo, pp. 15-38.
- (2013), «Decimos Revolución». En Solá, M. y Urko, E. (eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Villa-tuerta, pp. 9-15.
- (2014), «Procreación políticamente asistida», *Parole de queer*. Trad. Eduardo Nabal. Disponible en <<https://paroledequeer.blogspot.com/2014/04/procreacion-politicamente-asistida-por.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2020), «Aprendiendo del virus», *El País*, 28 de marzo de 2020. Disponible en: <https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html/> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Prosser, Jay (1998), «Venus is Burning: The Transubstantiation of the Transsexual», en *Second skins: the body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 45-54.

- Puar, Jasbir (2017), *Ensamblajes terroristas, el homonacionalismo en tiempos queer*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Quinan, Christine (2016), «Safe Space», en Rodríguez, Nelson M. et al. (eds.). *Critical Concepts in Queer Studies and Education*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 361-369.
- Rachman, Gideon (2019), «2019: the year of street protest. Mass demonstrations around the globe show no sign of fizzling out», *Financial Times*, 23 de diciembre de 2019. Disponible en: <<https://www.ft.com/content/9f7e94c4-2563-11ea-9a4f-963f0ec7e134>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Rambukkana, Nathan (2015), *Fraught Intimacies: Non/Monogamy in the Public Sphere*, VCB Press, Vancouver.
- Radicalesbians (2009), «La mujer identificada con mujeres», en Mérida, R. (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer: Testimonios de una lucha (1969-1994)*, Icaria, Barcelona, pp. 75-83.
- Rawlands, Sam y Amy, Jean-Jack (2018), «Preserving the reproductive potential of transgender and intersex people», *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, vol. 23, pp. 58-63.
- Raymond, Janice (1979), *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston.
- RECAV (2019), «Manifiesto “No somos vasijas”». Disponible en: <www.noalquilesvientres.com/manifiestos> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Red PutaBolloNegraTransFeminista (2009), «Manifiesto para la insurrección transfeminista», *Destroying muros*, diciembre de 2009. Disponible en: <<http://ideadestroyingmuros.blogspot.pt/2009/12/manifiesto-para-la-insurreccion.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Redondo, Mónica (2015), «Topología Transmaricabollo», *Píkara Magazine*, 26 de marzo de 2015. Disponible en: <<http://www.pikaramagazine.com/2015/03/topologia-transmaricabollo/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Reitan, Ruth (2007), *Global Activism (Rethinking Globalizations)*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Requena, Ana (2018), «Por qué hay 30 familias bloqueadas en Ucrania y qué dice la ley española sobre la gestación por sustitución», *El Diario*, 29 de agosto de 2018. Disponible en: <https://www.eldiario.es/sociedad/familias-atrapadas-ucrania-gestacion-sustitucion_1_1963799.html> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- Rich, Adrienne (1996), «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *Duoda, Revista d'Estudis Feministes*, vol. 10, pp. 15-45.
- Rivas, Felipe (2011), «Diga queer con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano», Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (org.), *Por un feminismo sin mujeres*, Territorios Sexuales, Santiago de Chile, pp. 59-75.
- Robles, Ricky G. (2018), «Repensando los bloques no mixtos», *Orgullos Críticos do Sul*, marzo de 2018. Disponible en <<https://orgulloscriticos.wordpress.com/2018/03/04/repensando-los-bloques-no-mixtos/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Rodrigo, Andrea (2015), «Entrevista a Nacho B., padre por gestación subrogada», *Babygest*, vol. 11 de junio de 2015. Disponible en: <<https://babygest.com/es/entrevista-a-nacho-b-padre-por-gestacion-subrogada/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Rodrigues, Galtiery (2021), «PMGO encerra festa gay com 300 pessoas que prometia “atração surpresa”», *Metropolis*, 11 de mayo de 2021. Disponible en: <<https://www.metropoles.com/brasil/pmgo-encerra-festa-gay-com-300-pessoas-que-prometia-atracao-surpresa>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Ronan, Wyatt (2021), «2021 Officially Becomes Worst Year in Recent History for LGBTQ State Legislative Attacks», *Human Rights Campaign*, 7 de mayo de 2021.
- Roniger, Luis (2010), «Exilio político y democracia», *América Latina Hoy*, vol. 55, pp. 143-172.
- Roseneil, Sasha *et al.* (2013), «Reproduction and citizenship/reproducing citizens: editorial introduction», *Citizenship Studies*, vol. 17, pp. 901-911.
- Rubin, Gayle (1975), «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», en R. R. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- (1994), «Sexual Traffic», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, pp. 62-99.
- (2006), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en P. Aggleton, P. y Parker, R. (eds.), *Culture, Society and Sexuality*, Routledge, Londres y Nueva York, 143-178.
- Rudy, Kathy (2001), «Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory», *Feminists Studies*, vol. 27, núm. 1.
- Russell, Timothy W. *et al.* (2020), «Estimating the infection and case fatality ratio for coronavirus disease (COVID-19) using age-adjusted

