FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA

Línea de Investigación de Estética y Teoría de las Artes

TESIS DOCTORAL

OTRES
ALIANZAS NATUROCULTURALES, POLÍTICAS PERFORMÁTICAS Y FICCIONES ESPECULATIVAS DE LA OTREDAD

Andrés Claudio Senra Barja

Director: Diego del Pozo Barriuso
Directora: María Íñigo Clavo
Tutora: Rosa Benéitez Andrés

Salamanca, 2022

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 1

RESUMEN 2

INTRODUCCIÓN 3

1 MÁS ALLÁ DE LO HUMANO: CARTOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO CON EL HUMANISMO 17

1.1 Humanismo, ¿pero qué humanismo? Derechos humanos más allá del humano 22
1.2 Poshumanismo, ¿pero qué poshumanismo? 27
1.3 Descentrando el antropocentrismo 32
1.4 Queerizando el pensamiento 35
1.5 Monismo en plural: la crítica a los dualismos 37
1.6 ¿La tecnología como aliada o enemiga? El transhumanismo como fascismo humanista 41
1.7 La mente extendida 44
1.8 Del Antropoceno a las subjetividades zoé-centradas 46
1.9 Nuevos materialismos, teoría de sistemas y ensamblajes: el poder de las cosas 49
1.10 La cuestión animal y el humano animalizado 56
1.11 Críticas al poshumanismo crítico: ¿Un nuevo marco epistemológico? Fin de la cartografía y comienzo de la discusión.....60

2 OTREDADES SIGNIFICATIVAS. UTOPÍAS RARES AHORA 67

2.1 Si el futuro es heterosexual, renunciamos al futuro. Repensar la utopía desde el presente y en el presente 69
2.2 El otre de género no binario: materia-discurso y deseo 77
2.2.1 Materialismo y orientación del deseo: las violencias del discurso científico 78
2.2.2 Materialismo determinista versus performatividad 86
2.2.3 Performatividad materialista no determinista del deseo 92

2.2.4 Lugares de encuentro: realismo agencial
y naturoculturas 95
2.2.5 El cuerpo travesti como lugar de entrelazamiento
de fuerzas deseantes para devenir otre y las células
totipotenciales como materia polimórfica en potencia.....101
2.2.6 Conclusiones: Las identidades rares
como fenómenos matérico-discursivos de intracción
y fuerzas deseantes que posibilitan los fenómenos 105
*Documento para una archivo del imaginario otre 1:
Non binary wiki 107
*Documento para una archivo del imaginario otre 2:
We Are Here, We Are queer 110
2.3 El monstruo de-gener(ad)o: devenir monstruo ……..….116
2.3.1 Teratología, hibridología y totipotencialidad …….....122
2.3.2 La potencialidad política,
ética y estética del monstruo queer 124
2.3.3 La problemática vindicación política de lo monstruoso 128
2.3.4 ¿Nosotres? ……..130
2.3.5 El deseo monstruoso 132
*Documento para un archivo del imaginario otro 3:
El monstruo de músculo hipertrofiado: el gimnasio
como lugar de disciplina y la mujer anabolizada
como otredad butch 136
*Documento para un archivo del imaginario otro 4: El ¿monstruo?
de rostro tatuado, prótesis e implantes 139
2.4 Alianzas biomoleculares de la otredad: Biohackers,
Biología Do It Yourself y autoproducción del cuerpo ……....142
Ficha 1 *Ciudad Corporación 2068. Una alianza contra natura
de deseo; parte 1 Cuerpo* https://vimeo.com/418375650 144
2.4.1 Biología DIY 145
2.4.2 Manipulación genética, supremacismo blanco
y eugenesia: el superhumano del transhumanismo …….....147
2.4.3 Hackear el género ……...148
2.4.4 Autogestión biomolecular del cuerpo otre ……...152

2.4.5 Un caso de estudio: CRISPR 154
2.4.5.1 ¿Qué posibles usos tiene CRISPR y las tecnologías derivadas para las disidentes de género? 160
2.4.6 Conclusiones a modo de pregunta: ¿La biotecnología nos hará libres? Simbiosis, mutualismos y farmacopolíticas: ficciones especulativas para un futuro inmediato 163
2.4.7 Conclusiones a modo de obra, celebrando al monstruo GMO: *Una Alianza Contra Natura de Deseo* 164
2.5 Las transespecies como disidentes de género, sexo y especie 168
2.5.1 Transespecies queer, Otherkin, therians, furries y BDSM Puppy-play y Pony-play: esencialismo/performatividad, neurodivergencia y ficciones especulativas identitarias.....173
2.5.2 Radical Faeries: activismo marica y mitologías de la homosexualidad.....197
2.5.3 Conclusión: ¿Quedan las relaciones de dominio subvertidas mediante estas prácticas quiméricas de hibridación? El xenogénero y las alianzas interespecie como estrategia de disidencia 206
Ficha 2 Ciudad Corporación: Gobierno *https://vimeo.com/504865770* 213
* Documento para una archivo del imaginario otre 5: Otherkin, Furries, Puppies, Fictionkin y Elvekin en TikTok 214
*Documento para una archivo del imaginario otre 6: ¥€$Si_Perse 216
*Documento para una archivo del imaginario otre 7: Una entrevista a Onyx y su huésped Pablo Durango 220
2.6 L+s otr+s humano-máquina: las prótesis como entrelazamientos efímeros 222
2.6.1 Genealogía crítica del cuerpo máquina: la maximización de la producción desde presupuestos capacitistas.....223

2.6.2 El ciberfeminismo como contestación
al esencialismo: genealogía y deconstrucción crítica
del cíborg 227
2.6.3 De la sexualidad de las máquinas
y la cultura tecnosexual a las máquinas de placer
y la diversidad funcional 239
2.6.3.1 Derechos de los robots sexuales
y sus amantes humanos 247
2.6.4 Conclusiones: Hacia una nueva comprensión
de las prótesis como ensamblajes de cuerpo,
tecnología y mente extendida: el cuerpo crip
y queer como resistencia al capitalismo heteropatriarcal 250
*Documento para una archivo del imaginario otre 8:
La Compañía de Teatro y Danza El Tinglao: arte,
diversidad funcional y la órtesis como experiencia estética.....258
*Documento para una archivo del imaginario otre 9:
Orgy Mathematics, Mariana Echeverri 265

**3 QUEERIZANDO LA MATERIA:
NUEVOS MATERIALISMOS, NEOVITALISMO, MATERIA VIBRANTE
Y PRÁCTICAS MÁGICAS EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO** 272

3.1 Nuevos materialismos versus constructivismo,
de la materia pasiva a la materia activa y de la fuerza vital
a la materia vibrante: neovitalismos y agenciamientos políticos.....274
3.2 Intra-acción versus neovitalismo: la queerización de la teoría
queer en Karen Barad 284
3.3 Queerizando los neovitalismos: rituales mágicos
en las prácticas artísticas contemporáneas 288
3.3.1 Las brujas y les otres como disidentes sexuales
y políticos 288
3.3.2 Rituales mágicos como prácticas colectivas artivistas 291
Ficha 3 *Ciudad Corporación 2068: Rituales queer*
https://vimeo.com/480372681 295

Documento para una archivo del imaginario otre 10: Conjuro contra Bankia y el rescate para el 16 J* 297
*Documento para una archivo del imaginario otre 11: Las herederas de W.I.T.C.H (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) 300
*Documento para una archivo del imaginario otre 12: *Imbolc* 302
*Documento para una archivo del imaginario otre 13: *Akelarre antimacho* 305
Ficha 4 *We Were Never human (2022)* https://vimeo.com/manage/videos/700618776 309

4 ECOLOGÍAS QUEER: CUERPOS-TERRITORIO Y NATURALEZAS TORCIDAS 311

4.1 Distribución heteronormativa del territorio 318
4.1.1 Desterritorializaciones y reterritorializaciones LGTBIQ en los ecosistemas urbanos 322
4.1.2 Las caravanas de migrantes y el viaje hacia una utopía LGTBIQ+ 324
4.2 El cruising como eco-heterotopía y ecosistema en frágil equilibrio.....327
*Documento para un archivo del imaginario otre *14: Cruising Madrid* (2017) 331
*Documento para una archivo del imaginario otre 15: Ecosexuales 343
*Documento para una archivo del imaginario otre 16: Ecoutopía queer, Bøssehuset-Christiania https://www.andressenra.com/kommune 346
*Documento para una archivo del imaginario otre 17: Greenham Common Women's Land Camp, ecofeminismo antimilitarista 350
*Documento para una archivo del imaginario otre 18: *La Romería de los Voltios* 356
*Documento para un archivo del imaginario otre 19: Graham Bell 363

4.3 Conclusiones: queerizar los ecologismos heterocentrados 364

PALABRAS FINALES: HACIA OTROS IMAGINARIOS DEL DESEO.....367

BIBLIOGRAFÍA 373

ANEXO I

Una alianza contra natura de deseo (Ciudad Corporación 2068).

ANEXO II

Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19.

ANEXO III

Drag Attack: la celebración de la poshumana travesti en la fiesta underground española.

ANEXO IV

Entrevista realizada a Pablo Durango-Onyx el 27 de enero de 2021 por Andrés Senra.

ANEXO V

Entrevista a Ángel Negro. Compañía de Teatro y Danza El Tinglao.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido posible gracias a mis directoras, María Íñigo Clavo, Diego del Pozo Barriuso y a mi tutora, Rosa Benéitez Andrés.
En lo académico, Lucas Platero, David Moriente, María G. Navarro, María Rosón y Ana Pol, a quienes proceso gran admiración, han aceptado ser parte del tribunal.
Agradecimiento aparte merecen Ángeles Oliva y Toña Medina por contar conmigo para la realización de mi programa de radio *Psicoderivas* en la desaparecida radio municipal de Madrid M21, lo que me permitió documentar algunas de las entrevistas que han sido utilizadas en esta tesis.
Agradecimientos especiales a tod+s los participantes en la obra *Ciudad Corporación, 2068, Una alianza contranatura de deseo* (2019-2021), así como de las otras obras y convocatorias de comisariado que he realizado como parte de mi investigación*:* Nicolás Dumit Estévez Raful Espejo Ovalles, Tatu Vuolteenaho, Rafael SM Paniagua, Xarxa López, Félix Fernández, Iris Bolla, Marcos León, Chechu Zeta, Goyo Villasevil y Sergio Bang.
Muy importante ha sido también el tiempo dedicado por Pablo Durango/Onyx y Ángel Negro en contestar a mis preguntas y permitirme recoger sus ricas aportaciones.
Por último, agradezco especialmente a Ruth Somalo las conversaciones y consejos que me han ayudado en las decisiones que he tenido que tomar con esta tesis, así como su cariño infinito mientras vivo en Nueva York. Jacobo Bugarín me ha salvado en momentos de colapsos y siempre ha tenido una palabra acertada para ayudarme a resolver las dudas. Gracias también a Raisa Maudit por su complicidad, Marta Pérez Ibáñez por sus sabios consejos, Gabriel Cobo, Pepa Anastasio, Ruth Francia Ferrero, Vicky Senra, Aurora Barja Luis, Cristián Pietrapiana, Antonio Ortuño y a tod+s los que aparecen citados en esta investigación, sin ell+s no hubiera sido posible.

RESUMEN

El objetivo de la presente tesis es repensar el concepto de otredad desde el pensamiento crítico llevado a cabo por los poshumanismos, los feminismos y la teoría queer que han cuestionado los dualismos presentes en el pensamiento occidental por los cuales se establecen categorías que producen la otredad como aquello considerado no humano o menos que humano. Para ello se parte de un cuestionamiento del humano como figura que surge en el humanismo desde posiciones normativas de privilegio del hombre blanco, cishetero y europeo que categoriza el ser en taxonomías binarias jerárquicas de valor y que ha excluido de su seno todo lo que considera una amenaza para el proceso civilizatorio en la Modernidad en tanto que no se ajustaba a su norma. Aquell+s otr+s que han sido excluidos de lo humano y los derechos humanos en la práctica han sido las mujeres, los disidentes de género y sexo, las comunidades indígenas, las personas con diversidad funcional y los no blancos. En esta tesis, además de est+s otr+s de la especie humana, se propone una reflexión sobre la otredad de aquell+s considerados como no humanos tales como los animales, las Inteligencias Artificiales, aquell+s que se autoidentifican como no (solo) humanos disidentes de la norma de especie humana (las transespecie) y de aquell+s en relación prostética humano-máquina. Junto a tod+s ell+s, el concepto de otredad aquí incluye a la naturaleza considerada como una amenaza para la civilización por lo que es objeto de dominio y control por parte del humano. Frente al sueño eugenésico de la "mejora" de la especie presente en ciertos discursos tecnorreligiosos, en esta tesis se aboga por el contrario por la figura del monstruo, el híbrido, el rare, el queer, las personas con diversidad funcional, l+s ecosexuales, la travesti, trans*, las personas no binarias y las transespecie como disidentes de la norma humana y de género. Para ello, se abordan los procesos de subjetivación y construcción de la identidad como resultado de entramados complejos de materia y discurso, pero también cuerpo-lenguaje-performance, a partir del rol fundamental de la voluntad de decidir cómo nos identificamos y de la posibilidad de transformarlo tanto física como performáticamente con el objeto de cuestionar el sistema rígido normativo del sexo-género, pero también de lo humano desde una perspectiva crítica con su excepcionalidad y con el discurso antropocéntrico. La materia desde su capacidad de agencia activa en la ocurrencia de los fenómenos y el deseo como motor que nos impulsa en estos procesos complejos de construcción de la identidad me permiten configurar alianzas humanas-no humanas de ecosistemas políticos, sociales, culturales e identitarios desde la ecología queer. Por último, se hace también una apología de las somatotécnicas, la imaginación y la ficción especulativa para construir mundos y comunidades identitarias utópicas a partir del trabajo artístico desarrollado durante esta tesis por mí mismo y del trabajo de otres artistas y colectivos artivistas. En este sentido, en esta investigación el cuerpo y la identidad como proceso matérico-discursivo se entienden aquí como algo fluido, modificable, no permanente en el tiempo y producto de un conjunto de relaciones inter-intra-multi-especie.

INTRODUCCIÓN

“If I am to understand myself as interconnected with other living beings and with life processes more generally, including all those that sustain the planet, I have to understand that when I destroy another person, or when I destroy a set of living processes, I also destroy something of myself, because the self that I am is not just this bounded and discrete ego, it’s a set of relationships”.[1] Judith Butler (Terry, 2020)

“Somos los jacobinos negros y maricas, las bolleras rojas, los desahuciados verdes, somos los trans sin papeles, los animales de laboratorio y de los mataderos, los trabajadores y trabajadoras informático-sexuales, putones funcionales diversos, somos los sin tierra, los migrantes, los autistas, los que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina, falta de serotonina, somos los que tenemos demasiada grasa, los discapacitados, los viejos en situación precaria. Somos la diáspora rabiosa. Somos los reproductores fracasados de la Tierra, los cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento”.
(Preciado, 2019, pp. 42–43)

[1] Si debo comprenderme a mí misme como interconectado con otros seres vivos y con los procesos de vida en general, incluidos todos los que sustentan el planeta, debo comprender que, cuando destruyo a otra persona o cuando destruyo un conjunto de procesos de vida, también destruyo algo de mí misme, porque el yo que soy no es solo este ego acotado y discreto, es un conjunto de relaciones”. (Traducción Andrés Senra)

La deconstrucción del humano y del humanismo durante las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI parten de una tradición de mirada crítica a la idea del "hombre" y cómo esta se configuró bajo un régimen discursivo colonizador y heteropatriarcal que vino acompañada de la producción de la otredad en el pensamiento occidental. Dicho de otro modo, desde estas críticas se ha planteado que el humanismo y los valores sobre los que se ha construido la figura del "hombre" así como las ideas de progreso y perfectibilidad como fines del pensamiento ilustrado condujeron a la exclusión de las diferencias y el exterminio de las formas de vida otres, racializadas, queer y diversas funcionalmente. Este cuestionamiento del humanismo realizado desde los años 90 del siglo XX se hace desde dentro del mismo y desde premisas, como veremos, de la propia tradición humanista, por lo que resulta problemático considerarlas como una ruptura epistemológica radical con el pasado. Sin embargo, esta tradición de crítica al pensamiento humanista ha acompañado mis reflexiones y constituido parte del objeto de estudio en este texto que se dirige a una apología de la otredad entendida esta como la alteridad al proyecto ilustrado del hombre blanco cishetero europeo que excluye todo lo que no es él mismo.

En un contexto neoliberal y desde posiciones de poder tecnocientífico entre los años 90 del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI en torno a Silicon Valley y a partir de autores como Max More, *Transhumanism: Towards a Future Philosophy* (1990) o Nick Bostrom y Julian Savulescu, *Human Enhancement* (2009) se especulaba con un discurso que conducía a la teorización de una nueva distopía milenarista, futurista y eugenésica que se ejemplifica con la corriente del transhumanismo cuyo fin es pensar en la posibilidad de un nuevo superhumano blanco y cishetero que mantuviese el sistema de privilegios sobre los otres sostenidos desde el Renacimiento y la colonización. Es durante este mismo periodo y, sobre todo, durante las primeras décadas de los dos miles en los que se ha acelerado los procesos de tecnologización de la sociedad y el cuerpo, de forma que se ha producido paralelamente un desarrollo sin precedentes en la ingeniería genética y la biología molecular. Ello supone un punto de inflexión a la comprensión evolutiva, genotípica y fenotípica de la especie humana cuya supuesta naturaleza esencial e inmodificable ya no puede ser sostenida. El descifrado del ADN humano y las técnicas de edición genética

nos permiten ahora modificar el código genético con fines específicos, poniendo de relieve los conflictos políticos y morales que origina la aplicación de estos nuevos conocimientos.

Todos estos factores me llevan a presentar aquí una revisión propia de la idea del humano más allá de estos límites que el paradigma del hombre blanco cishetero de Occidente ha establecido. Como mostraré en esta tesis en los últimos años y desde una revisión del feminismo, la teoría queer y el pensamiento de herencia poshumanista, se ha dado un nuevo impulso para repensarlo desde las posibles alianzas con est+s otres no humanos que incluyen a la naturaleza y los seres vivos y no vivos del planeta en el que habitamos. Ello implicaría la posibilidad de creación de nuevas alianzas naturoculturales desde la imperfección del monstruo y la idea de una alteridad radical como forma de desestabilizar las posiciones hegemónicas del humano entendido como varón blanco cishetero. Así, los planteamientos principales con los que dialoga mi argumento son: la posibilidad de pensarnos como ensamblajes de relaciones interespecie y de humanos-no humanos haciendo uso de la potencia de la imaginación, la ficción especulativa y el pensamiento utópico como herramienta de transformación del aquí y ahora; la capacidad activa y de agencia de la materia en los fenómenos político sociales y la comprensión de la construcción de la identidad como resultado de complejos entrelazamientos matérico-discursivos en los que la voluntad y el deseo tienen la última palabra.

Esta investigación nace a raíz de una serie de preguntas que apuntan a repensar ciertas categorías que se dan por establecidas. Si el humano y el humanismo ha excluido de su seno a aquello que no ha sido considerado tradicionalmente como humano, ¿quiénes son estos otros no humanos y bajo qué argumentos e identidades han sido excluidos? ¿Podemos cuestionar la identidad de especie? ¿De qué manera la ficción especulativa ha contribuido a generar unos imaginarios de les otres no solo humanos? ¿Tiene sentido seguir considerándonos solo humanos en un momento en que las posibilidades genéticas, mecánicas y biotecnológicas de modificar nuestro cuerpo han dejado de ser ficción? ¿Hemos sido alguna vez solo humanos? ¿Podemos pensar en los procesos de subjetivación, de construcción de la identidad de género y la orientación del deseo

más allá de las posiciones esencialistas versus constructivistas? Si no solo somos humanos, ¿Cuál es nuestra relación con lo no humano? ¿Podemos construir alianzas de cuidado humanos-no humanos? Además, ¿podemos rastrear estas críticas al humanismo en la producción artística contemporánea? ¿Cómo se reflejan todas estas cuestiones en el trabajo de artistas y colectivos artísticos contemporáneos principalmente en el Estado español, Europa y Estados Unidos?[2]

A nivel teórico tres autor+s han sido fundamentales para crear un marco crítico que me ha permitido revisar conceptos clave de la teoría queer y el pensamiento poshumanista que se reflejan en el trabajo de algún+s artistas aquí estudiados. Estos han sido Karen Barad (1956), por su propuesta de pensar la identidad como resultado de complejos entrelazamientos materia-discurso que busca una salida al debate esencialismo/constructivismo entre Judith Butler y Rosi Braidotti (que aquí ejemplifican dos maneras tradicionales de pensar la identidad de género); Jane Bennett con su propuesta sobre la materia como agente activo de los fenómenos (sin olvidar la importancia que como humanos tenemos en el transcurso de estos) y por último y fundamentalmente Donna Haraway y su propuesta de construir relaciones *simpoiéticas* interespecie más allá de lo humano.

En cuanto a mi posicionamiento con respecto a este estudio este ha sido el de un actante o agente participante más en varias de las prácticas artísticas y comunidades estudiadas en el contexto europeo y norteamericano como una forma de actuar propia de la observación participante. Además, gran parte de los casos aquí estudiados no lo han sido solamente desde el planteamiento de ser modelos que ejemplifican mi pensamiento, sino desde la de ser productores de conocimiento por sí mismos, de forma que muchos de estos casos entre el arte y el activismo son parte fundamental de mi discurso y posicionamiento teórico y en ellos desarrollo varias de mis tesis principales. Este proyecto de investigación no pretende obtener conclusiones que sean extrapolables a otras comunidades artístico-queer similares puesto que parto de la idea de que, a pesar de que existen estructuras generales y modos de funcionamiento que se repiten, estos

[2] Estos ámbitos geográficos son en los que he vivido, investigado y desarrollado mi práctica artística en las dos últimas décadas.

no son extensibles ni universalizables a la particularidad específica de cada grupo o colectivo experiencial. Como investigador y sujeto que se sitúa dentro de estas dinámicas de violencia estructural como un actante más, planteo esta investigación desde esta posición intrínseca, a veces como autor y a veces como participante, en varios de los casos de estudio aquí presentados tales como Christiania, donde realicé una estancia artística durante tres meses en 2013 como parte de una investigación sobre la comunidad, *Imbolc*, *Akelarre antimacho*, *La Romería de los Voltios*, *El Tinglao* , *We Are Here We Are Queer*, *We Were Never Human* y *El cruising como eco-heterotopía en frágil equilibrio*.

Dado que estas comunidades se dan en estos contextos geográficos mencionados me he centrado en las teorías que circulan entre Europa y Estados Unidos y no he trabajado desde tradiciones animistas que se han recuperado en la última década para repensar las relaciones humanos-no humanos. Si bien estas teorías son de gran interés, están muy localizadas en problemáticas que lidian con la diferencia colonial y la racialización de los individuos, lo que no será el objeto principal de esta tesis. Más bien mi cercanía de los casos de estudio me han llevado a tomar una posición de observador participante, realizando desde trabajo de campo hasta recolección y análisis de documentos en sus diferentes formatos: fotografías, videos, artículos de prensa, performances, textos, publicaciones académicas, tesis, publicaciones online en redes sociales, páginas web, fanzines, producción gráfica, arte multimedia y entrevistas a los sujetos participantes, entre muchos otros. Estas fuentes proceden tanto de individuos como de colectivos y grupos.

Teniendo en cuenta esto, he partido en el capítulo 1*, Más allá de lo humano: cartografía del pensamiento crítico con el humanismo*, de una revisión de los planteamientos poshumanistas que surgieron a la luz de la escuela de sus maestros posestructuralistas. El pensamiento de autores y autoras como Katherine Hayles, Cary Wolfe, Rosi Braidotti, Bruno Latour o Donna Haraway, por ejemplo, me permiten situar el caldo de cultivo donde se gesta la crisis y crítica al sueño antropocéntrico de la especie humana tras la toma de conciencia de la amenaza que las relaciones de explotación con les otres suponen para la

supervivencia de este en el planeta tal y como lo conocemos.[3] Será precisamente la necesidad de romper con esta tradición y con esta figura de ese hombre ilustrado lo que guía el interés de este estudio.[4]

Así, en este capítulo aclaro algunos de los términos como humanismo, poshumanismo, antropocentrismo, queerización o los nuevos materialismos a los que hago referencia en la investigación de forma que nos permitan vislumbrar de qué humanismo y humano estamos hablando, qué entendemos en este contexto por poshumanismo y por qué el distanciamiento de mi posición con respecto a este término acrítico y ambiguo en el que se engloban toda una serie de corrientes de pensamiento en algunos casos apocalípticas. No es el objeto aquí desarrollar un estudio exhaustivo de los poshumanismos, sino más bien realizar una contextualización de algunas ideas clave para mi investigación. Por ello repasaré algunas de las críticas principales que el posestructuralismo y el poshumanismo plantearon en diálogo con los movimientos sociales y los artivismos y activismos antirracistas, trans*, queer, los feminismos no transexcluyentes, los ecologistas y los animalistas especialmente desde los años 60 del siglo pasado.

Esta cartografía hace también hincapié en cómo el sistema de producción de conocimiento occidental organiza el universo según reglas taxonómicas binarias que lo separan y dividen habiendo asignado valores negativos a lo femenino, lo queer, el animal y el indígena (irracional, primitivo, débil, no capacitado, incivilizado). Frente a esta estructura binaria, la propuesta de un monismo plural y diverso me permite pensar en el cuerpo-mente como alianza de multitud de seres

[3] Muchos de estos autores no se reconocerían dentro de esa categoría tan indefinida como es el poshumanismo.

[4] Otres en este texto hacer referencia principalmente a aquell+s que han quedado excluidos de la norma cisheteropatriarcal y de especie y que han sido objeto de dominio y violencia como resultado de los procesos de construcción de la otredad. Por lo tanto, en la categoría otres que escribo en neutro desde un posicionamiento de crítica al binarismo de género que excluye las identidades no binarias y lo hace desde la organización en taxonomías binarias del conocimiento, incluyo también a las personas que han sido identificadas o se identifican como personas racializadas, personas discapacitadas, mujeres, personas LGTBIQ+, los animales y las cosas. En cuanto al género, otres no supone la negación de la existencia de las identidades mujer u hombre, sino que lo utilizo como término inclusivo de aquellas identidades que quedan excluidas de este binarismo, pero también de personas que se identifican como hombres y mujeres que han sido víctimas del patriarcado.

y fuerzas. Continúo en este capítulo con una crítica a la idea de la tecnología como aliada o enemiga lo que me lleva a proponer una alternativa autogestionada de su uso. Además, recupero el concepto de mente extendida que se prolonga en el mundo a través de los utensilios, dispositivos, herramientas y prótesis que nos acompañan desde el inicio del proceso de hominización y que nos serán útiles especialmente para repensar la prótesis como parte del cuerpo y la mente. ¿Podemos pensar las alianzas humano-máquina más allá de la figura superada del cíborg de Haraway? ¿Son sujetos los robots y las inteligencias artificiales? En estas relaciones artificial-natural, humano-máquina, las inteligencias artificiales y los robots sexuales tienen relaciones con los humanos que se plantean desde lógicas binarias sujeto-objeto de forma que son situados en la otredad radical como no humanos y por tanto carentes de derechos.[5]

Lo que esta tesis explora es precisamente el potencial de las posiciones de la otredad que combatieron y combaten las violencias de la norma cisheteropatriarcal con les otres y el planeta, planteando además que se da una relación entre el patriarcado y la crisis medioambiental que nos afecta. Será precisamente esta crítica a ciertos valores del humanismo y el racionalismo tales como el antropocentrismo, la excepcionalidad del humano y sus necropolíticas heterosexistas, coloniales, especistas, racistas, capacitistas de dominio y exterminio de los otros lo que me lleva a cuestionar si aquellos que hemos sido considerad+s históricamente como menos que humanos deberíamos distanciarnos de esta categoría hegemónica. Por ello en el capítulo II, *Otredades significativas, utopías rares ahora,* propongo una vindicación de la figura del monstruo como nuevo paradigma de las relaciones naturoculturales estableciendo alianzas de los que en la tradición humanista de Occidente se ha entendido como no humanos o menos que humanos. La idea del monstruo degenerado surgido a partir de la materia celular que nos compone en su capacidad de totipotencialidad sirve para vertebrar este segundo capítulo y me permite hacer

[5] La misma Haraway mostró su preocupación por una malinterpretación de la idea de cíborg desde perspectivas transhumanistas que se distanciaban de su idea de este como figura de un mundo posgénero (Miah, 2008).

una vindicación de este monstruo como otredad radical, canto a la imperfección y cuestionamiento de las máquinas totalizantes y totalizadoras.

Para hablar de estas identidades otres en el presente en este segundo capítulo era necesario recoger una disputa clásica entre Judith Butler (Cleveland, 1956) y Rosi Braidotti (Latisana, 1954) que se expresa en el debate sobre las causas y procesos de construcción de la subjetividad desde posiciones de un materialismo esencialista (determinista o no) versus el construccionismo social y la performatividad (también determinista o no). La intención aquí es no quedar atrapados en esta escolástica contemporánea para trazar líneas de fuga de este debate que se cierra a la posibilidad de pensar las identidades desde otro lugar. Así, hago una apuesta por el agenciamiento político del deseo como energía transformadora. El deseo, como fuerza-materia preeidentitario, se da con una orientación espacial y temporal, un movimiento "hacia" el otro humano, no humano, objeto o "persona". En este sentido, este trabajo aboga también por el concepto de la identidad como algo fluido y que pueda ser voluntariamente construido, a pesar de los mecanismos de producción de subjetividad inconscientes y estructurales.

Mi posicionamiento no separa cuerpo frente a discurso, sino que de manera difractiva[6] propongo una ruptura de estos dualismos para entender la

[6] La difracción como metáfora óptica ha sido conceptualizada por Donna Haraway y Karen Barad como otra forma de conocer los fenómenos diferente a la tradicional que planteaba una separación observador/observado, materia/discurso, uno/otro. Por un lado, la difracción es un concepto utilizado en física clásica para explicar el comportamiento de las ondas de luz al atravesar una rendija, las ondas se superponen (interfieren en patrones complejos) unas con otras produciendo diferencia. Por otro, en física cuántica las partículas se comportan de manera dual onda-partícula, siendo observadas como onda o como partícula en función del experimento (los instrumentos empleados y el observador). En el pensamiento feminista neomaterialista contemporáneo la difracción se emplea así como metáfora para hacer una aproximación alternativa y más consciente de la construcción de las identidades que no son interpretadas desde una perspectiva dualista yo/otro (onda o partícula en física), sino como resultado de interferencias complejas que co-producen las diferencias y la diversidad de identidades. Para Haraway pensar de manera difractiva nos permite comprender de una manera más sutil cómo se producen estas diferencias sin caer en retóricas duales de separación de lo uno frente a lo otro, sino comprendiéndolo desde sus complejas interrrelaciones de producción. Para Barad, además, esto nos permite pensar en los fenómenos de una manera transdisciplinar y repensarlos para visibilizar aquellos que han quedado invisibilizados, como veremos, en el corte agencial.

construcción de la identidad de género y la orientación del deseo siempre como cuerpo-discurso (Barad, 2003).[7]

Una vez situado este marco epistemológico del que parto junto con algunos dilemas que este presenta, he querido abordar en este mismo capítulo 2 ciertas otredades significativas para este estudio desde planteamientos filosófico políticos que dan espacio a su posibilidad y que han sido categorizadas como identidades "raras" y monstruosas: las travestis, las transespecies queer, las identidades no binarias, las personas con diversidad funcional y los robots e Inteligencias Artificiales de compañía sexual. Estas otredades suponen uno de los objetos de interés para esta investigación al recoger la idea de la utópico y la ficción especulativa como tradición en el pensamiento occidental y cuestionando su relación clausurada con el concepto de futuro. Por ello, muchas de las propuestas recogidas en esta tesis son pensadas también desde esta ficción especulativa hecha carne en el presente. La ficción especulativa que me ha servido de referente en esta tesis ha sido la extensa producción cinematográfica y literaria a lo largo del siglo XX en los que aparece la figura del monstruo, el híbrido o el cíborg. Aunque aquí su análisis no ha sido el objeto de estudio, este ha sido un imaginario que aparecerá de fondo de muchos de los casos aquí estudiados.[8]

[7] Siguiendo a Barad aquí, discurso: "Discourse is not a synonym for language. Discourse does not refer to linguistic or signifying systems, grammars, speech acts, or conversations. To think of discourse as mere spoken or written words forming descriptive statements is to enact the mistake of representationalist thinking. Discourse is not what is said; it is that which constrains and enables what can be said. Discursive practices define what counts as meaningful statements" (Barad, 2003).
"Discurso no es sinónimo de lenguaje. Discurso no se refiere a sistemas lingüísticos o significantes, gramáticas, actos de habla o conversaciones. Pensar en el discurso como meras palabras habladas o escritas que forman enunciados descriptivos es partir del error del pensamiento representacionalista. Discurso no es lo que se dice; es lo que constriñe y habilita lo que se puede decir. Las prácticas discursivas definen lo que cuenta como declaraciones significativas". (Traducción Andrés Senra).

[8] En esta investigación aparecen citadas desde novelas clásicas como *Drácula* (Bram Stoker, 1897) y *Frankenstein o el moderno Prometeo* (Mary Shelley, 1818), hasta películas como *La Mosca* (Cronenberg, 1986) , *2001 Odisea en el espacio*, (Kubrick, 1968), *La isla de las almas perdidas* (Erle C. Kenton, 1932) o las recientes sagas cinematográficas desde el 2000 de los mutantes de la Marvel (X-Men).

Como veremos, en este proceso de devenir monstruo, aunque el autohackeado del cuerpo consciente y voluntario (hormonas, cirugía, genética, estética) o la transgresión performática de la norma de género (la pluma, ya sea voluntaria o involuntaria), no determinen una identidad, es decir, no son condición necesaria para "sentirse" de un determinado género u orientación sexual, sin embargo, tendrán efecto en la relacionalidad, en la mirada del otro sobre nosotres, lo que hace que dicha encarnación transgresora de la norma siga siendo una buena estrategia que permitirá confundir e interrumpir el encadenamiento de significantes que construyen el sistema de sexo-género opresivo y cisheteropatriarcal que habitamos, a la vez que para muchas personas suma a la hora de poder ser identificados acorde con su identidad elegida en el mundo. Este autohackeado del cuerpo reposa sobre la voluntad libre de construirnos, tiene capacidad de agencia y de resistencia.

Nosotres, les monstrues, los que nunca fuimos humanos, estamos atravesados por un deseo monstruoso, ese plural neutro (propuesto así por la vindicación queer del uso de pronombres no binarios) me sirve para repensar desde la diversidad de lo monstruoso como colectivo múltiple, la multitud como organismos que parasitan el sistema bloqueando su flujo de producción e hiperproducción en el tardocapitalismo. Si bien las tecnologías de la biología *Do It Yourself,* como forma autogestionada de autodeterminar tanto nuestro género como nuestro sexo mediante la manipulación tanto genética como bioquímica de la materia, sirve para la construcción de nuevas identidades, también problematizaré el uso de esta tecnología y los problemas morales que conlleva.

A partir de estas posibilidades de transformación del cuerpo mediante el uso del DIY biotecnológico y en el contexto de crisis del humano me he preguntado y he dialogado con testimonios en esta investigación sobre las alianzas humano-no-humano que desde las narrativas populares, las fábulas y los mitos se emparentan en la actualidad con las identidades rares de las personas que se identifican como no humanos o no solo humanos: Transespecie, Otherkin, Therians, Furries. ¿Se produce en estas identidades una subversión de las relaciones de dominio interespecie? ¿Pueden servir para contestar a la identidad

humana como única posibilidad de identificarse? ¿Qué consecuencias tendría esto?

Por último señalar que lo largo de este capítulo 2 se presentan además una serie de documentos que construyen un archivo de un imaginario otre a partir de un conjunto de identidades y cuerpos que cuestionan radicalmente la idea de humano, la idea de género y la idea de orientación sexual sujeta a los dualismos humano/no-humano masculino/femenino, que han imposibilitado históricamente la capacidad de pensar en el sujeto desde otras lógicas de pensamiento no binarias.

En el capítulo 3 y a partir de la vuelta a la materia realizada por los feminismos neomaterialistas y la importancia de las fuerzas y objetos no humanos en los ensamblajes sociales en los que la materia es pensada como agente activo y "vibrante" me pregunto por la relación de los neovitalismos con el pensamiento mágico. Queerizar los neovitalismos me lleva en este capítulo a volver a Karen Barad y su propuesta de realismo agencial según la cual pensamiento y naturaleza, materia y discurso están mutuamente implicados en relaciones de intra-actividad.[9] Para Barad pensar la materia como una superficie donde se sedimentan las acciones según una lectura habitual de Butler supone continuar en la lógica representacionalista y dual de materia/discurso. En su contra, Barad propone romper con esta lógica binaria y representacionalista volviendo a la idea de fenómenos (la unidad más simple de la materia-discurso, es decir, átomos relacionales) de forma que estos serían entrelazamientos de prácticas discursivas y materiales mutuamente co-implicadas en relaciones de intra-actividad que se presentan en el mundo al observador como formas de hacerse inteligibles (Barad, 2003). Desde ahí propongo pensar en la irrupción de los rituales mágicos y el uso de conjuros, talismanes y objetos mágicos en ciertas prácticas artísticas contemporáneas como una queerización/enrarecimiento de los nuevos vitalismos en un momento de reivindicación de la bruja como disidente sexual, político y ser mítico humano-no humano a partir de las lecturas

[9] Queerizar, como veremos a continuación, empleado como verbo en esta tesis hace referencia a la capacidad de enrarecer, torcer, cuestionar la norma de género binaria, hacer una lectura difractiva de los fenómenos desde una perspectiva no heteropatriarcal.

contemporáneas de la historia de la brujería de autoras feministas como Silvia Federici o el clásico del underground académico de Arthur Evans *Brujería y contracultura gay* (1978). Esta queerización me permite establecer una relación de los rituales mágicos con las prácticas artivistas colectivas a partir de una serie de experiencias que se presentan como documentos.

Por último en el capítulo 4 he querido completar este estudio incluyendo un último apartado en el que la reflexión sobre el descentramiento y la crítica a la excepcionalidad del humano que condujo a la explotación del otre y la naturaleza sean revisados desde lo que podemos llamar ecologías queer. En este apartado sitúo la construcción de la idea de naturaleza en relación con la amenaza de lo erótico y lo salvaje en la tradición cristiana. La deconstrucción de esta idea por la cual tanto el medio natural como las personas queer se han postulado como la alteridad amenazante y amenazada bajo lógicas de dominio y explotación me permite considerar la distribución heteronormativa del territorio tanto urbano como rural y natural. La propuesta en este apartado será la de repensar cómo podemos queerizar y liberar el territorio a partir de una serie de prácticas artísticas fenomenológicas que reflexionan y proponen otras relaciones desde una comprensión queerizante de las alianzas naturoculturales.

En este apartado se estudian prácticas artísticas y performáticas como el cruising como eco-heterotopía de liberación y de resistencia a las políticas de desterritorialización y exclusión de los *maricas*. El proyecto ecosexual de Sprinkle y Stephens nos sitúa en otras formas de relación desde el erotismo, el deseo, el afecto, el cuidado y el contacto físico y mental con el medio natural para revertir las relaciones de dominio utilizando para ello el deseo como energía que conecta frente a la necropolítica como fuerza que separa. Frente a la idea de una utopía por-venir, se proponen dos casos de ecoutopías en el presente y pasado reciente como son el caso de Christiania y las mujeres de Greenham Common como experiencias que se relacionan con las comunidades rurales queer y el feminismo lesbiano en su radical alteridad y subversión de la distribución jerárquica del territorio. *La Romería de los Voltios (2019),* leída desde una perspectiva de ritual performático queer que recorre y vindica el espacio público por medio de una caravana festiva de danza, me permite

entender la ciudad como lugar de ocio, disfrute y hedonismo, a la vez que hacer una lectura de la relación del cuerpo con el espacio urbano y paisajístico durante su recorrido. Este capítulo se cierra con la referencia a la obra de uno de los artistas más relevantes en la práctica artística ecoqueer en el Estado español, Graham Bell.

A través de una serie de anexos he complementado esta investigación con obra artística de producción propia, entrevistas y artículos publicados durante el proceso de realización de esta tesis. El Anexo I *Una alianza contra natura de deseo (Ciudad Corporación 2068*) presenta la obra artística que se ha gestado paralelamente a la realización de esta tesis y en la que, a través del video, la performance, la instalación, la escultura, la pintura y el uso de materiales textuales y de imagen se despliega visualmente el contenido teórico aquí planteado, no solo para enriquecerlo desde una perspectiva no textual, sino por su valor en sí mismo y como forma de conocimiento en el que intervienen factores estéticos, plásticos y poéticos.[10] Además de esto, la realización del proyecto artístico me permitió producir material que pudo ser compartido no solo mediante el texto de la tesis doctoral, sino también en formato exposición pública a través de una serie de eventos en los que se incluyeron presentaciones y conferencias del trabajo producido.[11]

En los anexos II y III presento dos artículos escritos en diálogo con esta tesis y como parte de estas reflexiones propias. El Anexo II, *Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19* (Senra, 2021), artículo publicado en la revista Artnodes, analiza los primeros meses de expansión de la pandemia desde la lógica de los nuevos materialismos en el que confluyeron

[10] *Una alianza contra natura de deseo*, 2020. Swinton Gallery.
Ciudad Corporación 2068, 2021. Swinton Gallery.

[11] Conferencia: *Políticas performáticas de la otredad. Otherkin, Fictionkin, Mediakin, Therians, Furries, Radical Faeries, Puppy-play y Pony-play: transespecismo queer más allá del género.* Máster Universitario en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual (Universidad Autónoma de Madrid - Universidad Complutense de Madrid - Museo Reina Sofía). 6 de abril de 2021.

dinámicas de racismo, precariedad, edadismo y capacitismo que fueron resistidas por los artivismos y l+s artivistas antirracistas de origen asiático en el Estado español. He incluido este artículo en esta tesis porque me permite desarrollar de manera ilustrativa mi crítica a cómo la Teoría del Actor Red puede sernos útil para interpretar los fenómenos, pero a la vez puede ocultar la importancia del rol desempeñado por los humanos en los fenómenos sociales. Este artículo es además un ejemplo de cómo comprender y pensar de manera difractiva la reciente pandemia de la COVID-19 que ha sido el telón de fondo de esta investigación en un planeta profundamente herido. En el Anexo III presento un caso analizado también en el proceso de investigación de esta tesis, *Drag Attack: la celebración de la poshumana travesti en la fiesta underground española* (Senra, 2021) que fue publicado en la revista TSQ, VO 8 IS 4, (Transgender Studies Quaterly) y en el que reflexiono sobre las ideas apuntadas en el apartado 2.2.5 *El cuerpo travesti como lugar de entrelazamiento de fuerzas deseantes […]* desde el caso concreto de Drag Attack . El Anexo IV se presenta la entrevista extensa realizada al artista Pablo Durango/Onyx por ser evidencia de un diálogo entre los argumentos de esta tesis y la práctica artística contemporánea que había que resaltar de forma detallada. Por último, el Anexo V despliega la entrevista a Ángel Negro. Compañía de Teatro y Danza El Tinglao, que pone de manifiesto cómo repensar nuestra relación con la prótesis desde la práctica escénica.

Desde lo raro y lo extraño, en un momento de transformación de la especie y el planeta, en un tiempo en el que el hombre blanco cishetero se tambalea en su posición de privilegio en la cumbre de la Gran Cadena del Ser, se han escrito estas palabras de apología de la indeterminación, del cambio, de la utopía y la autogestión de nuestras subjetividades y nuestros cuerpos.

Nos-otres, les monstrues, tenemos ahora la palabra, el gesto, el cuerpo y las herramientas para crear nuevos entrelazamientos matérico-discursivos.

1
MÁS ALLÁ DE LO HUMANO
CARTOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO CON EL HUMANISMO

La prolífica producción de pensamiento, exposiciones, textos y artículos que abordan lo que ha venido en llamarse el "nuevo" marco epistémico del poshumanismo bebe de una tradición que se puede remontar a las reflexiones sobre lo humano en la Grecia clásica, la antropología filosófica desde el siglo XIX y la antropología cultural desde el XX.[12] Será, sin embargo, desde los años 70 del pasado siglo cuando varias y varios autores abordan específicamente esta cuestión desde una mirada crítica al humanismo y la Ilustración estableciendo ciertas líneas comunes que se han integrado en este nuevo "ismo".

Aunque me distancio en este estudio del término poshumanismo como concepto acrítico y término genérico, una especie de etiqueta blanca de pensamientos que se originaron a partir de, como parte de y en diálogo crítico con el posestructuralismo y la deconstrucción, y que continúan en cierta manera girando en torno y desde la perspectiva de *lo humano* (¿acaso otra perspectiva es posible desde nosotros mismos?), quiero realizar aquí un breve recorrido sobre una posible genealogía de este poshumanismo y de algunas de sus ideas principales que me permiten contextualizar por medio de entrecruzamientos, aproximaciones y distanciamientos, desde un ir más allá, algunas de mis posiciones de partida de cara a esta disertación, sin obviar que es necesario hacer una crítica de la problematicidad que el término poshumanismo supone al pretender englobar bajo un único paraguas epistémico universalizante una multitud de formas diversas de pensamientos y cuerpos críticos con la larga

[12] Cito solo algunos ejemplos aquí dado que esta investigación se centra en varios casos que desarrollaré de manera más concreta.
-Manuel Franquelo Giner, *Más allá de lo humano.* 2020. Twin Gallery. Madrid https://twingallery.es/manuel-franquelo-giner-mas-alla-de-lo-humano/
-Daniel Joseph Martínez, *Three Critiques* #3 The Post-Human Manifesto for the Future; On the Origin of Species or E=hvÓ (+),* 2022. Whitney Biennial. Whitney Museum https://whitney.org/exhibitions/2022-biennial?section=37#exhibition-artworks
-*Conjurings*, 2022. Center for Art, Research and Alliances (CARA). New York. https://www.e-flux.com/announcements/471406/conjurings/

tradición de exclusión de las otredades significativas objeto de mi estudio y de los discursos que se han forjado con el fin de sostener los privilegios del hombre blanco y cishetero occidental.[13]

Como en el caso de Haraway, muchos de sus autor+s no se reconocen a sí mism+s como formando parte de ese ambiguo y reduccionista término del "poshumanismo". Teniendo esto en cuenta mencionaré a continuación las aportaciones de algunos autores y autoras cuyos textos y reflexiones atraviesan las problemáticas abordadas aquí de forma plena o tangencialmente (más allá de su pertenencia o no a esta posible categoría de poshumanismo) que me han permitido estudiar cómo se están conformando, construyendo y performativizando estas otredades significativas rares no binarias o en alianzas humanas-no humanas en el contexto artivista y del pensamiento de las últimas décadas, proponiendo a su vez líneas de fuga como rizomas que las vertebran y las desarticulan. En esta disertación han sido fundamental el pensamiento de autores y autoras como:

- Donna Haraway (1944): su amplia producción ensayística en la que se cruzan filosofía, biología, estética y tecnología, ha hecho que sea la referencia principal para el origen y desarrollo de esta investigación.

-Rosi Braidotti (1954), pensadora y teórica feminista fundacional del campo de las poshumanidades, sus libros *Lo Posthumano* (2015) *y Posthuman Knowledge* (2019) son referentes del pensamiento poshumanista, así como su publicación como editora de otro compendio fundamental para la comprensión del poshumanismo feminista*: Posthuman Glossary* (2018). Además en esta tesis se han manejado, para cuestionarlas o apoyarlas, sus posiciones sobre los nuevos materialismos feministas en *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (2005).

[13] Utilizo a lo largo de este texto el término otredades significativas en la línea que Haraway ha señalado en *El manifiesto de las especies de compañía* (2017*)*. Las otredades como diferencias que importan reclaman nuestra atención desde el cuidado y la visibilización. Otredades que han sido invisibilizadas y sujeto y objeto de la violencia heteropatriarcal y especista y sobre las que debemos pensar desde su significación e importancia en las relaciones humano-no humano.

- Judith Butler (1956), pensadora y teórica queer, ha sido de especial interés aquí por sus posiciones encontradas con Rosi Braidotti en torno al debate materialismo versus performatividad mantenido por ambas autoras.
- Karen Barad (1956), teórica feminista desde una perspectiva de tecnología y género, ha sido determinante en relación a su propuesta de Realismo Agencial para plantear una posible salida a la disputa Butler-Braidotti que me ha permitido concebir las identidades rares no binarias desde posicionamientos matérico-discursivos-performativos de intra-acción y fuerzas deseantes. Sus textos: *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter* (2003) y *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) son las bases argumentativas de esta hipótesis fundamental para mi propuesta.
- Cary Wolfe (1959) ha sido relevante en su contribución a aclarar la confusión que equipara poshumanismo y transhumanismo, señalando que este último es un humanismo que busca la mejora del humano desde posiciones eugenésicas.
- Katherine Hayles (1956) y su excelente contribución a la genealogía del poshumano me ha permitido realizar una contextualización histórica e ideológica de la aparición del poshumano.
- Bruno Latour (1947) y su Teoría del Actor Red en *Reensamblando lo social: una introducción a la teoría del actor-red (2008),* me ha sido de especial utilidad por su aportación al descentramiento de lo humano en la construcción de los fenómenos sociales. Su pensamiento discurre de manera transversal a lo largo de esta tesis y en parte se recogió como metodología de análisis en el artículo publicado en Artnodes por este doctorando durante la realización de la tesis y que se presenta, como he dicho, en el Anexo II: *Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19 (2021).*
- Las reflexiones de Paul Preciado (1970), Jack Halberstam (1961), la ya mencionada Braidotti, y Patricia MacCormack (1973) en torno al potencial político del monstruo y lo monstruoso me han permitido hacer una apología de esta figura como vindicación de un otre no solo humano.[14]

[14] Patricia MacCormack, que aparece citada en varias ocasiones en esta tesis, es profesora de Filosofía en la Universidad Anglia Ruskin de Cambridge y se ha especializado en teratología, teoría queer y modificación corporal.

- Por último, igualmente importantes han sido las contribuciones de Jane Bennett (1957) en su libro *Vibrant Matter* (2010) que ha sido la base desde la que poder especular sobre la reaparición de la magia y los rituales en el arte contemporáneo como parte de una consideración neovitalista de la materia como agente activo en los fenómenos sociales.

Como veremos, otras aportaciones también al discurso desarrollado en esta tesis han sido las de Campana, J. *et al. Renaissance Posthumanism* (2016)*,* por su mirada crítica muy acertada del poshumanismo como corriente de pensamiento*;* David Chalmers (1966) y su teoría de la Mente Extendida; Paul Crutzen (1933) y su propuesta del término Antropoceno para definir esta posible era geológica que habitamos; la biopolítica de Foucault y lo que he llamado biopsicopolítica a partir de Byun-Chul Han (1959); Giorgio Agamben (1942) en *Lo Abierto. El hombre y el animal (2006)*, de gran utilidad en las reflexiones sobre lo que nos hace humanos y sobre los procesos de construcción de la otredad animal; Deleuze y Guattari a partir de su texto *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (2015) y* sus reflexiones sobre la desterritorialización y la reterritorialización me han permitido trazar una aproximación al concepto de deseo como motor creador de alianzas (además de ser referentes en los escritos de los pensadoras como Rosi Braidotti); más recientemente Francesca Ferrando y su estupendo texto *What is poshumanism?* (2019*)* que, aunque no ha sido el objetivo de esta investigación, permite poner un cierto orden en el bosque del poshumanismo; tampoco puedo dejar de mencionar a Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008) texto de referencia en mis reflexiones sobre el antiespecismo y el animalismo*;* Foucault, M. (2004) *Utopies et hétérotopies,* conferencia fundamental para entender en esta tesis los conceptos de utopía y de heterotopía que manejo*;* Jack Halberstam, *Criaturas salvajes. El desorden del deseo* (2020), por sus reflexiones junto con los textos de Haraway *Las promesas de los monstruos* (1999), *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (2019) y Paul Preciado (1970) *Yo soy el monstruo que os habla* (2020) sobre el monstruo y lo monstruoso*;* o por último vuelvo a citar aquí a *Patricia* MacCormack, *Unnatural Alliances* (2009), que dio claves para mi

propuesta de construir alianzas contra natura interespecie como posibilidad de co-supervivencia en el planeta.[15]

En el caso concreto de la genealogía del poshumanismo, como decía, estudios como el de Francesca Ferrando *What is poshumanism?* (2019) se han dedicado ya a elaborar de manera didáctica, sistemática y extensa la genealogía y las principales ideas planteadas por las distintas corrientes de pensamiento dentro de los poshumanismos, así como de sus principales discursos críticos incluidos en este polisémico y amplio paraguas conceptual. No se trata pues de extenderse en estas cuestiones, sino, como digo, de trazar algunas de sus principales contribuciones al pensamiento y de sus problemáticas en relación con mi reflexión en torno a las otredades rares. Esta cartografía nos aporta un pequeño panorama que es a la vez sustrato y distanciamiento de lo que desarrollaremos.[16]

Esta ha sido una pequeña selección de la gran variedad de autores que han contribuido a la realización de esta tesis y que voy referenciando, citando y desarrollando en sus contribuciones a este estudio a lo largo de los siguientes capítulos.

[15] En esta tesis se utiliza el texto de Haraway *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* tanto su original en inglés de 2016 como en su traducción al español de 2019 y se cita de manera correspondiente. Por lo demás los años de los textos que he citado en este listado indican los correspondientes a las ediciones que he manejado, no coincidiendo en todos los casos con las fechas de su publicación original.

[16] Francesca Ferrando ha publicado una extensa historia de las ideas y la genealogía del poshumanismo en su libro *What is poshumanism?* (2019), el cual describe con precisión acertada los temas principales, sus autores y las implicaciones tanto políticas, estéticas, éticas y sociales de los poshumanismos.

1.1 Humanismo, ¿pero qué humanismo? Derechos humanos más allá del humano

Es importante señalar, antes de continuar, el carácter polisémico del término humanismo en tanto que hace referencia tanto al movimiento histórico europeo del Renacimiento nacido en el siglo XVI como a un conjunto de valores forjados bajo su espíritu en la Ilustración (Braidotti, 2015). Una tentativa de definición sería la de la Enciclopedia Larousse que, en su espíritu clasificador, determina:

> "Dans cet esprit serait véritable humanisme toute philosophie de la vie humaine qui, prenant l'homme et ce qui le concerne comme le centre, la mesure et la fin supérieure de toutes choses, s'applique avec ferveur à connaître et à expliquer toujours plus largement la nature humaine dans ce qu'elle a d'universel et de permanent, à favoriser, dans un souci perpétuel de renouveau fondé sur la tradition, son plus harmonieux épanouissement, à défendre, enfin, au besoin, toutes les valeurs humaines là où elles peuvent se trouver, de quelque manière, menacées".[17] (Larousse, 2021)

El humanismo se presenta como toda filosofía de la vida humana en la que el hombre será el centro, sujeto y objeto de estudio. Esta tentativa de definición resulta muy útil a nuestro propósito de presentar en este capítulo las bases de la crítica al humanismo realizada por los autores más frecuentemente citados en el ámbito de su deconstrucción como paradigma epistémico que ha sustentado la producción de la otredad bajo los regímenes de lo que más adelante explicitaré como biopsicopoder.

Desde la genealogía del humanismo para Foucault la idea del hombre es una construcción reciente:

> "Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido. […] No había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo

[17] "En este espíritu sería verdadero humanismo cualquier filosofía de la vida humana que, tomando al hombre y lo que le concierne como centro, medida y fin superior de todas las cosas, se aplique fervientemente a conocer y explicar más ampliamente la naturaleza humana en lo que tiene universal y permanente, para promover, en una perpetua preocupación por la renovación basada en la tradición, su desarrollo más armónico para defender finalmente, si es necesario, todos los valores humanos donde se encuentren de alguna manera amenazados". (Traducción de Andrés Senra).

> líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre". (Foucault, 1968, p. 300)

Foucault señalará cómo este conocimiento y estudio del hombre aparece en el contexto de la revolución científica y su estudio estaría condicionado precisamente por esas ciencias que incluirán como nuevo objeto de estudio al hombre mismo. El racionalismo empírico situará al hombre como el fundamento de todas las ciencias positivas (Foucault, 1968, p. 333).

Junto con Agamben podemos pensar en el humano como proceso y construcción histórica que nos permite trazar una genealogía que va desde Grecia y su concepto de *paideia*, *anthropos* y *phylantropos,* donde se sientan las bases del discurso que define al hombre como ser civilizado, culturizado y educado, hasta Roma y la *humanitas*, como latinización de la paideia griega, que determina la necesidad de formación y educación del orador romano en las virtudes que le capacitaban como hombre público. En la Europa del Renacimiento italiano del siglo XV se recuperan estas ideas de la *humanitas*, la filantropía y la educación siendo el punto de partida para que el humanismo se convierta por fin con la Ilustración en el XVIII en la corriente cultural hegemónica en Occidente. En este proceso histórico de humanización, lo que Agamben llama la "máquina antropogénica o antropológica" (Agamben, 2006b, p. 58), el humanismo se configura como una corriente de pensamiento antropocéntrico en la que el hombre se sitúa a sí mismo en el centro del universo en imagen especular invertida del no humano. El humanismo supondrá en el Renacimiento un cambio de paradigma desde un universo teocéntrico, propio del pensamiento medieval, hacia una progresiva secularización del conocimiento y al desplazamiento del objeto de estudio y reflexión de Dios al hombre. El hombre europeo será para el humanismo el principal centro de interés y a su vez el origen de todo conocimiento.[18]

[18] Sería aquí complejo añadir el término cisheterosexual al de hombre europeo en tanto que el término homosexual, siguiendo a Foucault, se construiría como parte de la ciencia médico psiquiátrica en el siglo XIX. Sin embargo, es evidente que, por otro lado, la heterosexualidad, al igual que la blanquitud y la masculinidad se dan por defecto en este humano que construirá el humanismo como recordaremos a lo largo del texto.

Este humanismo que nos interesa aquí para cuestionarlo es el humanismo que produce la otredad en su propio seno como parte de un diálogo interno de exclusión. Como argumenta Paul Preciado en *Yo soy el monstruo que os habla* (2020), el humano durante la Edad Media habría sido considerado como monosexual. Por monosexual habría que entender al varón como único sujeto ontológico de derecho, entre otras razones porque las mujeres no eran consideradas como sujetos (Preciado, 2020). Después del Renacimiento y como parte de una narrativa humanista, en un lento proceso que abarcará los siglos XVII-XVIII, lo que Preciado denomina "El barroco colonial", se iría forjando la idea de la diferencia sexual y el binarismo de género que se consolidaría como paradigma hegemónico y epistemológico en el siglo XIX durante el proceso de nacimiento de la clínica cuya genealogía expuso Foucault (Foucault, 1966). Se forja así el discurso tecnocientífico cuyas bases se apoyan en la producción de la otredad, ya sea esta la mujer, el "homosexual", el indígena o el animal. El humano es el hombre renacentista blanco cishetero colonizador europeo. De lo humano quedan excluidos las mujeres, los pueblos indígenas, los negros, los animales y los disidentes sexuales o de género.

En relación con los derechos humanos, todo esto se evidencia en cómo el movimiento ilustrado del XVIII habría excluido a los sujetos subalternos, mujeres y esclavos de la *Declaración de los Derechos del Hombre y los Ciudadanos* como sujetos políticos de derecho. En respuesta a esta situación, Mary Wollstonecraft, como es bien sabido, escribirá *Vindicación de los derechos de la mujer* (1791). En su pretensión de universalidad, la Declaración de Derechos Humanos ocultaría posiciones sexistas, racistas, especistas, coloniales y patriarcales, al excluir de esta "humanidad" a todos aquellos seres considerados no-humanos y por tanto, privados de derechos, lo que en términos legales se materializa, por ejemplo, en considerar el etnocidio llevado a cabo durante el imperialismo colonial no como asesinato, sino como "matanza", en analogía con la practicada con animales. Frente a esta situación de genocidio, de expolio de las tierras y los bienes de los pueblos nativos americanos y ante los crecientes conflictos morales que prácticas como la esclavitud le producen a algunos miembros del clero en las colonias, tales como el obispo de Tlaxcala Julián Garcés (1472-1541), el papa Pablo III redactará la bula papal "Sublimis Deus" (1537) donde

declaraba que los indígenas eran “hombres” y por lo tanto con derechos de propiedad y derecho a la libertad, con lo que se ponía fin, al menos en lo teórico, al discurso que sostenían que los nativos americanos no poseían alma (Muriel, 1993). Estos debates se reflejaban también entre las posiciones encontradas de Bartolomé de las Casas y Sepúlveda sobre la condición humana de los nativos americanos durante la Junta de Valladolid (1550-1551).

Los procesos de deshumanización del Otro y de constitución del racismo de Estado en el siglo XIX tienen una genealogía para Foucault que se irá desarrollando desde el siglo XVI hasta el siglo XX en relación con el proceso de transición del poder soberano y las políticas de dominación propias de la Edad Media al capitalismo industrial en el que la biopolítica, como administración de la población, se erige como la nueva estrategia de control. Así, en el siglo XVIII, por ejemplo, el “Negro Act” (1740) declaraba propiedad a los esclavos negros en Estados Unidos y en el siglo XIX se proclamarán las Leyes Jim Crow que promovían la segregación racial y que estuvieron vigentes de 1876 a 1965. En este sentido, para Foucault la amenaza para la buena marcha de la sociedad la constituirán aquellos individuos que se salen de la norma médico-jurídica. El Estado se configura como “el protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza” (Foucault, 1998, p. 72). Foucault sostuvo que el racismo de Estado a partir del XIX será parte del discurso biológico y evolucionista que considera al que queda fuera de la norma racial como amenaza para el cuerpo social.

En relación con esta no consideración como humanos y por lo tanto su exclusión como sujetos de derecho de aquellos que se apartan de la norma cisheteropatriarcal, Butler señala que en el caso de las personas LGTBIQ+:

> “[…] Puede ser que en una cultura en particular una serie de derechos se consideren universales, y que en otra cultura estos mismos derechos marquen el límite de la universalidad, es decir, «si les damos esos derechos a esa gente estaremos rebajando los cimientos de lo humano tal como los conocemos». Esto se puede observar de forma especialmente clara en e! área de los derechos humanos de gais y lesbianas, donde «lo universal» es un término en disputa, y donde diversos Gobiernos y varios de los principales grupos de derechos humanos dudan de si los humanos gais y lesbianas deberían incluirse en «lo humano» y de si sus supuestos derechos encajan con las convenciones actuales

> que rigen el ámbito de los derechos que se consideran universales". (Butler, 2006, p. 219)

En este sentido, el sujeto que sería considerado como sujeto universal de derecho sería el varón blanco neoliberal, subvertir este modelo implicaría una forma de entender los derechos humanos de manera afectiva y en relación con las otredades, el medioambiente y los no humanos (Hanafin, 2014).

En respuesta a esta crítica a los derechos humanos como constructo que produce la otredad, el filósofo Jesús Zamora Bonilla plantea que, si bien la universalidad del hombre blanco como sujeto de los derechos humanos ha excluido de su seno a los subalternos, ello no significa que debamos renunciar a estos derechos, sino ampliarlos a todos aquellos sujetos que han sido excluidos, siendo este uno de los logros más importantes de la Ilustración a defender (Zamora, 2021, p. 274).

Sin embargo, a pesar de la teórica defensa a los derechos humanos universales propia de las democracias representativas, la tendencia global se dirigiría a una limitación en la aplicación de los derechos humanos que continúan siendo vulnerados según los sucesivos informes anuales de Amnistía Internacional no solo en los Estados autoritarios, sino en la aplicación de políticas y leyes que vulneran los derechos fundamentales en las democracias representativas occidentales.

Frente a esta visión que limitaría la idea de sujeto de derechos al hombre, una perspectiva que ampliaría esta noción de sujeto de derecho más allá de los humanos sería la que reconoce una subjetividad legal a los agentes no humanos, como es el caso de Nueva Zelanda que reconoce el carácter jurídico de persona a la naturaleza (Braidotti, 2019).

1.2 Poshumanismo, ¿pero qué poshumanismo?[19]

Aunque no existiría una única definición del término poshumanismo, sin embargo podríamos establecer una serie de problemáticas que nos interesan en esta investigación y que han sido abordadas por lo que podríamos llamar con Francesca Ferrando un poshumanismo crítico o filosófico especialmente desde los años 90 del pasado siglo y por autoras como Rosi Braidotti, Jack Halberstarm, Bruno Latour, Katherine Hayles, Donna Haraway, Karen Barad, Cary Wolfe, Varela y Maturana entre much+s otr+s.[20]

Este poshumanismo recoge y agrupa todas esas otras escuelas de pensamiento que han reflexionado de manera específica sobre cuestiones tales como la crítica de la idea de la excepcionalidad humana, la crítica al antropocentrismo y su producción de la otredad como consecuencia de la exclusión de todo aquello considerado como no humano, una crítica a la episteme dualista de occidente que establece categorías binarias de valores, una deconstrucción de los principios de la biología, la política y la sociología como procesos antropocéntricos y su consideración como ensamblajes complejos en los que intervienen humanos y no humanos, una vuelta al materialismo considerado como un monismo pluralista y, desde algunos autores, a un vitalismo de la materia. Este poshumanismo filosófico partiría de posiciones posantropocéntricas y posdualistas (Ferrando, 2019, p. 60). Esta revisión crítica de lo humano, me interesa aquí en la medida en que se extenderá a los estudios

[19] Para un comprensión más profunda del poshumanismo y su desarrollo histórico y conceptual es recomendable consultar, aparte de los citados en este apartado, los siguientes textos:
- Ferrando, Francesca. (2014*). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. "Existenz"* publicado por The Karl Jaspers Society of North America. 8. 26-32 (Ferrando, 2013).
- Miah, Andy. (2009). *A Critical History of Posthumanism.* 10.1007/978-1-4020-8852-0_6.

[20] El poshumanismo crítico o filosófico sería un término empleado por autoras como Francesca Ferrando para acotar el paraguas polisémico que se recoge en “poshumanismo” a secas y que a veces se ha confundido con términos como transhumanismo.
Poshumanismo crítico o filosófico hace referencia a la escuela de las Humanidades (o poshumanidades) que desde la Academia se ha constituido como corriente de pensamiento en torno al fin de lo humano y el humanismo y la deconstrucción de su sentido político y social y que es heredera y crítica con postulados del posestructuralismo.

de género, la teoría queer y la deconstrucción del sistema sexo-género y sus dualismos llevado a cabo por pensadores y activistas como los que estudiaremos en esta tesis. Así, veremos cómo la crítica al régimen de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1981) como episteme universal y universalizante propondrá en su desarrollo una comprensión de la sexualidad humana a partir de sistemas de fuerzas y energías de deseo desde posiciones fluidas no binarias.

Para Francesca Ferrando en *What is Critical Posthumanism?* (2019), Ihab Hassan fue uno de los primeros autores en acuñar el término poshumanismo al señalar algunos de los puntos relevantes para el poshumanismo crítico tales como la necesidad de llevar a cabo una deconstrucción más profunda de lo humano y una crítica al dualismo presente en la episteme de Occidente:

> "The human form – including human desire and all its external representations – may be changing radically, and thus must be re-visioned. We need to understand that five hundred years of humanism may be coming to an end, as humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism".[21] (Hassan, 1977, p. 843)

Para Cary Wolfe (2010) se podrían rastrear los orígenes del pensamiento poshumanista a tres momentos clave que trazan su genealogía. Un primer momento sería los años 60 en relación con la obra de Foucault *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas (1968)*, en la que habría señalado que la aparición de la figura del hombre como objeto de estudio en Occidente se dio en los siglos XVII y XVIII. Esta figura del hombre habría alcanzado su ocaso en el momento en que deja de ser el fundamento de todo conocimiento posible. Sería este breve fulgor de tres siglos de construcción y teorización del humano lo que los poshumanistas señalan como extinto. En el último párrafo de este texto Foucault dirá:

[21] "La forma humana, incluido el deseo humano y todas sus representaciones externas, puede estar cambiando radicalmente y, por lo tanto, debe ser revisada. Necesitamos entender que quinientos años de humanismo pueden estar llegando a su fin, ya que el humanismo se transforma en algo que debemos llamar, sin poder hacer nada, posthumanismo". (Hauskeller, Philbeck y Carbonell, 2015)
(Traducción Andrés Senra).

> "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena". (Foucault, 1968, p. 375).

Un segundo momento fundacional del poshumanismo para Cary Wolfe sería la celebración de las Conferencias Macy en Nueva York que transcurrieron de los años 1946 hasta 1953 y que tenían por objeto establecer las bases de un conocimiento sobre la mente humana que pudiera traducirse en una ciencia específica interdisciplinar y que dio lugar a la creación de la Teoría de Sistemas como modelo teórico para la biología, la física y los procesos de comunicación propios de la informática.[22] Durante estas conferencias se llevó a cabo un cuestionamiento del excepcionalismo del Homo sapiens sapiens en relación a la capacidad de las máquinas para establecer significado, transmitir, almacenar, compartir información y producir conocimiento.

Un tercer momento sería mitad de los años 90 en el que Cary Wolfe, N. Katherine Hayles y otros autores harán uso del término poshumanismo siendo una serie de textos clave *The Politics of System and Environments (1995)* coeditado por Wolfe, Ho*w we became Posthuman* (Hayles, 1999), y *Posthumanism* (Badmington, 2000).

A partir de los años 90 del siglo XX, el poshumanismo recoge el legado de los estudios críticos de género, poscoloniales, de la filosofía de la ciencia y la tecnología en su crítica al sujeto del humanismo que se ha construido desde la exclusión de l+s Otr+s. De este punto de partida, el poshumanismo irá más allá en el cuestionamiento de las Humanidades y los postulados del racionalismo

[22] La Teoría de Sistemas es una metateoría que estudia de manera interdisciplinar los fenómenos naturales, sociales y físicos como sistemas complejos relacionados con su entorno (medioambiente en biología) por medio de entradas o inputs, salidas o outputs y transformadores, considerando además los fenómenos de retroalimentación como parte de su funcionamiento. En este sentido, los sistemas pueden ser abiertos, cerrados o semiabiertos. El estudio de los sistemas mediante la Teoría de Sistemas daría lugar al enfoque sistémico.

ilustrado del s. XVIII y su idea de la excepcionalidad humana. En este sentido, el poshumanismo se emparenta con el posestructuralismo y los activismos medioambientales, antirracistas, feministas y queer, pero intentando alejarse en su propuesta de la esfera del humanismo (entendido como sistema productor de la otredad) y proponiendo subjetividades situadas, encarnadas y en alianza con lo no humano. El poshumanismo crítico de autoras como Rosi Braidotti o Francesca Ferrando propone reflexionar sobre qué significa ser humano en el momento actual de cuestionamiento del antropocentrismo y transformación individual y social mediada por la tecnología, así como los posibles devenires que encarnarán y encarnan lo que hasta ahora denominábamos humano desde la vindicación de la justicia social.

Otra aproximación a los poshumanismos que me interesa especialmente aquí y que supone el punto de partida de esta tesis sería precisamente la de un poshumanismo feminista representado por autoras como Rosi Braidotti. Para Braidotti, en la línea de lo hasta aquí señalado, esta genealogía de lo humano desde el siglo XV en el pensamiento occidental se ha construido a partir de la exclusión de aquello que se considera no humano (Braidotti, 2015). Braidotti siguiendo la metodología deconstructiva de su maestro Derrida plantea que la retórica de universalidad del humanismo oculta un discurso que habla de y desde la perspectiva del hombre blanco, cishetero y europeo, dejando al margen, por definición, a las mujeres, las personas racializadas, las orientaciones sexuales LGTBIQ+ y las personas diversas funcionalmente, además de otras formas corporales no normativas que no se ajustan a las proporciones ideales del hombre establecidas por Vitruvio en el siglo I a.C. y representadas por Leonardo da Vinci en un dibujo que servirá de modelo canónico para las artes: *El hombre de Vitruvio*, realizado en torno a 1490.[23]

El análisis del canon de “El hombre de Vitruvio” en la obra de Leonardo da Vinci se ha convertido en caso recurrente de los estudios críticos al humanismo. De

[23] Este marco ontoepistemológico que construye el relato de las proporciones canónicas ideales del hombre vitrubiano tiene su correlato en la actualidad en la gordofobia, término que hace referencia a los cuerpos gordos que no encajan en los patrones estéticos de la norma (Masson, 2017).

hecho, para Haraway, “El hombre de Vitruvio” es una imagen repetida hasta el infinito. Según Haraway, citada por Campana y Maisano en *Renaissance Posthumanism* (2016):

> “I cannot count the number of times Da Vinci’s Vitruvian Man appeared in conference brochures for genomics meetings lab”.[24] (Campana y Maisano, 2016)

Por otro lado, Braidotti señala también líneas en común entre el poshumanismo y los estudios poscoloniales, que beben del pensamiento de autores como, Edward Said, Frantz Fannon, Walter Mignolo, Sarah Ahmed y un largo etcétera. Estos estudios que también nos interesan especialmente en esta tesis han analizado la matriz colonial en la que se sustenta la violencia, el dominio y la aculturación en la Edad Moderna desde finales del siglo XV y que condujo al genocidio de los pueblos nativos por las fuerzas coloniales europeas.

> “A variety of forms of revised humanism is present also in postcolonial theory, inspired by the anticolonial phenomenology of Frantz Fanon and of his teacher, Aimé Césaire. They took humanism as an unfulfilled project in Europe, betrayed by imperialist violence and structural racism, but argued that there exist many other brands of humanism in other cultures. This position is echoed by environmental and transnational environmental justice activists, who combine the critique of the epistemic and physical violence of modernity with that of European colonialism”.[25] (Braidotti, 2019, p. xiii)

En este sentido, el ecofeminismo de Vandana Shiva (India, 1952) denuncia cómo la explotación de los recursos naturales continúa bajo los procesos dominantes de expansión capitalista (Marx, 1848) y las políticas neoextractivistas tras la caída de los grandes Imperios y en el actual momento histórico de la poscolonialidad (Shiva, 2003). Desde los comienzos del colonialismo europeo, estas formas de vida “no cristianas” habrían sido condenadas a la marginalidad

[24] “Es incontable el número de veces que el Hombre de Vitruvio de da Vinci aparece en los folletos de conferencias de genética molecular”. Donna Haraway, *When Species Meet*. (Haraway, 2008, p.7).

[25] “Una variedad de formas de humanismo revisado también está presente en la teoría poscolonial, inspirada en la fenomenología anticolonial de Frantz Fanon y de su maestro, Aimé Césaire. Tomaron el humanismo como un proyecto incumplido en Europa, traicionado por la violencia imperialista y el racismo estructural, pero argumentaron que existen muchas otras formas de humanismo en otras culturas. Esta posición es compartida por activistas ambientales y de justicia ambiental transnacional, quienes combinan la crítica a la violencia epistémica y física de la Modernidad con la del colonialismo europeo”. (Traducción de Andrés Senra)

desde la perspectiva de este humanismo eurocéntrico y, cuando no, a la persecución y exterminio.

Por último, los estudios del poshumanismo crítico de autoras que, como Braidotti, se han realizado desde estas posiciones feministas han demostrado extensamente cómo el humanismo ha excluido a las mujeres de lo humano. Para Braidotti, la crisis de la idea universal de sujeto realizada por el posestructuralismo supone una herida mortal al humanismo. Este antihumanismo presente en el discurso de la muerte del hombre anunciada por Foucault implicaría una crítica al ideal ilustrado de progreso basado en una concepción escatológica lineal de la historia que conduciría desde la barbarie hacia la civilización y por tanto a la salvación. El pensamiento ilustrado se centrará en la figura de un hombre autónomo y autodeterminado, hecho a sí mismo bajo los designios de la Razón, en un proyecto histórico de superación. El poshumanismo cuestiona la idea de este hombre supuestamente universal señalando sus determinaciones reales: un hombre blanco cisheterosexual que se ha situado en centro del universo y por lo tanto con derecho a ejercer el dominio y la violencia si es necesario en defensa de su proyecto ilustrado.
Esta violencia se ha ejercido históricamente sobre los no-blancos, mujeres, l+s no human+s, l+s coj+s, las comunidades LGTBIQ+ y los sujetos no productivos para el Capital.

La producción de estos sujetos subalternos y sus estrategias de resistencia artivista es los que nos interesa en esta investigación más allá de su consideración como objeto de estudio por el poshumanismo filosófico y crítico, lo que no deja de ser secundario a la cuestión.

1.3 Descentrando el antropocentrismo

El poshumanismo crítico cuestiona también al antropocentrismo humanista que sitúa al ser humano no solo en centro del universo, sino en el lugar más elevado de la escala jerárquica de seres vivos y no vivos (Chavarría, 2015). El hombre, para el humanismo, se sitúa en lo alto de la pirámide de la Gran Cadena del Ser, la Scala Naturae que aparece en Aristóteles ya en el siglo IV a. C. Esta

genealogía puede ser rastreada también hasta el dualismo de Platón que divide y separa el mundo de las ideas y el mundo de lo sensible en el relato cosmogónico que realiza en el Timeo recogiendo tradiciones propias de la doctrina pitagórica y cosmogonías originarias del pensamiento y religiosidad mesopotámicas. Este relato narrado en el Timeo parte de un momento fundacional del universo que estaría conformado por la materia, las ideas, el demiurgo y el vacío necesario para explicar el movimiento. Según esta escala jerárquica, las Ideas representarían el verdadero ser, mientras que el mundo de lo sensible constituiría la doxa, el eterno devenir, la opinión y lo falso (Lovejoy, 1983, p. 74). Así, este humanismo platónico nace marcado por un fuerte dualismo antropológico en el que el binarismo alma-cuerpo es correlato por un lado de la perfección del mundo de las ideas en tanto que inmateriales y eternas y por otro de la materia sensible en relación con el cuerpo en devenir y mortal condenado a la finitud. Las ideas serían copiadas-sedimentadas por el demiurgo en la materia.

Esta cosmogonía platónica que recoge jerarquías entre el cuerpo y el alma, el mundo del espíritu y la materia, la metafísica y la física, y que propone una escala de valores en sentido descendente desde el mundo de las ideas a la materia, desde el ser al no ser, sería heredada por el neoplatonismo y el cristianismo en sus orígenes. Es de especial interés aquí cómo estos dualismos platónicos son recogidos a su vez por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* (1641) estableciendo las categorías que separan la res extensa (todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad, que ocupa un lugar, que tiene cuerpo) de las res cogitans (sustancia mental), la psique del cuerpo. La comprensión dualista de Descartes de lo existente y las derivas neoplatónicas del alma encerrada en el cuerpo han tenido un correlato en la actualidad en las teorías que explican las identidades transgénero desde este discurso que cuestionaré en el apartado 2.2 *El otre de género no binario*.

Pero siguiendo con el antropocentrismo humanista, el Renacimiento recogerá la idea de la Scala Naturae aristotélica para desarrollar la idea de La Gran Cadena del Ser, según la cual, como decíamos, los seres vivos estarían organizados por afinidades paulatinamente graduadas en una jerarquía descendente, estando el

hombre situado en la cúspide de esta gradación seguido del resto de las especies del planeta, animales, vegetales, minerales y cosas. Enlazando con el platonismo esto se traduciría en que las “cosas”, los objetos o la materia inerte se encontraría en el último peldaño de esta jerarquía. El hombre, en esta visión antropocéntrica y jerarquizada del universo es en sí mismo el ser y el logos, medida de todas las cosas, productor de conocimiento y de realidad.

Reflejo de esta concepción del universo es la clasificación racial del Homo sapiens de Linneo en el siglo XVIII y ejemplo de la retroalimentación entre biología y políticas racistas hasta la actualidad. Aunque su sistema consideraba que la diversidad de razas eran parte de la especie humana, introducía una serie de juicios de valor para cada tipo específico en función de criterios fenotípicos como el color de la piel y lugares de procedencia (Brands, 2021).
Según Linneo:

> “[…] tenaces y pacientes, para el Homo sapiens americanus; “crueles, soberbios y mezquinos” para el Homo sapiens asiaticus; “vivos e inventivos” para el Homo sapiens europeus; “astutos y negligentes” para el Homo sapiens africanus. Además de las dos variedades secundarias: Homo sapiens ferus y Homo sapiens monstruosus”. (Lipko y di Pasquo, 2008)

Desde las críticas llevadas a cabo al antropocentrismo por pensadoras como Braidotti, Haraway o Christin Korsgaard (1952) en su texto *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals* (2018), y en las últimas décadas por los activistas animalistas (Frente de Liberación Animal, Alternativa para la Liberación Animal, PETA), considerar al humano como la cumbre de la pirámide de la creación (más “evolucionado” por estar dotado de inteligencia y lenguaje) es parte fundamental del discurso que sustenta las necropolíticas de exterminio, dominio y control de lo no humano y lo considerado como no humano, así como supone ignorar las relaciones que median los procesos complejos naturoculturales en los que estamos inmersos que han conducido a la crisis medioambiental planetaria.

Esta crítica al antropocentrismo nos permite establecer aquí relaciones híbridas horizontales entre lo humano y lo no humano para poder analizar cómo se están

produciendo estas alianzas y estas nuevas subjetividades otres y en relación con la otredad.

En el marco de este pensamiento crítico con la episteme hegemónica occidental se plantea también esta posibilidad que aquí señalamos de repensar el cuerpo más allá de los límites restrictivos antropocéntricos de los dualismos masculino-femenino, heterosexual-homosexual, blanco-no blanco, siendo estos límites considerados como lugares de permanente negociación.

1.4 Queerizando el pensamiento

Como decía en la introducción, esta investigación parte de un posicionamiento que pretende queerizar, enrarecer y producir un extrañamiento en el pensamiento. En esta cartografía que aquí presento es necesario aclarar cómo en esta tesis se utiliza la herencia de lo queer en su forma de cuestionamiento del pensamiento normativo. El término queer recordemos que es difícil de traducir al castellano, puesto que designa en su origen a aquellos individuos que podríamos definir como raros, lo que deriva hacia su uso como “marica”. El uso más común del término ha sido su empleo para identificar a los individuos y comunidades LGTBIQ+ y las prácticas sexuales e identidades no normativas. Los estudios queer, castellanizado como cuir, han ido más allá de su uso como adjetivo o sustantivo, haciendo un uso del término como verbo en el sentido de queerizar o cuirizar (enrarecer) tanto las formas de vida y de ser como las instituciones públicas o los estudios de la Academia. Una traducción propuesta ha sido la de “mariconizar” ya sea las instituciones o las formas de vida y política, si bien esta traducción excluye otras identidades sexo disidentes, englobando en lo marica la diversidad sexual e identitaria de las comunidades LGTBIQ+. Por tanto, el empleo del término queer en esta investigación ha sido la de traer aquí su capacidad verbal de acción, es decir, queerizar o enrarecer la investigación llevada a cabo en este estudio.

En este sentido, para Kenneth Plummer, teórico queer e investigador del método humanista:

> "'Queer' may be seen as partially deconstructing our own discourses and creating a greater openness in the way we think through our categories. Queer theory must explicitly challenge any kind of closure or settlement and so any attempts at definition or codification must be non starters. Queer theory is, to quote Michael Warner, a stark attack on 'normal business in the academy' (Warner, 1992: p25). It poses the paradox of being inside the academy whilst wanting to be outside of it".[26] (Plummer, 2005).

Seguir una estrategia queer de pensamiento se concretaría en una práctica de investigación que recurre a diferentes análisis de texto, métodos genealógico-históricos, documentos de archivos y análisis de producción fílmica y televisiva, performances, poesías, fotografías, poesías visuales, historias de vida, experiencias performáticas de identidades raras y subjetividades LGTBIQ+, y artículos de prensa (entre una diversidad de recursos y objetos culturales más), pero con el objeto de provocar por medio de su deconstrucción un cierto enrarecimiento de metodologías más ortodoxas en las Humanidades. Investigar desde lo queer aquí me permite considerar las categorías sexuales identitarias y de orientación de una manera fluida y no fija centrándome en aquellas prácticas artísticas y activistas que se construyan desde las disidencias afectivos sexuales y económicas y siguiendo una perspectiva interseccional, pero también desde otras formas de vida raras en las que las alianzas vivo-no vivo, humano y no humano construyen realidades-ficciones naturoculturales alternativas a la norma.

Esto me lleva a mostrar un especial interés por nuevos casos de estudio escasamente documentados por su marginalidad o cercanía en el tiempo como es el caso de las transespecie o aquellos que, a pesar de haber sido estudiados, no lo han sido desde los criterios aquí planteados.

Queerizar la investigación enlaza aquí con otro de los objetos de este estudio que es la utopía y la ficción especulativa como posibilidad de construir nuevos

[26] "Lo queer puede ser visto como una manera de deconstruir parcialmente nuestros propios discursos y crear una mayor apertura en la forma en que pensamos a través de nuestras categorías. La teoría queer debe cuestionar explícitamente cualquier tipo de cierre o solución y, por lo tanto, cualquier intento de definición o codificación fracasará. La teoría queer es, citando a Michael Warner, un duro ataque a "Los asuntos normales de la Academia" (Warner, 1992: 25). Plantea la paradoja de estar dentro de la Academia, mientras quieres estar fuera". (Traducción Andrés Senra)

mundos en un momento en el que se ha completado un cuestionamiento de lo humano y del humanismo y en el que se vislumbra los albores de un futuro mediado por la tecnología en un medio ambiente en crisis. Queerizar aquí es buscar un descentramiento del sujeto universal y su identidad fija, abriéndose a una consideración de todos los actantes que intervienen en los procesos ya sean humanos-no humanos, enrareciendo estas relaciones como forma de pensar-estar, poniendo entre paréntesis aquellos conocimientos que vienen dados por hechos establecidos a la vez que suponen un cuestionamiento de las estructuras de poder inscritas dentro de los discursos académicos y teóricos. Queerizar aquí es cuestionar la norma en todos los ámbitos de conocimiento, el arte, la física, la biología, la ecología, utilizando para ello no solo la mencionada deconstrucción, sino también siendo conscientes de su genealogía y de cómo se han formado determinados paradigmas científicos atendiendo a sus construcciones sociales, sin desatender los aspectos materiales y la intervención de los actantes no humanos en el proceso de estas construcciones culturales. En esta investigación se propone queerizar las utopías, el cuerpo, el espacio, lo social, lo tecnológico, el humano, el animal, el arte y la materia. En este sentido, la intención es hacer una lectura que parte de un análisis otro, raro y que enrarece.