- data from the outbreak on the Diamond Princess cruise ship», *Euro-surveillance, Europe's journal on infectious disease surveillance, epidemiology, prevention and control*, vol. 25, núm. 12, pp. 6-10.
- Sáez, Javier (2004), *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- (2005), «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer: de la crisis del sida a Foucault», en Córdoba García, D.; Sáez, J. y Vidarte, P., (eds.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, pp. 67-76.
- Sáez Rueda, Luis (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Salamanca, Gastón y Pereira, Lidia (2013), «Prestigio y estigmatización de 60 nombres propios en 40 sujetos de nivel educacional superior», *Universum*, vol. 28, núm. 2, pp. 35-57.
- Sampedro, Lola (2018), «La gestación subrogada y los grandes almacenes de hornos humanos», *El Mundo*, 2 de septiembre de 2018. Disponible en: <<https://www.elmundo.es/baleares/2018/09/02/5b8c1ef7e2704ee60d8b45ed.htm> l> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Sanidad, Ministerio (2019), «Estadística sobre adopción internacional, 2015-2019». Gobierno de España.
- Santos, Ana Lúcia y Santos, Ana Cristina (2017), «O nome que não ousa dizer da intimidade – um estudo exploratório sobre nomeação», *Antropologia Portuguesa*, vol. 34, pp. 9-29.
- Savigny, Federico Carlos (1851), *Tratado de derecho romano. Vol. VIII*. Institut de France, París.
- Scott, Joan (1991), «The evidence of experience», *Critical Inquiry*, vol. 17, núm. 4.
- Sedgwick, Eve (1998), *Epistemología del armario*, La Tempestad, Barcelona.
- SEMICYUC (2020), «Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia Covid-19 en las unidades de cuidados intensivos», *Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias*.
- Sera, Jean M. (1997), «Surrogacy and Prostitution: a Comparative Analysis», *Journal of Gender & the Law*, vol. 5, pp. 315-342.
- Shepard, Benjamin (2002), «Introductory notes on the trail from ACT UP to the WTO», en Hayduk, Ronald y Shepard, Benjamin (eds.), *From ACT UP to the WTO, urban protest and community building in the era of globalization*, Verso, Londres, pp. 11-20.
- Smith, Barbara (ed.) (1983), *Home Girls: A Black Fem Anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press, Nueva York.

- Soares, Luiz Eduardo (2020), «Apelo às lideranças democráticas», *Luiz Eduardo Soares*, 3 de junio de 2020. Disponible en: <<https://www.luizeduardosoares.com/apelo-as-liderancas-democraticas/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Sontag, Sontag (2003), *La Enfermedad y sus Metáforas. El Sida y Sus Metáforas*, Taurus, Buenos Aires.
- Söderström-Anttila, V. et al. (2016), «Surrogacy: Outcomes for surrogate mothers, children and the resulting families—a systematic review». *Human Reproduction Update*, vol. 22, núm. 2, pp. 260-276.
- Solá, Miriam (2013), «Pre-textos, con-textos y textos». En Solá, M. y Urko, E.(eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Villatuerta, pp. 15-31.
- Son nuestros hijos (s.f), «Nuestra historia». Disponible en: <<http://sonnuestroshijos.blogspot.com/p/nuestros-hijos-son-espanoles.html>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Søreide, Kjetil et al. (2020), «Immediate and long-term impact of the COVID-19 pandemic on delivery of surgical services», *British Journal of Surgery*, vol. 107, núm. 10, pp. 1250-1261.
- Spade, Dean (2015), *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Spelman, Elisabeth (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), «¿Puede el subalterno hablar?», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 297-364.
- Stevens, Jaqueline (1999), *Reproducing the State*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Stirling Haig, Christian; Schmidt, Katherine y Brannen, Samuel (2020), *The Age of Mass Protests. Understanding an Escalating Global Trend*, Center for Strategic and International Studies, Washington D.C. Disponible en: <<https://www.csis.org/analysis/age-mass-protests-understanding-escalating-global-trend>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Strathern, Marilyn (1992), *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University, Manchester.
- Streck, Hendrick et al. (2020), «Preliminary result and conclusions of the COVID-19 case cluster study (Gangelt Municipality)», *University Hospital Bonn*, Bonn. Disponible en: <https://www.land.nrw/sites/default/files/asset/document/zwischenenergebnis_covid19_case_study_gangelt_en.pdf> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