Junto a estas formas de hacer-pensar me he propuesto incluir en el análisis de las situaciones a l+s actantes que participan en ellas, humanos y no humanos, fuerzas y materias que han sido recuperados como agentes con capacidad de agencia por los nuevos materialismos.

1.5 Monismo en plural: la crítica a los dualismos

La crítica a una comprensión dualista de lo existente que establece y divide categorías taxonómicas y conceptuales como animal/humano, artificial/natural, sujeto/objeto, orgánico/inorgánico, vivo/muerto, mujer/hombre, humano/no-humano, capacidad/discapacidad, naturaleza/cultura, blanco/no-blanco, homo/hetero o la crítica efectuada por el filósofo Gilbert Ryle al dualismo cartesiano mente/cuerpo en *The Concept of Mind* (1949), cuestiona como esta división dualista de lo existente supone una jerarquización en función de valores considerados como positivos frente a los negativos. Así, y desde posiciones

feministas, la filósofa Val Plumwood (1939-2008) en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) dirá:

> "The dualism of western culture has come under sustained criticism from many directions in contemporary feminist and critical thought, from poststructuralist and postmodernist feminism to ecofeminism. Dualism is the process by which contrasting concepts (for example, masculine and feminine gender identities) are formed by domination and subordination and constructed as oppositional and exclusive".[27] (Plumwood, 1993, p.31)

Frente a esta categorización dualista que será herencia del cartesianismo, otras epistemes tanto de origen occidental como oriental parten de posiciones no dualistas, panteístas y holistas en la obra de filósofos como Heráclito, Plotino, Giordano Bruno o Spinoza con las que se emparenta el poshumanismo de autoras como Rosi Braidotti. Igualmente esta crítica a los dualismos como sistema de pensamiento que construye la otredad será también recogida por los movimientos sociales desde los años 70, el pensamiento feminista y ecologista y los activismos ecofeministas y antimilitaristas como veremos en el **Documento para una archivo del imaginario otre 17: Greenham Common Women's Land Camp: ecofeminismo antimilitarista.* La crítica de lo humano y sus categorías clasificatorias se realiza no solo desde un punto de vista político y social, sino también ontológico deconstruyendo estas presunciones del "Ser" dual en el episteme occidental.

En este sentido, la filósofa y bióloga Donna Haraway relaciona los dualismos con las estructuras de dominación y la violencia sistémica contra las mujeres, las personas de color, la naturaleza, la clase social y los animales:

> "[…] certain dualisms have been persistent in Western traditions; they have all been systemic to the logics and practices of domination of women, people of color, nature, workers, animals - in short, domination of all constituted as others, whose task is to mirror the self. Chief among these troubling dualisms are self/other, mind/body, culture/nature, male/female, civilized/primitive,

[27] "El dualismo de la cultura occidental ha estado bajo constante crítica desde muchas direcciones en la crítica feminista y la crítica del pensamiento contemporáneo, desde el feminismo posestructuralista y posmodernista hasta el ecofeminismo. El dualismo es el proceso por el cual conceptos contrastados (por ejemplo, identidades de género masculino y femenino) se construyen desde [jerarquías de] dominación y subordinación y de oposición y exclusividad". (Traducción Andrés Senra).

> reality/appearance, whole/part, agent/resource, maker/ made, active/passive, right/wrong, truth/illusion, total/partial, God/man".[28] (Haraway, 1985)

Volviendo a Val Plumwood, esta autora señala cómo estos dualismos constituyen formas de organizar el mundo en conceptos opuestos y excluyentes que producen valores jerárquicos de superioridad e inferioridad. En *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) citando a Karen Warren (1947), filósofa y pensadora ecofeminista, dice:

> "As Karen Warren explains, value dualisms are ways of conceptually organizing the world in binary, disjunctive terms, wherein each side of the dualism is "seen as exclusive (rather than inclusive) and oppositional (rather than complementary), and where higher value or superiority is attributed to one disjunct (or, side of the dualism) than the other" (1987, 6). […] The master identity […] creates and depends on a "dualized structure of otherness and negation" (1993, 42). Key elements in that structure are the following sets of dualized pairs: culture/nature, reason/nature, male/female, mind/body (nature), master/slave, reason/matter (physicality), rationality/animality (nature), reason/emotion (nature), mind/spirit (nature), freedom/necessity (nature), universal/particular, human/nature (nonhuman), civilized/primitive (nature), production/reproduction (nature), public/private, subject/object, self/other".[29] (Plumwood, 1993, p. 43)

En este marco crítico con los dualismos y desde el pensamiento queer de autoras como las citadas Karen Barad, Judith Butler, Jack Halberstam o Paul Preciado se abrió la posibilidad de repensar el cuerpo y el deseo más allá de los límites

[28] "Ciertos dualismos han persistido en las tradiciones occidentales; han sido sistémicos para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo. Los más importantes de estos problemáticos dualismos son: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, dios/hombre". (Traducción Andrés Senra)

[29] "Como explica Karen Warren, los valores dualistas son formas de organizar conceptualmente el mundo en términos binarios y disyuntivos, en los que cada lado del dualismo es "visto como exclusivo (en lugar de inclusivo) y oposicional (en lugar de complementario), y donde el valor más elevado o la superioridad se atribuye a uno de los polos(o lado del dualismo) respecto al otro "(1987, 6). […] La identidad del amo […] crea y depende de una "estructura dualizada de alteridad y negación" (1993, 42). Los elementos clave en esa estructura son los siguientes conjuntos de pares dualizados: cultura / naturaleza, razón / naturaleza, hombre / mujer, mente / cuerpo (naturaleza), amo / esclavo, razón / materia (fisicalidad), racionalidad / animalidad (naturaleza), razón / emoción (naturaleza), mente / espíritu (naturaleza), libertad / necesidad (naturaleza), universal / particular, humano / naturaleza (no humano), civilizado / primitivo (naturaleza), producción / reproducción (naturaleza), público / privado, sujeto / objeto, yo / otro (Plumwood 1993, 43). (Traducción Andrés Senra)

restrictivos de los dualismos masculino-femenino, para proponer estos límites como lugar de permanente negociación y cuestionamiento situado, abriéndose a una concepción plural y diversa de los afectos, los modos de deseo y de la relación en los cuerpos de los discursos, las performatividades y la materia.

Sin embargo, no se trata en esta tesis de reducir el discurso a una apología de un monismo indiferenciado y único, sino de nuevo de manera difractiva abogar por un monismo plural y diverso.[30] Este monismo plural partiría de una concepción según la cual la realidad última de todo lo existente es una única *sustancia*, en su esencia todo es lo mismo, pero sin embargo se manifiesta fenomenológicamente de manera plural. Este monismo plural bebe de la idea en la *Ética* de Spinoza (1677) de una única sustancia y sus diferentes modos o atributos, en el que las diferencias se relacionan con procesos no deterministas ni esencialistas.[31] Una diversidad que hace posible la crítica política y que es crítica con los dualismos que han establecido estas jerarquías de valores en el interés de la protección de los privilegios cisheteropatriarcales. El cuerpo en la herencia espinosista será monista en tanto que una única sustancia, pero plural en cuanto a sus modos. En palabras de Spinoza:

> "El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza) cada una de las cuales es muy compuesto". (Spinoza, 2007, p. 137)

Esta idea es una de las claves para superar los dualismos en la propuesta que hago aquí del cuerpo que llamamos "humano" y del "humano" en sí mismo como resultado de alianzas de multitud de seres humanos y no humanos, seres vivos y no vivos, energías y moléculas. El monismo plural se plantea aquí como propuesta frente a los dualismos que separan y establecen órdenes jerárquicos de valores positivos y negativos y que son productores de la otredad, además nos permiten especularnos identitariamente como resultado de esas mismas

[30] Aunque monismo y plural podrían parecer términos contradictorios se recoge aquí la idea de Spinoza de que todo es una única sustancia que se manifiesta en distintos atributos que son los percibidos por el entendimiento. Este monismo plural ha sido fuente de inspiración para el materialismo feminista de Rosi Braidotti.

[31] En esta tesis y como señalo en la bibliografía he manejado la publicación Spinoza (2007) *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

relaciones con lo otro desde entrelazamientos más que desde dicotomías que han sido producidas por estos mismos dualismos que han sido el paradigma del pensamiento especialmente en Occidente. Así, frente al dualismo, el monismo plural nos permite postular el ser como resultado de entrelazamientos de fuerzas, energías y seres diversos en su acontecer fenoménico. Estas alianzas interespecie y con lo otro no humano se desarrollan como propuesta artística y especulativa de manera específica en los apartados 2.4 *Alianzas biomoleculares de la otredad. Biohackers, Biología Do It Yourself y autoproducción del cuerpo*, 2.5 *Las transespecies como disidentes de género, sexo y especie*, 2.6 *L+s otr+s humano-máquina: las prótesis como entrelazamientos efímeros*, y en la obra que acompaña esta tesis, *Una alianza contra natura de deseo (Ciudad corporación 2068)*, pero de manera general es el argumento de fondo que sostiene que la otredad es ya de por sí una construcción social, política, histórica y cultural.

1.6 ¿La tecnología como aliada o enemiga? El transhumanismo como fascismo humanista

El desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación y computación desde las últimas décadas del siglo XX, la informática y los nuevos medios, el Big Data, internet, la robótica y, en concreto, el desarrollo de las inteligencias artificiales contribuye a este desplazamiento del logos como patrimonio propio y exclusivo de la excepcionalidad de la mente humana. La tecnología como materia “no viva” se comprenderá como un actante más en los procesos complejos de ensamblaje y agenciamiento que forman parte de los fenómenos sociales.

En este sentido, las nuevas teorías del conocimiento incluyen las interacciones mente-cerebro-cuerpo-tecnología, cuestionando el relato por el cual se establecía que la aparición de la conciencia y el uso de la razón diferencian al ser humano de los demás seres vivos y no vivos, a la vez que amplían la comprensión de la tecnología como prótesis o extensiones del cuerpo-mente desde su aparición en la cultura prehomínida.

En relación con esta reflexión sobre la relación mente-tecnología, Cary Wolfe, pensador y teórico en bioética y los Estudios Animales, así como referente del poshumanismo, hace hincapié en establecer una distinción entre poshumanismo

y transhumanismo (Wolfe, 2010). El transhumanismo, que aparecerá mencionado a lo largo de esta tesis desde una perspectiva crítica, encontraría un contexto propio en el entorno corporativo de Silicon Valley recogiendo la idea de salvación de las religiones tradicionales para aplicarla a una nueva tecno-religión que propone la posibilidad tecnológica de mejora de las capacidades del ser humano como una promesa de felicidad adaptada a los tiempos neoliberales. Estas posiciones antropocéntricas y humanistas hunden sus raíces en los principios de la Ilustración, el progreso y el desarrollo basados en la ciencia y la tecnología como promotoras del concepto de la excepcionalidad humana en el universo.

La idea del ser humano como pastor de la naturaleza es ya de por sí una idea bíblica reflejada en el Génesis y tiene una larga tradición religiosa y literaria.[32] En el siglo XX, el texto de Julian Huxley *New Bottles for New Wine publicado en 1957* es un antecedente de las posiciones transhumanistas que también podemos analizar como correlato de los discursos eugenésicos de finales del siglo XIX y principios del XX. En este texto Julian Huxley desarrolla una visión del humano cuya misión es el control de la evolución, la mejora de la especie y del mundo que habita (Ferrando, 2019, p. 29) . Estas "mejoras" se proponen maximizar la eficacia del humano en el marco de la producción capitalista realzando las potencialidades físicas y mentales del sujeto como camino y meta para la realización personal y el logro de la felicidad. De manera similar el transhumanismo plantea la posibilidad de la mejora (*enhancement*) del humano en su cuerpo y mente, a la vez que promete una transcendencia e inmortalidad del alma humana mediante el *Upload* de la conciencia en forma de datos a la nube. Detrás de estas promesas hay una serie de concepciones económicas, políticas y sociales de la existencia que se sustentan en esos posicionamientos de mejora de la especie y que parten de una segregación entre seres humanos menos capacitados (a los que se asigna el valor negativo de inferioridad) que necesitarían ser mejorados. Igualmente se considera la conciencia humana como un conjunto de datos que podrían ser matematizados y separables del cuerpo, dentro de la concepción cartesiana binaria alma-cuerpo. Esta búsqueda

[32] "Adán puso nombre a todos los animales y a las aves de los cielos, y a todo el ganado del campo, pero para Adán no se halló una ayuda a su medida". (Génesis 2:20:25)

de una mejora de la especie la encontrábamos ya como decíamos en las políticas eugenésicas de principios del siglo XX que derivaron en el genocidio, el exterminio del otro y los discursos apologéticos de la pureza de la raza.

Este transhumanismo neoliberal que sigue las doctrinas político sociales y económicas del *laissez faire* ha sido también cuestionado por fomentar las desigualdades sociales. La aplicación de las "mejoras" del humano propuestas por los transhumanistas no estarían al alcance de todo el mundo, solo de aquellos que se podrían permitir el costo de estas tecnointervenciones en el cuerpo que serán patentadas por las corporaciones biotecnológicas bajo su dominio. La promesa de transcendencia quedaría así en manos de aquellas personas que tienen los recursos económicos necesarios para sufragarlo. En línea con el neoliberalismo, el transhumanismo es aporofóbico.

Wolfe en su distinción entre el poshumanismo y el transhumanismo considera que aquellos teóricos que hablan de la condición transhumana, como Nick Bostrom (1973) o Raymond Kurzweil (1948), dos de los más relevantes difusores de las ideas transhumanistas lo hacen desde una perspectiva filosófica humanista tradicional y así lo denomina "humanismo poshumanista" que estaría basado en la idea de la perfectibilidad humana y la prevalencia de la razón o logos como paradigma de su excepcionalidad en línea con la tradición ilustrada.[33] Wolfe señala también que la idea sostenida por el transhumanismo según la cual se pretende superar y transcender nuestra animalidad, tanto en el sentido de liberación de nuestra materialidad, la materia que nos constituye, como en la superación de la encarnación del alma en el cuerpo humano y de nuestros orígenes animales, se engloba dentro de esta discurso que venimos señalando por el que se establece una jerarquía ontológica entre el ser humano y el ser animal en la Scala Naturae. Esta intención de transcendencia del cuerpo remite a una idea propia de las utopías escatológicas del cristianismo, el

[33] Kurzweil, especializado en Inteligencia Artificial, sostiene entre otras cuestiones que la evolución del humano se está acelerando y que estamos en un proceso de singularidad tecnológica que supondrá un cambio radical en nuestra comprensión de la vida humana, su duración y su potencialidad.
Nick Bostrom, filósofo, ha abogado por el desarrollo de humanos superinteligentes que supondrían un beneficio para la sociedad.

islamismo o el judaísmo, por las que la idea de salvación supone la liberación de los males terrenos. La superación de las enfermedades, el dolor y la muerte, serían características del pensamiento filosófico humanista de origen cristiano y un sueño de la humanidad.

Una alternativa autogestionada a las posiciones que fomentan desigualdades sociales del transhumanismo liberal sería la planteada por un uso democrático de las tecnologías y biotecnologías reflejado en las ideas de algunos biohackers que, según ha demostrado Andrew Lapworth en *From coronavirus tests to open-source insulin and beyond, 'biohackers' are showing the power of DIY science* (2020), realizan una propuesta de su uso siguiendo los preceptos del *do it yourself* frente al monopolio de las técnicas de mejora biotecnológica de los cuerpos por parte de grandes corporaciones en manos de las clases privilegiadas y los países ricos. Veremos esta aproximación al uso autogestionado de la biotecnología en el apartado más allá de los intereses transhumanistas en el apartado 2.4. *4 Autogestión biomolecular del cuerpo otre*.

1.7 La mente extendida

Continuando con la crítica deconstructiva del humanismo el humano ya no puede ser considerado ni el origen ni el fin del pensamiento, ni sujeto ni objeto del conocimiento de forma exclusiva. Los actuales estudios neurofisiológicos, simbólicos y lingüísticos hacen imposible sostener que lo que hace diferente al ser humano es su exclusividad en el uso del lenguaje y la capacidad de adquirir conocimiento. En su lugar, tendría más sentido hablar de que "El ser humano es el resultado de procesos que son estrictamente hablando "no-humanos" y "in-humanos" (Wolfe, 2018, p. 358).[34] Más allá de que el sujeto en el que tienen lugar los procesos que determinan la aparición epifenoménica de la conciencia sea humano o no humano (animal, Inteligencia Artificial) se centraría aquí el discurso en los propios procesos que la hacen posible.[35]

[34] *"Inhuman"* en el original. Una posible traducción sería ahumanos.

[35] Se da aquí una idea discutida y sujeta a debate según la cual los procesos que llamamos mentales no tendrían que estar ligados necesariamente a un cerebro biológico animal o humano, de ahí la posibilidad de que las Inteligencias Artificiales desarrollaran conciencia.

Igualmente, el materialismo histórico recogía la tradición cartesiana del dualismo res cogitans y res extensa, que como hemos mencionado provenía de la tradición griega pitagórica y platónica del binomio alma-cuerpo y que se actualizaría en el pensamiento idealista alemán kantiano con el predominio de la subjetividad sobre la materia. El materialismo histórico marxista continúa con esa interpretación dualista mente-materia y, a pesar de partir de posiciones monistas de la materia (todo se reduce a esta), considera a la mente como producto de ella, una propiedad epifenoménica que surgiría en procesos de complejidad creciente.[36] De esta manera, seguirá considerando a lo material como objeto y objetividad limitante, mientras que los nuevos materialismos y neovitalismos desarrollados en las últimas décadas por autoras como la profesora de Teoría Política de la Universidad de Hopkins, Jane Bennett (1957), asumirán la posibilidad de agencia de lo matérico en los fenómenos sociales y naturales.

Para esta investigación he partido de la hipótesis de David Chalmers (1966), filósofo australiano especialista en filosofía de la mente, que pone en cuestión la idea de la mente circunscrita de forma exclusiva al cerebro, considerando las prótesis, las herramientas y las tecnologías, no solo como útiles para la ejecución de nuestros procesos mentales, sino también como parte de la propia mente que se considera así expandida fuera del cuerpo y a la vez parte del cuerpo.[37]

Igualmente me interesa rescatar aquí con Cary Wolfe la concepción de que lo que nos hace humanos sería precisamente todo aquello que ha quedado excluido como prostético, exterior a nuestro cuerpo:

> "In short, dating back thousands of years to the advent of tool use and, later symbolic systems of communication, human beings are prosthetic beings. What we call 'we' is in fact a multiplicity of relations between 'us' and 'not us', 'inside'

[36] El emergentismo considera que la conciencia es una propiedad nueva que emerge a partir de los fenómenos físicos cerebrales, pero que no es en sí un fenómeno físico ni puede producir otros fenómenos físicos. Lo mental y lo material son esferas diferentes.

[37] Desarrollaré esta cuestión en el apartado 2.6.4 *Conclusiones: Hacia una nueva comprensión de las prótesis como ensamblajes de cuerpo, tecnología y mente extendida: el cuerpo crip y queer como resistencia al capitalismo heteropatriarcal*.

> and ‘outside’, organic and non-organic, things ‘present’ and things ‘absent”.[38] (Wolfe, 2010, p. 358)

En esta misma línea Braidotti señala que no podemos seguir considerando el sujeto de conocimiento como una entidad individual y humana, sino como el resultado de un ensamblaje complejo de factores humanos y no humanos, tecnológicos, geológicos, vinculados en una red que presenta diversidad en sus grados de inteligencia que está situada en el mundo que habitamos (Braidotti, 2019).

Esta propuesta de la mente extendida nos será muy útil a la hora de discutir aspectos relevantes en la consideración en el apartado 2.6 *L+s otr+s humano-máquina: las prótesis como entrelazamientos efímeros*.

1.8 Del Antropoceno a las subjetividades zoé-centradas

El poshumanismo como teoría crítica partiría también de estas posiciones posantropocéntricas que cuestionan la idea del hombre como medida de todas las cosas a la vez que denuncia las crecientes desigualdades socioeconómicas de un mundo globalizado tecnológicamente al servicio del capitalismo en una nueva era geológica que se ha venido en llamar el “Antropoceno”.

El término Antropoceno fue propuesto por el químico holandés Paul Crutzen (1933-2021) para nombrar una nueva etapa en la historia del planeta determinada por la actividad del ser humano. Esta actividad quedaría marcada en el registro geológico, produciendo un nuevo estrato que se diferenciaría claramente de los anteriores por el aumento en la presencia de CO2 y metano en su composición como resultado de la revolución industrial desde el siglo XVIII, así como la presencia de plásticos y microplásticos de manera masiva. Este periodo en el que nos encontramos sería el que seguiría al Holoceno que habría durado unos 10 000-12 000 años y se caracterizaría por un cambio drástico

[38] “En resumen, remontándonos a miles de años atrás, al advenimiento del uso de herramientas y, posteriormente, a los sistemas simbólicos de comunicación, los seres humanos son seres protésicos. Lo que llamamos 'nosotros' es en realidad una multiplicidad de relaciones entre 'nosotros' y 'no nosotros', 'adentro' y 'afuera', orgánico y no orgánico, cosas 'presentes' y cosas 'ausentes'”. (Traducción Andrés Senra)

registrado en la presencia de estos químicos y materiales de forma acelerada (Crutzen y Stoemer, 2000) . Otras materias sedimentadas de forma masiva en este estrato del Antropoceno serían los fertilizantes, los derivados del petróleo y el carbón resultado de la explotación de estos recursos desde la industrialización. Otro término propuesto en 2014 para este periodo por Jason W. Moore, profesor de Historia Universal en Binghamton University, ha sido el Capitaloceno, para hacer hincapié en cómo el sistema económico del tardocapitalismo global sería la principal causa del impacto en el equilibrio planetario. Haraway (2015) propone el término *Chtuluceno* para hipotetizar sobre una era otra en la que las relaciones interespecie nos permitirían vivir con co-responsabilidad en el cuidado del planeta.

La utilización del término Antropoceno es objeto de crítica. Para autores como el filósofo Jesús Zamora Bonilla sería poco probable que la corta estancia de los humanos en el planeta y en concreto desde el desarrollo de la civilización (5000 años) tuviera capacidad de dejar una huella visible en el registro geológico tras millones de años (Zamora, 2021, p. 104).

En cualquier caso, el concepto de Antropoceno se enmarca en un conjunto de análisis críticos de los fenómenos planetarios desde perspectivas geocéntricas y no antropocéntricas denunciando las relaciones de poder y violencia producidas en este contexto histórico-geológico del planeta y cuestiona la idea de que la subjetividad es patrimonio exclusivo del humano frente a lo sostenido en la Dialéctica del reconocimiento Hegeliana[39] o en el concepto del subjetivismo

[39] "El término reconocimiento proviene de la filosofía hegeliana, especialmente de la Fenomenología del Espíritu, que designa una relación recíproca entre individuos, en la cual cada sujeto ve al otro como igual. Es el reconocimiento la garantía de la individualidad, pues sólo se es sujeto en la medida que exista otro igual que reconozca tal condición. Por consiguiente, el concepto puro de reconocimiento remite a una relación de identidad simétrica entre dos autoconciencias libres".
"[…] Lo anterior resume lo que representaría una relación exitosa de reconocimiento. Pero la cuestión no es tan sencilla. Hegel no es ingenuo y afirma que obtener el verdadero reconocimiento implica sostener una lucha inclemente, en la cual sólo la autoconciencia más persistente y la que esté dispuesta a ir hasta el límite al ser capaz de sacrificar su propia vida, será la vencedora y someterá a la conciencia débil y temerosa."
"[…]El señor depende tanto para su reconocimiento como para su vida de la presencia activa del siervo, en esta medida y en esta necesidad pierde su independencia. El siervo, al ser puesto por el mismo señor como esencial pierde su condición de "prescindible" quedando como necesario".(Orozco Sepúlveda, 2013)

transcendental Kantiano[40] (Wolfe, 2018). Esta subjetividad se construye como resultado de la interrelación con diversos agentes no humanos, de forma que la vida debe ser vista desde la perspectiva de una perspectiva zoé-centrada

En este sentido, Agamben, a partir de un análisis del pensamiento de Foucault, desarrolla la idea de cómo la nuda vida, zoé, y su gestión ha pasado a ser lo político, el bíos, en los dispositivos biopolíticos de control social señalando de paso una de las oposiciones metafísicas fundacionales de Occidente:

> "La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, zôé-bíos, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva". (Agamben, 2006a, p. 18)

En esta misma línea, del pensamiento de Agamben, Braidotti en su obra *Metamorfosis* (2005**)** considera que zoé representa la fuerza de la vida que atraviesa y une a los humanos y no humanos al tratarse de una fuerza igualitaria y no jerárquica que reconoce la diversidad de todos los seres. Braidotti propone la idea de zoé como una reelaboración de la idea tradicional de vida representada por el término bíos, que se referiría a la vida humana histórica, narrativa y política. En la obra de Braidotti zoé no excluye lo tecnológico, sino que lo incluye como parte de estas relaciones humano-no humano y señala la imposibilidad de su separación por su consideración de "artificialidad", cuestionando de paso otro binarismo, el de lo natural-cultural (Braidotti, 2005, p. 209).

El concepto de Antropoceno ha captado la atención de una nueva generación de artistas que han realizado trabajos que denuncian las consecuencias visibles de la relación del ser humano con la naturaleza en el proceso de cambio climático. En lo que respecta a esta investigación, algunos de los casos de estudio en el capítulo 4 *Ecologías queer* investigan la relación del cuerpo otro con el territorio

---

[40] "Todo lo que es intuido en el espacio o en el tiempo, y por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones, que tales como son representadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada. Esta doctrina la llamo el idealismo transcendental". (Kant, 2007, pp. 569–561)

y la distribución de jerarquías, poder y cuerpos en el espacio como consecuencia de las exclusiones de las otredades de los nodos de poder.

1.9 Nuevos materialismos, teoría de sistemas y ensamblajes: el poder de las cosas

Un enfoque heredero de este conjunto de reflexiones en las que el humano pierde su carácter jerárquico y central es un nuevo materialismo que considera tanto a los humanos como no humanos como agentes implicados en los procesos de ensamblaje social (como habría señalado Latour con su Teoría del Actor Red en *Reensamblando lo social* (2008)) y que a la vez considera la materia como agente activo con capacidad de agenciamiento. Esto supone también la necesidad de repensar la ética desde la perspectiva de estas interrelaciones posantropocéntricas, incluyendo a l+s otr+s a los que se niega sistemáticamente capacidad de agencia y existencia.

Estos nuevos materialismos tendrían un referente fundamental Deleuze y Guattari a partir de su recuperación del pensamiento monista de Spinoza frente a la distinción entre res extensa y res cogitans, alma-cuerpo, del dualismo cartesiano. Para Spinoza, como veíamos, toda la materia es una y el mundo se explica por sí mismo como "causa sui", cuerpo y mente son una única sustancia (Balza, 2014).[41]

> "[…] todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece solo a *una única sustancia*, y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro".[42] (Spinoza, 2007, p. 118)

[41] Spinoza entiende por "causa sui", causa de sí, aquello cuya esencia implica su existencia. La sustancia para Spinoza es aquello que no necesitará de otra cosa para formarse, es su propia causa.

[42] En esta investigación, como veremos en el apartado 2.2 "El otre de género no binario: materia-discurso y deseo", me interesa especialmente abordar un debate entre dos posiciones distintas en teoría, el nuevo materialismo de Rosi Braidotti y la performatividad de Judith Butler y propongo encontrar puntos de acercamiento y distanciamiento en estas divergencias. Este monismo entroncaría también con la crítica realizada por el feminismo de Butler al sistema binario sexo/género en la medida en que establece dicotomías esencialistas hombre/mujer que resultan en la construcción cultural del género. Sin embargo, Braidotti y Butler difieren en este punto en su concepción de la diferencia sexual,

La Teoría del Actor-Red (TAR) propuesta por Bruno Latour y Michel Callon ha tenido especial relevancia para esta investigación que presento aquí.[43] Latour critica el concepto de lo social como una construcción teórica que se emplea de forma recurrente para proporcionar una explicación de un determinado fenómeno. Por ejemplo, en el caso del análisis de la obra de arte es frecuente recurrir a la influencia de lo social en la interpretación del significado de la obra. Este término, "lo social", en realidad, no nos ayudaría a proporcionar una descripción, sino que se emplearía como abstracción carente de significado y generalización no situada. Para Latour "sociedad" y "social" se usan como explicación de las causas de fenómenos sociales y por lo tanto el uso de estos términos en la sociología da por hecho que existiría ya un "contexto social" dado. Latour considera que es el proceso de ensamblaje de este "social" lo que se debería describir, porque es lo que nos interesaría conocer. Así, no existiría algo como un "contexto social" previo al que recurrir como explicación de un fenómeno, más bien de lo que se trataría es de comprender cómo se forman esos agregados sociales a partir de ensamblajes económico-lingüístico-legales.[44] Lo que busca la Teoría del Actor-Red es precisamente esas asociaciones y relaciones no sociales que crean lo que llamamos un agregado, un colectivo que fluctúa de manera continua en equilibrios frágiles determinados por factores humanos y no humanos para definir un estado de cosas temporal. Lo social en la TAR es un movimiento de "asociación y ensamblado" (Latour, 2008). Las ciencias sociales en el XIX se habrían centrado en las explicaciones de carácter simbólico en las que los agentes humanos serían los únicos con

---

postulando la primera la necesidad de mantener la idea de una cierta esencia femenina como necesaria para la articulación del discurso feminista y el empoderamiento de la mujer, evitando así la asimilación de lo femenino con lo masculino. Volveremos a esta discusión central para esta tesis más adelante.

[43] Considero que Latour se propone repensar la idea de lo social de forma similar a la estrategia de desfamiliarización propuesta por Braidotti. Braidotti se refiere a la desfamiliarización como un proceso de extrañamiento necesario para transformar el aquí y ahora, algo que se da en la ciencia ficción y que nos permitiría analizar los contextos en los que vivimos desde ese distanciamiento especulativo. (Braidotti, 2005, p. 226)

[44] En este sentido, me interesa en esta disertación el término "agregado social" en tanto que remite a la formación de grupos acotados en el tiempo en equilibrio más o menos frágil en función de las modificaciones que se dan en las causas de su formación y su mantenimiento y que se reúnen para formar alianzas o agrupaciones permeables con el entorno y que son transformables o disgregables con el tiempo.

capacidad de agencia. Las interacciones entre los individuos crearían grupos sociales unidos por una "fuerza social" que hacen las relaciones sociales duraderas, permanentes y estables. Así el recurso a esta fuerza social como explicación resulta tautológico, es decir, se confunde el explanans con el explanandum (Latour, 2008, p. 96).

El especial papel que se otorga a los no-humanos como actores participantes en los fenómenos de agregación de los ensamblados nos hace posible considerar a la Teoría del Actor-Red (TAR) como una de las escuelas del pensamiento poshumanista. Latour hará hincapié en la capacidad de agencia de los objetos. El rol desempeñado por estos agentes no-humanos, animales, microorganismos, tecnología, moléculas, fuerzas activas en el mundo, energías, no sería el tradicionalmente asignado como simbólico o naturalista, sino el de actantes que afectan a lo que debe ser asociado y cuya descripción no es posible sin su inclusión.[45] La percepción del rol desempeñado por los objetos en la acción social colectiva habría pasado históricamente desapercibida a las ciencias sociales, así como al resto de estudios de las humanidades. En la descripción de estos agregados, la TAR los define como grupos o agrupaciones, dado que el término permite ser aplicado a una diversidad amplia de fenómenos. Estos agregados o grupos deben ser definidos de forma performativa, haciendo hincapié en el rol que desempeñan. Latour establece una diferencia entre el concepto de intermediario y mediador a la hora de estudiar la formación de agregados (Latour, 2008, p. 63). Los objetos considerados solo como intermediarios en las teorías sociales tradicionales ofrecían una explicación ya dada, sin capacidad de transformación, es decir, una explicación en la que la materia es considerada y explicada como causalidad, sin capacidad de agencia, como una infraestructura natural. La consideración de los agentes no humanos como mediadores del ensamblaje permite ampliar el conocimiento de los procesos de formación de los agregados sociales en la medida en que se entienden como coparticipantes de forma activa en los acontecimientos, lo que

[45] El término actante hace referencia a un agente, ya sea humano o no humano, que participa en un fenómeno.

nos permite comprender su papel en el entramado entrelazado que forman con los demás actantes humanos y no humanos de un ensamblado social.[46]

La TAR se abre así a la diversidad de agentes que participan en una acción partiendo de una posición de incertidumbre en cuanto a qué actúa y cómo lo hace. La pregunta que nos debemos hacer para determinar si un agente interviene en la formación de un agregado social es si afecta al curso de la acción de otro agente de ese ensamblado o no y si esa acción puede ser especificada y de qué forma se ejerce. El actante en la Teoría del Actor-Red no está aislado, sino que él mismo es parte de un conjunto de fuerzas que convergen en él.[47] Las cosas para Latour pueden "Autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etcétera" (Latour, 2008, p. 107), esta lista de verbos nos daría una idea de la capacidad de acción de los "objetos" y su papel en el origen de las actividades sociales.

Me interesa para esta tesis señalar cómo la TAR reincide en esta crítica que venimos haciendo al dualismo mundo material/mundo social señalando que este dualismo es convencional, tal dicotomía no existiría. Sin embargo, en esta investigación no se pretende una equiparación de objeto con el sujeto, sino más bien señalar que tal distinción previa dificulta comprender un proceso de reensamblado colectivo. Con Latour, no se trataría tanto de equiparar la acción humana intencional (en el sentido fenomenológico) con la no-humana tradicionalmente explicada en términos de causalidad científica, sino señalar que la sociología tradicional parte de una asimetría en la que la segunda carece de agencia. Así, una forma de hacerlo que entronca específicamente con el objeto

[46] Así, por ejemplo, en el caso de las vías en mal estado en un accidente ferroviario, las vías pasan aquí de mero intermediario en una acción, el paso del tren, a mediador activo como causa del accidente y en el que participan factores como la calidad del material, el diseño de la vía, la velocidad del tren, el número de pasajeros, el ángulo de la curva, los recursos destinados a mantenimiento de la vía, el número de operarios implicados en el buen funcionamiento del sistema, el conductor, los sistemas de detección de obstáculos en las vías, etcétera.

[47] El empleo del término "actor" ha sido discutido por la literatura feminista al portar un significado masculino y singular, proponiendo como alternativo el empleo del término "agente" o "participante". Latour diferencia entre el actor, para referirse a un agente que tendría una forma concreta ya definida, y el actante o participante, que no tiene una "figuración" todavía en espera de ser determinada.

de esta investigación es incorporar la acción de los objetos a los relatos que creamos al estudiar un determinado fenómeno en el que la creatividad o el arte juegan un papel prioritario. Estos relatos permiten evidenciar el tipo de acciones que ejercen sobre otros participantes en el proceso de ensamblado del objeto de estudio al atravesar el umbral de nuestra percepción donde antes quedaban ocultos, evidenciando así su acción y proporcionando una mejor descripción del fenómeno objeto de estudio, ya sea una performance, una instalación multimedia o una escultura, por ejemplo.

Igualmente importante aquí sería para la TAR los agentes humanos, a los que según Latour, criticando a la sociología tradicional, esta considera objetos de estudio sin capacidad de análisis y comprensión de su propio entramado social. El rol tradicional del investigador sería el de proporcionarle una lectura de su propia situación y así dotarlo de herramientas para el cambio mientras que permanece sordo a los propios análisis de los individuos que forman parte del agregado social. La TAR, sin embargo, estaría atenta a estos análisis y relatos de los propios agentes implicados, sin desecharlas como interpretaciones subjetivas y carentes de criterio científico. En este sentido, se trataría de valorar aquí el papel que los propios relatos de los participantes tienen en la formación de vínculos en el agregado social independientemente de la duración que tenga en el tiempo este agregado.

Podemos pensar en el caso de una performance participativa, por ejemplo, como un agregado social que dura un periodo limitado de tiempo, el tiempo que dura la acción, y en el que, para llevar a cabo una correcta descripción, deberíamos considerar no solo todos los agentes implicados, humanos y no humanos, sino también sus relatos, dando voz a los objetos de forma que se evidencien las fuerzas de cohesión y disgregación del grupo y a la vez considerando a los propios relatos como actantes que provocan acciones en los otros actantes. Los elementos simbólicos que participan en los relatos creados por los agentes humanos y no humanos son igualmente importantes en los casos analizados en esta investigación. La esfera de lo simbólico produce relatos también que permiten describir los acontecimientos y cuyas interpretaciones ejercen una

acción sobre los otros actantes como veremos en el caso de la fabricación de talismanes como parte de un ritual performático.[48]

Así, podemos considerar para nuestro propósito cómo esta teoría nos permitiría prestar una especial atención a la capacidad de los procesos de creación como forma de construcción de otros modelos posibles. El pensamiento divergente que se da como parte de la creación en arte nos orienta hacia aspectos no considerados tradicionalmente por los estudios de las humanidades ni científico-sociales desde los análisis que siguen una lógica racionalista.

En relación con la idea de ensamblado social y la estabilidad de los agregados sociales, Haraway cuestiona la idea de la autopoiesis de los sistemas sociales propuesta por Luhmann que recoge a su vez la idea de autopoiesis teorizada por Maturana y Varela y publicada en1972 para explicar la organización de los seres vivos. Para Maturana y Varela la autopoiesis sería una característica que nos permite definir a un ser vivo en la medida en que es una propiedad que poseen los sistemas vivos (por ejemplo, una célula) de reproducirse a sí mismos y mantener las condiciones de equilibrio necesarias para su supervivencia. Es decir, la autopoiesis es una capacidad de autoorganización que contrarresta la tendencia a la entropía de los sistemas. En un sistema biológico esto supone que el interés no está tanto en sus componentes, sino en las relaciones y procesos entre esos componentes (Maturana y Varela, 1980). Sin embargo, en lo que respecta a mi investigación, me interesa especialmente cómo Haraway criticará este concepto de "autopoiesis" señalando que nada es realmente autoorganizado ni autopoiético. Este concepto responde a una visión del individuo como una mónada, un organismo autónomo, separado y desligado de l+s otr+s. Haraway propone el término "Sim-poiesis" (hacer-producir con) en lugar de "autopoiesis" (hacerse a uno mismo), en tanto que explica la vida en sus relaciones complejas de los organismos con el medio ambiente (Haraway, 2019b). La idea de la simpoiesis, es decir, de procesos "producidos con" los otros tanto humanos como no humanos desde una ficción especulativa que queeriza

[48] También se estudia desde esta perspectiva el Anexo II Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19".

nuestra comprensión de la co-existencia ha tenido especial relevancia en la producción tanto de este texto como de *Una alianza contra natura de deseo* el proyecto artístico que acompaña este discurso.

En lo que respecta a esta investigación y como se puede comprobar en el Anexo II*: Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19* recojo una de las críticas más sólidas a la Teoría del Actor Red, la que señala cómo esta se sostiene por una ontología metafísica que aplana las diferencias entre el objeto y el sujeto, inclinando la balanza en último caso al objeto, lo que conduciría a una cierta eliminación del sujeto. Si no hay sujeto, se pierde la capacidad política de análisis crítico de las relaciones de poder que se dan de facto en lo social en función del género, clase, raza, capacitismo y edadismo, desactivando el carácter situado y politizado de estos ensamblajes (Braidotti, 2019).[49] Mi posición a este respecto es radicalmente la contraria y mi interés el de desvelar estas relaciones de poder ampliando su análisis a los otros agentes no humanos implicados que también pueden se considerados como sujetos activos y con capacidad de agencia. Otra crítica a la TAR importante para esta tesis sería la realizada por Vanesa Watts que desde una perspectiva decolonial y como Mohawk miembro del Clan Anishinaabe Bear señala cómo desde el pensamiento occidental se sigue aplicando la división epistemología/ontología en estos intentos de inclusión de lo no-humano en los procesos de creación de los ensamblajes sociales que teoriza Latour. Esta división epistemología-ontología para Watts continúa negando a los no-humanos la capacidad de intencionalidad y por tanto restando valor a su capacidad de agencia su acción dado que ocurre sin tener un objeto. Sin embargo, desde las tradiciones animistas indígenas que comprenden el mundo desde lo que Watts llama un

[49] El poshumanismo crítico de Braidotti se define como nómada, señalando que no se deberían tomar posiciones universalistas en la crítica política, sino situadas.
No deberíamos hablar en nombre de todos los oprimidos, de todos los lugares y de todos los tiempos, "Because we cannot speak of an undifferentiated humanity (or an undifferentiated 'we'" (Braidotti, 2019). En este sentido para Braidotti sería necesario estar situado, hablar desde la situación específica y concreta que se quiere cambiar con sus condicionantes concretos. Esto se puede ampliar con una perspectiva interseccional que estudia cómo se generan las discriminaciones y desigualdades sociales sin colapsarlas en un todo único.

sistema de Lugar-Pensamiento propio del pensamiento indígena en el que los espacios, el territorio, no se dan separados del pensamiento, la agencia es concebida de manera inseparable a la idea de espíritu. Así, en la medida que el espíritu existe en todas las cosas, todas las cosas poseen agencia: la Tierra, los animales, los no-humanos (Watts, 2013).[50]

Sería necesario en este sentido considerar estos ensamblajes sujeto-objeto, humano-no humano desde perspectivas políticas, en los que los nuevos materialismos y la TAR sean no solo una estrategia académica de comprensión de la realidad, sino también una herramienta más de los activismos que denuncian la violencia acometida contra aquellos considerados tradicionalmente como no humanos por la norma cisheteropatriarcal y por el antropocentrismo. Los activismos antirracistas, queer, ecologistas y decoloniales se pueden entender también así como activismos poshumanistas (Protevi, 2018).

1.10 La cuestión animal y el humano animalizado

Otra de las problemáticas importantes planteadas de manera transversal en este estudio es la de la otredad animal en tanto que seres no humanos, por lo que conviene en esta cartografía hacer un breve repaso de las posiciones encontradas al respecto de los derechos animales y situar la propuesta de esta investigación. El animal como Otro aparecerá como figura tanto en las alianzas humanos-no humanos como en las performatividades *Animal Drag* que veremos más adelante en el apartado *Las transespecies como disidentes de género, sexo y especie*. Considerar las posiciones éticas antiespecistas que se han desarrollado desde los años 70 nos permitirá construir un marco epistémico en el que se ubica esta problemática en su reciente genealogía. Así, como resultado de la crítica al antropocentrismo podemos pensar la relación del humano con los animales dentro de la lógica del especismo, según la cual, la consideración del animal como el Otro y su cosificación tendrá como consecuencia su emplazamiento en la escala jerárquica de los seres en un orden inferior al humano. El especismo será la base que justifica moralmente la explotación,

[50] En el capítulo 3 “Queerizando la materia: nuevos materialismos, neovitalismo, materia vibrante y prácticas mágicas en el arte contemporáneo” volveremos sobre esta cuestión.

domesticación y consumo de los animales. El animal se percibe desde esta lógica como materia de la que podemos hacer uso en virtud de nuestra superioridad como especie.

Las críticas al especismo se han planteado desde distintas perspectivas éticas. Singer (1975), desde del movimiento político y ético animalista y antiespecista a partir de los 70, propone desde una ética utilitarista un doble argumento.[51] Por un lado, la idea de que en una situación de conflicto el interés de todos los seres sintientes implicados debe ser considerada por igual independientemente de las diferencias de clase, género, sexo, orientación sexual, identidad, raza o religión, a lo que los animalistas incluyen la especie (es decir, al igual que las diferencias en estos aspectos no pueden ser considerados como moralmente relevantes para influir en una situación concreta, la pertenencia a una especie determinada no humana tampoco, de lo contrario estamos en una discriminación por especismo). Por otro lado, el hecho de que los animales son seres sintientes con capacidad de sufrimiento, supone que evitar su sufrimiento sería una prerrogativa ética. Ejercer daño a los animales no humanos supone incurrir en una contradicción moral (Singer, 2009).

Otra argumentación que se da para justificar el especismo y la explotación animal fue la defendida por el filósofo Carl Cohen en 1986 a partir de posiciones kantianas. Kant consideraba que lo moral era aplicable a un sujeto racional, para Cohen los animales no humanos carecen de capacidades que están presentes en los humanos y, por ello, no pueden estar sometidos a las mismas reglas morales que los animales humanos. Este argumento capacitista se ha aplicado también históricamente a las personas con diversidad funcional. Entender que las diferencias en las capacidades psíquicas, sociales o físicas justifica considerar a las personas con diversidad funcional menos relevantes que otras en una situación de conflicto supone exclusiones en base a criterios supremacistas y su consideración como menos que humanos.

[51] El utilitarismo es un planteamiento filosófico ético propuesto por Bentham en el siglo XVIII según el cual una acción ideal sería la que produce el mayor beneficio y es de la máxima utilidad para el mayor número de individuos implicados en una situación concreta.

Estos argumentos nos obligarían, si queremos ser consecuentes con nuestros principios morales, a tratar a los animales no humanos sintientes de la misma manera que tratamos a los humanos. Sin embargo, a pesar de su antiespecismo, Singer en su primer texto consideraba que, dado que los animales no tienen posibilidad de concebir la muerte, es decir, no tendrían una conciencia de la muerte como una interrupción de su vida y de un futuro posible, matarlos no sería inmoral, puesto que sus intereses no se verían afectados, dejando así una puerta abierta a su sacrificio para el consumo de carne.

Según Mikel Torre Aldave, profesor del Departamento de Filosofía en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), las posiciones utilitaristas de Singer se podrían entender de forma que la situación ideal es aquella en la que la suma de las preferencias satisfechas de los individuos es máxima. Esto se podría matizar desde las posiciones de un utilitarismo hedonista que buscaría la suma máxima de las experiencias positivas y placenteras de los individuos implicados, debiendo buscarse unas u otras según la situación concreta para cada una de las corrientes del utilitarismo (Aldave, 2009). Tanto el utilitarismo de Singer como el utilitarismo hedonista ha sido cuestionado por la dificultad de calibrar los valores de placer y dolor o el propio criterio de "utilidad" que resultaría ambiguo y difícil de determinar.

Para Derrida el término animal agrupa a una diversidad de seres de forma universalizante como resultado de una taxonomía que establece una frontera entre lo humano y el animal no humano, una línea continua que separa ambos mundos, sin considerar la diversidad de especies animales de las que el humano sería una más con sus características específicas, más allá del excepcionalismo humano.

> "La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etcétera, como se finge en suma preguntarse siempre (de Aristóteles a Descartes, […]). La cuestión no sería por tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si pueden hablar o razonar gracias al poder del logos o a tenerlo, el poder tener el logos, la actitud para el logos […]. La cuestión previa y decisiva es saber si los animales pueden sufrir". (Derrida, 2008, p. 43)

Patricia MacCormack, al igual que Wolfe, desde posiciones antiespecistas ha planteado que la idea de equiparar los derechos de los animales a los derechos humanos supone antropomorfizar a los animales, seguir proyectando en ellos una mirada que los humaniza y que en realidad continúa manteniendo posiciones de dominio. Las relaciones de los humanos con sus mascotas estarían mediadas por relaciones edípicas, criticando de paso el concepto de Haraway de "Hacer familia" con los animales de compañía como un tipo de relación que mantiene la explotación y el uso de los animales para nuestros fines. Patricia MacCormack hace una crítica a Derrida cuando se preguntaba en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008) sobre la mirada que le lanza su gato al salir de la ducha desnudo y que le lleva a plantearse cómo se construye esa mirada que le provoca esa reacción púdica. Para MacCormack el concepto de "mirada" continúa manteniendo la idea de una igualdad animal humano = animal no humano como base de la ética animalista, a la vez que esta idea de la mirada en realidad sigue siendo una presunción humana. La solución para MacCormack sería "dejar en paz a los animales", lo que supone romper cualquier relación edípica con ellos, de explotación o de consumo, dado que las relaciones que se mantienen están atravesadas por una violencia estructural y de dominio imposible de cambiar en el momento en que se interactúa. En el caso de las mascotas y otros animales de compañía, así como de los animales de granja, cuya selección genética ha hecho que sean absolutamente dependientes de los humanos, MacCormack propone parar el ciclo de sufrimiento mediante la esterilización y el acompañamiento en condiciones de cuidado hasta su extinción como especies lo que les liberaría de su condición de seres explotados por los humanos.

> "Posthuman ethics of grace requires nothing more than leaving all animals alone; in interacting with them, in thinking them, in involving them at all with a human world".[52] (MacCormack, 2012, p. 69)

Por último, para Wolfe esta jerarquía ontológica del ser que diferencia al humano del animal resulta especialmente peligrosa porque ha sustentado el discurso que considera al animal como el Otro no-humano, objeto, más que sujeto, medio para

[52] "La ética poshumana de la gracia no requiere nada más que dejar a todos los animales en paz; en dejar de interactuar con ellos, en pensarlos, en involucrarlos del todo con un mundo humano". (Traducción Andrés Senra)

los fines de producción y alimentación y, en lo que nos atañe aquí especialmente, este mismo argumento se ha empleado también como lógica que justifica la extinción de grupos humanos considerados como animales carentes de alma desde los periodos de expansión colonial hasta la actualidad (Wolfe, 2010). En este sentido, la consideración de los pueblos indígenas como no humanos se hace aún patente en políticas supremacistas como las de las declaraciones realizadas el 23 de enero de 2020 por el presidente de Brasil, Jair Bolsonaro:

> "El indio está evolucionando y convirtiéndose cada vez más en un ser humano como nosotros". (Reuters, 2020)

En la misma noticia publicada por la Agencia Reuters se puede leer cómo Bolsonaro de manera más específica define al indígena como animal:

> "Bolsonaro sostuvo anteriormente que las reservas indígenas son demasiado grandes y que su Gobierno quiere permitir la minería comercial y la agricultura en estos lugares. También ha dicho que los indios viven como 'animales en zoológicos'. Los líderes tribales dicen que esto forma parte de un plan de etnocidio destinado a eliminar su cultura". (Reuters, 2020)

En esta investigación se propone construir alianzas humanos-no humanos que transciendan estas lógicas antropocéntricas de dominio y explotación suponen una nueva comprensión de nuestra relación con los animales no humanos, a la vez que establecen resistencias a las políticas de exclusión y violencia que construyen la otredad dentro de la especie humana.

1.11 Críticas al poshumanismo crítico: ¿Un nuevo marco epistemológico? Fin de la cartografía y comienzo de la discusión

Esta tesis se ha escrito desde ciertos postulados del poshumanismo crítico, pero a la vez con una mirada crítica hacia ese poshumanismo como término que pretende englobar y definir todas estas cuestiones que me han llevado a hablar de las identidades rares como construcciones utópicas para el presente. Algunos de los planteamientos expresados en esta cartografía han servido para la construcción del discurso aquí expuesto y otros han sido un punto de partida o distanciamiento.

En este sentido, Livingston y Jack Halberstarm sostenían que el poshumanismo era un discurso ya superado en una fecha tan temprana como 1995, al señalar que el cuestionamiento llevado a cabo por el poshumanismo como pensamiento había tenido ya lugar antes de su aparición como término, de forma que, en cualquier caso ya no era posible seguir añorando una filosofía humanista o modernista:

> "We have rehearsed the claim that the posthuman condition is upon us and that lingering nostalgia for a modernist or humanist philosophy of self and other, alien and human, normal and queer is merely the echo of a discursive battle that has already taken place".[53] (Halberstam *et al.*, 1995, p. 19)

Esto ha sido puesto de manifiesto por autores como Campana y Maisano en su reciente obra *Renaissance Posthumanism* (2016) al plantear el hecho de que los principales autores del poshumanismo crítico han llevado a cabo lo que ellos consideran una lectura simplista del Renacimiento, además de agrupar en una misma epistemología el Renacimiento, la Ilustración y las distintas corrientes de pensamiento que irían desde el neoplatonismo, el empirismo y el racionalismo desarrollado por el movimiento ilustrado. Como consecuencia de esta visión reduccionista del humanismo, que lo equipara con un mecanicismo y un racionalismo, se habrían realizado una serie de críticas basadas en generalidades que conducirían a discursos erróneos. Estos autores consideran que Braidotti o Wolfe reducen el humanismo renacentista a ideas estereotipadas como "El hombre como medida de todas las cosas" o "el centro de todas las cosas" (Campana *et al.*, 2016), no correspondiéndose esto con la realidad profunda y compleja del Renacimiento en el que podemos rastrear muchas de las ideas que serán fundamentales para el propio poshumanismo. Una de estas, por ejemplo, la idea de lo humano y lo no humano ensamblado en agenciamientos complejos estaría ya presente en la obra de autores y artistas renacentistas. Estos autores señalan que los estudios poshumanos se sitúan en un campo de crítica y rechazo del humanismo como construcción ideológica de

[53] "Hemos investigado la afirmación de que la condición poshumana está sobre nosotros y que la nostalgia persistente por una filosofía modernista o humanista del yo/el otro, no humana/humana, normal/queer es simplemente el eco de una batalla discursiva que ya ha tenido lugar". (Halberstam *et al.*, 1995, p. 19)

la Modernidad, cuando lo que se traduce en sus textos es una crítica a una visión simplificada del humanismo representado por la idea del hombre de Vitrubio.

Autoras y autores como Braidotti, Wolfe o Nayar, representativos del poshumanismo crítico, parten del presupuesto que considera a la Modernidad como una ruptura radical con el pasado, un punto de inflexión en la historia que nos conduciría hacia una posición de irreversibilidad y por lo tanto de progreso en el que el pasado ha sido superado puesto que el marco epistemológico en el que se mueve era erróneo. Para Campana y Maisano si seguimos este planteamiento, el poshumanismo caería en el mismo error al realizar un análisis superficial del humanismo renacentista e ilustrado, a los que suele equiparar en el mismo discurso, obviando las diferencias profundas entre ambos momentos epistemológicos.

En esta lógica simplista de un supuesto cambio radical de paradigma, la Modernidad (el Renacimiento y la Ilustración) habrían supuesto así una ruptura con el pasado que ahora el poshumanismo vuelve a realizar, recuperando aquellas formas de vida y de ser que habrían quedado excluidas por la Ilustración. Campana y Maisano proponen que esta lectura genealógica del pensamiento heredera de Foucault parte de una visión de la historia como una sucesión de “rupturas epistemológicas”, marcando así fronteras y líneas que interrumpen la continuidad del fenómeno histórico bajo la línea de un pensamiento que parte del “antes” y el “después”, barriendo así los procesos y excluyendo autores, obras y textos donde no solo se preludia líneas hegemónicas de lo que serán los futuros paradigmas epistemológicos del poshumanismo, sino que están ya de por sí presentes (Campana *et al.*, 2016, p. 4).

En definitiva, esta lectura de la historia como sucesión de revoluciones divididas por fronteras que generalizan posiciones pasadas, ocultan la diversidad de un fenómeno tan complejo como el abarcado bajo el paraguas del término humanismo. De hecho, como señalan estos investigadores, podemos encontrar en la relación humano-tecnología un poshumanismo presente ya en los autores renacentistas, de la misma manera que la tecnología siempre ha estado presente

en la vida humana desde el uso de las primeras herramientas (habría que añadir aquí que también muchas especies de animales no humanos hacen uso de herramientas). Conviene recordar aquí la idea del hombre renacentista como artista, inventor y humanista, así como el trabajo de Leonardo da Vinci en la producción de prototipos de vuelo y buceo como extensiones prostéticas del hombre.

Así, para estos autores el humanismo renacentista, lejos de constituirse como antítesis epistemológica del poshumanismo, ha contribuido a su conformación. Esta lectura de la historia sigue la línea de pensamiento de Bruno Latour, según la cual la idea de modernidad sería una construcción historiográfica que buscaba la demarcación de un antes y un después en el conocimiento humano centrándolo en dos hitos pretendidamente revolucionarios: el giro copernicano y el método de Descartes (Latour, 2007) . Estos dos hitos marcarían el comienzo de la Modernidad, estableciendo un antes y un después frente a un pasado oscurantista que poco habría tenido que aportar a la historia y cultura de la humanidad, ocultando así las contribuciones al pensamiento y la cultura humanas realizadas durante la Edad Media.

Defendiéndose de las críticas realizadas al poshumanismo, Braidotti considera que la condición poshumana es una forma de restituir al humano, pero no desde una perspectiva universalista, sino situada y crítica:

> "Moreover, far from marking the rejection, extinction or the impoverishment of the human, the posthuman condition is a way of reconstituting the human. But this regeneration of the human is not unilateral or universal, but rather situated, perspectivist and hence internally fractured and potentially antagonistic".[54] (Braidotti, 2019, p. 90)

Este llamamiento de Campana y Maisano a volver a las fuentes renacentistas para poder repensarlas permitiría encontrar también en algunos discursos de autores humanistas un cuestionamiento tanto del antropocentrismo, como de la crítica de la idea de la "excepcionalidad humana", el logos y la racionalidad como

[54] "Además, lejos de marcar el rechazo, la extinción o el empobrecimiento de lo humano, la condición poshumana es una forma de reconstituir lo humano. Pero esta regeneración de lo humano no es unilateral ni universal, sino situada, perspectivista y, por tanto, internamente fracturada y potencialmente antagonista". (Traducción Andrés Senra)

diferencia que establece una jerarquía de las especies, la división humano-no humano o la tecnología como separada de lo humano. Estas críticas se pueden encontrar en dos poemas épicos de John Milton's: *Paradise Lost* (1667) and *Paradise Regained (*1671) (Campana *et al.*, 2016, p. 3). A pesar de que el posicionamiento general de los autores del Renacimiento señala claras fronteras que delimitan y separan a los animales no humanos de los humanos, sin embargo, este binarismo habría sido también cuestionado por las propias fuentes a las que volvieron los autores renacentistas para sus textos como es el caso de Plutarco *Sobre la inteligencia de los* animales (siglo I), donde argumentaría de manera extensa que los animales poseen razonamiento (Campana *et al.*, 2016, p. 50).

Otras críticas al poshumanismo señalan la posible pérdida de ciertos valores positivos de lo humano. Mientras Kant en la Ilustración consideraba la autonomía del sujeto como aquel que produce las formas de conocimiento de forma a priori sobre los objetos percibidos, en el neoliberalismo actual para el filósofo Byung-Chul Han y en el momento actual de desplazamiento de lo humano por la máquina, el hombre estaría dejando de ser el productor del conocimiento al ser sustituido por el dataísmo: la acción de acumular datos en las red que permitiría ejercer un mayor control sobre la mente humana acabando con el sueño de libertad del humano. Si esto es una consecuencia del desplazamiento del humano en la producción de conocimiento y el fin del sujeto autónomo, las consecuencias para la pérdida de libertades pueden ser inquietantes.

> "El dataísmo pone fin al idealismo y al humanismo de la Ilustración. El hombre ha dejado de ser sujeto cognoscente soberano, autor del saber. Ahora el saber es producido maquinalmente. La producción de saber impulsada por datos se hace sin sujeto humano ni conciencia. Enormes cantidades de datos desbancan al hombre de su puesto central como productor de saber. Él mismo se ha atrofiado reduciéndose a un conjunto de datos, a una magnitud calculable y manejable". (Han, 2020, p. 60)

De estas críticas podríamos concluir que existe un error de base en el pensamiento de algunos de los autores más citados del poshumanismo como Cary Wolfe al construir un nuevo binarismo humano/poshumano, cuando en realidad el poshumanismo continuaría siendo un pensamiento heredero del humanismo, aunque diferenciándose de este por huir del concepto del humano

como un ser atemporal y universal, para buscar un humano situado políticamente en un contexto espacial y temporal concreto (Rubio, 2009). Así, la propia Braidotti en la línea de las críticas realizadas por Campana y Maisano citadas, argumentará en sus últimos trabajos que las críticas al humanismo europeo forman parte de la propia tradición de este humanismo europeo.

> "Critiques of European Humanism pertain to the very tradition of European Humanism, or, as Edward Said (1994) shrewdly pointed out, you can critique Humanism in the name of Humanism. These critiques are as essential to the Western project of modernity as to the modernist project of emancipation. They have historically been voiced by the anthropomorphic others of 'Man' – the sexualized and racialized others claiming social justice and rejecting exclusion, marginalization and symbolic disqualification".[55] (Braidotti, 2019, p.30)

Gayatri Chakravorty, en su paradigmático texto *Puede hablar el subalterno,* publicado en varias versiones desde 1983, incide en la idea de que las "crisis" como forma de cuestionamiento dentro del propio humanismo son parte del modus operandi de este (Chakravorty Spivak, 2003) .

Por otro lado, para el filósofo español Jesús Zamora Bonilla históricamente en la Modernidad habrían coexistido corrientes de pensamiento ilustradas y antiilustradas en la línea del poshumanismo contemporáneo, así para Zamora los poshumanistas son una corriente más de los ilustrados antiilustrados como Jean Jacques-Rousseau (Zamora, 2021, p.206).

Estas ideas que he presentado en la cartografía me permiten repensar las relaciones humanos-no humanos, los binarismos de género y las nuevas políticas del cuerpo y la carne con y frente a las nuevas visiones materialistas, construyendo mi discurso desde el pensamiento queer con la intención de hacer una propuesta utópica del presente. En este sentido, no se trata aquí tanto de rechazar una herencia de pensamiento, sino ser conscientes de que la llevamos incorporada a nuestra problemática contemporánea. Superar el individualismo

[55] "Las críticas al humanismo europeo pertenecen a la tradición misma del humanismo europeo o, como señaló astutamente Edward Said (1994), se puede criticar el humanismo en nombre del humanismo. Estas críticas son tan esenciales para el proyecto occidental de modernidad como para el proyecto modernista de emancipación. Históricamente han sido expresados por los otros antropomórficos del 'Hombre': los otros sexualizados y racializados que reclaman justicia social y rechazan la exclusión, la marginación y la descalificación simbólica". (Traducción Andrés Senra)

resultante de la construcción del sujeto autónomo y la producción de la alteridad en el humanismo ilustrado que quiero proponer pasaría, como hemos visto en el trabajo de muchos de los autores y autoras arriba mencionados, por repensar la intersubjetividad más allá de lo humano y sus límites estrictos que han excluido tradicionalmente a los considerados como no humanos de las formas de hacer mundos comunes y sostenibles. Un posible poshumanismo no crítico ni filosófico que obviara las relaciones de poder intersubjetivas implicadas en los procesos de construcción de la alteridad que han sido objeto de crítica desde los feminismos, la teoría queer, antirracista, antiedadista y anticapacitista, ajeno a una subjetividad situada, no aporta valor alguno a las premisas de mi discusión. Recojo así lo que ya es la tradición de las poshumanidades y el posestructuralismo para ver dónde estamos, pero distanciándome de ellas. No se trata tanto de rechazar la tradición humanista haciendo tabula rasa, sino pensarla desde los lugares de disidencia a los que hemos sido expulsados. Este diálogo bidireccional de nuestro presente-pasado, nos permite a su vez repensar los futuros posibles, imperfectos y distópicos, sin renunciar a la utopía de la justicia y la ampliación de los derechos llamados humanos, ese concepto tan humanista, a todos los seres del planeta, y sin por ello hipostasiar el presente a la espera de ese futuro porvenir. La ficción especulativa nos puede ayudar en este camino.[56]

[56] Como parte de esa metodología de queerización que propongo aquí llevada a lo considerado como sujeto de derecho, en esta tesis se cuestiona el dualismo sujeto-objeto sin aplanar sus diferencias, por lo que las cosas, las máquinas y los seres no vivos también tendrían que ser considerados como “sujetos” de derecho.

2

OTREDADES SIGNIFICATIVAS

UTOPÍAS RARES AHORA

"Así pues, la ciencia ficción posee los medios para reflejar, e incluso magnificar, la crisis de nuestra cultura y de nuestra época y para arrojar luz sobre algunos de sus peligros potenciales". (Braidotti, 2005, p. 224)

"Vivimos (todos los seres sobre Terra) en tiempos perturbadores, tiempos confusos, tiempos turbios y problemáticos. La tarea es volvernos capaces de dar respuesta de manera recíproca […]. En tiempos de urgencias, es tentador tratar el problema imaginando la construcción de un futuro seguro, impidiendo que ocurra algo que se cierne en el futuro, poniendo en orden presente y pasado en aras de crear futuros para las generaciones venideras. Seguir con el problema no requiere de este tipo de relación con los tiempos llamados futuro. De hecho, seguir con el problema requiere aprender a estar
verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados". (Haraway, 2019b, p. 20)

Como hemos anunciado en la introducción pasamos ahora a considerar con detalle las posibilidades utópicas en el presente de las otredades significativas que en este texto están encarnadas desde posiciones humanas no binarias de género, alianzas humano-no humano, humano-animal y humano-máquina a partir de la idea del monstruo como agente transgresor de la norma. Para ello nos era útil esbozar algunos de los conceptos presentados hasta aquí en relación con los materialismos, los nuevos materialismos, la performatividad, las relaciones materia-discurso y la idea de utopía como entrelazamientos que intervienen en los procesos de subjetivación, pasando ahora a concretar los lugares de acercamiento y distanciamiento de estos discursos para situar el mío propio.

Empezaré explicando mi posición en relación al concepto de utopía como posibilidad en el presente de forma que nuestras vidas no queden hipostasiadas a un futuro por venir, sino situadas en la posibilidad de cambio en el aquí y ahora.

Para ir más allá del género binario pasaré a pensar con detalle la discusión en torno al materialismo y la performatividad en los feminismos de la diferencia frente a los planteamientos del construccionismo social y trazar líneas de fuga a este debate escolástico elaborando una propuesta del deseo como fuerza con potencial transformador que se sitúa más allá del género, pero que está orientada por movimientos de atracción-repulsión. Tras desarrollar primero mis posiciones en torno a estos debates clásicos en los feminismos sobre los procesos de subjetivación, muestro mi distanciamiento por tratarse de un discurso infértil que busca el establecimiento de categorías identitarias desde argumentos biologicistas o construccionistas (obviando el carácter interseccional de las desigualdades que nos atraviesan al centrarse en categorías identitarias dadas de por sí). De ahí paso a abordar dos documentos: *Non binary wiki,* un wiki site en el que se presenta un glosario de la diversidad e infinitud de identidades no binarias y *We Are Here, We Are Queer, una* videoperformance colectiva que realicé con la idea de jugar con la representación de la fluidez de género como estrategia subversiva del binarismo.

Para finalizar desarrollo la idea de la otredad desde la comprensión del monstruo y lo monstruoso en su potencialidad transgresora de la norma. Ello me permite concluir con un estudio sobre la posibilidad de agenciamiento para transformar nuestro cuerpo gracias a la biología do it yourself, sin olvidar sus complejidades bioéticas. Como parte de mi aportación estudiaremos algunas otredades que establecen alianzas humano-no humano tanto desde la ficción especulativa como de las distintas estrategias que van desde el cosplay hasta las que se definen de manera esencialista. La imaginación, la ficción, lo performático y lo estético como creadores de mundo y realidad serán argumentos que atraviesa estas comunidades identitarias o performáticas como los Furries, Otherkin, Puppies, o las prácticas como el Pony rol play y las identidades transespecie. Por último, nos distanciamos de la idea del cíborg para presentar las alianzas humano-máquina desde la óptica de las prótesis y las órtesis. Esto me permite llegar a un análisis situado de la encarnación del cuerpo-máquina en relación con el trabajo por un lado de Mariana Echeverri y por otro en las artes escénicas y la teoría *crip* con el trabajo de El Tinglao. Veamos a continuación el futuro en el presente.

2.1 Si el futuro es heterosexual, renunciamos al futuro. Repensar la utopía desde el presente y en el presente

Para comprender mi aproximación a la idea de las otredades significativas como posibilidades utópicas en el presente comienzo esta discusión con una reflexión sobre la idea de utopía y su relación con los conceptos de presente y futuro. En este sentido, en esta tesis la relación de la otredad con la ficción especulativa se considera como productora de nuevas realidades “ahora”.[57]

La crítica al antropocentrismo que hemos venido señalando implica una mirada hacia un futuro en el que se superen las relaciones de dominio mantenidas con

[57] La idea de otredad significativa utilizada por Haraway en varios de sus textos es recogida en esta investigación para hablar de aquellas otredades que me son cercanas tanto por formar parte de nuestras comunidades disidentes como por la necesidad de vindicar su sentido y significado en un mundo en el que hemos sido excluidos. Significativo es que tiene también capacidad de transformación de esas condiciones que han producido la otredad. Significativas son a la vez nuestras familias humanas y no humanas elegidas que tienen significado, símbolo, materia y sentido para construir otros mundos de alianzas posibles.

l+s otr+s y con el planeta. Esta mirada utópica se construye desde una reflexión crítica con el momento histórico actual del Antropoceno y el tardocapitalismo que han conducido a una situación de imposibilidad para la supervivencia y la vida. Esta mirada se emparenta y es heredera de una tradición occidental de la literatura, el arte y el pensamiento utópico. El futuro de este pensamiento situado, racializado, feminista y queer se propone así como posibilidad abierta hacia un mundo construido por relaciones de mutualismo y codependencia.

La diversidad de luchas y pensamientos que han cuestionado nuestra relación de explotación con las otras especies, seres vivos y no vivos desde perspectivas ecologistas, antiespecistas, ahumanas, monstruosas, antirracistas, crip, poscoloniales y queer me llevan a investigar nuevas dinámicas de relación sustentadas en procesos de atención y cuidado y relaciones simpoiéticas que no implican necesariamente mutualismo beneficioso.[58]

Ciertos discursos futuristas de utopías y distopías tecnológicas de la ciencia ficción que especulan con el desarrollo de las nuevas tecnologías como herramientas de superación de las capacidades limitadas de los humanos, tales como la inteligencia artificial o la robótica, desplazan el centro de interés desde el ámbito de los seres vivos y la naturaleza hacia los seres artificiales en los que, sin embargo, se proyectan cualidades humanas que continúan dentro de las lógicas desarrollistas del racionalismo tecnológico heredero del pensamiento ilustrado. Por otro lado, el futuro tiene una significación ambigua, el futuro se sitúa linealmente en un tiempo escatológico como el que recorre el cuerpo de las religiones de salvación, construyendo el imaginario de un futuro en el que seremos libres, un futuro sin enfermedades y muertes como el futuro transhumanista que podemos pensar desde estos parámetros de discurso religioso y eugenésico.

El futuro es así de por sí utópico, pero también distópico. Un futuro en el que las cosas serán mejor o peor. El futuro, sin embargo, también puede ser

[58] Ahumano es un término acuñado por McCormack en 2014, como propuesta para salir del dualismo humano/nohumano. Para la pensadora abandonar este dualismo, lo ahumano elimina la consideración excepcional de lo humano. (MacCormack *et al.*, 2014)

conservador, futuros en los que aquellos en el poder quieran mantener sus privilegios, ese es un futuro en el que la mismidad es la meta. En este sentido, pensar el futuro también puede ser inmovilizante: “Vendrán tiempos mejores, mientras tanto, habrá que soportar el presente”. ¿Nos es posible pensar desde fuera de ese marco humano? ¿Por qué la idea de un futuro libre se presenta siempre como esperanza escatológica por llegar al final de los tiempos?

En una conferencias radiofónica realizadas el 7 de diciembre de 1966, seguida de una posterior el 11 de diciembre de ese mismo año, Foucault anticipa esta idea de lo utópico en el tiempo presente que vivimos.

> “Es muy probable que todo grupo humano, cualquiera que este sea, delimite en el espacio que ocupa, en el que vive realmente, en el que trabaja, lugares utópicos, y en el tiempo en el que se afana, momentos ucrónicos. He aquí lo que quiero decir: no vivimos en un espacio neutro y blanco; no vivimos, no morimos, no amamos dentro del rectángulo de una hoja de papel. Vivimos, morimos, amamos en un espacio cuadriculado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas de sombra, diferencias de nivel, escalones, huecos, relieves, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas; están las regiones de paso: las calles, los trenes, el metro; están las regiones abiertas de la parada provisoria: los cafés, los cines, las playas, los hoteles; y además están las regiones cerradas del reposo y del recogimiento”. (Foucault, 2008)

Estos espacios que nos rodean, que habitamos o atravesamos, en los que nos quedamos o no, ya no estarían más allá en el mundo de las ideas platónico, en un lugar de perfección en el porvenir. Podemos pensar en la utopía como materialización en nuestra cotidianeidad, en los lugares en que, como dice Foucault, “vivimos, morimos, amamos”, pero que acontecen en un lugar y un tiempo de realidades alternativas a la opresión cisheteropatriarcal. Como señala Julia Ramírez Blanco en su tesis doctoral *Utopías artísticas del mundo contemporáneo 1989-2012* (2015), los artivismos utópicos posteriores a 1989 rompen con la noción de progreso que situaba la idea de utopía en un tiempo por-venir, en un futuro a alcanzar, para Ramírez: “Ahora las utopías retornan a su sentido espacial: ya no hacen del futuro su lugar natural, y recuperan el topos como elemento central” (Ramírez, 2015, p.454).

Repensar el concepto de utopía como posibilidad en el presente situado y no como meta futura, sino en su sentido de un “ir hacia” permanente en los espacios que habitamos, nos permite crear mundo, materias y culturas, mediante la

construcción de espacio-tiempos en los que la posibilidad de establecer agenciamientos que se desplazan y provocan desplazamientos de las lógicas del capitalismo y la heterosexualidad obligatoria se hagan presentes en nuestro aquí-ahora. Es decir, aquí no se trataría tanto de una acción política organizada en función del Principio Esperanza ni en la espera escatológica del reino de libertades de los cielos (Bloch, 2007), sino de apropiarnos en la medida de los posible de esas repúblicas utópicas en nuestros contextos microrrelacionales presentes. Para ello nos es útil pensar la utopía desde la clasificación entre académica y literaria de Lewis Mumford en *Historia de las utopías* (2015).

Mumford en su espíritu humanista categoriza las utopías en dos tipos:

> 1 Las utopías de escape y evasión: serían aquellas que nos permitirían huir de la realidad para pensar, soñar e imaginar mundos posibles y, añadiría yo, que nos hagan la cotidianidad del régimen cisheterosexual obligatorio más vivible. Se trata de utopías que dejarían el mundo como está. Son utopías personales, individualizadas y ensoñadoras que nos separan del mundo que nos rodea para habitarlas en espacios interiores. Aunque Mumford no lo menciona, estas utopías de escape y evasión apuntan también al uso de distintos medios psicofísicos como la meditación o las sustancias psicoactivas, alucinógenas o hedonistas como otra manera de encontrarse en el lugar verdadero, en la eu-topía de escape. La potencialidad de la imaginación para construir mundos ensoñados nos permite sobrevivir así en cualquiera de los órdenes sociales y políticos que habitamos y habitaremos dado que nunca existirá un topos en el que la imaginación no sea necesaria.
>
> 2 Las utopías de reconstrucción: "[…] un entorno reconstituido que está mejor adaptado a la naturaleza y los objetivos de los seres humanos que lo habitan en el ambiente real". (Mumford, 2015, pp. 27–35)

A pesar de que Mumford habla desde el marco dualista naturaleza/cultura y la concepción histórico escatológica del término utopía como algo por venir, esta última conceptualización de la utopía nos es útil para pensar nuestro presente

en relación con el mundo y en las posibilidades de habitarlo sin quedarnos solo en la ensoñación individual partiendo de posiciones transformadoras y no explotadoras tanto en el espacio doméstico que habitamos como el social, el espacio público y el privado.

Así, no se trataría tanto de poner parches a la realidad que nos permitan vivir relaciones más justas con el otro, más libres con nuestro cuerpo y nuestra sexualidad, aunque sea en jaulas autoimpuestas (ver tus propias jaulas es una forma de escapar de ellas), sino de modificar las circunstancias de la realidad presente que nos oprime (cambiar el mundo como diría Marx), para construir nuevos mundos ahora. Y es en las artes, la ética y la estética, entendida como la cura y el cuidado al otre, donde podemos también encontrar las herramientas para traer aquí, a nuestra condición de seres arrojados al mundo, otros mundos posibles, otras utopías en el aquí y ahora.

Estas utopías que estudio aquí van desde utopías personales e identitarias del cuerpo-mente hasta modelos sociales separatistas que construyen comunidades utópicas ahora y de las que siempre ha habido y habrá experiencias. En este sentido, podríamos pensar, por ejemplo, en las modificaciones que podemos hacer de nuestro cuerpo-mente, a las que llamo utopías matérico-performáticas del cuerpo, transformaciones facilitadas por la biotecnología o la propia tecnología, pero también en lo social, modificaciones en los procesos de tomas de decisiones, liberación de espacios heterocentrados hacia modos de relación horizontales no autoritarios y de decisión consensuada en nuestros entornos vivenciales partiendo de una estrategia interseccional de sus causalidades y posibles resistencias. Muchas experiencias de este tipo han sido y continúan siendo posibles con mayor o menor duración en el tiempo como veremos en esta investigación en el caso de la comuna de Christiania, por ejemplo.

La idea de las utopías raras en el tiempo presente que se propone aquí hace uso de estos conceptos que reunifican lo escindido por el pensamiento binario, en el que el humano está enmarañado con lo no humano, el entorno y el medio en relaciones simpoiéticas (hacer-producir juntos para Haraway). Utopías raras que se proponen desde posiciones torcidas y desviadas. Utopías que hablan de

alianzas con las otras manifestaciones del ser, los animales, las plantas, los microorganismos, las moléculas, la tecnología, la máquina, los genes, la ciencia y el misterio, pero también lo innombrable y el verbo. La ficción especulativa es nuestra utopía de evasión y nuestra utopía de reconstrucción que construye mundos posibles en el presente por mediación de la imaginación. Utopías que no son exclusivamente las utopías de la reproductibilidad heterosexual.[59]

Lee Edelman, en *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* (2014), hizo una crítica del pensamiento utópico aposentado sobre las bases de la figura del niño como símbolo de un futuro por venir, un porvenir futuro heredero de la supremacía cisheterosexual en un tiempo heterolineal, un futuro en el que la figura negativa del queer como agente desestabilizador y amenazante que se instala en el subconsciente con la pulsión de muerte se vislumbra como único potencial disruptivo. La vindicación de esta carga negativa de lo queer como aquel ser abyecto que ni produce ni tiene valor productivo, que desestabiliza la heteronorma, le lleva a pensar en lo queer como única posibilidad de interrumpir las máquinas de producción de lo mismo, un modelo que a todas luces hace aguas en un planeta que sucumbe al colapso ambiental, las plagas y las desigualdades económicas y sociales que precarizan a sectores cada vez más amplios de la población en los países ricos y sumen en el hambre y las guerras a los países pobres víctimas del extractivismo colonial y poscolonial durante siglos. El posicionamiento antirrelacional de Edelman en el que lo queer es lo contrario a la norma de reproductibilidad heterosexual es un canto a la carga nihilista de lo queer y a su renuncia al futuro como precisamente uno de sus recursos más desestabilizantes de la norma. Edelman se sitúa frente a la normativización de lo LGTBI que aboga por el matrimonio homosexual y la inclusión del homosexual en instituciones como el Ejército porque suponen la reproducción de la mismidad heterosexual, la normalización y la pérdida de todo la capacidad transformadora de lo queer. Si el futuro es heterosexual, renunciamos al futuro (Edelman, 2014: 51).

[59] La idea de raro se recoge aquí desde uno de los significados posibles de lo queer no limitándolo a lo LGTBI.

Sin embargo, José Esteban Muñoz cuestionando a Edelman rechazará esta apropiación de la carga de negatividad de lo queer como la característica propia de la antinormatividad de la homosexualidad. Muñoz se preguntará por el potencial utópico de lo queer, y criticará el lugar de blanquitud desde el que se construye el pensamiento de Edelman. Los niños no blancos, queer, trans, no tienen futuro ya, no pueden ser considerados como el niño del que habla Edelman, sino como el camino hacia la utopía.

Muñoz sitúa lo utópico intrínsecamente relacionado con un futuro por venir:

> "Lo queer aún no ha llegado. Es una idealidad. Dicho de otro modo, aún no somos queer. Quizá jamás toquemos lo queer, pero podemos sentirlo como la cálida iluminación de un horizonte teñido de potencialidad. El futuro es el dominio de lo queer. Lo queer es un modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente". (Muñoz, 2020, p. 29)

Para Muñoz "El futuro es el dominio de lo queer", nos permite salir del "atolladero del presente" donde "el aquí y ahora es una cárcel" (Muñoz, 2020, p. 29). Muñoz apuesta así por un futuro posible en el que lo queer en tanto que extrañamiento de los presentes sedimentados como máquinas de opresión serán subvertidos por un movimiento hacia el futuro en el que lo queer es la potencialidad en sí mismo utópica.

> "Frente a la representación totalizadora de la realidad del aquí y ahora, tenemos que esforzarnos por imaginar y sentir un entonces y un allí". (Muñoz, 2020, p. 29)

Las utopías raras son para mí también aquí aquellos caminos que transitamos y que desestabilizan la heteronorma desde posiciones racializadas, queer, mestizas, híbridas y en alianzas más allá de lo humano produciendo simpoiéticamente otredades significativas. A diferencia del hincapié de Muñoz en el futuro, mi interés es en el presente (sin renunciar a la capacidad ensoñadora de la ficción especulativa para hacer uso de ella en el aquí y ahora), para no utilizar el "entonces, allí" como una postergación de la lucha material del presente.

Precisamente porque “Lo queer es eso que nos permite sentir que este mundo no es suficiente, que de hecho hay algo que falta” (Muñoz, 2020, p. 30), es a la vez el motor de la acción en el aquí y ahora. En este sentido, pensar que podemos transformar el ahora desde una perspectiva utópica con la realidad que habitamos no supone negar el futuro en su carácter abierto de posibilidad, al contrario de lo que piensa Elizabeth Duval en *Después de lo trans* (2021):

> “En el caso del futuro, el sujeto no binario vive escindido y dirigido hacia una utopía en la cual se deshaga la epistemología actual del género y se diferencie de la actual. utopía que el sujeto no llega […] a vislumbrar del todo, pues la impronta de los dualismos en el lenguaje y en el código del género es demasiado fuerte como para procurar su anulación completa; vive incluso arrastrando el futuro al presente e intentando vivir como si el futuro ya estuviera aquí, como si el futuro fuera algo ya dado, sin poder imaginar cuáles son los caminos posibles para llegar hasta ese momento, pues la metamorfosis radical de las convenciones, comportamientos e idiomas de toda la humanidad es imposible de computar en el cálculo puramente humano. […] Yo, por los motivos aquí expuestos, no creo en ese futuro, y no creo que nunca el género se convierta en una lengua muerta”. (Duval, 2021)

Esta perspectiva resulta inmovilizadora y conformista con la norma que nos oprime, a la vez que anula la capacidad de agencia y de intervención en la realidad vivida. Esta investigación apuesta por la ficción especulativa porque los futuros imaginados, la ciencia ficción y la capacidad de crear nuevos mundos desde la imaginación, así como el carácter de realidad de la propia imaginación hecha materia y forma en el trabajo de las artistas y artivistas o en las identidades otras como las *fictionkin,* suponen en sí mismos la construcción de alternativas que son utópicas en el aquí y ahora en tanto que se construyen en contestación a las condiciones limitantes que habitamos. Desde las comunas utopistas como Christiania hasta las comunas efímeras rares de los Fairies, la imaginación nos permite crear mundo ahora, sin renunciar a la proyección ensoñadora en el futuro que nos orienta. Ambos, presente y futuro, pueden ser utópicos o distópicos, territorios de libertad o cárceles. Ambas proyecciones, ficciones y especulaciones en el presente o en el futuro pueden ser materializadas a través de las artes, la vida y la acción política, ambas pueden ser especuladas, pueden ser el reino del mal en la Tierra o el reino de los cielos, sin olvidar que el infierno puede ser el paraíso para aquellos que no tenemos lugar en el futuro cisheterosexual humano ni lo queremos.

2.2 El otre de género no binario: materia-discurso y deseo

> "Para las salamandras la regeneración tras la pérdida de un miembro requiere el nuevo crecimiento de la estructura y la restauración de la función con la constante posibilidad de gemelamiento o de cualquier otra extraña producción topográfica en el sitio de la herida. El miembro crecido de nuevo puede ser monstruoso, duplicado, poderoso. Todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros". (Haraway, 1995, p. 310)

Será necesario para pensar en el cuerpo-mente y sus posibilidades utópicas de metamorfosis a través de prácticas performáticas entrelazadas en la carne hacer antes una contextualización del cuestionamiento del binarismo de género, la hegemonía del discurso sobre la diferencia sexual y del régimen de cisheterosexualidad obligatoria. Esta labor fue llevada a cabo por el pensamiento posestructuralista y feminista de autoras como la filósofa Monique Wittig o en un contexto español por el activismo y el pensamiento queer y sexodisidente de los 90 de colectivos como LSD, RQTR y la Radical Gai y ha sido objeto de renovadas críticas que han puesto de manifiesto posicionamientos transfóbicos y trans* excluyentes presentes en algunos sectores del feminismo como el representado por Lidia Falcón que elaboran una metafísica de la Mujer argumentando que la deconstrucción llevada a cabo por el pensamiento queer de este sujeto universal Mujer es una amenaza al feminismo en tanto que supondría un borrado de la identidad femenina y su carácter político histórico al igualar en un todo indiferenciado la diferencia sexual. Un debate que tuvo lugar en este sentido entre dos posiciones encontradas, pero no enfrentadas, con puntos de confluencia, fue la reflexión en torno a la diferencia sexual desde las posiciones neomaterialistas de Braidotti y performativo-materialistas de Butler que ejemplifican un conflicto irresuelto y que, a mi entender, ha de ser superado por las consecuencias en la vida y los derechos de las personas no cisheterosexuales.

La proclamación por parte de algunos feminismos blancos y cisheterosexuales de la importancia de la diferencia sexual determinada biológicamente por el sexo de nacimiento como uno de los pilares fundamentales del movimiento ha cobrado relevancia con consecuencias que se reflejan como decíamos en

reacciones conservadoras que buscaban impedir la aprobación del Proyecto de Ley para la Igualdad Real y Efectiva de las Personas Trans y para la Garantía de los derechos de las Personas Lesbianas, Gais, Trans, Bisexuales e Intersexuales (LGTBI) en el Estado español; en esta discusión se volvió a plantear quién es el sujeto del feminismo. Desde posiciones transexcluyentes se considera que las mujeres o los hombres trans no serían mujeres o hombres auténticos, porque no han nacido biológicamente como tales, no son biomujeres ni biohombres.[60]

Una lectura crítica desde la disidencia sexual (uno de los objetivos que recorren de manera transversal esta investigación) me lleva en este capítulo a repensar los nuevos materialismos feministas desde una perspectiva queer para establecer relaciones óntico-epistemológicas (semiótico-materiales) entre el cuerpo y la performatividad lo que nos permitirá repensar las otredades significativas más allá de lo humano. Así, el monstruo y los sujetos más allá del género son mi apuesta por un porvenir y un presente raro.