- Stop TB Partnership (2020), «The Potential Impact of the Covid-19 Response on Tuberculosis in High-Burden Countries: a Modelling Analysis», *Johns Hopkins University and USAID*. Disponible en: <http://www.stoptb.org/assets/documents/news/Modeling_Report_1_May_2020_FINAL.pdf> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- Suess, Amets (2010), «Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales». En Missé, M. y Coll-Planas, G. (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona y Madrid, pp. 29-55.
- Torales, Julio *et al.* (2020), «The outbreak of COVID-19 coronavirus and its impact on global mental health», *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 66, núm. 4, pp. 317-320.
- Torton, Evelyn (1982), *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Persephone Press, Watertown.
- Trujillo, Gracia (2008), *Deseo y resistencia (1977-2007): 30 años de movilización lesbiana en el Estado español*, Egales, Madrid.
- (2016), «Mi cuerpo es mío: parentalidades y reproducción no heterosexuales», *Viento Sur*, vol. 146, pp. 61-68.
- (2017), «40 Años Después». *CTXT Contexto y Acción*. 27 de junio de 2017. Disponible en: <<http://ctxt.es/es/20170621/Firmas/13514/ctxt-orgullo-critico-LGBTI-queer-trans.htm>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- (2022), *El feminismo queer es para todo el mundo*, Catarata, Madrid.
- (2013), «Y no, no somos mujeres. Legados e inspiraciones para los feminismos queer», en Suárez Briones, B., *Las lesbianas (no) somos mujeres: en torno a Monique Wittig*, Icaria, Barcelona, pp. 149-185.
- Truth, Soujourner (2021), *¿Acaso no soy una mujer?*, Galerna, Buenos Aires.
- UNAIDS (2020), *Global HIV & AIDS statistics - 2020 fact sheet*. UNAIDS.
- UNICEF (2002), «El registro de nacimiento: El derecho a tener derechos», *Innocenti Digest*, vol. 9. Disponible en: <<https://www.unicef-irc.org/publications/332/>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).
- U.S. Commission on Civil Rights (1969), «Sit-ins and Freedom Riders», en Wilkinson, D., *Black Revolt: Strategies of Protest*, McCutchan Pub. Corp. Berkeley.
- Valente, Jonas (2020), «COVID-19: Brasil tiene 374.898 casos confirmados y 23.473 muertes», *Agencia Brasil*, 26 de mayo, 2020. Disponible en: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/es/saude/noticia/2020-05/>>

covid-19-brasil- tiene-374898-casos-confirmados-y-23473-muer-
tes» (último acceso: 28 de febrero de 2023).

Van Beers, Britta C. (2014), «Is Europe “giving in to baby markets?” Reproductive tourism in Europe and the gradual erosion of existing legal limits to reproductive markets», *Medical Law Review*, vol. 23, núm. 1, pp. 103-134.

Vasallo, Brigitte (2015), «Limits, boundaries and borders: frontex questioned from a queer non-monogamous perspective». Keynote at 1st International INTIMATE Conference “Queering Partnering”, Coimbra. Disponible en: <http://saladeimprensa.ces.uc.pt/ficheiros/canalces/14097_brigitte_vasallo.mp4> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

— (2018) *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, La Oveja Roja, Madrid.

Vidarte, Paco (1996), «Prière d’insérer (se ruega insertar)», *Volubilis: Revista de pensamiento*, vol. 3, pp. 153-161.

Vidarte, Francisco J. y Rampérez, José F. (2005), *Filosofías del siglo XX*, Síntesis, Madrid.

Warner, Michael (1991), «Introduction: Fear of a Queer Planet», *Social Text*, vol. 29, pp. 3-17.

Weeks, Jeffrey (1995), *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Malden.

Williams, Donnie y Greenhaw, Wayne (2006), *The Thunder of Angels: The Montgomery Bus Boycott and the People who Broke the Back of Jim Crow*, Chicago Review Press, Chicago, p. 48.

Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. Sáez, Javier, y Vidarte, Paco, Egales, Madrid.

Wood, Lesley y Moore, Kelly (2002), «Target practice: community activism in a global era», en Hayduk, Ronald y Shepard, Benjamin (eds.), *From ACT UP to the WTO, urban protest and community building in the era of globalization*, Verso, Londres, pp. 22-23.

XXVII Taller de Política Feminista (2018), *Pornografía, prostitución, trata y vientres de alquiler*, Fórum de Política Feminista, Madrid. Disponible en: <<https://forumpoliticafeminista.org/?q=presentaci%C3%B3n-xxvii-taller-pornografia-prostituci%C3%B3n-trata-y-vientres-de-alquiler>> (último acceso: 28 de febrero de 2023).

Žižek, Slavoj (2020), «Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de “Kill Bill” y podría conducir a la reinención del comunismo», *Sopa de Wuhan*, Aislamiento Sensorial Preventivo y Obligatorio, pp. 21-29.