En los próximos subapartados veremos cómo la construcción del discurso científico desde una categorización binaria y cisheterosexual obligatoria ha sido contestada desde posiciones que atienden al deseo como fuerza más allá del género. El deseo, fuerza sin género, pero orientada, pasa a ser el eje y motor de los procesos de subjetivación.

2.2.1 Materialismo y orientación del deseo: las violencias del discurso científico

Gran parte de las narraciones científicas sobre el sexo en el corpus de las ciencias biológicas refuerzan un discurso que parte del binarismo sexual. Así,

[60] Estas posiciones consideran que el género no es asignado al nacer, sino que se da de manera natural en función de los genitales. Los genitales de nacimiento determinan el género y este no puede ser autodeterminado a voluntad. El proyecto de ley de la llamada Ley Trans que recoge uno de los puntos más discutidos por las posiciones transexcluyentes (el derecho a la autodeterminación de género) fue aprobado el 27 de junio de 2022. Esta tesis se ha escrito durante los tres años previos a la aprobación de este proyecto de ley y fue finalizada semanas antes de su aprobación. La tesis también surgió como necesidad de la urgencia de dar una respuesta a la violencia transfóbica desde ciertos sectores del feminismo que han hecho peligrar la consecución de los derechos de las personas trans*. La aprobación del anteproyecto de ley no significa que no sea necesario seguir vindicando los derechos trans.

las células somáticas del cuerpo en humanos son células diploides, contienen 23 pares de cromosomas. Tanto los hombres como las mujeres comparten un cromosoma X (mujeres XX, hombres XY). Solo los gametos sexuales, espermatozoides y óvulos, son células haploides diferenciadas sexualmente al contener un solo cromosoma X o Y. Este dimorfismo sexual con base genética ha sido uno de los lugares de significación al que se le asignarán una serie de valores y conductas que corresponden a la construcción social de género.

Voces disidentes con este discurso en el ámbito de la investigación entre la sociología y la biología como la de Myra J. Hird en el artículo *Naturally Queer* (2004) han señalado, sin embargo, que esta mirada desde el paradigma científico está determinada previamente por un sistema estructural de pensamiento que establece categorías universales desde estas lógicas de la diferencia sexual y el binarismo de género. Hird señala que la reproducción sexual no sería el único mecanismo por el que las células del organismo se comunican e intercambian información. Procesos de recombinación, fusión, división, se producen de manera constante. A una escala mayor de complejidad del organismo, algunas especies son hermafroditas o pueden cambiar de sexo en condiciones específicas medioambientales que favorezcan estrategias de reproducción diferenciadas, por ejemplo, los machos de algunas especies de peces de la familia Syngnathidae pueden quedarse embarazados (Hird, 2004).

En este sentido, la ciencia en repetidas ocasiones ha buscado una causalidad genética en las disidencias sexuales. En los años 90 algunos estudios se orientaron a intentar explicar la posible relación entre la orientación sexual y la presencia de diferencias en determinadas estructuras cerebrales o en los niveles de hormonas en sangre que serían el resultado de la expresión de variaciones genéticas. Estos estudios se presentaron bajo el argumento de que la homosexualidad sería una condición natural (se da en la naturaleza), sin considerar los condicionamientos sociales, performativos, interseccionales, psicológicos (conscientes e inconscientes) y estructurales que intervienen en la orientación del deseo y en los procesos de subjetivación. Estos estudios se presentarían dentro de un marco teórico de “desculpabilización” de la homosexualidad que pone de manifiesto planteamientos homofóbicos: no se

debería “culpabilizar” a las personas por ser homosexuales (este argumento también se ha utilizado por parte de la propia comunidad LGTBI). Esta idea supone una patologización de la homosexualidad en la medida en que descubierta “la causa”, la ciencia podría poner remedio, dado que se trata de algo que necesita ser corregido, curado. Una de las más conocidas y polémicas investigaciones fue la llevada a cabo en 1991 por Simon LeVay en las que, a partir de estudios anatómicos del cerebro de hombres homosexuales y heterosexuales fallecidos, se comparaba el tamaño del hipotálamo (LeVay y Hamer, 1994). Según los datos obtenidos el hipotálamo resultaba ser supuestamente de mayor tamaño en los hombres heterosexuales que en los homosexuales. Estudios similares de diferencias de tamaño en el cerebro han sido utilizados para explicar diferencias hombre, mujer. Otras investigaciones posteriores se orientaron a intentar identificar si existía una causalidad genética en la homosexualidad.

Estos estudios fueron contestados en su momento por otros autores como William Byne que sostenían que tenían poca fundamentación científica por haberse realizado en pacientes fallecidos por VIH lo que podría haber ocasionado anomalías patológicas en el cerebro (Byne, 1994).

Independientemente de esto, asociaciones, pensadores y colectivos LGTBIQ+ cuestionaron la realización de estos estudios en la medida en que parten del presupuesto de que la homosexualidad, como decíamos, es una anomalía, algo que debe ser explicado científicamente. Como se señalaba desde los activismos queer la ciencia ha sido construida históricamente por los varones, blancos cisheterosexuales, convirtiendo en objeto de estudio al otr+.

En el estudio de LeVay se partiría de concepciones culturales de la sexualidad entendida de forma binaria: homosexualidad/heterosexualidad, hombre/mujer, naturaleza/cultura, ignorando otros estudios desde los que se hace una comprensión de la sexualidad humana de forma fluida como una campana en un continuo (Kinsey, Pomeroy y Martin, 1948), en el que las posiciones extremas binarias se darían en menor proporción, siendo el grosso las orientaciones sexuales intermedias (Epstein *et al.*, 2012). En los estudios que buscaban una causa biológica de la orientación sexual también se ignoraban orientaciones

como la bisexualidad o la asexualidad, por ejemplo, así como se partía de un discurso que vincula sexo y género sin considerar identidades disruptivas de la norma como las identidades de género no binarias o las personas intersexuales (Reardon, 2019).

La frenología, una pseudociencia cuestionada por la propia comunidad científica, sería un antecedente en este tipo de estudios que pretenden determinar diferencias anatómicas en relación con conductas concretas como las delictivas. Desarrollada en el siglo XIX por Franz Joseph Call, sus presupuestos han sido desacreditados como teoría pseudocientífica.

De igual manera a los antecedentes de la frenología, estos estudios llevan a cabo un reduccionismo de la sexualidad humana y de los mecanismos de deseo a sus causas biológicas, al igual que con frecuencia se reduce la orientación sexual a determinadas prácticas sexuales, entendiéndose que determinadas prácticas corresponden a determinadas orientaciones sexuales. Este reduccionismo se hace evidente ante la amplia y diversa experiencia humana de la sexualidad. ¿Es posible determinar la causa genética de la coprofilia, la mecanofilia, la urofilia, el sadomasoquismo, la abasiofilia, el frotismo, el voyeurismo, la podofilia, la tricofilia, la gerontofilia, la clastomanía, la salirofilia, la olfactofilia, el anilingus, la lluvia dorada, la autofelación o la masturbación?[61] ¿Es posible determinar las causas genéticas de deseos como la ecosexualidad o la pansexualidad? ¿Se manifiesta esta en alguna estructura anatómica?

Con estas preguntas quiero señalar cómo la mayoría de los estudios, aunque conceden que aparte de esas supuestas causas genéticas habría causas ambientales, parten de una interpretación reduccionista de la sexualidad humana. Esta interpretación se da dentro de un marco estructural y epistemológico cisheteropatriarcal como sistema lingüístico, político y simbólico que establece normas, conductas, discursos y formas de ser que determinan la matriz epistemológica en la que se encuentran.

[61] Términos empleados en psicopatología.

Un cuestionamiento que se puede hacer desde las poshumanidades, el feminismo y la teoría queer sería poner en evidencia las causas culturales que llevan a los científicos a la necesidad de ofrecer una explicación de la homosexualidad sin considerar los condicionantes culturales por los que se hacen esta pregunta, obviando, por ejemplo, que la pregunta sobre la homosexualidad como pregunta científica es una pregunta planteada por la historia reciente y borrando de paso las diferencias culturales con respecto a la homosexualidad en distintas culturas humanas.[62]

Estos estudios parten también de presupuestos deterministas de la materia. Es decir: la materia (en este caso el genotipo y el fenotipo) condiciona de manera determinista las diferencias. Sin embargo, si nos preguntamos, ¿qué significa ser hombre o mujer a nivel biológico? Incluso desde un punto de vista biológico la complejidad genética y ambiental de lo que interviene en el sexo y su expresión somática (genes, hormonas, presencia o ausencia de caracteres secundarios asignados a uno u otro sexo, etcétera) es tan múltiple que hace que resulte difícil reducir la idea de sexo a un dualismo representacional hombre/mujer o a la presencia o ausencia de unos determinados genitales masculinos o femeninos, y evidencia que lo que define a un cuerpo masculino o femenino es un canon convencional determinado culturalmente. Es decir, incluso si nos atenemos a lo biológico, establecer un binarismo hombre/mujer es reduccionista y limitante a dos posibilidades determinadas por un canon construido culturalmente de lo que debe ser el cuerpo masculino y femenino, mientras que su expresión somática sería más diversa que la presencia de unos genitales masculinos o femeninos o unos caracteres secundarios sexuales perfectamente canónicos en su forma y funcionalidad. El género y su construcción ordenan estas categorías diferenciales del “sexo” estableciendo determinaciones que de manera reductiva se expresan como hombre/mujer en función de su aproximación mayor o menor al canon convencional del cuerpo masculino o femenino, siendo este canon el de modelos idealizados que no existen ni se dan en lo real en su encarnación humana. Dichas determinaciones

[62] La pregunta sobre la causa científica de la homosexualidad, como señala Foucault en Historia de la sexualidad (1976), es una pregunta que surge en el contexto de la aparición del discurso científico médico y estadístico en Occidente en el siglo XIX como parte de la transición a la práctica del biopoder en la gestión y control de las poblaciones.

de género como conjunto de dispositivos ideológicos, institucionales, convencionales y humanos pueden ser subvertidos y resistidos tanto física como simbólicamente y esta subversión se puede encarnar performáticamente estableciendo perversiones de ese dualismo masculino-femenino alejándonos de los modelos ideales extremos de ese canon (aunque no necesariamente escapen de él dado que se construyen distanciándose de ese marco, pero dentro de él) y por qué no, contribuir a su disolución mediante las iteraciones y performatividades de otredades más allá del género binario.[63]

Además, no solo estas determinaciones de género pueden ser subvertidas performáticamente, sino que la biología humana ha dejado de ser esa especie de naturaleza prístina, virgen, determinada e inmodificable gracias a las prácticas somatotécnicas más tradicionales (cirugía) y en la actualidad a los recientes avances biotecnológicos, el uso de hormonas o en el futuro la posibilidad de las herramientas como la edición genética CRISPR (que veremos en el apartado 2.4.5) cuyas problemáticas bioéticas deben ser discutidas en la comunidad LGTBIQ+ en tanto que nos atañen y afectan. Desde su propia lógica material, la posibilidad de la modificación de una genética originaria (ya sea como construcción mítica) en el cuerpo del individuo pone en cuestión esa esencia biológica inmutable hombre/mujer que deja así de ser determinada por una suerte de código divino inalterable que estaría presente en las células de nuestro cuerpo, el ADN. El código puede ser reescrito a nuestra voluntad. Como señala Elisabeth Duval en los puntos 1, 2, 3 (aunque disiento del 4) de *Después de lo trans* (2021):

> " (…) En una línea crítica con la noción de sexo, podemos tomar a Cynthia Kraus, traductora de Butler al francés [...], y afirmar con ella lo siguiente: 1. Que hay diferencias biológicas entre los sexos, 2. pero estas diferencias no son significativas, 3. porque las diferencias en el seno de un mismo sexo pueden ser tanto o más importantes que aquellas entre los dos sexos. 4. para concluir que la biología del sexo es mucho más plástica que la política del género". (Duval, 2021)

[63] Butler considera en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (2002) que las performatividades Drag queen y Drag King no son necesariamente subversivas al permanecer en el esquema de lo binario masculino-femenino. Mi posición aquí es que no debemos renunciar a su capacidad de subversión de ese binarismo de género, dado que performativizan el género como fluido.

Por otro lado, la crítica realizada por Elizabeth Grosz, filósofa y profesora del Departamento de Women, Gender and Sexuality Studies de Ruthgers School of Art and Sciences, a las interpretaciones tradicionales de la evolución darwiniana, aboga por repensar a Darwin desde el feminismo señalando cómo la teoría de la evolución de Darwin consideraría precisamente la no determinación, la impredictibilidad, la mutabilidad, la diversidad y la diferenciación aleatoria moldeada por los procesos selectivos naturales o artificiales como un argumento materialista no determinista de las diferencias. Para Grosz, siguiendo a Darwin, "The new is the generation of a productive monstrosity".[64] De forma que es precisamente en los procesos aleatorios de las mutaciones genéticas que generan individuos que se salen de la norma donde se da una de las causas principales de los procesos evolutivos (Grosz, 1999). Siguiendo con los planteamientos de Grosz, parto de que la idea de la diferencia sexual no puede quedarse limitada a las posiciones de género binario que sustentan esencialismos naturalistas, sino que el propio concepto de diferencia en tanto que diferenciación, puede ser entendido como la producción de múltiples y diversas expresiones de sexo y género.

Como señalaré en la lectura performática que realicé como parte del pregón para *La Romería de los Voltios* en 2019 y que desarrollo en esta tesis en el *Documento para una archivo del imaginario otre 18: La Romería de los Voltios*, estamos conformados por multitud de alianzas de seres que cohabitan en nosotres, virus, bacterias (con algunas de cuyas especies vivimos en relación simbiótica y por tanto simpoiética (Haraway, 2019b)), parásitos, moléculas externas que nos atraviesan diariamente incorporándose a nuestros cuerpos semipermeables, haciendo que el concepto de identidad única y singular sea inadecuado para definir al humano como una especie de ente separado del mundo por la piel.

[64] "Lo nuevo es la generación de una monstruosidad productiva". (Traducción Andrés Senra)

En este sentido, también Jayna Brown señala:

> "Situating ourselves at the cellular level shows us that our supposedly discrete bodies are actually complex ecosystems of cells, bacteria, and other organisms, which challenges our notion of individuality and sovereignty".[65] (Brown, 2015).

En resumen, las posiciones por las cuales se argumenta que la identidad, quiénes somos, estaría determinada ya sea biológicamente o socialmente, y no es posible modificarla puesto que no estaría en nuestras manos al escapar a nuestra voluntad y sobre ello no tendríamos capacidad de decisión, han sido utilizadas para patologizar, "desculpabilizar" y "explicar" las identidades LGTBIQ+ con un "he nacido así o me he construido así" incluso por parte de la propia comunidad. Por otro lado, desde posiciones inhumanas se ha buscado implementar el uso de terapias pseudocientíficas de conversión terriblemente dañinas para la identidad y salud mental de las personas que han querido autodeterminar su género o su deseo. Estos determinismos sociales o "naturales" que consideran nuestra identidad y cuerpo como inmodificables y no autodeterminados se sitúan en un intento de "explicación" de aquello que no se ajusta a la norma de deseo y género produciendo violencia sobre l+s disidentes de sexo y género y parten de una interpretación cisheterosexual del deseo y el género que obvia las realidades diversas y múltiples de la identidad a la vez que simplifica las desigualdades que nos atraviesan de forma interseccional ciñéndose a la cuestión identitaria de género como definitoria del sujeto. Mi posición aquí se distancia de las posiciones deterministas naturalistas y esencialistas que se identificarían con los estudios que hemos señalado con anterioridad por los que habría una causa fisiológica, biológica o genética de la orientación sexual (LeVay) y la identidad de género (Falcón) y que se posicionan como un "has nacido así". Este argumento también ha sido utilizado de manera "exculpatoria" de la identidad LGTBI (no se podría hacer nada, dado que se nace así y no soy culpable por ello). Estas posiciones parten de una concepción del género y de la orientación sexual como algo determinado naturalmente, obviando que existen procesos de subjetivación de construcción de nuestra identidad que operan tanto consciente como inconscientemente y que, aunque

[65] "Situarnos a nivel celular nos muestra que nuestros cuerpos supuestamente discretos son en realidad ecosistemas complejos de células, bacterias y otros organismos, lo que desafía nuestra noción de individualidad y soberanía". (Traducción Andrés Senra)

algunos escaparían a un control permanente y voluntario del individuo, no por ello, y precisamente por ello, también pueden ser subvertidos y resistidos. Me distancio también de un pensamiento que considera la subjetividad y la identidad como resultado de un determinismo que podríamos llamar social, aprendido o cultural, en tanto que niega la capacidad de agencia y autodeterminación del individuo para el cambio, así como su capacidad de decidir voluntariamente la identidad que quiere vivir en cada momento y no necesariamente de forma permanente.

Como parte de mi aportación, señalo aquí que este debate dualista según el cual el género y la orientación sexual "se nace o se hace" conduce y parte de políticas de exclusión de la otredad y la disidencia sexual y de género al situar en esta escala jerárquica propia de los binarismos valores positivos y negativos de lo natural frente a lo "aprendido", de lo biológico frente a lo performático que son correlato de lo natural/artificial. Así, el nacimiento, la naturaleza y el determinismo biológico se perciben como "lo verdadero" y "bueno", que no debería modificarse, frente a la biografía, la vida, las condiciones psicosociales conscientes e inconscientes o la performatividad como aquello que sería "apariencia y falso". De aquí se comprende la urgencia de la necesidad de poseer el derecho absoluto a la autodeterminación identitaria como decisión política más allá de las expresiones de género binaria y sus encarnaciones y que debería traducirse universalmente a nivel jurídico en el reconocimiento de la identidad de las personas no binarias y de las disidencias de género y orientación sexual en su diversidad y multiplicidad orgánica y performativa. Tenemos voluntad y agenciamiento para resistir la norma y construir otras realidades en intersubjetividad con l+s otr+s.

2.2.2 Materialismo determinista versus performatividad

Aunque el debate Butler-Braidotti que desarrollamos a continuación tendría lugar a principios de los dos miles, es un debate que sigue estando vigente en la actualidad en la medida en que resurge, como decíamos, en ciertas posiciones feministas transexcluyentes que se han vivido en el Estado español en tiempos recientes. Situar este debate me permitirá luego proponer otras maneras de abordar esta eterna discusión en el pensamiento feminista. Mi posicionamiento

en este discurso, como veremos más adelante, es seguir una línea que rompe la polarización esencialismo/constructivismo al considerar que nuestra identidad es resultado de un conjunto de decisiones conscientes e inconscientes, voluntarias e involuntarias, sociales y medioambientales, pero también afectadas por las condiciones materiales de nuestra existencia consideradas desde una perspectiva interseccional y que se dan durante el proceso de subjetivación a lo largo de nuestra vida sin negar por ello nuestra capacidad de autodeterminación de nuestra identidad (la autodeterminación no es determinista ni implica que nuestra identidad sea fija y única a lo largo de nuestra vida). Lo que me interesa destacar aquí es que esta complejidad matérico-discursiva en los procesos de subjetivación no implica que la identidad del individuo está determinada por una causa y que por lo tanto no tiene capacidad de agencia en la autodeterminación de su identidad, la multifactorialidad de procesos que escapan a nuestra voluntad y otros que dependen de ella hace que en última instancia la vindicación de nuestras identidades no normativas sean un acto político que pasa por la capacidad de agencia del individuo en subvertir y resistir la norma cisheterosexual para autodeterminarse. Así, mi posición retoma, aunque yendo más allá en la explicitación del problema, la aproximación de Barad, como veremos, a la idea de que la subjetividad es resultado de procesos entrelazados matérico-discursivos complejos. Además, en esta investigación parto de la idea de que la materia, el cuerpo, nunca fue algo determinado e inmodificable. Desde las somatotécnicas más rudimentarias como la modificación del aspecto con la pintura corporal en los pueblos originarios hasta la modificación de nuestra biología con la biotecnología actual nuestros cuerpos pueden ser transformados para orientarlos hacia la construcción de otros cuerpos posibles. La naturaleza en esta tesis no se separa de la cultura ni de la tecnología y por lo tanto no es determinista.

Una vez dicho esto, desarrollo aquí el debate:

Braidotti, aunque crítica con esta idea hegemónica del sujeto universal mujer blanca, mantendrá un discurso que vindica la importancia de un feminismo de la diferencia a partir de la lectura de Irigaray y Deleuze y en oposición a la deconstrucción del sujeto Mujer llevado a cabo por el pensamiento queer, los

constructivismos sociales posestructuralistas y en concreto por Butler. Estas diferencias se hicieron especialmente patentes en una conversación mantenida entre Braidotti y Butler a raíz de la publicación de la primera de *Metamorfosis, Hacia una teoría materialista del devenir* (Braidotti, 2005), y contestada por Butler en *Deshaciendo el género* (Butler, 2006). En este diálogo Braidotti sostuvo la importancia de vindicar la idea de una femineidad esencial como lugar fundacional de la vindicación feminista, frente a posiciones queer que señalan a esa idea del sujeto mujer como uno de los mitos falogocentristas creados por el pensamiento binario de la heterosexualidad obligatoria. Braidotti planteó que una de las misiones del movimiento feminista es acabar con la connotación negativa de la idea de mujer como consecuencia del patriarcado y aboga en una lectura de Deleuze por un pensamiento positivo, apostando por la diferencia de la mujer frente a los valores patriarcales propios del hombre (Braidotti, 2005, p. 25). Para Braidotti, el pensamiento de Butler y de otras autoras vendría a reforzar esta idea negativa de lo femenino que efectúa el patriarcado. Braidotti, en cualquier caso, conviene con que este sujeto del feminismo no es la mujer construida como imagen especular del hombre, sino un "sujeto encarnado, complejo y estratificado" y que está en perpetua mutación (Braidotti, 2005, p. 26). Es también en esta "encarnación" donde el sujeto mujer toma distancias para Braidotti de un sujeto que Butler y otras autores en su deconstrucción performativa del género "desencarnaría". Los sujetos del feminismo poshumanista de Braidotti como el cíborg, la lesbiana o la racializada no operan como metáforas, sino que están "materialmente inscritas en el sujeto y encarnan análisis de las relaciones de poder en las que se insertan" (Braidotti, 2005, p. 27). Estos sujetos alternativos del feminismo serían sujetos localizados que encarnan las relaciones de poder en las que están insertos puesto que se dan como parte de un ejercicio de autorreflexión que surge de una red de intercambio con los otros. Nuestra subjetividad se construiría con la mirada que sobre nosotros nos lanzan los otros, haciendo que el concepto de lo que somos se encarne en el sujeto, se haga cuerpo, esté "materialmente inscrito". El materialismo filosófico de Braidotti y sus posiciones desde el feminismo de la diferencia se centran en esta idea del sujeto encarnado donde se inscriben las relaciones de poder y se construyen las identidades de los sujetos en relación con los otros. La mujer sería un sujeto encarnado en una materia que es la del

cuerpo, un cuerpo que es sexuado. Es este cuerpo sexuado donde tiene lugar la producción de deseo y donde Braidotti opone este deseo a la idea de la voluntad, de inspiración nietzschiana, en su "papel de constitución del sujeto" (Braidotti, 2005, p. 38), marcando así una posición que se distanciaría en teoría de la idea de la construcción performativa de género de Butler. Braidotti, como decimos, señala que el sujeto del feminismo es sexuado y señala la importancia política del deseo como motor del sujeto, aunque en su argumentación incurre en ocasiones en un borrado de la diversidad de identidad sexual y de género al afirmar de forma binaria: "El sujeto del feminismo es sexuado. *Él o ella* está motivado por conciencia política de la existencia de desigualdades".[66]

Braidotti opera aquí dentro de los mismos términos que, sin embargo, cuestiona en general en su teoría al realizar una crítica de los dualismos y binarismos, entre ellos el de género que queda reducido a lo masculino/femenino. No resulta casual esta invisibilidad con respecto a la diversidad sexual y de género, al género fluido y a otras posiciones identitarias que se desmarcan de esta visión limitada de la encarnación o el *embodiment* abogando por una diversidad múltiple de sujetos posibles. ¿Es la encarnación solo posible desde un sujeto Mujer/Hombre como universales? En la multiplicidad polimórfica de la encarnación radica la posibilidad política del deseo y de lo que pueden los cuerpos en mi aproximación a esta idea de la materialidad del cuerpo pensado más allá de lo humano y de manera no determinista. Efectivamente Braidotti señala acertadamente la relación de la carne con la subjetividad, ¿pero se deriva de esto que la construcción de la subjetividad como un proceso performativo en Butler y en el pensamiento queer aboga por un sujeto desencarnado?

Una de las críticas erróneas que con frecuencia se hace al pensamiento queer es que supone una amenaza para las identidad mujer (y en la lógica binaria, la identidad "hombre"), porque supondría su borrado.[67] En este sentido, para Braidotti la superación de este sujeto identitario mujer, así como otras nociones

[66] La cursiva es mía.

[67] Lo hemos visto recientemente en el Estado español en las posiciones de Lidia Falcón y el llamado Partido Feminista.

identitarias como la raza o la orientación del deseo como el *homosexua*l, no puede ni debe ser realizada todavía, puesto que estos sujetos no han conseguido ser reconocidos como tales por la subjetividad dominante masculina heterosexual blanca, cuya posición identitaria de supremacía sí tiene que cuestionarse.

> "[…] he sostenido que nadie puede deconstruir una subjetividad si antes no le ha sido concedida la plena autoridad sobre ella; esto significa que no se puede tornar difusa una sexualidad que ha sido históricamente definida como oscura y misteriosa. Para anunciar la muerte del sujeto, primero se debe haber ganado el derecho a hablar como tal". (Braidotti, 2005, p.105)

Aunque Braidotti afirmó claramente que la diferencia sexual encarnada se aleja de posiciones esencialistas de lo femenino y lo masculino (Braidotti, 2005, p.44),[68] desde su posición materialista del sujeto encarnado por prácticas discursivas, simbólicas e ideológicas, defendió la necesidad de partir de un sujeto mujer construido por las propias mujeres, una diferencia apropiada para empoderar lo femenino desde un mundo simbólico, discursivo propio, y cabría añadir aquí, político, recayendo en mi opinión en una cierta metafísica del sujeto mujer con carácter mítico o de cualquier otra identidad fundacional esencialista, como en el caso de la pensadora y psicóloga feminista Carol Gilligan la cual afirmaría en *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* publicado en 1982 que la ética del cuidado al otro y a las personas concretas como valor moral es propia de las mujeres, frente a una ética de valores más abstractos propia de los hombres. Braidotti era consciente, sin embargo, de estas posiciones contradictorias, en la medida en que la diferencia sexual del feminismo está enraizada en posiciones no esencialistas y a las que hay que considerar desde una perspectiva interseccional:

> "[…] las diferencias sexuales nos obligan a pensar la simultaneidad de efectos sociales, discursivos y simbólicos potencialmente contradictorios. Estas múltiples "diferencias internas" pueden y deben ser analizadas en términos de relaciones de poder porque constituyen variables solapadas que trascienden cualquier comprensión monolítica del sujeto, como son la clase, la raza, la etnicidad, la religión, la edad, el modo de vida o las preferencias sexuales". (Braidotti, 2005, p. 45)

[68] Elizabeth Grosz definía en *Space Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* publicado en 1995 que el esencialismo de género es la creencia de que las mujeres comparten unas características propias por naturaleza.

Pero Braidotti consideró que para llevar a cabo esta crítica hay que hacerlo desde un habla propia de la mujer, debido a la diferencia constitutiva y radical frente a lo masculino universal falogocéntrico, por lo que argumenta que se da una cierta feminofobia en las críticas hechas por el pensamiento queer al esencialismo, heterosexismo y universalismo del feminismo de la diferencia sexual. Su propuesta es que es la identidad del sujeto hombre la que tiene que desmontarse y que es necesario mantener como lugar de reivindicación esas identidades otras encarnadas. Sin embargo, desde mi posición esta vindicación de una identidad mujer no cerraría la posibilidad de ir más allá ¿Debemos renunciar a la utopía del sujeto más allá del género binario porque se aleja de un universal Mujer y de posiciones identitarias que aún siguen siendo necesarias para que no queden invisibilizadas?

Una forma de romper este discurso polarizado es pensar en el enfoque interseccional que, como hemos visto, la propia Braidotti suscribe. Siguiendo al docente, activista de los derechos LGTBIQ+ e investigador Lucas Platero, la interseccionalidad: “Es un enfoque teórico que subraya que el género, la etnia, la clase u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser ‘naturales’ o ‘biológicas’ son constituidas y están relacionadas” (Platero *et al.*, 2012, p. 26). Estas categorías sociales no existirían previamente al sujeto, sino que serían asignadas en los sistemas clasificatorios estructurales que producen la desigualdad. El enfoque interseccional nos permite pensar en estas desigualdades que nos atraviesan de manera estructural y que están determinadas por estas categorías como la edad, la raza, la clase, el género, la orientación sexual y que confluyen tanto en los individuos como en las comunidades de manera diferencial y por lo tanto no pueden ser reducidas a una sola categoría identitaria que suele ser simplista, aunque haya constituido el caballo de batalla de muchas luchas racializadas y LGTBIQ+. Este enfoque interseccional es compartido por Butler y Braidotti, veamos ahora la posición de Butler y la mía propia a raíz de este debate.

2.2.3 Performatividad materialista no determinista del deseo[69]

Braidotti se posicionó frente a los modelos constructivistas semiológicos de la siguiente manera: “El regreso a la carne pone el acento en el límite de los modelos semiológicos o basados en la lingüística de la repetición y la subjetividad” (Braidotti, 2005, p. 67). Desde el lugar que sostengo aquí, la construcción de la subjetividad es el resultado de procesos complejos matérico-discursivos no deterministas y que el deseo se encarna en sujetos diversos. Esta posición no renuncia a la existencia de identidades diversas, sino a la construcción de universales excluyentes e identidades monolíticas, alejándose de construcciones metafísicas de estas identidades diversas, sin renunciar al derecho a sus vindicaciones situadas en interconexiones con otras, y sin olvidar que, aunque relevante como posicionamiento político, la identidad no deja de ser en sí mismo un concepto plástico que, como el del sujeto, es construido y se ha mantenido en relación con la idea del sujeto liberal, autónomo, autoconsciente e independiente sometido a los mecanismos de producción biopolítica de la subjetividad que fueron demostrados por autores como Foucault y Agamben a la que hay que añadir la gestión psicopolítica de los sujetos en el neoliberalismo actual que, como veremos más adelante, ha sostenido el filósofo Byung-Chul Han en *Psicopolítica* (2014).

El borrado de otras identidades de género no binarios busca su desaparición de la existencia, sin embargo, su negación no hará que las personas trans o de género fluido dejen de existir. No se trata pues de renunciar al cuerpo y a la materia, sino de, contra todo pronóstico, seguir cuestionando la relación esencialista entre el sexo y el género y apuntando a la falacia del discurso que decide que el sujeto mujer u hombre es algo dado por naturaleza o, de manera reduccionista, determinado socialmente y sin posibilidad por tanto de ser modificado. El que la identidad no se circunscribe a la anatomía sexual de nacimiento, no significa que las biomujeres desaparezcan ni que su identidad quede disuelta en una suerte de indiferenciación constitutiva; la posición contraria esencialista que circunscribe la identidad a la anatomía genital, el

[69] La posición no determinista aquí hace referencia a que la subjetividad es un proceso construido, no determinado ni esencialista y por lo tanto modificable.

patrón genético y fenotípico de nacimiento, es la que provoca el borrado de las personas trans* y no binarias y considera la subjetividad como algo permanente e inmodificable en el tiempo y espacio-cuerpo.

La idea del sujeto mujer ya había sido cuestionada por autoras como Wittig que en 1978 declaró en la conferencia anual de la Modern Language Association en Nueva York, “Las lesbianas no somos mujeres” (Wittig, 2006, p. 10), haciendo hincapié en cómo el feminismo blanco y heterosexual partía de un sujeto que excluía otras identidades sexodisidentes y racializadas. Para Wittig, sin embargo, la sexualidad femenina debería liberarse de esta asociación con el significante mujer construido desde la correspondencia convencional sexo-género de la heterosexualidad obligatoria.

Butler profundizó en esta idea en su obra *El género en disputa* publicado originalmente en 1990, señalando el carácter performativo del género y distanciándose así de una cierta esencialización idealizadora de la lesbiana como sujeto universal en la que recaería Wittig, lo que permitiría dar lugar a otras expresiones de género a partir de las estrategias de la repetición, la parodia y la apropiación de formas de actuar y de realizarse. Aunque para Butler lo performático no subvierte necesariamente la norma de sexo-género heterosexual y binario, en esta investigación lo considero como estrategia política y estética posible en tanto que evidencia los procesos de subjetivación ya dados y, aunque con frecuencia los itera dentro del esquema masculino/femenino, produce cortocircuitos en la lógica que asocia sexo biológico con género.

Como señala Braidotti cuando hace una lectura de las potencialidades utópicas de la propuesta de Butler:

> “Butler busca una estrategia que le permita dejar atrás las ficciones reguladoras de la sexualidad, éste es su toque personal de utopía política”. (Braidotti, 2005, p. 56).

Es desde esta estrategia desde la que en esta investigación se construye la posibilidad de una utopía poshumana y queer más allá del género binario.

Cuestionando el argumento central de Braidotti que señalábamos antes según el cual “El regreso a la carne pone el acento en el límite de los modelos semiológicos o basados en la lingüística de la repetición y la subjetividad” (Braidotti, 2005, p. 67), me pregunto: ¿No se produce este regreso a la carne desde posiciones queer que hacen también una lectura de la encarnación desde el deseo? En mi opinión, sí. Es también en la idea del devenir y del deseo deleuziano donde radica la alteridad como potencialidad de subversión de la norma cisheterosexual.

Butler matizará en años posteriores el discurso basado en la performatividad de género, señalando la importancia que no solo el discurso, sino también la materia tendrán para la construcción del cuerpo trans* (Preciado, 2008, p. 240). En respuesta a Braidotti se preguntaba si rechazar la diferencia sexual suponía mantener un discurso feminofóbico y misógino, proponiendo la necesidad de una comprensión de la feminidad desde una diversidad radical y múltiple, señalando que esa búsqueda de la diversidad estaba implícita en el mismo discurso de Braidotti. Es decir, para Butler ese marco de la diferencia sexual del que partiría un feminismo de la diferencia no implicaría necesariamente un binarismo.

> “¿Por qué no debería ser el caso que estuviéramos al borde de la diferencia sexual para el cual el lenguaje de la diferencia sexual no es suficiente, y que esto sea, en cierta manera, consecuencia de una manera de entender el cuerpo como constituido por múltiples fuerzas y constituyente de múltiples fuerzas? Si esta construcción específica del deseo excede el marco binario o confunde sus términos, ¿por qué no podría ser un ejemplo del múltiple juego de fuerzas que Braidotti acepta en otras ocasiones?” (Butler, 2006, p. 256)

Como bien señaló Butler se daba una contradicción en el discurso de Braidotti en el que, a la vez que apelaba a una diversidad encarnada, renunciaba a ella en la cuestión del binarismo de género haciendo una defensa de una feminidad que se vería “atacada” por el pensamiento queer.

De hecho, Butler, vindicando a Spinoza, un autor fundamental para Braidotti, define el centro de su propio pensamiento en la teoría del *conatus* de Spinoza

practicando una filosofía que, como la de Deleuze, sea minoritaria, la de los sujetos en minoría.[70]

> "Aunque Braidotti se refiere a mi libro de 1987, Subjects of Desire, para sostener la afirmación de que yo rechazo a Deleuze, debo hacerle saber que cada año recibo varios ensayos y comentarios en los que se me define como deleuziana. Creo que para ella puede ser terrible pensar esto, pero yo le pediría que considerara que el *conatus* de Spinoza está en el centro de mi propio trabajo. Al igual que ella, estoy a favor de la filosofía desinstitucionalizada (una filosofía «minoritaria») y también estoy buscando lo nuevo, buscando las posibilidades que surgen del fracaso de la dialéctica y que exceden a la dialéctica misma. Sin embargo, confieso que no soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre e! lenguaje. Esto no es porque crea que se puede reducir e! cuerpo al lenguaje; no se puede. El lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión. El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y e! cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de formas que permanecen en su mayor parte inconscientes". (Butler, 2006, p. 280)

2.2.4 Lugares de encuentro: realismo agencial y naturoculturas

Un elemento central que nos ayudaría a divisar espacios de encuentro en este diálogo filosófico entre las dos autoras, que representa a su vez dos posiciones encontradas del feminismo, es la argumentación que Butler hace de que su teoría de "la performatividad no trata solo de los actos del habla, también trata sobre los actos corporales" (Butler, 2006, p. 281).

La fundamentación en el signo, el lenguaje y la semiótica de las teorías queer de la performatividad se inscriben también en la materialidad de un cuerpo atravesado desde una perspectiva interseccional por las condiciones sociales, políticas, económicas que lo constituyen. Sobre la raza y el sexo se imponen también los sistemas ideológicos del falogocentrismo binario. Cuerpo, lenguaje, habla y performatividad están estrechamente ligados estableciendo una conversación múltiple entre naturaleza y cultura, en contextos que siguiendo a Haraway en su texto *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gente y otredad significativa* publicado en 2003 podemos considerar como naturoculturales. La idea de que la naturaleza no puede ser separada de lo

[70] "Fue Spinoza quien afirmó que cada ser humano busca persistir en su propio ser y convirtió este principio de autopersistencia, el conatus, en la base de su ética e, incluso, de su política". (Butler, 2006, p. 54)

cultural en Haraway señala directamente hacia el núcleo del origen de parte de este conflicto cuerpo-mente, materia-performatividad. La naturaleza constituye en la tradición occidental uno de los polos del dualismo natura/cultura. Romper este dualismo nos lleva a hablar de sistemas naturoculturales.

Butler hablará de cómo el cuerpo dará lugar al lenguaje que podemos comprender desde esta unidad naturocultural.

> "En términos generales, estoy de acuerdo con el punto de vista que Shoshana Felman expone en The Scandal the Speaking Body: siguiendo a Lacan, Felman afirma que el cuerpo da lugar al lenguaje y que el lenguaje conlleva propósitos corporales y performa actos corporales que no siempre pueden ser comprendidos por aquellos que utilizan el lenguaje para lograr ciertos objetivos conscientes". (Butler, 2006, p. 281)

En este sentido, la propuesta de un realismo agencial (Agential realism) de la doctora en Física teórica y pensadora feminista Karen Barad en su obra *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* de 2006 (primera edición) se sitúa en medio de esta dicotomía desde una nueva perspectiva teórica que veremos a continuación y que me permite desarrollar mi discurso en esta tesis en torno a las construcción de la subjetividad como fenómenos materiales-discursivos.

Para Barad los fenómenos (unidades básicas o primarias del ser) que se dan en el mundo son el resultado de relaciones ontológicamente inseparables de materia-discurso, del objeto y su acción. Partiendo de una crítica a la relevancia que ha adquirido el giro lingüístico, cultural y semiótico desde mediados del siglo XX que ha producido un desplazamiento de los hechos al significado, Barad cuestiona este representacionalismo en el pensamiento constructivista por su explicación metafísica de la mediación entre el conocedor y lo conocido al confiar exclusivamente en la capacidad de la palabra para definir los fenómenos.[71]

[71] Recordemos que el representacionalismo es la corriente en filosofía que supone que las representaciones son la forma de acceder a la realidad. Es decir, la realidad es el resultado de nuestra representación mental de los fenómenos a partir de lo captado por los sentidos.

Para Barad, los nuevos materialismos feministas han cuestionado el discurso de Butler calificándolo como una suerte de constructivismo radical que anula la importancia de la materia en la construcción de género y que resultaría en una suerte de declaración según la cual Butler estaría diciendo que "los cuerpos se formarían por las palabras", sin considerar la aclaración que la propia Butler realizó en *Cuerpos que importan* (1996*)* en el que establece una relación estrecha entre el cuerpo, la materia y el lenguaje a través de la performatividad y propone una consideración de la materia no como lugar o superficie, sino como proceso. De hecho, Barad indica que precisamente la performatividad entendida correctamente:

> "[…] is not an invitation to turn everything (including material bodies) into words; on the contrary, performativity is precisely a contestation of the excessive power granted to language to determine what is real".[72] (Barad, 2003)

Inspirándose en la física cuántica de Bohr, Barad plantea que ni las cosas están determinadas intrínsecamente ni las palabras tienen significados determinados intrínsecamente, esto sería parte de una metafísica cartesiana que distingue entre sujeto y objeto y conocedor y lo conocido. Sin embargo, Barad considera también que la idea de materia en el estudio de la construcción de género de Butler continúa realizándose dentro de los dualismos activo/pasivo, naturaleza/cultura, según lo cual en el cuerpo se *sedimentarían* los discursos. Barad dice, sin embargo, que no habría un cuerpo separado de la cultura, del discurso, del lenguaje, es decir, no es que en el cuerpo se sedimente a posteriori la cultura, sino que los fenómenos se construyen como dispositivos de complejos entramados y entrelazados intra-activos materiales-discursivo-semióticos-ónticos-epistemológicos, proponiendo así una onto-epistemología con consecuencias éticas (Barad, 2007, p. 191–192). El término intra-acción es un neologismo propuesto por Barad para explicar que los objetos en los fenómenos no preceden a su acción en el mundo, sino que estos emergen como consecuencia de las acciones matérico-discursivas que los hacen aparecer como fenómenos. Es decir, la relación materia-discurso es condición de

[72] "No es una invitación a transformar todo (incluido el cuerpo) en palabras, por el contrario la performatividad es precisamente una contestación al excesivo poder garantizado al lenguaje para determinar qué es real". (Traducción Andrés Senra)

posibilidad del fenómeno y antecede a la aparición del objeto. Este de por sí es ya una intra-acción matérico discursiva en la línea de la física de Bohr y la física cuántica. Como consecuencia, los fenómenos en su propuesta no aparecen como resultado de un ensamblaje por interacción entre los agentes, como en la TAR, ni por una *sedimentación* del discurso en la materia, sino que los fenómenos son inseparables ontológicamente de su relación materia-acción, materia-performatividad. Esta relación es la condición de posibilidad de los fenómenos humanos y no humanos y sus relaciones. Observar un fenómeno supone hacer un corte agencial en él, es decir, escindir lo que estaba ontológicamente reunido. Este corte agencial provoca que determinadas "partes" del fenómeno queden ocultas a la observación, mientras que otras emergen. El observador humano siempre interviene desde sus posicionamientos políticos, éticos, y podríamos añadir aquí que determinados además por la estructura heteropatriarcal de la que es parte, en lo observado en tanto que es parte del fenómeno.

Este debate que ha resurgido con fuerza en los últimos años en los feminismos por el que algunos sectores vuelven a proclamar una esencialización y naturalización de las identidades de género en relación con la biología sexual, será discutido por Preciado unos años después en su *Testo Yonqui* (2008) donde plantea una línea de quiebra a este ejercicio metafísico naturaleza versus discurso, esencialismo biológico versus construccionismo social sobre los procesos de subjetivación proponiendo la transformación del cuerpo como ejercicio consciente de la voluntad utilizando la biotecnología. Preciado narra el ejemplo de Agnes, una mujer trans que modifica molecularmente su cuerpo mediante la ingestión de hormonas femeninas que roba a su madre durante la adolescencia. Esta transformación del cuerpo y la materia le permitirán obtener su operación de reasignación de sexo tras superar el tribunal científico médico que determinará que Agnes es un intersexual biológico al que hay que operar para corregir esa inadecuación sexo-genérica.

> "Agnes es una biodrag en la que el cuerpo mismo lleva a cabo el proceso de imitación, acabando así con las oposiciones de la metafísica tradicional que tantos problemas han generado en la teoría performativa de Butler, oposiciones entre la fachada y el interior, la performance y la anatomía, el cuerpo y el alma, la genética y la identidad. En último término, Agnes es un artefacto cultural de consistencia orgánica, una ficción cuyos contornos son somáticos". (Preciado, 2008, p. 277)

Esta modificación molecular de su cuerpo harán de Agnes una hackeadora del género *avant la lettre*, construyendo su identidad de género tanto performática como somáticamente, en una materia que desempañará un rol fundamentalmente activo en el proceso.

> "El cuerpo de Agnes no es ni la materia pasiva sobre la que actúan una serie de dispositivos biopolíticos de normalización del sexo, ni tampoco el efecto performativo de una serie de discursos sobre la identidad. El cuerpo de Agnes, verdadero monstruo sexual de autodiseño, es el producto de la reapropiación y del agenciamiento colectivo de ciertas tecnologías del género para producir nuevas formas de subjetivación". (Preciado, 2008, p. 277)

En definitiva, el debate clásico en los feminismos sobre los mecanismos de construcción del género, y considero que también del deseo y de la orientación sexual, está atrapado en esta discusión que parte de ese dualismo que estamos cuestionando al plantearse desde un posicionamiento reduccionista en uno de los dos extremos: el de la determinación esencialista absoluta de nuestra identidad por procesos biológicos o el de una determinación absoluta de nuestra identidad por procesos adquiridos performativamente en la socialización (iteración) y que no serían tampoco modificables, falseando así el problema al simplificar de forma dualista la complejidad de los procesos conscientes e inconscientes, voluntarios y no que intervienen en esta construcción, con las consecuencias políticas que se producen en los cuerpos e identidades no conformes a la norma. Este determinismo niega la capacidad de agencia política y libre de transformar las condiciones materiales y performativas que nos han construido mediante la apropiación, parafraseando a Preciado, de tecnologías de género para producir nuevas formas de subjetivación o de prácticas performativas que transgreden los binarismos de género.

Mi propuesta viene siendo aquí seguir una línea que rompe esta polarización al considerar que nuestra identidad, nuestra personalidad, sería como decíamos

resultado de un conjunto de decisiones conscientes e inconscientes, voluntarias e involuntarias que se dan de manera constante durante el proceso de subjetivación y que lo importante es que esto no es una contradicción lógica con el hecho de vindicar la capacidad de agencia del individuo en subvertirlas y resistirlas así como la posibilidad de autodeterminación del deseo y el género como decisión política de no conformidad con la norma.[73]

Es necesario salir de este dualismo esencia/performatividad, materia/discurso como hace Karen Barad con su propuesta de realismo agencial para comprender la materia y el discurso como procesos complejos entrelazados de forma que su tergiversación consciente performática, lingüística y material producen su subversión y resistencia y nuevos entrelazamientos matérico-discursivos que nos permiten salir de ese esquema binario hombre/mujer en el que supuestamente estamos atrapados por el propio mundo del lenguaje, simbólico y biológico que habitamos y encarnamos.

La propia Braidotti recientemente en su texto *Posthuman Knowledge* apostará por una subjetividad transversal, trans-individual, trans-sexo, transespecie y transgénero, inclusiva de la otredad tanto orgánica como tecnológica y pensada en permanente transformación (Braidotti, 2019). La biología después de todo es también y no solo discurso.

A partir de este debate y estos planteamientos ontoepistémicos que hemos planteado aquí entre las posiciones de Butler y Braidotti, la deriva de Preciado y la propuesta de realismo agencial de Karen Barad, me propongo repensar los procesos de subjetivación como fenómenos de entrelazamiento matérico-discursivos en los siguientes subapartados. Más adelante volveremos a

[73] Un determinismo estructural inconsciente que nos construiría como sujetos en el que nos socializamos había sido ya puesto en entredicho en fecha tan temprana como 1980 por Wittig en el ensayo “El pensamiento heterosexual”:
“Si entre todas las producciones del pensamiento heterosexual cuestiono mas particularmente los modelos del Inconsciente Estructural es porque en este momento histórico la dominación de los grupos sociales ya no puede presentarse a los dominados como una necesidad lógica, dado que estos se rebelan, cuestionan la diferencia, mientras que Levi-Strauss, Lacan y sus epígonos apelan a necesidades que escapan al control de la conciencia y por tanto a la responsabilidad de los individuos”. (Wittig, 2006, p. 54)

profundizar también en la propuesta de Barad para situarnos con respecto a otras dos posiciones encontradas intra-acción versus neovitalismo en el capítulo 3 *Queerizando la materia*.

2.2.5 El cuerpo travesti como lugar de entrelazamiento de fuerzas deseantes para devenir otre y las células totipotenciales como materia polimórfica en potencia

Frente a esta cierta metafísica del binarismo de género, podríamos adoptar la posición deleuziana en colaboración con Guattari de devenir otro minoritario, aquel que no es mayoría, que no forma parte de la norma. La estrategia del queer, del invertido mariquita, del afeminado, es ya de por sí un devenir mujer como paso posible para deconstruir el género hacia un línea de fuga que lo lleve al más allá del género. Deleuze considera, sin embargo, que ese devenir mujer no supone pasar por la mímesis, la imitación de un sujeto femenino esencializado, lo que se entiende tradicionalmente como las prácticas performáticas travestis y drag queen, haciendo hincapié en la idea de devenir mujer como devenir otro, un otro minoritario excluido. Me distancio aquí de esta posición, en tanto que considero igualmente transgresora una estrategia queer de vindicación de las identidades múltiples y diversas, fluidas y no binarias de forma performática que nos permiten también comprender la potencialidad subversiva del "afeminamiento" como una micropolítica más de las posibles que ejerce una línea de fuga en la metafísica dual hombre/mujer saliendo a la vez que permaneciendo en ella. Se daría así una desterritorialización del sujeto hombre. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980) Deleuze y Guattari afirman:

> "Pues bien, devenir mujer no es imitar esa entidad, ni siquiera transformarse en ella. […] ni imitar ni adquirir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en la relación de movimiento y de reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular". (Deleuze y Guattari, 2015, p. 277)

Los autores de "Mil mesetas" parecen renunciar aquí al afeminamiento performático o gestual como estrategia del devenir otro identificándolo como una comprensión reductiva e incorrecta del concepto de "devenir mujer", sin

embargo, es en ese afeminamiento como semiótica performática e imitativa, subversiva del sistema sexo-género, donde se da una más de las estrategias posibles que nos ayudan a deconstruir el género, sin necesariamente desligarlo de la materia y el cuerpo deseante situado. Sencillamente, es difícil que un travesti, una marica con pluma o una drag no sean conscientes de la capacidad subversiva de su gesto sometido como está a la violencia de la homofobia y plumofobia de la sociedad cisheteropatriarcal.

En cualquier caso, la propia Braidotti señala cómo el objeto final del discurso de Deleuze sería el de abogar por la superación de la idea de género hacia una polisexualidad en un devenir sin género, en lo que desde mi posición nos da claves para repensar el género más allá de estos binarismos convencionales: "En el sentido de estar diluida, de ser múltiple, no unitaria, no dualista, interconectada, no dialéctica y un fluir incesante, no siendo fija" (Braidotti, 2005, p. 105). A pesar de ello, Braidotti se distanciará de su maestro Deleuze en esta propuesta de disolución del sujeto mujer, puesto que el pensamiento de Braidotti sitúa, como hemos visto, al sujeto identitario mujer, lo femenino, como fundamento de la crítica feminista.

¿Cómo podemos repensar la construcción del género y la orientación del deseo desde una propuesta que integre la importancia del deseo, el devenir otro y la teoría queer? La posibilidad de considerar ensamblajes sexuales en los que los actantes no sean necesariamente pertenecientes al sujeto binario, incluso yendo más allá de la idea de sujeto unitario que constriñe las posibilidades de desbordar los imaginarios hacia creaciones polimórficas de nuevas alianzas de deseo, no solo entre humanos, es una de las potencialidades que podríamos establecer en una visión sincrética del pensamiento de Deleuze y la teoría queer. Anna Hickey-Moody y M. Lou Rasmussen en el artículo *The Sexed Subject in-between Deleuze and Butler* (2009) sugieren la posibilidad de establecer una teoría que iría de la mano de Deleuze y Butler en un acoplamiento entre una negatividad constitutiva del pensamiento de Butler y una "afirmatividad" radical del de Deleuze (Hickey-Moody y Rasmussen, 2009). Una noción central a esta posible alianza entre el pensamiento de Butler y Deleuze es la idea de "devenir otro" que señalarán las mismas autoras citando a Cohen y Ramlow y su ensayo *The queer-*

in-motion of queer studies and of Deleuze (2006). Esta idea del devenir puede ser interpretada como un proceso que permite establecer alianzas con y a través de otros no sujetas a los binarismos incluido el de género, sino como parte de procesos fluidos en movimiento constante y en contextos múltiples.

Así, una posible lectura de la performatividad de género que propone Butler puede ser hecha desde el concepto de devenir de Deleuze y Guattari.[74] Este devenir tiene lugar en la materia y el cuerpo como lugar de transformación constante en procesos de diferenciación interna en la que el sujeto siempre muta y se diferencia de sí mismo, no siendo nunca idéntico a sí mismo, deconstruyendo la noción del Uno del episteme mayoritario de Occidente. Nuestros cuerpos se convierten en las actualizaciones de alguna de las posibilidades potenciales de desarrollo en el devenir, sin partir de estructuras fijas preexistentes, matéricas o no, en las que el sujeto quedaría fijado. Las subjetividades serán el resultado de estos procesos de devenir (Hickey-Moody y Rasmussen, 2009, p. 43).

Esta idea me parece especialmente interesante por el paralelismo que podemos establecer con algunos de los conocimientos desarrollados por la Biología del siglo XX. En el desarrollo embrionario de los organismos multicelulares existen un grupo de células en las primeras fases del desarrollo, la mórula, llamadas células totipotenciales. Estas células tienen la capacidad de devenir cualquier órgano o tejido en el proceso de diferenciación, para dar lugar a las distintas estructuras anatómicas y órganos del individuo desarrollado. Es decir, tienen la posibilidad de actualizarse a partir de una potencialidad diversa. Para Hird el pensamiento de la diferencia sexual puede tener una relevancia cultural, pero no responde a la realidad de la diversidad biológica o de la materia (Hird, 2004).

Para la profesora de Literatura Comparada en la Universidad de Harvard, Verena Andermatt Conley, en su artículo “Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari” (2009) ha hecho hincapié en que lo queer está presente en el pensamiento de Deleuze y Guattari en su ataque a la norma

[74] Recordermos que la propia Butler reconoce su influencia deleuziana como decíamos anteriormente.

y “lo normal”; Guattari, además, hablará del devenir monstruo como parte del devenir homosexual. Esta forma de queerizar produciría nuevos ensamblajes que van más allá de los humanos hacia las máquinas, los animales y las plantas. Según Andermatt, Deleuze cuestiona la esencialización de una identidad gay, al igual que la de otras identidades “minoritarias” como las identidades racializadas, la lesbiana o la mujer. Para Deleuze no se trataría tanto de “ser” homosexual, sino de devenir homosexual, es en ese devenir minoritario donde radica la potencialidad subversiva y antinormativa de lo queer (Andermatt Conley, 2009).

Central a esta cuestión es el deseo, producir nuevas formas de deseos que han tenido que ser inventadas por el homosexual, formas de deseo minoritarias para escapar de la normatividad homosexual que replica la norma heterosexual reproduciendo la mismidad. La norma finalmente ha reinsertado al homosexual dentro de la mayoría perdiendo así la línea de fuga que lo desterritorializa para reterritorializarlo y desactivarlo en su capacidad revolucionaria. Para escapar de este mecanismo me interesa destacar aquí las potencialidades de invención que plantea este ejercicio deseante hacia otros agenciamientos no pensados carentes de utilidad social y, por lo tanto, improductivos para la economía del Capital. “El deseo compone, maquina, establece conexiones” (Deleuze, 2005, p. 360) y añade:

> “Lejos de cerrarse en torno a ‘lo mismo’, la homosexualidad se abre a toda clase de nuevas relaciones posibles, micrológicas o microfísicas, esencialmente reversibles, transversales, con tantos sexos como componendas puedan existir, sin excluir nuevos tipos de relaciones entre hombres y mujeres: la movilidad de ciertas relaciones SM, las potencias del travestismo, las treinta y seis mil formas de amor al estilo de Fourier o los n-sexos (ni uno ni dos). No se trata ya de ser hombre o mujer sino de inventar sexos […]”. (Deleuze, 2005, p. 362)

Esta concepción radical que aboga por un abandono del concepto de “identidad” para hablar de ensamblajes, intra-acciones o agenciamientos otros como procesos de cambio y transformación continua de devenir, encuentran quizá resistencia porque conllevaría un abandono de la identidad LGTBI, cuyas luchas políticas y activismos siguen depositando en el concepto de identidad gran parte de su poder y fuerza movilizadora al igual que ocurría en el discurso de Braidotti y su defensa de la necesidad de la identidad mujer. Es precisamente en la idea de una identidad fija y estable donde estas identidades más fácilmente resultan

asimilables por la norma y el mercado. Es necesario repensar este deseo como formas que divergen de las direcciones que en la actualidad se orientan hacia la producción de sujetos subyugados a las necesidades del capitalismo y el mercado y al sistema de heterosexualidad obligatoria y los esquemas simbólicos y estructurales sexuales normativos. No hay lucha sin deseo, atracciones y rechazos que dirigen nuestra acción. Al igual que las células totipotenciales tanto nuestro cuerpo como nuestras identidades son entrelazamientos en potencia que se actualizan en identidades polimórficas diversas que en su fluidez e impermanencia pueden escapar de las máquinas de reproducción de la mismidad.

2.2.6 Conclusiones: Las identidades rares como fenómenos matérico-discursivos de intracción y fuerzas deseantes que posibilitan los fenómenos

El que las identidades rares otres que se desplazan de la norma sean vindicadas estratégicamente como identidades esencialistas o performáticas es una cuestión que aparece de manera recurrente en los testimonios "de sí misme" de las identidades otres. Sin embargo, mi propuesta aquí es, siguiendo a Barad, que nuestras identidades deben ser vistas a la luz de estos complejos procesos de intra-acción matérico-discursivos citados anteriormente que son condición de posibilidad del fenómeno sin olvidar que estos fenómenos matérico-discursivos entrelazados son también nodos de fuerza energética de eso que llamamos deseo.[75]

En cualquier caso, más allá de que la vivencia de cada sujeto sobre la causa de su propio sentimiento identitario sea, según Barad, resultado de un corte agencial en el enmarañado de las causas matérico discursivas de la construcción de la identidad o sea resultado de otras especulaciones sobre los procesos de

[75] Como veremos en el apartado "El deseo monstruoso: queerizar lo humano", sigo aquí la idea de deseo propuesta por Guattari en *Chaosophy: Texts and Interviews* (2009), según la cual el deseo sería una energía primera, anterior a la división en géneros binarios, de manera que podemos pensarlo como motor de acción hecho carne, pre-identitario y pre-generizado. Una fuerza motora que impulsa la creación de alianzas más allá del género y la especie. La atracción sexual es una manifestación del deseo, pero no la única.

subjetivación que dan lugar a que el sujeto se perciba de una forma y no de otra, no debemos olvidar el trauma psicoafectivo y emocional de las personas sometidas a la exclusión, la persecución y el acoso en las sociedades cisheteropatriarcales por disentir de la norma de género y de deseo. Es decir, cómo construimos nuestra identidad y los presupuestos teóricos con qué las explicamos no nos debe hacer olvidar que para estas identidades no normativas la presión estructural y la obligatoriedad de ajustar su deseo y su identidad de género a la norma cisheterosexual y humana bajo sistemas de patologización de la diferencia hace la vida inhabitable, más allá del debate en torno a si nuestros deseos y prácticas sexuales o identidades cambian y evolucionan, permanecen estables o no a lo largo de una vida.

Como decíamos, abolir el sistema de género no supone negar la existencia de las identidades tradicionalmente binarias hombre/mujer, sino apostar por una diversidad en la comprensión de la identidad desde una perspectiva no exclusivamente binaria y humana que nos permita pensar en una explosión de identidades como expresión del deseo. Se trata aquí de pensar desde un monismo pluralista diferenciado, como mencionábamos en la introducción, que subvierta la reproducción de lo mismo en un concatenamiento histórico de dialécticas opresoras y crítico con el discurso dualista y binario que nos permita trazar una línea de fuga de los territorios que nos oprimen y de los sistemas que nos clasifican en categorías impuestas por el racionalismo tecnocientífico ilustrado. En definitiva, hacer una apuesta por una constelación de identidades de género por crear y recrear en una existencia fluida no determinista que no obvie aquellas desigualdades que nos atraviesan y que pueden ser transformadas políticamente mediante una huida constante de las identidades fijas y opresivas como cárceles del cuerpo-mente.

De esta manera, podemos ir más allá de la crítica realizada al sistema de heterosexualidad obligatoria a partir de su concepción como un universal por Adrienne Rich en su artículo *Heterosexualidad obligatoria y existencia lésbica* (1980) y cuestionar la idea normativa de que el género es binario e inmodificable o a la idea de que las prácticas sexuales y el deseo debe ser heterosexual y permanecer siempre igual a lo largo de la existencia. Cambiar de género,

modificar el cuerpo, el sexo, hormonarse, *deshormonarse*, bloquear los receptores de hormonas, practicar sexo vainilla, BDSM o no, identificarse como no humano, travestirse, performativizar a un perro son posibilidades negadas por el sistema de cisheterosexualidad obligatorio binario humano. Cuestionar la obligatoriedad de esta norma binaria de género y deseo haciendo uso de la poética, la estética y la especulación imaginativa es uno de los objetivos de esta tesis.

Veamos ahora dos casos en los que se realiza una crítica al binarismo de género y se aboga por la diversidad identitaria como ya presente en las comunidades queer y disidentes sexuales más allá de su reconocimiento por la norma.[76]

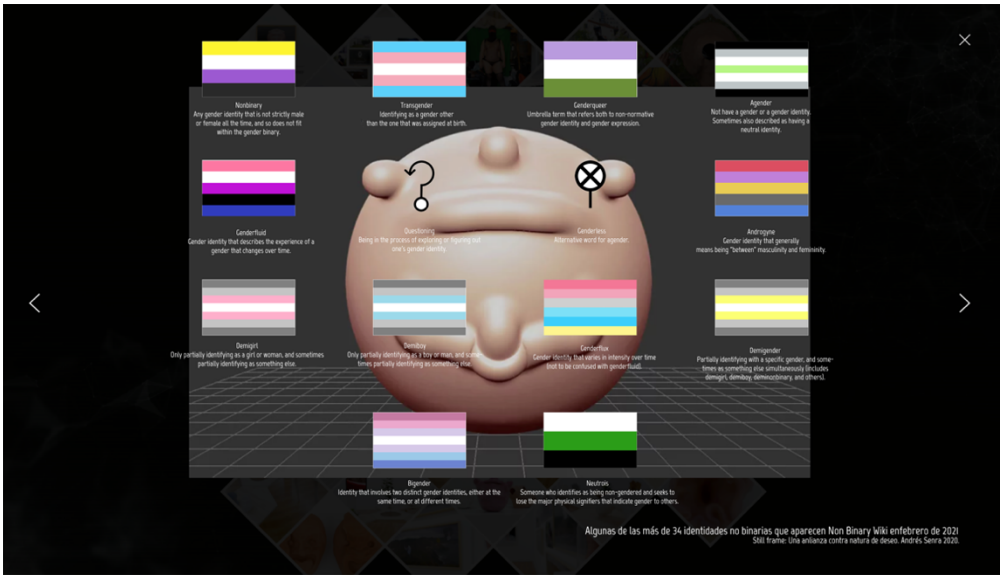
***Documento para una archivo del imaginario otre 1: Non binary wiki**
https://nonbinary.wiki/wiki/Main_Page

Non binary wiki es una wiki web donde se hace una labor exhaustiva de categorización de identidades no binarias con el objeto de dar visibilidad al amplio espectro de personas y comunidades que sufren discriminación por no ajustarse a la norma de género*:*

> "Nonbinary is a term that refers to people whose gender is not completely and exclusively male or female. They can identify with not having gender at all, with both binary genders, with a third identity, or an identity which can change over time. Nonbinary people fall under the transgender umbrella term, and nonbinary is an umbrella term itself, although some people use it to describe their specific gender identity too".[77]

[76] Elizabeth Duval. En *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario* (2021) considera que no podemos escapar de una estructura binaria simbólica del género: "La única forma que tiene una persona no binaria de ser interpretada como no binaria es manifestándolo a través de la palabra, e incluso entonces toda percepción no será sino una corrección de la percepción primera que se tuvo, no una verdadera alteración del esquema sexual subyacente que se presupone". (Duval, 2021)
Frente a este argumento, me formula la siguiente pregunta: ¿Supone este nombrarse como no binario una negación de la realidad de esta identidad? Desde mi perspectiva no. Considero, además, que no solo desde la palabra puede ser une interpretade como no binarie, sino también desde la performatividad, la gestualidad y el cuerpo.

[77] "No binario es un término que se refiere a personas cuyo género no es completa y exclusivamente masculino o femenino. Pueden identificarse con no tener género en absoluto, con ambos géneros binarios, con una tercera identidad o una identidad que puede cambiar con el tiempo. Las personas no binarias caen bajo el término genérico transgénero,

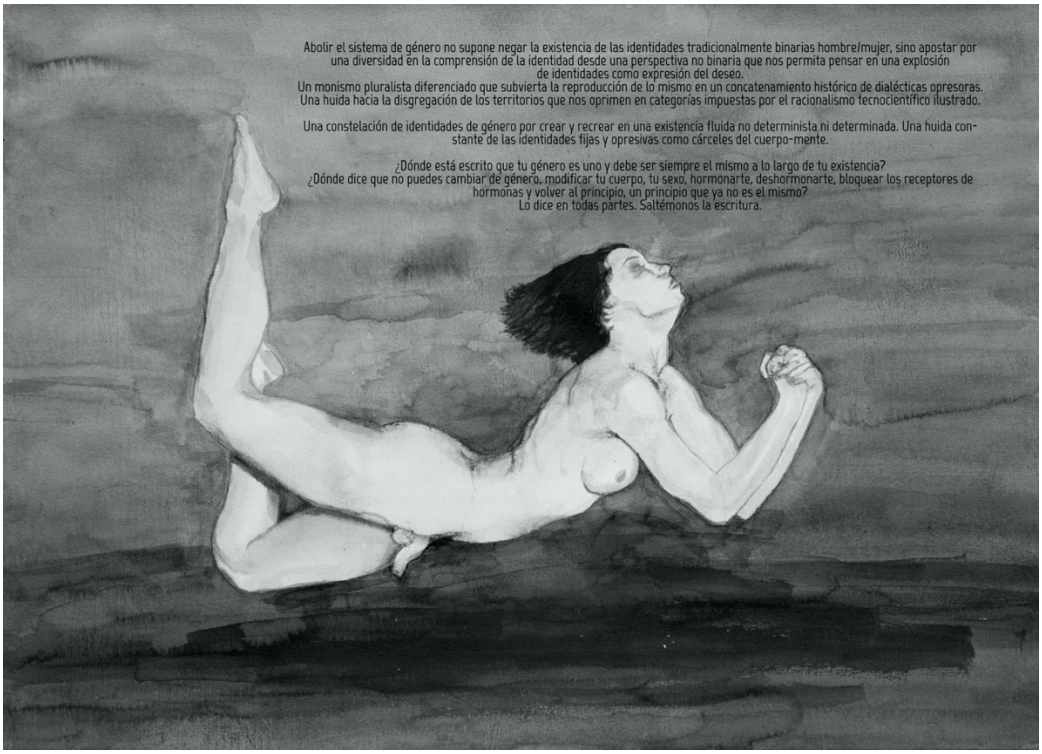


Senra, A., (2021) *Algunas de las identidades no binarias que aparecen en Non binary wiki en febrero de 2021: Collage a partir de imágenes de Andrés Senra y Non binary Wiki*.

> "*Nonbinary*: Any gender identity that is not strictly male or female all the time, and so does not fit within the gender binary".
> "*Transgender*: Identifying as a gender other than the one that was assigned at birth".
> "*Genderqueer*: Umbrella term that refers both to non-normative gender identity and gender expression".
> "*Agender*: Not have a gender or a gender identity. Sometimes also described as having a neutral identity".
> "*Genderfluid*: Gender identity that describes the experience of a gender that changes over time".
> "*Questioning*: Being in the process of exploring or figuring out one's gender identity".
> "*Genderless*: Alternative word for agender".
> "*Androgyne*: Gender identity that generally means being "between" masculinity and femininity".
> "*Demigirl*: Only partially identifying as a girl or woman, and sometimes partially identifying as something else".
> "*Demiboy*: Only partially identifying as a boy or man, and sometimes partially identifying as something else".
> "*Genderflux*: Gender identity that varies in intensity over time (not to be confused with genderfluid)".
> "*Demigender*: Partially identifying with a specific gender, and sometimes as something else simultaneously (includes demigirl, demiboy, deminonbinary, and others)".
> "*Bigender*; Identity that involves two distinct gender identities, either at the same time, or at different times".
> "*Neutrois*: Someone who identifies as being non-gendered and seeks to lose the major physical signifiers that indicate gender to others".[78] (Contribuyentes, 2020b)

y no binario es un término genérico en sí mismo, aunque algunas personas también lo usan para describir su identidad de género específica". (Traducción: Andrés Senra)

[78] "No binario: cualquier identidad de género que no sea estrictamente masculina o femenina todo el tiempo, por lo que no encaja dentro del binario de género".
"Transgénero: Identificarse como un género diferente al que se le asignó al nacer".



Senra, A., (2017*). Postrauma.* Madrid. Disponible en https://www.andressenra.com/copia-de-manspreading-1?lightbox=dataItem-jg9ase612 [Acceso 10 diciembre 2021]

"Genderqueer: término general que se refiere tanto a la identidad de género no normativa como a la expresión de género".
"Agender: No tener género ni identidad de género. A veces también se describe como poseedor de una identidad neutral ".
"Genderfluid: identidad de género que describe la experiencia de un género que cambia con el tiempo".
"Cuestionante: estar en el proceso de explorar o descubrir la propia identidad de género".
"Sin género: palabra alternativa para agender".
"Andrógino: Identidad de género que generalmente significa estar "entre" masculinidad y feminidad".
"Demigirl: identificándose solo parcialmente como niña o mujer, y algunas veces identificándose parcialmente como otra cosa".
"Demiboy: identificándose solo parcialmente como un niño u hombre, y a veces identificándose parcialmente como otra cosa".
"Genderflux: identidad de género que varía en intensidad a lo largo del tiempo (no confundir con genderfluid)".
"Demigender: identificarse parcialmente con un género específico, y a veces como algo más simultáneamente (incluye demigirl, demiboy, deminonbinary y otros)".
"Bigender; Identidad que involucra dos identidades de género distintas, ya sea al mismo tiempo o en momentos diferentes ".
"Neutrois: Alguien que se identifica como sin género y busca perder los principales significantes físicos que indican género a los demás". (Traducción Andrés Senra).

***Documento para una archivo del imaginario otre 2: We Are Here, We Are Queer** *https://www.andressenra.com/copia-de-do-it-ourselves*

We Are Here, We Are Queer son 21 piezas de videoarte y videoperformance participativa realizadas por mí mismo en las que propuse a los participantes jugar con los roles de género, transformándolo, invirtiéndolo, pervirtiéndolo o confundiéndolo, empleando estrategias performáticas utilizadas tradicionalmente por todas aquellas personas que a lo largo de la historia no han querido vivir conforme a la norma binaria del género masculino-femenino tales como el maquillaje, la mímesis, la gestualidad y el camuflaje imitando la "pluma" masculina y femenina de personajes que aparecen retratados en las pinturas clásicas de la historia del arte.[79]

La pieza se propuso como una performance en torno a la idea de travestismo. Para Butler aunque el travestismo no significa necesariamente una subversión de la norma binaria de género, podría poner en evidencia que la heterosexualidad es en sí misma un ejercicio de imitación de la idealización binaria del género.

> **"**Aunque muchos lectores interpretaron que en *El género en disputa* yo defendía la proliferación de las representaciones travestidas como un modo de subvertir las normas dominantes de género, quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género. Parecería que, en el mejor de los casos, el travestismo es un sitio de cierta ambivalencia que refleja la situación más general de estar implicado en los regímenes de poder mediante los cuales se constituye al sujeto y, por ende, de estar implicado en los regímenes mismos a los que uno se opone.
> Afirmar que todo género es como el travesti o está travestido sugiere que la "imitación" está en el corazón mismo del proyecto heterosexual y de sus binarismos de género, que el travestismo no es una imitación secundaria que supone un género anterior y original, sino que la heterosexualidad hegemónica misma es un esfuerzo constante y repetido de imitar sus propias idealizaciones".[80] (Butler, 2002, p. 184)

[79] Los Performes y participantes fueron: Raisa Maudit, Jesús Bravo, Álvaro Valls, Lucas Platero, Tatu Vuolteenaho, Alejandría Cinque, Paul Bäcker, Angel Negro, Iris Bolla y Toña Medina.
Las grabaciones se realizan en Medialab Prado, Matadero Madrid, Conde Duque, Galería Swinton and Grant y domicilios particulares de los participantes.

[80] Volveremos sobre esta cuestión en el Anexo III *Drag Attack: la celebración de la poshumana travesti en la fiesta underground española.*

We Are Here, We Are Queer evidencia mediante juegos de travestismo el carácter travestí de la propia heterosexualidad: la masculinidad y la feminidad cishetero es también performativa, imitativa del repertorio canónico gestual masculino y femenino. Tanto la pluma homosexual como la pluma heterosexual son ejercicios de imitación y por tanto de travestismo, una performance repetida que para la teoría de la iteración performativa terminaría por quedar in-corporada en la carne. El recurso a la performance se inspira también en la idea de la teatralidad como hipérbole, de forma que las acciones realizadas por los participantes utilizan estrategias que ponen en evidencia la gestualidad hipermasculina o hiperfemenina de manera invertida al género asignado en el nacimiento de los performers, en este mismo sentido, Butler señala:

> "Esta clase de cita se manifestará como algo teatral en la medida en que imite y haga hiperbólica la convención discursiva que también invierte. El gesto hiperbólico es esencial para poner en evidencia la "ley" homofóbica que ya no puede controlar los términos de sus propias estrategias de abyección".
> (Butler, 2002, p. 184)

Las videoperformances proponen un antiesencialismo radical como especulación estética en torno a la posibilidad del carácter puramente performático del género. ¿Qué pasaría si nos permitiéramos la posibilidad de asumir identidades diversas de forma temporal y no estables como ejercicio de voluntad libre? ¿Qué ocurriría si pudiéramos elegir nuestra identidad sin por ello desconsiderar las características no elegidas estructurales, culturales, psicológicas de nuestras identidades que producen en algunas de ellas violencias institucionales y sociales? ¿Qué pasaría si pudiéramos imaginar prescindir de la idea de un determinismo del género y el deseo y pensarlo y experimentarlo como la construcción de un género a voluntad voluble, variable e inestable resultado de un mero ejercicio de la imitación, de nuestra voluntad de afirmación y de nuestro deseo? El resultado es un ejercicio de voluntad política de autodeterminación.

A la manera de las identidades diversas que incorporan los actores en los ritos tradicionales, el teatro y las artes escénicas, *We Are Here, We Are Queer* hace hincapié sobre ese carácter voluble y volitivo de la identidad y las personalidades, sin renunciar a su carácter situado, pero cuestionando su

carácter permanente e inamovible. En este sentido, performatividad y performático tienen sentidos diferentes: la performatividad hace referencia a la iteración de los esquemas de género que son incorporados en la socialización, mientras que lo performático hace referencia a una representación, una peformance, una imitación del gesto teatralizada. Aquí se retoma como posibilidad lo performático como estrategia de transgresión de la norma de sexo-género, a la vez que se propone recuperar el concepto de revolución como cambio de las condiciones materiales y situadas y cuya praxis es la performance de los cuerpos en lucha.

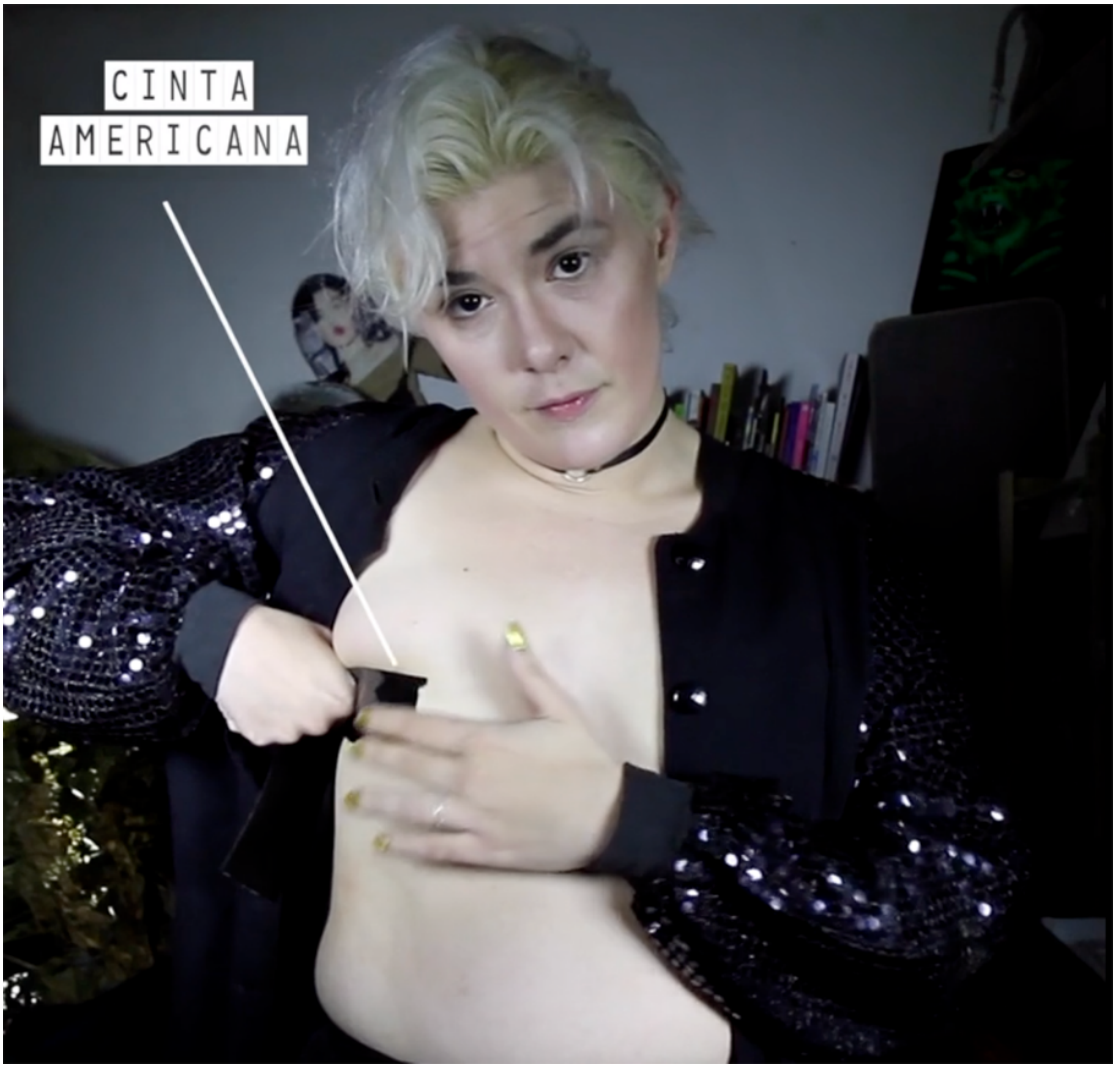
La obra proponía, además, un ejercicio de empoderamiento público de aquellas sexualidades y géneros fluidos que quedan excluidos de la representación y la visibilidad en las multipantallas del centro urbano en la sociedad del espectáculo. Las disidencias sexuales quedan excluidas de estos lugares de representación del poder que en la urbe contemporánea se vinculan a los grandes centros urbanos como las pantallas publicitarias de Times Square en Nueva York o Callao en Madrid. Cuando se da la representación de los cuerpos e identidades gay en estos espacios se hacen desde su pertenencia a la norma y su relación con el mercado, cuerpos capacitados y normativos. La comunidad gay representada responde a la homonormativización del deseo y las formas de vida que replican los modelos heterosexuales de familia quedando excluidos otros modelos de vida, otres géneros y otras orientaciones del deseo disidentes. Los videorretratos y videoperformances grabados para *We Are Here, We Are Queer* fueron exhibidos en las pantallas de Callao City Lights (Cine Callao) durante la celebración del World Pride en Madrid con el objeto de presentar un imaginario diverso de los cuerpos e identidades LGTBQ*, usando para ello una estética no comercial: el video casero como obra de arte.



We Are Here, We Are Queer. Proyección en Callao City Lights durante 72 horas el 28 junio 2017 (2017). Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid. Disponible en https://www.andressenra.com/copia-de-do-it-ourselves [Acceso 10 diciembre 2021]

La metodología planteada fue la de la colaboración activa de los participantes en la conceptualización de la performance que iban a realizar, resultando una mirada caleidoscópica sobre la diversidad de género y su carácter fluido en la que se planteaban una serie de preguntas y reflexiones abiertas al espectador que cuestionaban nuestras ideas preconcebidas en torno al género, proponiendo una perspectiva performática de su construcción.

En esta pieza la peformance protagonizada por Raisa Maudit enseñaba a modo de tutorial cómo ocultar los pechos por medio del uso de *binders* realizados con cinta americana. Como indica Pol Galofre Molero en *Barbarismos queer (2017)*, las personas dentro del espectro de las masculinidades trans masculino han utilizado históricamente distintos sistemas de ocultación del pecho, desde sistemas más caseros hasta los desarrollados por la industria para otros usos y que han sido reutilizados por los hombres trans (Molero, 2017). Estos sistemas han consistido en distintos tipos de vendaje que van desde las formas más básicas del binder casero hasta sujetar los pechos con cinta americana o el uso en la actualidad de camisetas y sujetadores deportivos que aplanan los pechos. Algunas de estas técnicas caseras, como el caso representado en el video de la cinta americana, permiten una solución temporal, pero pueden ser altamente lesivos y agresivos para la piel.



We are here, we are queer, Raisa Maudit (2017*)*. Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid. Disponible en https://vimeo.com/228782906 [Acceso 10 diciembre 2021]

En la pieza protagonizada por Toña Medina se dan una serie de instrucciones gestuales para hacerse pasar (*passing)* por un hombre. Además, se enseña a colocarse un "paquete" masculino con un calcetín mediante una técnica casera de "Do It Yourself". Al igual que en el caso de los sujetadores y camisetas deportivas para sujetar-ocultar el pecho, algunas empresas como FTM Essentials han diseñado una serie de aparatos prostéticos orientados específicamente a la población trans masculina que permiten, entre otras cosas mear de pie con mayor comodidad.[81]

[81] Una empresa alternativa online que ofrece estos dispositivos trans es: https://www.ftmessentials.com/



We are here, we are queer, Toña Medina (2017*)*. Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid. Disponible en https://vimeo.com/228782929 [Acceso 10 diciembre 2021]

2.3 El monstruo de-gener(ad)o: devenir monstruo

> "Efficient, logical, effective, and practical
> Using all resources to the best of our ability
> Changing, designing, adapting our mentalities
> Improving our abilities for a better way of life
> Babies-Mother-Hospital-Scissors
> Creature-Judgement-Butcher-Engineer
> These are the little children
> The future in our hands"
>
> "*Genetic Engineering", Orchestral Manoeuvres in the Dark, 1983.*[82]

En este apartado y sus subapartados abordaré la categoría del monstruo desde una perspectiva posgénero, poshumana y queer como "deformación y malformación" del canon normativo del cuerpo-mente, situándolo en este discurso que ha construido al monstruo queer como otredad de lo humano. Para autoras como Preciado o Halberstarm el monstruo es el queer por excelencia. Es, en su potencial amenaza al humano, lo que supone un cuestionamiento del humanismo liberal.

El monstruo escapa de la maquinaria de producción, sufre inadaptación, discriminación y exclusión, pero a la vez es objeto de fascinación, en una balanza de fuerzas de atracción y repulsión que lo cosifican como curiosidad. Lo monstruoso, sin embargo, forma parte de tod+s, en la medida en que podemos identificar algo que nos hace monstruosos. Freud en su texto *Lo ominoso* publicado en 1919 sienta las bases por las que el psicoanálisis como pensamiento de la sospecha situó esa amenaza de lo monstruoso en el centro de nuestra propia psique, escindiendo al sujeto unitario en una multiplicidad de estados de conciencia. El inconsciente como "lo monstruoso", es el lugar donde

[82] "Eficiente, lógico, eficaz y práctico
Utilizando todos los recursos lo mejor que podamos
Cambiando, diseñando, adaptando nuestras mentalidades
Mejorando nuestras habilidades para una mejor forma de vida.
Bebés Madre Hospital Tijeras
Criatura Juicio Carnicero Ingeniería
Estos son los niños pequeños
El futuro está en nuestras manos". (Traducción: Andrés Senra).

se ubican las represiones y los traumas, este será uno de los temas recurrentes en la producción tanto visual como literaria a lo largo del siglo XX.[83]

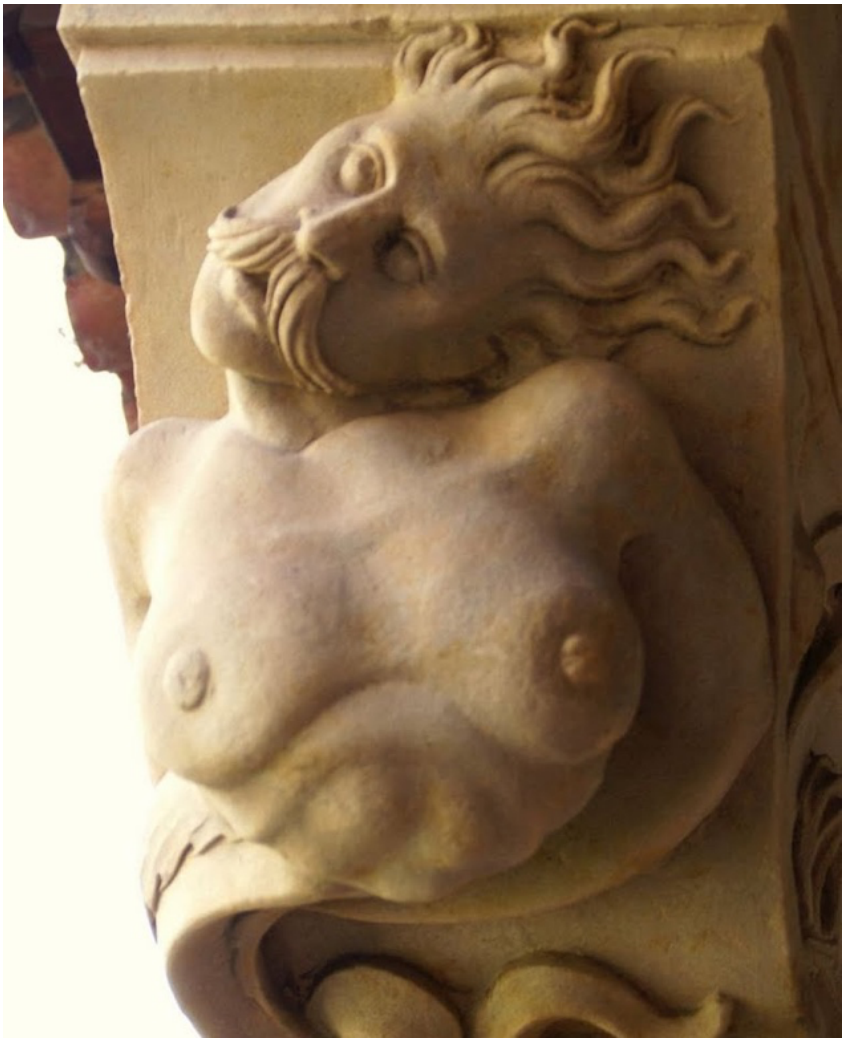
Los cuerpos de los sujetos considerados monstruosos tienen en común su carácter de extrañamiento y enrarecimiento con respecto al cuerpo humano normativo. En este sentido, un cuerpo que huye de los binarismos de género en una búsqueda del andrógino en un mundo más allá del género binario será un cuerpo monstruoso. Igualmente, este cuerpo otre según Halberstarm atraviesa líneas entre reinos, animal-vegetal, máquina-animal, animal-humano, máquina-humano, humano-vegetal, humano/no-humano. El cruce de estos límites es un patrón repetido en la producción epistémica del monstruo en la historia del arte y del pensamiento.

En Occidente en el arte románico, en los bestiarios medievales y los manuscritos iluminados,[84] en el Romanticismo con la obra de Goya, William Blake (por citar solo dos), en el siglo XX con la vuelta a una estética neogótica en el arte popular y especialmente en el séptimo arte y las producciones televisivas de cine fantástico y de terror, será donde estas representaciones de lo monstruoso alcanzan su máxima expresión.[85]

[83] Es bien conocida en relación con esta cuestión la filmografía de Hitchcock y su especial atención a la "mente perversa" como origen del crimen, la violencia sexual y las conductas antisociales en películas como *Psicosis* (1960), *Marnie* (1964) o *La soga* (1948). El asesino con un complejo edípico no superado de *Psicosis*, la cleptómana compulsiva en *Marnie* o la pareja de homosexuales asesinos como monstruos pervertidos de *La soga* configuran un relato de lo queer como origen de la perversión.

[84] Son innumerables los ejemplos, en este texto irán apareciendo algunos de ellos tanto de la literatura y arte clásicos como en el cine y la televisión contemporáneos. Podemos citar aquí brevemente el *Bestiario de Aberdeen (*siglo XII) y los capiteles de Santa Eugenia de Cozollos en Palencia (siglo XII).

[85] Frankenstein de Mary Shelley (1818) o Drácula de Bram Stoker (1897) y su representación en el mundo audiovisual del siglo XX.



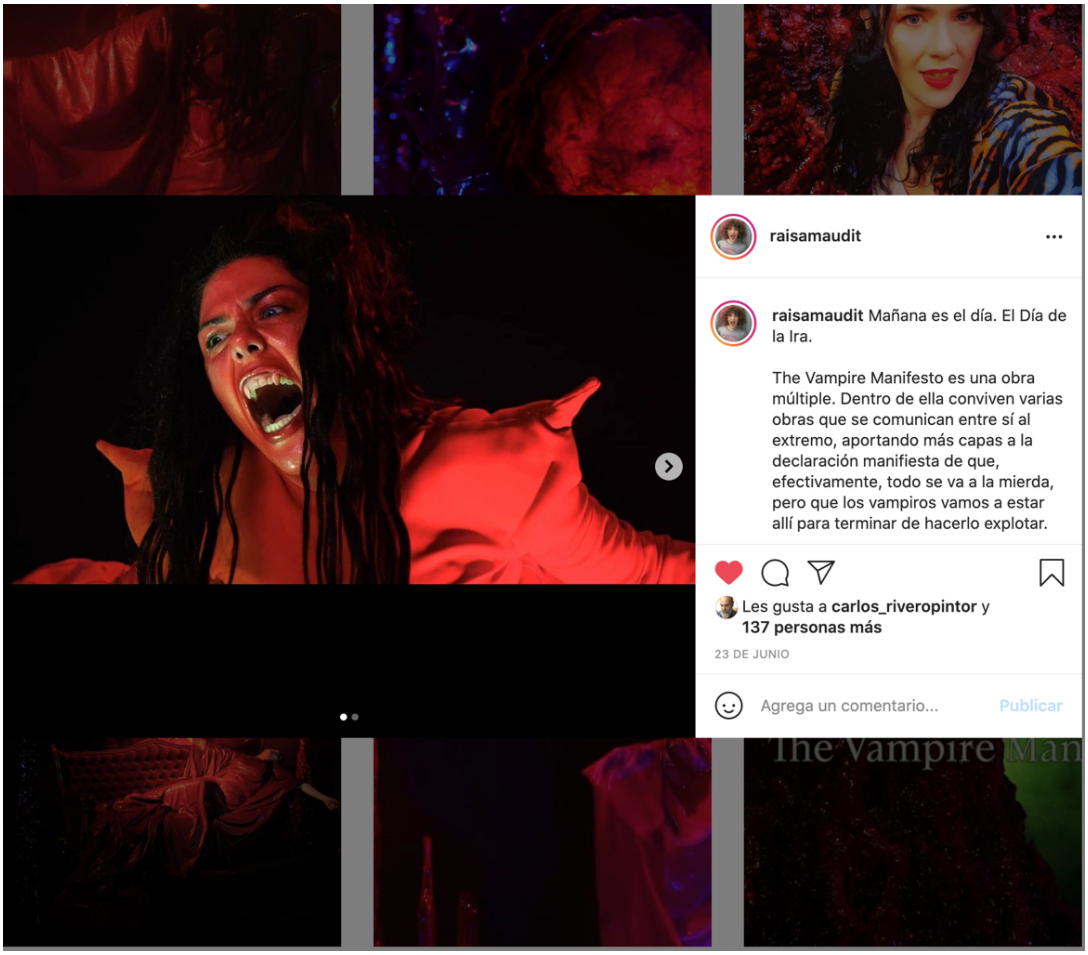
Veny, M., (2015). *Capitel del Convento de las Dueñas (Anónimo del siglo XVI)*. Salamanca.

En este sentido podemos pensar que el interés contemporáneo por el monstruo tanto en el pensamiento como en el arte son una vuelta a ciertas manifestaciones tanto de una epistemología y estética románica como romántica, en una suerte de neorromanticismo que se reactiva con la entrada del nuevo siglo y en un contexto social de especulación futurista y milenarista “fin del mundo”, donde el apocalipsis en forma de crisis climática, biotecnología y pandemia crean el escenario apropiado para su gestación. Volveremos a ello en el capitulo 3 “Queerizando la materia […]”, y en concreto en el trabajo de varios artistas en los que el neovitalismo se entrecruza con una recuperación del pensamiento mágico en un proceso de reencantamiento del mundo.

En este sentido, la teratología queer ha poblado el imaginario de la ciencia ficción y el terror tanto en la filmografía como en la novela gráfica y el ensayo,

especialmente a partir de los 70, una estética camp que aparece en películas como *The Rocky Horror Picture Show* (1975) de Jim Sharman o de estética neogótica glam posmoderna como *Entrevista con el vampiro* (1994) de Neil Jordan. Vampiresas lesbianas retratadas como ninfómanas descontroladas por su sed de sangre irrumpen igualmente en la cultura popular y la producción cinematográfica de films como *Somos la noche* (2010) dirigida por Dennis Gansel. El monstruo queer es objeto de pavor y atracción, el queer, como el raro, es a la vez símbolo de deseo y temor: Eros y Tánatos reunidos en la figura del queer monstruoso. Estas alianzas humano-animal-vegetal-cosa atraviesan por igual al monstruo queer. El film *La Mosca* de David Cronenberg (1986) es un claro ejemplo de cómo el monstruo es representado con frecuencia dominado por pasiones incontroladas, por un deseo expandido, abyecto, que fagocita al humano. En *La noche de los muertos vivientes* de George A. Romero (1986) el ser humano se convierte en monstruo por contagio, se ve amenazado por ese Otro monstruoso que es a la vez fuente de infección, una infección que se representa como una suerte de energía vital no humana. El humano pierde así su identidad humana por contagio de los monstruos, vampiros, aliens ladrones de cuerpos, hombres lobo, mujeres pantera.

En la escena del arte contemporáneo español, Raisa Maudit realiza en 2021 la obra *The Vampire Manifesto* en el que la vampira es pensada como la otredad desestabilizadora del sistema, vengativa y empoderada, asesina de acosadores, abusadores y violadores. En su proyecto becado por Matadero Madrid, *We are everything* (2022), Raisa Maudit explica: “The Vampire Manifesto […] explora la idea del universo fungi, los neuroparásitos y otros elementos de la naturaleza como entidades vampíricas que resisten a la violencia matando y generando una vida contagiosa e irrefrenable desde un pensamiento post anarquista”.



Maudit, R., (2021). *The Vampire Manifesto.* Madrid. Disponible en https://www.instagram.com/p/CQdS1AHjqbR/ [Acceso 10 diciembre 2021]

En esta idea de la producción de lo monstruoso a partir de la exclusión del queer de lo humano, Butler señala:

> "Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios excluyentes, de modo tal que lo humano se produce no solo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible. Estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo "humano" y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas". (Butler, 2002, p. 26)

Mi propuesta siguiendo a Braidotti y su lectura del devenir en Deleuze sería aquí la de devenir monstruo, esto se efectúa políticamente mediante una estrategia de perversión. La perversión como estrategia política implica la transformación

del sujeto, se trata de una transformación que cuestiona la idea de una subjetividad fija y estable en la medida en que, al ser pervertida, puede ser transformada. Devenir monstruo supone así una estrategia de acción que queeriza al sujeto blanco, varón, cisheterosexual. Para Braidotti, la mujer como el Otro ha sido categorizada como monstruo en la medida que se diferencia de ese sujeto universal del humanismo (Braidotti, 2005), pero para Halberstarm yendo más allá de la diferencia sexual del feminismo blanco cisheterosexual, será el devenir queer el que planteará una resistencia a la heteronorma (Halberstarm, 1995). En última instancia este devenir queer será un devenir monstruo posgénero como posicionamiento frente a la idea de una identidad fija e inalterable, la del sujeto liberal. Es desde esta lectura sexodisidente del género como devenir desde donde también podemos cuestionar todas las posiciones fijas sujetas a planteamientos binarios, hombre, mujer, hetero, homosexual, gay, lesbiana, sexual, asexual, estableciendo relaciones con un pensamiento queer que enrarece todas estas categorías al huir de ellas en un continuo ir hacia, un "becoming" monstruo.

La perversión es en sí mismo una estrategia que se apropia de esta idea de fluidez evitando posiciones fijas, incluso las del Otro, ya sea este mujer, racializade o LGTBIQ+, subvirtiendo la idea de una identidad esencialista.
Esta idea de la identidad como proceso fluido ha sido cuestionada por dejar en un ámbito de lo no categorizable a identidades que necesitan afirmarse y vindicarse de forma sólida para poder denunciar y visibilizar mecanismos de opresión contra su existencia. Al igual que se ha cuestionado desde posiciones feministas el que la teoría queer anula al sujeto político mujer, la idea de una identidad fluida puede ser interpelada por invisibilizar otredades subalternas en una suerte de pansubjetivismo identitario despolitizado.

El monstruo queer que propongo como sujeto disidente lejos de ser concebido como un producto de relaciones parasitarias de explotación, me sirve como metáfora para comprender los ensamblajes humanos-nohumanos de manera simpoiética. Este monstruo que concibo es el resultado de relaciones interespecie de identidades múltiples que establecen entrelazamientos diversos entre los distintos seres implicados y que acaban desestabilizando la idea de in-

dividuo como ser unitario “no-dividido”, desestabilizando también de paso la norma cishetero humana. El monstruo es variación, mutación, ambigüedad, heterotopía invertida del cuerpo, afeminamiento e hipermasculinización y nada de eso, en el monstruo confluyen y coalescen identidades de género múltiples, variables y transformables, tecnología y biotecnología, características humanas y no humanas, materia en continua transformación, cuerpos imposibles de fijar, de categorizar, taxonomizar y controlar. Por eso, el monstruo dinamita los binarismos y reclama lo abyecto como aquello que ha sido expulsado de la norma.

2.3.1 Teratología, hibridología y totipotencialidad

La teratología como ciencia que estudia los monstruos es, en cualquier caso, fuente de interés aquí en la medida en que los monstruos (y lo monstruoso), los queers, raros, freaks, las personas con diversidad funcional, LGTBIQ+, los no blancos y los animales han sido excluidos como sujetos de derecho y condenados a la otredad de lo humano. En esta condena, lo defectuoso es considerado como patología y sometido a intervención médica para su corrección. Las personas intersexuales cuyos genitales no se ajustan a las dimensiones y formas normativas son víctimas durante la infancia de cirugías de reasignación de sexo donde se les asigna un sexo-género binario con el objeto de prevenir “futuros trastornos psíquicos” (la primera operación documentada data de 1891). Estas cirugías han creado en numerosas ocasiones conflictos mayores en las personas que no tuvieron la posibilidad de decidir y han sido denunciadas como ablaciones legales dejando de practicarse progresivamente en los países occidentales en la medida en que han sido denunciadas como vulneraciones de la autodeterminación del sexo y género, como en el caso de la Ley 3/2016, de 22 julio, de Protección Integral contra la LGTBifobia y la Discriminación por Razón de Orientación e Identidad Sexual en la Comunidad de Madrid, donde en su Capítulo I, artículo 7.2 podemos leer:

> "En el Sistema Sanitario Público de la Comunidad de Madrid no se usarán terapias aversivas o cualquier otro procedimiento que suponga un intento de conversión, anulación o supresión de la orientación sexual o de la identidad de género autopercibida, ni se practicará cirugía alguna tendente a modificar la anatomía sexual del recién nacido intersexual, hasta que se autodetermine la identidad sexual, cuando se podrá intervenir quirúrgicamente a instancia de la persona intersexual o de sus representantes legales". (Madrid, 2016)

Podríamos reivindicar esta idea de anormalidad, deformidad y monstruosidad como estrategia política que desvela las potencialidades de la carne de una naturaleza en la que lo híbrido y lo alterado ponen de manifiesto la diversidad de cuerpos en estado permanente de transformación a lo largo de la vida y las generaciones. Para MacCormack, que plantea la subjetividad desde una perspectiva fluida, una teoría de lo híbrido supone una ruptura de los binarismos en la construcción del pensamiento (MacCormack, 2012). El híbrido se sitúa entre términos opuestos, no es “a” ni “b”, sino el lugar entre “a” y “b”, el híbrido es múltiple y desafiaría el concepto de unitario en la medida en que siempre es algo más que el “Uno”. A la vez el híbrido transgrede las separaciones categóricas de la taxonomía, atravesando reinos, especies, y diluyendo fronteras entre los objetos y los sujetos (MacCormack, 2009).

En este mismo sentido, el profesor en Estudios Culturales y Estudios de Género Mikko Tuhkanen señalar en *Queer Hibridology* (2009) cómo Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*(1987) sitúa en el híbrido esta capacidad de devenir hacia el otro, en él confluirían seres diversos en relaciones que también pueden ser vistas como simbióticas, estableciendo puentes que se encarnan en el concepto de la nueva mestiza, el queer en mí, la rara que somos (Tuhkanen, 2009).

El monstruo es la variación, el mutante. Estas mutaciones se manifiestan en el fenotipo en multiplicidad de formas que reflejan la plasticidad de la materia orgánica y su capacidad de influencia en las formas de vida que la ciencia considera aberraciones y ciertas religiones como la cristiana identifican como identidades contra natura. Esta plasticidad de la materia orgánica se pone de manifiesto, como hemos señalado en el apartado *2.2.5 El cuerpo travesti como lugar de entrelazamiento de fuerzas deseantes para devenir otre y las células*

totipotenciales como materia polimórfica en potencia, en las células totipotenciales que forman la mórula en el desarrollo embrionario de animales y plantas. Como decía, las células totipotenciales poseen la potencialidad de diferenciarse en distintos órganos y tejidos que darán lugar al organismo adulto. Es esta potencialidad lo que asegura la plasticidad de la carne en tanto en que de un mismo grupo de células podremos obtener distintas formas y funciones. La potencialidad del monstruo está también en este origen celular del "Uno mismo" para pasar a ser el Otro múltiple en su desarrollo.

2.3.2 La potencialidad política, ética y estético del monstruo queer

La potencialidad política, ética y estética del monstruo reside en este cuestionamiento de una identidad fija y de un sujeto estable. La identidad del monstruo es permutable, poniendo en primer término la idea de la carne como masa orgánica totipotencial cuya forma está predeterminada genéticamente en el cuerpo, pero que, como resultado de un proceso de transformación, puede devenir en lo otro, lo carente de forma o la forma mutada producto de la alteración de la información genética y los errores en los procesos de traducción genómicos. Son estos errores, mutaciones del monstruo, lo que por otro lado se relacionan con la diversidad de la vida y de las formas humanas en tanto que los procesos evolutivos como veíamos dependen de estas mutaciones viables.

MacCormack en *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory (2012)* señala cómo el humano existe para poner en evidencia lo que se desvía de él (MacCormack, 2012). El monstruo no solo es entendido en cuanto a su manifestación física, también aquellos individuos cuyas conductas antisociales y criminales suponen una amenaza para el conjunto de la sociedad son categorizados como tales. Intentos de relacionar la forma del rostro y otras manifestaciones corporales con la criminalidad fueron llevados a cabo por la pseudociencia de la frenología a principios del siglo XX como señalábamos en el apartado 2.2.1.

El monstruo es un fracaso del ser, pierde su propio derecho de ser en la medida en que debe ser excluido de la existencia. En la mitología cristiana el monstruo,

el ángel caído, será expulsado del Reino de los Cielos por su disidencia política y su cuestionamiento de la jerarquía angelical aspirando al trono. Igualmente el devenir animal y las representaciones tradicionales de seres antropozoomórficos se relacionan tanto con lo divino y lo espiritual (el ángel como pájaro humano) como con los instintos más carnales y sexuales de lo humano (el macho cabrío). Este pensamiento dual cristiano puede ser rastreado a la batalla entre el bien y el mal en el zoroastrismo o la mitología griega.

El niño queer experimenta este proceso de devenir monstruo en el proceso de descubrimiento de su sexualidad no normativa en la infancia y en la adolescencia.[86] La comprensión del propio deseo y del propio cuerpo como la alteridad absoluta al contexto familiar y socioeducativo en el que crece convierten al niño queer en monstruo. Sin embargo, el proceso de reivindicación de la propia monstruosidad como identidad política no siempre llega a buen término. El suicidio del monstruo es el asesinato practicado por la comunidad a lo raro, lo que se sale de la norma. El niño queer queda excluido del porvenir mediante esta muerte simbólica y terriblemente real en muchos casos. Como señalaba Edelman, la futuridad es cisheterosexual (Edelman, 2014, p. 17–57).

Los contextos culturales y sociopolíticos determinarán qué características físicas y psíquicas corresponden con lo monstruoso, pero siempre situándolo en lo radicalmente otro. En este sentido, el monstruo nos abre la posibilidad a la alteridad y se constituye como figura de resistencia frente al poder biopolítico al escapar al control psicosomático a través de la interiorización de la disciplina y en la medida que el cuerpo del monstruo no es ajustable a la norma sin provocar una nueva perversión de la naturaleza: la “deformidad” corregida es una nueva deformidad, un círculo vicioso que pone en evidencia el carácter monstruoso de las cirugías correctivas de lo fuera de la norma y la disciplina somatopolítica del poder. Así, el monstruo plantea una resistencia a la disciplina que ejerce sus políticas policiales de corrección mediante la violencia institucional y social. Por eso el monstruo será amputado física y socialmente: en Frankenstein de James Whale (1931), película inspirada en la obra de Mary Shelley, el monstruo es

[86] Esta cuestión es abordada por la teórica y académica queer Kathryn Bond Stockton en *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century* (2009).

perseguido y asesinado por una población enardecida que encuentra en la violencia de la turba la catarsis y la expiación de la culpa.

Desde mi posición el odio al monstruo Otre, es el odio al monstruo propio (self). Nadie escapa de la monstruosidad en tanto que todos los seres humanos devienen monstruos en la persecución y alienación del monstruo Otro. Es precisamente lo que nos recuerda al humano lo que hace monstruoso al monstruo. El monstruo como aberración del humano está presente en sí ya en el humano, es en el diálogo con el cuerpo normativo como se construye en su posibilidad de existencia. El monstruo nos desestabiliza en tanto que nos recuerda el mito de la inalterabilidad del cuerpo humano amenazando nuestra integridad física y psicológica y es ahí donde radica su potencialidad subversiva.

Siguiendo con MacCormack, el monstruo ha pasado de ser considerado históricamente como abominación a ser mirado con cierta simpatía por parte de la literatura romántica (Frankenstein, Drácula). Es en esta mirada de empatía hacia el monstruo que construyó el romanticismo donde encuentro cierta relación con la mirada al monstruo planteada por el poshumanismo de Braidotti en *Metamorfosis* (1995), el pensamiento de Haraway en textos como *Las promesas de los monstruos (1992)* o en el caso de otras teorías que recuperarían un cierto neovitalismo romántico como el de Jane Bennett en *Vibrant Matter* (2010*)* citados ampliamente en esta tesis.

En esta misma línea podemos comprender la reivindicación de nuestra propia monstruosidad. Halberstam señala en *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monsters* (1995):

> "The monster always represents the disruption of categories, the destruction of boundaries, and the presence of impurities and so we need monsters and we need to recognize and celebrate our own monstrosities".[87] (Halberstam, 1995, p. 27)

[87] "El monstruo siempre representa la disrupción de categorías, la destrucción de límites y la presencia de impurezas, por eso necesitamos a los monstruos y necesitamos reconocer y celebrar nuestra propia monstruosidad". (Traducción Andrés Senra)

Según Halberstam, el monstruo presenta esta cualidad por la que reúne una serie de significados que van desde el inadaptado, el pervertido, el que está fuera de la ley, el disidente sexual, el criminal, el antisocial, el extranjero y el que es víctima de un impulso sexual incontrolable. Podemos añadir aquí que será monstruoso todo aquello que supone la transgresión del tabú, y monstruo el que amenaza la estructura de la familia heteropatriarcal, el incestuoso y el que transgrede la norma.

El humano queda así sobrepasado por el concepto del monstruo, los límites establecidos por el sujeto liberal se ven extralimitados por el exceso que representa lo monstruoso. El monstruo se manifiesta como un exceso de cuerpo, un exceso de carne y de materia. Los gemelos siameses unidos por una parte del cuerpo en una relación incestuosa duplican el yo y son caracterizados en la literatura de ficción como esquizofrénicos. Dos personalidades en un mismo cuerpo. Los siameses tendrán que ser separados por la cirugía con el objeto de que puedan vivir una vida completa, aunque ello suponga el sacrificio de uno de los dos hermanos. De forma similar y como su continuación en forma de lo monstruoso contemporáneo, los clones humanos suponen también una amenaza a la estabilidad del individuo y a la subjetividad.
La imagen especular de los gemelos remite de nuevo a las relaciones edípicas no resueltas y al incesto como posibilidad.[88]

Igualmente las personas con diversidad psíquica y funcional han sido sistemáticamente considerados como subhumanos e históricamente perseguidos o exterminados en un intento de mantener la pureza y la perfección de la especie humana. Por último, el obeso será considerado también como monstruoso por el sistema de valores estéticos normativos de la gordofobia, el disidente sexual con sobrepeso, el queer o “la mariquita gorda” serán víctimas de discriminación sistemática y ostracismo social.

[88] Este relato se desarrolla en el film *Dead Ringers* dirigido por David Cronenberg en 1988.

La potencialidad política del monstruo radica así en su absoluta alteridad a las convenciones sociales y estructurales del modelo hegemónico del hombre vitruviano y del sujeto autónomo liberal.

2.3.3 La problemática vindicación política de lo monstruoso

Proponer una apropiación del término “monstruo” por las comunidades y los individuos “raros” en la misma línea en la que se produjo la apropiación del término “marica”, “queer” o “nigger” (por parte de las comunidades afroamericanas racializadas), y que ha sido ampliamente utilizada como insulto contra ese mismo otre rare, no deja de ser problemática como veremos a continuación y se reduce al contexto artivista en algunos prácticas artísticas contemporáneas queer y a discursos herederos de la reflexión crítica con la hegemonía de lo humano.

En este sentido, se producen polémicas como la recomendación de lectura que realizó la que sería elegida presidenta de la Comunidad de Madrid en 2019, Isabel Díaz Ayuso de un artículo escrito por Antonio Castillo Algarra en el que se hace una apología de la apropiación del término “monstruo” para describir su condición de homosexual “doliente”. La recomendación de Ayuso se producirá en un momento concreto en el que los partidos políticos, Ciudadanos y Vox, negociaban para formar Gobierno con el Partido Popular lo que supuso una crítica y rechazo a la participación de Ciudadanos en la manifestación del Orgullo de ese mismo año por parte de los colectivos LGTBIQ+ madrileños.
Pero volviendo al artículo de Antonio Castillo Algarra, en él se podía leer:

> “Por eso desde mi homosexualidad afirmo que el homosexual es un ser “monstruoso”: como en esta época de manipulación del lenguaje se vive en el miedo a las palabras, aclaro que lo contrario de lo “monstruoso” no es lo “hermoso” (cuyo contrario es lo “feo”), sino lo “normal”; piense el lector que Einstein era monstruoso en su inteligencia; Marilyn, en su sensualidad; en general cualquier artista verdadero se sabe “monstruo”… La condición homosexual es minoritaria, rara, “monstruosa”, una condena y una bendición. “Desproblematizarla” es un disparate que desposee y aliena al hombre homosexual”.(Castillo Algarra, 2019)

Aparentemente una lectura superficial de estas palabras convendrían con lo que aquí he venido desarrollando en torno al monstruo como cuestionamiento del humano heteronormativo, sin embargo, el artículo de Castillo Algarra lejos de situarse en una vindicación del término monstruo como estrategia política, se relaciona más bien con una condición problemática en tanto que vivencia doliente del autor. Su apropiación del término se sitúa en un victimismo de autoflagelación en el que esa diferencia frente a la norma debe ser consecuentemente condenada por excepcional. El autor identifica el sentimiento orgulloso de los vencedores en la Guerra Civil española con el sentimiento de los participantes en la manifestación del Orgullo LGTBIQ+, al que, según él, se le obliga a apoyar y participar por su condición de "homosexual". Para Algarra, la comunidad LGTBIQ+ que participa en los orgullos es comparable en su demostración de "orgullo" al sentimiento de desprecio por el otro (en este caso, el heterosexual) que demostraban los vencedores de la Guerra Civil por el enemigo vencido. Su visión de celebraciones globales del Día del Orgullo se compara con una epidemia, una enfermedad que se ha extendido por el planeta.

> "[…] pero esta epidemia ¿qué justificación tiene, cómo hemos llegado a esta situación inverosímil, simultáneamente en el mundo entero, en tan poco tiempo?". (Castillo Algarra, 2019)

En el mismo artículo acusará a las organizaciones del orgullo de constituir un "organismo putrefacto y venal" que han convertido "lo personal en político" haciendo de algo que no es un problema social, sino íntimo y personal una cuestión de activismo: "[…]el totalitarismo consiste precisamente en que la política lo infecte todo".

La homosexualidad vindicativa es en este discurso metáfora de enfermedad, de fluidos corporales malogrados, corruptos y envilecidos convertidos así en un pus que infecta el organismo.

La apropiación del término "monstruo" en este caso se argumenta desde un discurso que, aunque pretende distanciarse de lo político, está cargado del componente ideológico de la homofobia y la crítica al marxismo al que considera como el sistema ideológico que sustenta el discurso LGTBIQ+ y feminista. En una sintomatología propia del Síndrome de Estocolmo, el autor se identifica con

su opresor blanco cisheterosexual situándose él mismo en el lugar de los agresores. Los homosexuales son monstruos, hay algo en ellos "malo" que los posiciona fuera de la norma de la que quedan excluidos, vindicar la normalización está fuera de lugar.

Esta consideración de lo monstruoso de la homosexualidad se pone también de manifiesto en el contexto de la celebración de una manifestación convocada por VOX contra el Gobierno de España en Barcelona durante el proceso de desescalada de la COVID-19 en junio del 2020, en el que dos personas exhibieron una bandera del arcoíris al paso de la manifestación:

> "`Nos han dicho barbaridades de todo tipo: monstruos, maricones, hijos de puta, os queremos muertos, bolleras, muerte a los maricones... De todo.´, explicó Víctor P. (35), uno de los dos hombres que han sufrido los insultos". (Redacción, 2020)

Estas lecturas de lo monstruoso y el monstruo desde la lógica de lo execrable que separa las categorías de lo normal y lo defectuoso convierten la vindicación de lo monstruoso en un discurso que, al igual que la apropiación de los insultos marica, bollera, cojo, entre otros, debe ser contextualizado en su sentido, origen y fin. La figura del monstruo puede ser utilizada en un doble sentido: como apropiación de la otredad empoderada (aquella que deposita su poder en la disidencia de la norma en la que el monstruo representa esa otredad encarnada) o como condena (situando al monstruo como sujeto sin derechos).

2.3.4 ¿Nosotres?

Una posibilidad para reidentificarse como el monstruo a la vez que desidentificarse de la norma de género y de la norma humana sería nombrarse con la primera persona del plural no binaria como no-identidad del monstruo en su potencialidad subversiva. "Nosotres" remitiría a esa pluralidad del monstruo que se designa a sí misme como colectivo múltiple, colonia de organismos que parasitan el sistema, a la vez que interrumpe el flujo de poderes. Nosotres es una barrera de coral frente a las jerarquías somatopolíticas que interpela a la subjetividad del Yo unitario del sujeto liberal. El monstruo seríamos muches, mientras que las masas a las que se dirigían los movimientos revolucionarios de

principios del siglo XX eran ese “nosotros” en masculino. ¿Será este “nosotres” posgénero y fluido, esa multitud que escapa a categorizaciones, la que presenta esa potencialidad revolucionaria en los comienzos de este siglo XXI marcado por un regreso a la explotación y la precariedad bajo las nuevas formas de explotación en el neoliberalismo? ¿Son las masas masculinas blancas y heterosexuales de los fascismos del siglo XXI interpeladas en el seno de su identidad por un nosotres deslocalizado, pero situado?

Partiendo del sujeto político múltiple de Hardt y Negri: “Con el término multitud […] designamos a un sujeto social: activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común” (Hardt y Negri, 2004, p. 128), sería posible pensar que un activismo más allá de lo humano y el género nos permitiría reivindicar un devenir monstruo como posibilidad de subversión del subalterno, radicalizando esta disidencia a la norma y no buscando la participación de ella, huyendo así de la homonormatividad, del sujeto unitario y del binarismo hacia la construcción de nuevos agenciamientos en comunidades utópicas de deseos y cuerpos disidentes. El monstruo como personaje de ficción, ciencia ficción y fábula (como veremos más abajo) tiene capacidad de acción en lo real en la medida en que se incorpora a la subjetividad del individuo. Sin embargo, esta intervención en lo real se dará siempre que el proceso de devenir monstruo no invisibilice las estructuras de opresión que han excluido al subalterno. Frente a una cierta idea de que todos somos ya de por sí monstruos, de que todos los humanos disponen ya de por sí de elementos que nos permiten situarnos en un cierto grado de monstruosidad, hay que señalar que este discurso invisibiliza las razones de raza, clase, sexo, género, capacidad, morfología corporal u orientación sexual que han definido el discurso sobre la monstruosidad del subhumano. En caso contrario se caería en una suerte de pan-monstruosidad carente de potencialidad de cambio político, en la que todos los individuos quedarían igualados epistémicamente, cuando las epistemes dominantes han construido al monstruo como aquel que debe ser eliminado. La potencialidad subversiva del monstruo radicaría en su capacidad de huir de una significación, de un sentido e identidad

fijas, a la vez que vindicar su carácter encarnado y situado sin olvidar que sus desigualdades son el resultado de la superposición de múltiples factores sociopolíticos.

2.3.5 El deseo monstruoso

En esta propuesta de queerizar lo humano se propone un cruce de caminos entre seres diversos y perversos que formarían ese nosotres de prácticas deseantes y de deseo excluidas o patologizadas por la ciencia heterocentrada como el BDSM, la escatología, el *fisting* o el beso negro, así como el uso de dispositivos maquínicos de placer, estableciendo puentes con lo absolutamente otro para desterritorializar el cuerpo humano normativo mediante la modificación del cuerpo con el uso de la biotecnología y concebirnos como seres híbridos, impuros, no solo humanos formando ensamblajes efímeros tanto sociales como corporales en una nueva somatosociología.

Tanto las figuras híbridas monstruosas de la ciencia ficción o la ficción especulativa: quimeras, vampiros, hombres lobo, mujeres pantera, muertos vivientes, como las comunidades que veremos a continuación que se identifican como no (solo) humanos: Otherkin, Puppies, Furries o transespecies, constituyen ensamblajes identitarios-performáticos que producen multitud, siendo sujetos clave en el imaginario poshumano en la medida en que generan una tensión entre lo monstruoso como amenaza y el monstruo como promesa utópica. En este sentido para Drew Ayers, profesor asociado de Cinematografía en Eastern Washington University:

> "[…] a posthuman chimera composed of human and non-human (animal, machine, computing technology) aspects potentially draws from dual pools of affect. On the one hand, it functions as a utopian fantasy, a 'wild fancy' that transcends the boundaries of the human body and human experience (e.g., the rhetoric of stem cells, the human brain project or 3D organ printing). On the other hand, the chimera evokes feelings of dread and fear, and the posthuman hybrids of human and non-human are frequently imagined as a terrible and destructive 'incongruous union' (e.g., Cronenberg's The Fly, genetically modified organisms (GMOs), or any of the many films dealing with a post-apocalyptic cyborg future). This tension between existential terror and wide-eyed utopian promise is

> foundational to an understanding of the complexity of posthuman theory".[89] (Ayers, 2015, p. 100)

Entre esta amenaza y la promesa utópica se sitúa el monstruo queer desde el que podemos especular una ruptura con la idea de humano y las categorías binarias de género y orientación del deseo. El monstruo queer, resultado de ese desplazamiento del humano blanco cishetero de género binario, se sitúa antes de la división en las formas del género y la sexualidad, como materia deseante en transformación polimórfica y permanente.

Recordemos que para Butler la idea de lo performativo, a partir de la idea *austiniana* del acto de habla por el cual se da vida "a lo que se nombra" y por medio de la iteración del discurso que forma la matriz de género heterosexual en la que ya estamos en el mundo, produce "los fenómenos que regula e impone", pero a la vez esa matriz supone la producción de "una esfera de seres abyectos":

> "Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto' designa aquí precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos". (Butler, 2002, p. 19)

Mi propuesta es recuperar aquí siguiendo a Patricia MacCormack, el pensamiento de Guattari en torno a la idea del deseo como energía primera, anterior a la división en géneros binarios. Aunque el deseo ha sido también construido socialmente y encarnado en las sociedades humanas que habitamos

[89] […] Una quimera poshumana compuesta de aspectos humanos y no humanos (animales, máquinas, tecnología informática) se basa potencialmente en grupos duales de afecto. Por un lado, funciona como una fantasía utópica, una "fantasía salvaje" que trasciende los límites del cuerpo humano y la experiencia humana (por ejemplo, la retórica de las células madre, el proyecto del cerebro humano o la impresión de órganos en 3D). Por otro lado, la quimera evoca sentimientos de pavor y miedo, y los híbridos poshumanos de humanos y no humanos son imaginados con frecuencia como una ``unión incongruente ' terrible y destructiva'" (por ejemplo, *La Mosca* de Cronenberg, organismos genéticamente modificados (OGM), o cualquiera de las muchas películas que tratan sobre un futuro cíborg post-apocalíptico). Esta tensión entre un terror existencial y una ojiplática promesa utópica es fundamental para comprender la complejidad de la teoría poshumana ". (Traducción Andrés Senra).

orientándolo a categorías binarias preestablecidas de género humano y de sexualidades normativas, podemos pensarlo en sí mismo como motor de acción hecho carne, pre-identitario y pre-generizado. Salirse de esas categorías binarias de deseo produce al monstruo.

De esta manera podemos volver a la sexualidad por vía del deseo para concebir la libido como energía indiferenciada que atraviesa todos los seres. El deseo se propone como fuerza de atracción-repulsión y movimiento de la materia orientándola hacia el establecimiento de alianzas en cuya temporalidad efímera radica su potencialidad transformadora. El deseo es el medio y a la vez el fin. El deseo nos permite lanzar una mirada queer y posgénero contra el esencialismo de la diferencia sexual, sin despolitizar ni denostar la importancia política que ha tenido la necesidad de defender un sujeto Mujer por parte de algunos feminismos como forma de contrarrestar el patriarcado que instauró esas mismas diferencias. Sin embargo, reafirmar la metafísica de las identidades del género binario masculino y femenino es, a mi modo de ver, algo que supone un lastre en las potencialidades políticas y subversivas de los agenciamientos humanos y los humano/no humano.

> "Desire is constituted before the crystallization of the body and the organs, before the division of the sexes, before the separation between the familiarized self and the social field. It is enough to observe children, the insane, and the primitive without prejudice in order to understand that desire can make love with humans as well as with flowers, machines, or celebrations. It does not respect the ritual games of the war between the sexes: it is not sexual, it is transsexual".[90] (Guattari *et al.*, 2009, p. 245)

Así, aunque el deseo es orientado y situado, es esta orientación la que ha sido utilizada para establecer las jerarquías binarias a las que estamos acostumbrados. Guattari señala aquí que el deseo es una energía anterior a las clasificaciones del sistema sexo-género, de lo humano y no humano. El deseo definido como "transexual" (a través de) por Guattari, nos servirá como metáfora

[90] "El deseo se constituye antes de la cristalización del cuerpo y los órganos, antes de la división de los sexos, antes de la separación entre el yo familiarizado y el campo social. Basta observar a los niños, a los locos y a los primitivos sin prejuicios para comprender que el deseo puede hacer el amor tanto con los humanos como con las flores, las máquinas o las celebraciones. No respeta los juegos rituales de la guerra entre sexos: no es sexual, es transexual" (Guattari et al, 2009, p 245)

hacia una utopía más allá del género y del cuerpo binario determinado por una biología de los genitales como diferencia sexual. Este deseo queeriza los sistemas de clasificación que establecen las categorías de homosexualidad y heterosexualidad. Para Guattari, antes de la diferenciación sexual en el cuerpo está el deseo, antes de la ley, el sujeto. El deseo es transexual en la medida en que nos atraviesa y nos conforma, nos configura a todes los seres humanos y no humanos.

Además, frente a una posible interpretación idealista y cartesiana del deseo separado del cuerpo, aquí, junto con Spinoza, el deseo es constitutivo de la carne y la materia, es cuerpo orientado, es anhelo y *cupiditas* (de Pablos Escalante, 2018). El deseo se da encarnado. En este concepto de encarnación hago referencia a la materia, no solo al cuerpo humano. El deseo se hace carne, materia, moléculas, átomos, cuerpo. Deseo y materia en mi discurso no están separados, son uno.

Al igual que la vindicación de la necesidad de mantener un sujeto femenino, como lugar de vindicación para un sector de los feminismos, esta apología del deseo puede ser vivida como una amenaza para los activismos identitarios LGTBI dado que elimina la identidad como lugar de partida de una vindicación situada de subjetividades que continúan sufriendo el desplazamiento hacia la categoría de no-humanos y por lo tanto no sujetos de derecho. Es en este frágil equilibrio entre la vindicación de un deseo preidentitario y la necesidad de una vindicación estratégica de la identidad como estrategia política del activismo LGTBIQ+, siendo conscientes de la contingencia de la identidad, en donde puede fructificar a nivel político un argumento desestabilizante tanto de la norma cisheteropatriarcal como de la normatividad homosexual, en tanto que las micropolíticas resultantes del establecimiento de agenciamientos de deseo en grupos de afinidad inestables y mutables permiten construir nuevas identidades frágiles en línea de fuga, haciendo uso de ellas para no caer en una pansexualidad despolitizada. El deseo como estrategia supone una ruptura de las lógicas binarias humanas de opresión al subalterno en tanto que Otro. El Otro, no se situaría en el polo contrario, sino que se disuelve en esos espacios entre opuestos, es decir, el híbrido o simbionte *“entre”* que desestabiliza la

construcción de las propias categorías de la lógica en Occidente. En este mismo sentido, Haraway en *Staying With The Trouble. Making Kin In The Chthulucene* (2016) dirá que nunca hemos sido ni lo absolutamente mismo ni la otredad radical:

> "The decisions and transformations so urgent in our times for learning again, or for the first time, how to become less deadly, more response-able, more attuned, more capable of surprise, more able to practice the arts of living and dying well in multispecies symbiosis, sympoiesis, and symanimagenesis on a damaged planet, must be made without guarantees or the expectation of harmony with those who are not oneself—and not safely other, either. Neither One nor Other, that is who we all are and always have been".[91] (Haraway, 2016, p. 98)

El deseo se vincula aquí con una política de afectos con la que imaginar lo inimaginable y pensar lo raro enrareciéndolo, a la vez que nos permite sobrevivir construyendo alianzas entre humanos y estableciendo alianzas interespecie en el mundo que habitamos.

***Documento para un archivo del imaginario otro 3: El monstruo de músculo hipertrofiado: el gimnasio como lugar de disciplina y la mujer anabolizada como otredad butch**

La producción audiovisual en torno a los ensamblajes (bio)tecnología-cuerpo-género ha construido una serie de discursos y un imaginario de lo monstruoso. El cuerpo para el sujeto liberal, autónomo, es una máquina destinada a la producción económica, la eficacia y la rentabilidad. La búsqueda de su perfeccionamiento para la obtención del máximo beneficio se realiza mediante la aplicación de una serie de tecnologías del yo que buscan el disciplinamiento del cuerpo en gimnasios y centros deportivos en los que se desarrollan de manera ritual actividades físicas repetitivas estructuradas en tablas de ejercicios que, mediante las lógicas de repetición y serialidad, construyen un cuerpo musculado a imitación de la imagen canónica del arte griego.

[91] Las decisiones y transformaciones tan urgentes en nuestros tiempos para volver a aprender, o aprender por primera vez, cómo volvernos menos mortíferos, más receptivos, más sintonizados, más capaces de sorprender, más capaces de practicar las artes de vivir y morir bien. en simbiosis, simpoieses y simmaninmagenesis multiespecie en un planeta dañado debe realizarse sin garantías o sin la expectativa de armonía con aquellos que no son uno mismo, ni tampoco otros seguros. Ni Uno ni Otro, eso es lo que todos somos y siempre hemos sido". (Traducción Andrés Senra).

Durante los meses de confinamiento como consecuencia de la expansión global de la COVID-19 en 2020, se dispara en Occidente la venta de productos destinados a la realización de ejercicios gimnásticos en el espacio doméstico. La necesidad de ejercicio físico se articula en una presión social al no "descuidarse", a la lucha por el mantenimiento del cuerpo perfecto o a la ocasión ideal para conseguirlo (Moreno, 2020). La cultura de gimnasio se ha desarrollado paralelamente a la producción de anabolizantes y complementos nutritivos elaborados por la industria químico-alimentaria de alto valor proteico con el objeto de eliminar la grasa y las formas curvas, potenciando los cuerpos definidos, angulosos y delineados con elevada masa muscular y figura fibrosa (Pescador, 2019). La alimentación y los ejercicios forman parte de estas disciplinas y tecnologías del yo que distribuyen la forma del cuerpo en función de criterios binarios masculino-femenino de sexo y de género.

Este sistema de perfeccionamiento físico orientado a la obtención del máximo beneficio y rendimiento parte del mismo supuesto que el desarrollismo y el progreso, pero aplicado al cuerpo vivido, de forma que aquellos cuerpos que no se ajustan a la norma quedan excluidos. El transhumanismo, como hemos visto a través de autores como Kurzweil y Bostrom, en su búsqueda de este perfeccionamiento y mejora de las capacidades humanas mediante la tecnología perpetúa la idea del cuerpo como engranaje de la maquinaria de producción tardocapitalista y del sujeto liberal como "hecho a sí mismo". En esta búsqueda del perfeccionamiento del cuerpo culturista la tendencia a la hipertrofia muscular desemboca en la producción del cuerpo considerado socialmente como monstruoso que excede las medidas canónicas aceptables y es exhibido en concursos internacionales de culturismo que repiten los modelos de exhibición y espectáculo que se desarrollaron en los circos de "Freaks" y variedades de la época victoriana. En el caso del cuerpo femenino culturista, la hipertrofia muscular es cuestionada como una masculinización del cuerpo femenino, entrando en la categoría de lo monstruoso. Igualmente la "Butch" como mujer masculinizada atraviesa esta línea contingente que delimita la norma de lo raro.

La mujer hetero, la lesbiana masculina o los osos en el mundo gay desestabilizan lo masculino como performance exclusiva del hombre heterosexual cishetero.

Como decíamos anteriormente, Wittig había declarado en 1978 en la conferencia de la Modern Language Association en Nueva York a raíz de su conferencia sobre su libro *El pensamiento heterosexual:* "Las lesbianas no son mujeres". En este sentido dirá, además:

> "[…] lesbiana es el único concepto que conozco que esta más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas […]". (Wittig, 2006, p. 43)



ESP Plastic Products, (2021) Fotografía del artículo: *How to Deal With Very Bad Esteroids en Mujeres*. Disponible en https://www.esplastics.com/how-to-deal-with-very-bad-esteroides-en-mujeres/ [Acceso 02 junio 2022]

***Documento para un archivo del imaginario otro 4: El ¿monstruo? de rostro tatuado, prótesis e implantes**

Si bien la vindicación de lo monstruoso como estrategia política de la alteridad subversiva de la norma se ha desarrollado de manera minoritaria, como decíamos, reduciéndose a ciertos ámbitos del discurso académico y artístico, podemos pensar en la subcultura del piercing, el tatuaje y otras prácticas de modificación del cuerpo como una popularización en la cultura de masas del cuerpo otro perdiendo su capacidad de subversión de la norma así como su potencial de crear comunidad. El cuerpo es un territorio sujeto a las modas en la economía de mercado, territorio para la implantación de elementos ajenos que van desde los piercings hasta las prótesis subcutáneas que imitan estructuras orgánicas como cuernos, protuberancias, colmillos o bigotes que en casos extremos producen imágenes identitarias rares humano-animal. La domótica integrada en el cuerpo permite que microchips subcutáneos conecten al individuo a sistemas informáticos del hogar posibilitando la interacción del cuerpo con el entorno de forma digital en los experimentos *do it yourself* del monstruo cíborg.

Siguiendo con MacCormack estos cuerpos modificados representan un impasse entre el yo y la carne, deconstruyendo, “de-generizando” y “de-racializando” el cuerpo lo que nos permite hacer una lectura de ellos desde la idea de *cuerpo sin órganos* de Deleuze y Guattari, un cuerpo indiferenciado, todavía no fijado en su significado o función de manera permanente (MacCormack, 2012, p. 23).

El tatuaje convertido en la actualidad en objeto estético de la cultura de masas no siempre fue una moda, en la Europa de finales del XIX fue relacionado con lo monstruoso y los freaks de los circos como El Gran Omi y su versión actual “Zombie Boy” que se suicidó en 2018 o también recientemente, en una versión del tatuaje y la modificación corporal extrema, el llamado hombre lagarto que recorre los nuevo escenarios del circo contemporáneo: los platós de televisión. Sin embargo, es difícil de sostener que en la actualidad los tatuajes en Occidente sigan manteniendo la capacidad de representar y vindicar la alteridad en tanto que objeto de consumo estético ampliamente normalizado y generalizado. Si

bien es cierto que los tatuajes situados en lugares como el rostro o los genitales mantienen esta potencialidad de provocar alteridad, especialmente en la mujer tatuada más allá de la norma sobre la que, según MacCormack, se lanzará la mirada sospechosa.

> "Tattooing the face becomes taboo and many tattooists will not tattoo faces, especially the faces of women".[92] (MacCormack, 2012, p. 28)

Cualquier modificación del rostro como lugar de encuentro con el Otro supone una amenaza a la idea de la identidad fija y el significado establecido. El otro se nos muestra con una identidad indefinida y mutable, el rostro intervenido es una amenaza a la capacidad de control social sobre el individuo:

Zombie Boy, modelo con el cuerpo tatuado y el rostro con el dibujo de una calavera, famoso en la primeras décadas del siglo XXI, sería un ser liminal, entre lo vivo y lo muerto, entre lo humano y la representación de lo humano, una manifestación encarnada, como los zombis, de la muerte en vida en la que el interior del cuerpo humano es externalizado de forma que lo que nos permite reconocerlo en su humanidad es negado a la vista.



Zombie Boy, (2018). *Retrato de Zombie Boy en Zombieboyofficial Instagram Account* . Disponible en https://www.elle.com/es/star-style/noticias-famosos/a22033683/rick-genest-zombie-boy-suicidio/ [Acceso 08 junio 2020]

[92] "Tatuar el rostro se convierte en tabú y muchos tatuadores no tatúan rostros, especialmente los de las mujeres". (Traducción Andrés Senra)

El tatuaje en el rostro y en el cuerpo en su totalidad permite devenir en el Otre, ya sea este un animal, una máquina, un cadáver o un lienzo. El tatuaje borra la piel humana, anulando la identidad y construyendo una identidad alternativa, fuertemente connotada. Para MacCormack Esta resignificación de la identidad mediante la intervención sobre la piel (interfaz natural con el mundo exterior) puede ser utilizada como resistencia política frente a las categorías binarias tanto de género como de raza y especie consideradas desde una perspectiva esencialista en la que la reivindicación de la identidad del subalterno, disidente sexual o racializado, ha sido y continúa siendo un camino de resistencia política.



The Black Alien Project, (2021). *The Black alien Project Instagram Stories*. Barcelona. Disponible en https://www.instagram.com/the_black_alien_project/?hl=es [Acceso 13 agosto 2021]

La otredad de lo monstruoso en el caso de *Black Alien Project* se produce en la mirada del otro. *Black Alien Project* es un proyecto artístico y vital de modificación corporal extrema por medio de tatuajes, cirugía e implantes. En palabras de Black Alien su identidad queda definida como alienígena sobre todo por la mirada del otro. “Yo, de verdad siempre me siento lo mismo. […] No interpreto un rol, ¿entiendes? […] En la calle me siento un poco raro, porque la gente me mira demasiado entonces me pongo en el rol de ‘extraterrestre’. […] Me siento como un extraterrestre, porque toda la gente me mira y se preguntan” (René ZZ, 2021).

Sin embargo, considero que las potencialidades subversivas del tatuaje son más limitadas de lo que propone MacCormack al pensarlo como una forma de transgredir las desigualdades identitarias ya existentes de raza y género. Desde mi perspectiva, el tatuaje en el contexto contemporáneo de Occidente ha perdido su capacidad de transgresión no estando ya circunscrito a una clase social o al contexto carcelario en el que se desarrolló en Europa. El conflicto de raza no desaparece necesariamente con el tatuaje, el tatuado sigue siendo categorizado dentro de un género y raza determinadas, incluso en el caso de las transformaciones extremas como las que hemos citado. Así, la práctica del tatuaje hoy puede interpretarse a la luz del culto a la autenticidad y originalidad en las sociedades neoliberales, En este sentido, Byung-Chul Han señala:

> “Los tatuajes carecen hoy de toda fuerza simbólica. Ya solo señalan la singularidad de la persona que los lleva. El cuerpo no es aquí un escenario ritual ni una pantalla de proyección, sino una cartelera publicitaria. El infierno neoliberal de lo igual está habitado por clones tatuados”. (Han, 2020, p. 18)

2.4 Alianzas biomoleculares de la otredad: Biohackers, Biología Do It Yourself y autoproducción del cuerpo

> “Con razón retuvo la memoria colectiva dos fechas, la de agosto de 1945, cuando se lanzaron las dos bombas atómicas sobre ciudades japonesas, como la del apocalipsis físico, y la de febrero de 1997, en la que se dio publicidad a la existencia de la oveja clónica, como la del comienzo de un apocalipsis biológico. Son dos fechas clave en el proceso del hombre-técnica contra sí mismo, dos fechas que testimonian que el hombre menos que nunca puede entenderse desde el animal que era y que en ocasiones concede que es. Demuestran que el hombre […] no existe bajo el signo de lo divino, sino de lo monstruoso. Con su avanzada técnica da una prueba de humanidad que inmediatamente se torna en

> una prueba de monstruosidad. De él trata la onto-antropo-monstruología". (Sloterdijk, 2011, p. 108)

En la rica tradición de la literatura fantástica y el pensamiento de ficción especulativo y de la ciencia ficción en Occidente, la biotecnología aparece como ciencia que produce monstruos de lo humano. La aparición y desarrollo en las últimas décadas de nuevas tecnologías de edición genética como CRISPR-Cas9 despiertan las pesadillas de dominio sobre la naturaleza y sus posibles repercusiones fatales para la humanidad**,** pero también abre nuevas posibilidades a la especulación y la práctica real de intervenciones en el cuerpo partiendo de sus posibilidades plásticas tanto médicas como estéticas, complejizando la relación identidad-cuerpo y remitiendo a sus posibilidades metamórficas no solo quirúrgicas.

En un ensamblaje de agentes multifactoriales en el que intervienen la inteligencia artificial, los videojuegos, los intereses de corporaciones como Google, la biotecnología y biología molecular, entre otros, en 2021 la empresa DeepMind predijo con precisión la estructura de la mayoría de las proteínas que forman el cuerpo humano (Ansede, 2021).

Veremos en este apartado cómo el uso de estas biotecnologías, tradicionalmente en manos de las corporaciones farmacéuticas, ha sido apropiado por una nueva generación de biohackers que cuestionan su uso para las élites, planteando a su vez una serie de problemáticas éticas que han de ser debatidas públicamente, haciendo visibles los fantasmas de la eugenesia, el supremacismo y la idea de mejora de la raza que se encuentran entre ellos.

A partir de aquí continuaremos con la posibilidad de hackear el género y la propuesta de autogestión molecular del cuerpo para fines que quedan fuera de los intereses de las corporaciones al ser practicados por los biohackers del género. Nuestra aproximación a su vez cuestiona los discursos que parten de la necesidad de una adecuación sexo-género, cuerpo-identidad. El cuerpo no tiene porqué ser correlato de la identidad de género o especie normativa sentida, pero si así se desea, existen nuevas herramientas que serán exploradas en las

próximas décadas y que se encuentran más allá de las tradicionales prácticas quirúrgicas.

El uso al que se destinará estas nuevas tecnologías puede quedar en manos de los intereses particulares de las élites, esta es una de las razones por las que las comunidades de subalternos han tomado la iniciativa por medio de la biología DIY.

Ficha 1 Ciudad Corporación 2068. Una alianza contra natura de deseo. Parte 1 Cuerpo. https://vimeo.com/418375650

Título: *Ciudad Corporación 2068. Una alianza contra natura de deseo. Parte 1 Cuerpo.*
Técnica: Video
Duración 26’ 54’’
Autor: Andrés Senra
Año: 2020.

En este video se aborda desde la ficción especulativa la construcción de la identidad y el cuerpo como resultado del entrecruzamiento de política, biotecnología *do it yourself* y fenomenología.



Senra, A., (2020*). Ciudad Corporación 2068. Una alianza contra natura de deseo. Parte 1 Cuerpo,* Madrid. Disponible en *https://vimeo.com/418375650* [Acceso 03 de mayo 2021]

2.4.1 Biología DIY

La biología DIY (*do it yourself*) busca una práctica experimental con material biológico que sea accesible y económica para cualquier persona, reclamando una democratización de las biotecnologías que permitan su uso de manera autogestionada, de dominio público compartido y de código libre, sin patentes sobre el bien común de las moléculas en el universo y fuera del ámbito de la industria farmacéutica y sus políticas neoextractivistas y coloniales.

Aunque podemos rastrear el uso de los recursos y conocimientos sobre la naturaleza desde la antigüedad en todas las culturas y su aplicación farmacológica en el organismo humano, la idea de la Biología *Do it Yourself* y la figura del biohacker es reciente y podemos relacionarlo con la aparición de la *Biología de garaje* definida por Rob Carlson como una serie de prácticas experimentales llevadas a cabo por individuos particulares y colectivos fuera de los contextos oficiales académicos, de los laboratorios de investigación oficiales públicos y privados o de la industria farmacéutica (Carlson, 2005).

Desde la creación en Boston de DIYbio en 2008 con la misión de crear una comunidad de biólogos trabajando desde el concepto de “hazlo tú mismo” en el uso de la biotecnología de una manera democrática y útil para todo el mundo, se ha venido conformando una comunidad de biohackers en Estados Unidos y Europa principalmente (Meyer, 2014).[93]

En la década de 2010 a 2020 biohackers y colectivos de Biología *Do it Yourself* han desarrollado aplicaciones caseras biotecnológicas que podemos enumerar en proyectos orientados a la salud, a los recursos técnicos, el medioambiente, la nutrición y la educación. Algunos ejemplos serían:

- Producción de hormonas reguladoras de los caracteres sexuales secundarios.
- Producción de insulina.

[93] https://diybio.org/

- Modificación de las células de la retina para posibilitar la visión nocturna (Dvorsky, 2015).
- Desarrollo de kits baratos y fáciles de usar para que cualquier mujer pueda realizar autoexámenes ginecológicos, como en el caso de GynePunk que beneficia a mujeres sin seguros médicos ni recursos (Nicholson, 2015).
- En 2020 un colectivo de biohackers anunciaron haber conseguido un test sencillo, rápido y más barato que los test oficiales de detección de antígenos del SARS-CoV-2(Lapworth, 2020).
- Modificación del ADN utilizando tecnologías CRISPR (lo veremos con más detalle a continuación).
- El uso de material biológico para producir objetos artísticos (bioarte).
- Creación de plantas genéticamente modificadas que brillanen la oscuridad (Europa Press, 2020).
- Participar en plataformas de información genética personal y médica en código abierto (Landrain *et al.*, 2013).
- La producción de equipos técnicos baratos tales como máquinas PCR, geles para electroforesis, microscopios o centrifugadoras caseras.
- Creación de biosensores medioambientales que permiten detectar hormonas como la melanina en la leche, detectores de radioactividad caseros o espectrómetros para detectar la presencia de productos tóxicos en el medioambiente.
- Proyectos como Grow Your Own Ink para la producción de tinta fácilmente reciclable por bacterias o Real Vegan Cheese consistente en la manipulación genética de levaduras para la producción de proteínas lácteas que permiten conseguir un queso sintético con el sabor y propiedades alimenticias del queso de origen animal (Meyer y Wilbanks, 2020).

Este es un pequeño listado de las múltiples posibilidades que el uso de las herramientas biotecnológicas permite. Como decíamos, los principios de la Biología DIY se relacionan con la idea de código libre para las tecnologías informáticas que llevaron a la aparición de los hackers. Esta idea del código libre, el libre acceso a los recursos y conocimiento para cualquier ciudadano

independientemente de su formación académica reglada y la apropiación de estos medios dará lugar por paralelismo a la figura del biohacker y el biohacking, término que ha sido empleado para denominar prácticas radicalmente divergentes como las mencionadas anteriormente desde el interés puramente personal hasta su uso para el beneficio del procomún.[94]

2.4.2 Manipulación genética, supremacismo blanco y eugenesia: el superhumano del transhumanismo

Biohackers afines a los postulados del transhumanismo, que busca la mejora física y psicológica del humano como superación de las condiciones materiales de la existencia, han propuesto hacer uso de la biotecnología para la mejora del individuo bajo criterios de superación capacitistas, edadistas, racistas, queerfóbicos y especistas orientados hacia la producción de superhumanos que escapan de la muerte. En este sentido, algunos biohackers han empleado tecnologías como CRISPR tanto en ellos mismos como en animales domésticos con el propósito de producir "mejoras" en las razas o conseguir efectos físicos directos mediante alteración genética de las células somáticas.[95]

Este concepto de "mejora" es convencional (cultural) y responde en muchas ocasiones a ideas eugenésicas recogidas por el transhumanismo que podemos ver en algunos de los experimentos propuestos por el biohacker Josiah Zahner el cual se inyectó CRISPR-Cas9 con el objeto de aumentar su volumen y fuerza muscular y que sería denunciado por practicar medicina ilegal por el Gobierno norteamericano (Regalado, 2019). El propio Zahner, sin embargo, reconoce que el uso de esta tecnología sin el conocimiento y los utensilios adecuados pueden producir daños graves en el organismo, desvinculándose finalmente de la tecnología CRISPR por considerar que no es lo suficientemente eficaz ni segura.

[94] En beneficio de la comunidad y la colectividad.

[95] Las células somáticas son las células del organismo cuya información genética no se transmite a la descendencia, es decir, cualquier célula menos los espermatozoides y los óvulos.

Zahner vende kits de Biología “DIY” en su página web con tutoriales para neófitos.[96]

Igualmente, la comunidad *Grinder* se relaciona con postulados eugenésicos que abogan por la mejora del humano en relación con la idea del progreso y la del sujeto hecho a sí mismo del humanismo liberal. Este sujeto es el sujeto blanco, de nivel económico acomodado y cishetero californiano (Justo, 2018).

2.4.3 Hackear el género

Obviamente este marco puede ser ambiguo en tanto a las problemáticas éticas, filosóficas y políticas que puedan surgir del uso y función de la práctica de la biología DIY y, por ende, de una necesidad constante de actualización de un código ético aplicable y regulador de estas prácticas en el ámbito personal a medida que se implementan las biotecnologías. Un marco ideal sería aquel que supusiera un código ético del biohacker en el que un compromiso con la experimentación con objeto del beneficio de los otr+s desde una perspectiva interespecie sería lo necesario, no realizándose cualquier tipo de práctica que provocara daño en los seres vivos humanos y no humanos o en el medioambiente.

En esta complejidad ética que se plantea con el desarrollo de las biotecnologías, podemos plantearnos la posibilidad de hacer uso de ellas para apropiárnosla desde posiciones somatopolíticas queer que enrarecen la heteronorma, haciendo una apología de lo monstruoso, del otre excluido de lo humano. Una apropiación queer de la biotecnología debe pensarse desde la idea de la producción y la accesibilidad para y por el común, sin olvidar los complejos entrelazamientos que nos constituyen en alianzas humanos y no-humanos, desde una perspectiva poscolonial, antirracista, anticapacitista y antiespecista (Malatino, 2017).

Como señala Preciado en *Testo yonqui* (2008):

[96] https://www.the-odin.com/beginner-kits/

> "Cada vez que me administro una dosis de testosterona acepto ese pacto. Soy la ballena azul y sus enormes ovarios. Me vuelvo el toro degollado del matadero, el condenado a muerte y sus testículos recuperados para la ciencia. Establezco un contrato en el que todo mi deseo se alimenta y alimenta retroactivamente- las cadenas globales que transforman células vivas en capital". (Preciado, 2008, p. 123)

Esta idea de transubstanciación ha sido señalada por Mel Y. Chen, directores del Center for the Study of Sexual Culture (Berkeley), en *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect* (2012) como un intercambio entre humanos y no humanos, un intercambio mediado por substancias de cuerpos (Chen, 2012).[97] La industria farmacológica y tecnocientífica se sitúa en la tradición de prácticas violentas, necropolíticas, especistas y coloniales, donde los objetos de experimentación han sido siempre el otro humano o el no humano, con poca o nula capacidad de agencia y en el mejor de los casos sin obtención de beneficios de los resultados. Esta necesidad de autodeterminar nuestro cuerpo no debe eximir el prestar atención a la situación de explotación hacia otras especies que se puede dar en los procesos de producción de biomoléculas mediante técnicas *Do it Yourself* como la experimentación animal y el uso de cobayas, siendo necesario la búsqueda de alternativas a las prácticas de la industria de investigación biotecnológica y médica de forma en que se comprendan las complejas relaciones entre los actantes humanos y no humanos implicados en estos ensamblajes.

La comprensión de un devenir no completamente predecible de nuestras identidades y cuerpos pone de manifiesto un materialismo intrínsecamente entrelazado con los procesos moleculares y performativos del ser en el mundo. Para Hil Malatino, profesor asociado del Department of Women's, Gender, and Sexuality Studies en PennState College of the Liberal Arts:

> "I understood biohacking as one method for altering biological composition in the gendered directions one desires, and considered taking hormones or altering muscularity biohacking gender through the use of anabolic steroids as forms of biohacking with gendered consequences".[98] (Malatino, 2017, pp. 79–80)

[97] Su pronombre es "ell+s".

[98] "Entiendo el biohacking como un método para alterar la composición biológica hacia el género que un+ desea, y considera el uso de hormonas o la alteración de la musculatura

La autogestión y el acceso a las biomoléculas escaparían de los procesos institucionales que deciden qué sujetos son adecuados para entrar en los procesos de reasignación de sexo y cuáles son los protocolos así como los objetivos a conseguir de forma monitorizada que limitan la consideración de lo trans* a los cambios de hombre a mujer y viceversa.[99]

En este sentido, Halberstam en su reciente texto *Trans** hace uso del término trans* frente al de transgénero por su capacidad de referirse a sistemas de organización no exclusivos del género. Para Halberstarm el asterisco "[…] modifica el significado de transitividad al negarse a situar la transición en relación con un destino, con una forma final, con una forma específica o con una configuración establecida de deseo e identidad" (Halberstam, 2018). Trans* escapa de la historia violenta de los sistemas de clasificación médica de la diversidad de género al cuestionar el reduccionismo de sus diagnósticos sobre nuestros "modos de ser inciertos". El asterisco para Halberstam "[…] mantiene a raya cualquier intento de saber de antemano cuál podría ser el sentido de esta o aquella forma de variación de género" y provoca una apertura hacia la comprensión de la diversidad de los cuerpos (Halberstam, 2018, p. 21–22). Al igual que queerizar, podemos entender lo trans* como una práctica de acción, como un verbo que dinamita el carácter fijo y determinado del cuerpo, el sexo y la identidad de género. Lo trans* como flujo permanente escapa de las narrativas cisheteropatriarcales de la diferencia sexual.

Un claro ejemplo de la posibilidad de apropiación autogestionada de la biotecnología para hackear el género ha sido desarrollado por proyectos como Open Sources Gendercodes que propone una plataforma abierta para la producción y uso de hormonas sexuales que permitirían a las personas la fabricación de sus propias hormonas, desafiando de paso a la industria farmacéutica (Hammond, 2015). Este proyecto lo podríamos comprender dentro de una tradición de uso de hormonas por parte de la comunidad trans* que

---

mediante el uso de esteroides como formas de biohacking con consecuencias de generización". (Traducción Andrés Senra)

[99] Entendiendo así lo trans* como potencialidad diversa no binaria de género.

comenzaría con la autoexperimentación llevada a cabo por el médico británico Michael Dillon en la década de 1930, 1940 (Dillon, 2013).

Para Ryan Hammond artista detrás del Proyecto Open Sources Gendercodes desarrollado de 2015 a 2016 en Baltimore (Estados Unidos):

> "My goal is to make sex hormones more accessible to queers, trans people, gender-hackers, and anyone who could benefit from more affordable access. This work is a protest against the pathologization of gender variation and a proposal for an alternative to the privatized pharmaceutical industry".[100] (Hammond, 2015)

El uso de sustancias que modifican nuestros cuerpos y mentes es continuación de una tradición que parte de las prácticas chamánicas y mágicas en el empleo curativo y ritual de sustancias obtenidas de plantas y animales a lo largo de la historia en las culturas humanas y que fueron especialmente perseguidas durante la Inquisición y en los procesos de expansión colonial. La apropiación y regularización del uso y consumo de estas sustancias por parte de los procesos de privatización del conocimiento del común en el capitalismo llevaría a la creación del sistema de regulación farmacopolítica que habitamos. Estos sistemas comprenden el individuo como un sujeto aislado, con identidad de género y sexualidad fija y continua a lo largo de la experiencia vital, desconectándolo de su carácter múltiple, diverso y entrelazado con otros seres humanos y no humanos.

Para Paul Preciado:

> "Llamo «programación de género» a una tecnología psicopolítica de modelización de la subjetividad que permite producir sujetos que se piensan y actúan como cuerpos individuales, que se autocomprenden como espacios y propiedades privadas, con una identidad de género y una sexualidad fijas. La programación de género dominante parte de la siguiente premisa: un individuo = un cuerpo = un sexo = un género = una sexualidad. Desmontar estas programaciones de género, proceso de deconstrucción que podría asemejarse a lo que Judith Butler denomina *undoing gender*, implica a menudo un conjunto de operaciones de desnaturalización y desidentificación: el dispositivo drag king y la autoexperimentación hormonal son tan solo dos de estas operaciones". (Preciado, 2008, p. 90)

[100] "Mi objetivo es hacer que las hormonas sexuales sean más accesibles para los queers, las personas trans, los hackers del género y cualquier persona que pueda beneficiarse de un acceso más asequible. Este trabajo es una protesta contra la patologización de la diversidad de género y una propuesta de crear una alternativa a la industria farmacéutica privatizada". (Traducción Andrés Senra)

La autoexperimentación hormonal o el uso y autoconsumo de sustancias de modificación corporal producidas mediante procesos *Do It Yourself* respetuosos con otros seres y el medioambiente es una estrategia más al servicio de deshacer y subvertir los sistemas de producción biopsicopolítica y corporal del sujeto binario, a la vez que cuestionan este sujeto como única forma posible de existencia.

2.4.4 Autogestión biomolecular del cuerpo otre

En este sentido me interesa apuntar mi comprensión de las somatotécnicas de biohacking como la posibilidad autodeterminada y autopracticada a une misme de modificar no solo biomolecularmente, sino también plásticamente el cuerpo, comprendiendo este cuerpo como materia maleable y moldeable, activa, vibrante y viva, escultura y arquitectura de identidades en *trans*-formación permanente, que permitan alterar la configuración somática tanto celular como estructural del cuerpo en direcciones que puedan romper la concepción tradicional de este desde los presupuestos binarios no solo de género, sino también humano-animal, humano-planta, humano-máquina, sujeto-objeto, performativizando y somatizando utopías corporales en el presente en relación con la ficción especulativa de la ciencia ficción, las fábulas o las tradiciones populares, haciendo posibles todas las formas de corporalidad “imposibles”.

Como he comentado, la superación del género binario no significaría la desaparición de las personas que se identifican como mujer y hombre independientemente de su origen biológico, sino la superación de la estructura de poder que sustenta este sistema y que elimina de la existencia la diversidad de identidades fluidas e ilimitadas, frente a los universales cerrados. Como hemos visto, el monstruo y lo monstruoso como ser indeterminado e indefinido, de sexualidad ambigua y rara, amorfo y sin forma (La Cosa, 1982), diverso y plural, de fronteras indefinidas, ensamblaje de piezas (Frankenstein), de identidades múltiples y variables, entrelazamiento de humano y no humano, constituye una amenaza para los sistemas de clasificación en tanto que inclasificable. Ahondando en esta idea, El xenofeminismo como corriente que plantea un alejamiento del concepto de naturaleza como el otro o como límite, en la que los queer, las personas trans* y con diversidad funcional no

pertenecen, propone hacer uso de la tecnología para nuestros propios intereses de forma que esto sería un paso hacia el empoderamiento y autogestión de nuestros cuerpos y nuestras vidas (Hester, 2018).

La posibilidad de pensar lo impensable, de hacer posible lo imposible, se abre camino a través del monstruo en su ensamblaje con la tecnociencia, la autogestión y la autodeterminación de género e identitaria, pero también del cuerpo desde una perspectiva diversa y fluida de seres simpoiéticos. La ficción especulativa nos permite pensar otros cuerpos posibles desde las prácticas utópicas hechas presentes en narraciones y representaciones artísticas y comunitarias. Al desestabilizar los binarismos que dividen y separan y luego clasifican y organizan los sistemas vivos en cuerpo-mente o materia-espíritu, humanos y no-humanos es posible una subversión de los límites que impone esta tradición enrareciéndola con el objeto de construir alianzas simpoiéticas entre humanos y no humanos a través de nuevas temporalidades y espacialidades que interrumpen las lógicas de un progreso continuo en el neoliberalismo hacia el consumo y la explotación del otre. Como en la ficción especulativa de *Seguir con el problema*, *Historias de Camille, niños del compost* (2019*)* en la que Haraway propone un futuro depositado en una infancia que establecerá vínculos simbióticos con otras especies en mutualismos de cuidados y afectos como forma de supervivencia en un planeta en crisis, podemos imaginar la creación de nuevos parentescos entre nuevos seres no exclusivamente humanos. Su propuesta de crear historias colectivas interespecie se asienta en la posibilidad de construir presentes que atiendan a las necesidades de los individuos y las comunidades humanas-no humanas estructuradas históricamente bajo relaciones de explotación y dominio que han llevado a una situación de emergencia planetaria. En este mismo sentido, Halberstam en su texto Trans* señala:

> “[…] en la cultura y el arte contemporáneos podemos comenzar a repensar las historias del género, el papel de la tecnología para imaginar el cuerpo de otra manera y las interacciones entre cuerpos y paisajes/espacios, y las dinámicas de raza, clase social y capacidad”. (Halberstam, 2018, p. 127)

Otros cuerpos y otras identidades se hacen posibles gracias a nuestra propia capacidad de autodeterminación y trans*formación.

2.4.5 Un caso de estudio: CRISPR

En relación con lo que vengo hablando en estos últimos subapartados es necesario dedicarle un espacio a una nueva biotecnología que se ha desarrollado en la última década y que ha supuesto un cambio de paradigma en las herramientas de ingeniería genética abriéndose un nuevo campo de experimentación con el cuerpo, nuestros genomas y las moléculas que constituyen nuestra materia con las consecuencias que ello puede tener a nivel ecológico, ético, estético, social y corporal, a la vez que consideraremos sus posibles usos especulativos para las personas no conformes con la norma de género. Lo haremos desde un cuestionamiento de los presupuestos que regulan la necesidad de una adecuación del sexo al género, pero a la vez considerando su posible beneficio para las personas que quieren modificar su cuerpo somatotécnicamente.

Aunque la manipulación genética lleva estudiándose y aplicándose desde hace décadas por medio de diferentes técnicas de ingeniería molecular, hasta el momento habían sido poco eficaces, poco específicas y caras ya que algunos tratamientos de terapia génica cuestan alrededor del millón de dólares (Davies, 2020).[101] Por ello el descubrimiento reciente de la biotecnología CRISPR (Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats) ha supuesto la posibilidad de un abaratamiento de las herramientas de ingeniería genética y de su facilidad y asequibilidad de uso. Como consecuencia, la posibilidad de modificar genéticamente organismos y material biológico usando la tecnología CRISPR se ha democratizado y abaratado de forma que, como señala Jennifer

[101] La biotecnología desde los 80 había desarrollado la producción de los Organismos Modificados Genéticamente (GMO) tanto en la industria agrícola como la ganadera. A mediados de los 90 del pasado siglo la clonación de la oveja Dolly causó ya alarma ante los posibles problemas éticos que planteaba, aunque debemos recordar que el ser humano, sin conocer el mecanismo molecular implicado, ha llevado a cabo durante los últimos 10 000 años y especialmente desde los primeros asentamientos humanos una selección artificial de los animales y plantas que ha explotado para consumo, como fuerza de trabajo, compañía, transporte y defensa.

Doudna, Premio Nobel responsable de la implementación de esta herramienta genética, cualquier persona con unos mínimos conocimientos de biología y embriología puede llevarlo a cabo en el garaje de su casa (Polcz y Lewis, 2016).

La aparición de esta tecnología ha cambiado el paradigma de la intervención humana sobre la evolución de las especies incluida la nuestra propia. En definitiva, CRISPR-Cas9 es una tecnología barata y sencilla de emplear tanto en laboratorios de grandes empresas y Gobiernos como en un laboratorio casero. A su vez, CRISPR-Cas9 permite editar el código genético de manera específica mediante la modificación de sus bases (ATGC), cortando el gen que se quiere modificar y dejando que la propia maquinaria de reparación celular lo reemplace con una copia sin errores o con un fragmento de información que le interese al investigador o biohacker (Fischer, 2019). De esta manera se puede cambiar de forma más precisa que antes el código genético lo que supone un antes y un después de nuestra relación con nuestro cuerpo, la naturaleza, la especie y el planeta. CRISPR-Cas9 permite por su especificidad en la edición que, una vez conocida la función de un gen, esta pueda ser modificada con un cambio en su secuencia de información lo que alterará su manifestación fenotípica.

Así, por ejemplo, se ha argumentado, desde una comprensión reduccionista de la conducta a sus causas genéticas, que se podría considerar la posibilidad de modificar genes relacionados con el comportamiento, genes que se relacionan con la agresividad o antisociabilidad. Es necesario señalar con respecto a esto cómo la búsqueda de la causa genética del comportamiento (Polcz y Lewis, 2016) o cualidades mentales como la inteligencia, la esquizofrenia y cómo no, la homosexualidad, vuelve a poner de manifiesto cómo operan las epistemes científicas cisheteropatriarcales en su afán de descubrir las posibles causas moleculares de las desviaciones de la norma obviando el contexto estructural social y cultural del individuo, el acceso a recursos, los procesos de socialización, subjetivación y educación, las condiciones ambientales y materiales del desarrollo o la voluntad de decisión que son parte fundamental de estos entrelazamientos materiales-discursivos en intra-acción como condición de posibilidad del sujeto. Cabría preguntarnos invirtiendo estas lógicas desde la ironía: ¿Cuál es la causa genética de la cisheterosexualidad? ¿Debemos corregir

la cisheterosexualidad para que se adapte a la realidad del continuo del deseo como demostró Kinsley? ¿Tiene cura la cisheterosexualidad? Pero antes de repensar los aspectos éticos-corporales-capacitistas-raciales-de clase que se entrelazan en la tecnología CRISPR debemos considerar cuáles son sus posibilidades ¿Qué cosas podríamos cambiar con estas alteraciones en el código?

En teoría la tecnología CRISPR y sus futuros desarrollo permitirán curar enfermedades hereditarias (algunos ensayos clínicos ya han sido aprobados y se encuentran en fases avanzadas), por ejemplo, tratamientos más efectivos o definitivos para el Alzheimer, intervenir específicamente en los genes que se activan en diferentes tipos de cánceres para controlar su activación y detener así el desarrollo de la enfermedad o fabricar vacunas con mayor eficacia entre otros. Igualmente, con el desarrollo de la técnica se ha especulado con la posibilidad de modificar rasgos físicos, editar el genoma para producir bebés diseñados con mayor probabilidad de tener coeficientes intelectuales altos (muy discutido por su complejidad y multifactorialidad), elegir el color de pelo, ojos, piel, altura aproximada, etcétera. Por supuesto, en agricultura y ganadería de producción industrial permitiría diseñar plantas y animales a la carta costumizados para obtener una mayor producción con menor gasto maximizando el beneficio. CRISPR puede ser utilizado también como herramienta de diagnosis de enfermedades o alteraciones genéticas y se especula con la posibilidad de que permita revivir especies desaparecidas o extintas. Además, permitiría diseñar humanos modificados para sobrevivir en condiciones extremas o de gravedad diferente, fabricar supersoldados con mayor masa muscular, velocidad y capacidad de resistencia para la maquinaria bélica, utilizar a animales como los cerdos para cultivar órganos humanos que cubra la necesidad de trasplantes, erradicar especies como el mosquito responsable de la transmisión de la malaria mediante gene-drives introducidos en el pool genético de la población y de otras enfermedades endémicas transmitidas por insectos, ofrecer una alternativa a las inyecciones de insulina para diabéticos mediante injertos de piel modificados genéticamente para su producción, curar la infección por VIH mediante la deleción de los fragmentos de ADN del virus integrado en el genoma del hospedador humano o contribuir al desarrollo de la medicina individualizada del

paciente en relación con su herencia genética concreta (Davies, 2020).[102] CRISPR permitiría también prolongar la vida (uno de los sueños de los transhumanistas). Otras posibles aplicaciones de la ingeniería genética barata y sencilla de aplicar como CRISPR-Cas9 es en el ámbito de los deportes, uniéndose a una larga lista de tratamientos hormonales, químicos y alimenticios de modificación del cuerpo humano para potenciar su rendimiento competitivo, lo que implicará el desarrollo de nuevas regulaciones en su uso (Davies, 2020: 356).

Como vemos en este listado que sitúa en el mismo plano posibilidades tan diversas podemos señalar cómo algunas de ellas, especialmente orientadas a mejorar las capacidades del cuerpo como máquina de producción, están atravesadas por la episteme hegemónica capitalista de maximización del beneficio y rendimiento como utopía de perfección.

Los problemas éticos que se abren con esta tecnología necesitan ser discutidos por la bioética. En este sentido, Rebeca Cokley activista anticapacitista con acondroplasia señala en *Please Don't Edit Me Out* (2017), artículo escrito para el Washington Post, cómo la idea de la corrección del enanismo como característica fuera de la norma se realiza desde la perspectiva capacitista de necesidad de corrección de un *defecto*. Rebeca plantea cómo el avance de las tecnologías de edición genética se presenta como una herramienta que permitirá corregir las "taras" de las personas con discapacidad, vindicando la diversidad funcional no solo por los importantes roles sociales que las personas con discapacidad han tenido, sino por el hecho de que, en su caso, el enanismo forma parte de su identidad, señalando cómo las comunidades de personas con diversidad funcional y, en su caso, personas con enanismo comparten contextos socioculturales "tradiciones, lenguajes comunes e historias ricas en ancestros

[102] Puede ocurrir como suele ser habitual que las comunidades y personas afectadas o beneficiadas por el uso de estas biotecnologías no formen parte de los procesos de decisión. En el caso de Nueva Zelanda la propuesta de erradicación de la malaria liberando mosquitos alterados genéticamente con el objeto de eliminar las hembras de mosquitos impidiendo la reproducción de la especie, contó en el proceso de toma de decisiones con las comunidades maoríes de los territorios afectados. Muchas de las personas pertenecientes a estas comunidades rechazaron el experimento como consecuencia de la importancia simbólica tradicional de la naturaleza para estos pueblos. (Romero, 2017)

carismáticos" (Cokley, 2017). Denuncia además que la ciencia en este caso establece criterios de normatividad sin consultar con las voces de las personas implicadas con diversidad funcional. Las necesidades de corrección de las discapacidades parten de presupuesto capacitistas en los que las personas diversas funcionalmente son vistas como una carga social, económica y de recursos, y los criterios de perfección y perfeccionabilidad coquetean con las políticas eugenésicas de la primera mitad del siglo XX.

Igualmente, Neil Levy investigadora en el departamento de Filosofía Aplicada de la Universidad de Melbourne señala en *Deafness, Culture, and Choice* (2002) que una opinión ente las personas sordas es que no a todas necesariamente les gustaría oír aunque pudieran. Esta cuestión se hizo visible a raíz de una controversia producida por la elección de una pareja de lesbianas de tener niñ+s con sordera. La sordera da acceso a un entramado cultural e identitario basado en un lenguaje rico y propio. Si bien Levy señala que compartir esta cultura no implica necesariamente ser sordo de facto y menos para unos niños oyentes cuyos padres son sordos (Levy, 2002).

Otro de los problemas que se plantean con las tecnologías de edición genética en humanos es la posibilidad de que su acceso no sea universal. Aunque CRISPR reduce el precio de los posibles tratamientos a niveles supereconómicos (Davies, 2020, p.19). La posibilidad de que se dé la situación de que haya personas pertenecientes a las élites económicas que se puedan permitir tratamientos de modificación genética somática o germinal por precios inaccesibles a la mayoría de la población incrementa el riesgo de extremar las diferencias de clase, sociales y culturales, así como la esperanza de vida y las condiciones de la existencia.

La edición genética para la mejora del humano se emparenta con la tradición de la eugenesia, cuya posibilidad y lugar en el discurso científico y filosófico quedó evidenciada en su lógica heredera del racionalismo técnico tras la aplicación de las políticas nazis durante la II Guerra Mundial conocidas como la Solución Final. La eugenesia vuelve a entrar en el discurso científico y filosófico en las últimas décadas tras el creciente desarrollo de la tecnología de ingeniería genética y la

posibilidad de mejora del humano dentro de lógicas de pensamiento transhumanista. Recordemos que la eugenesia estuvo muy en boga en las primeras décadas del siglo XX (Villela; Linares, 2011). La posibilidad de mejorar la especie (y la raza) fue vista con buenos ojos por importantes pensadores, políticos y científicos especialmente en Estados Unidos donde se aplicaron programas pseudocientíficos de experimentación con el cuerpo de reclusos sin su consentimiento (Lussenhop, 2017).

Como señala K. J Wu, doctora en Microbiología por Harvard, la tecnología CRISPR causa cambios no deseados con consecuencias que pueden ser graves en embriones humanos (Wu, 2020). Por esta razón y ante la extensión de las prácticas de la ingeniería genética casera en el año 2019 se proclamó en Estados Unidos una ley que limita el uso de CRISPR al ámbito regulado de investigación científica prohibiendo su uso particular en el Estado de California, igualmente se reguló la venta de productos de forma que, aunque sea legal, debe ir acompañado del texto: “Este kit no es para autoadministración” (Samuel, 2019). Las regulaciones aparecen bajo amenazas de posibles usos de la biotecnología para la producción de armas biológicas por individuos o grupos bioterroristas hasta el posible riesgo para el medioambiente por accidente (bioerror).

Como ha sucedido con otros hallazgos científicos, es muy probable que esta biotecnología se desarrollará y aplicará dentro o fuera de los códigos deontológicos que se establezcan para su uso, lo que hace que el principio ético y filosófico de la precaución ante las posibles consecuencias sea absolutamente necesario. Con todo ello, un futuro GMO (Genetically Modified Organisms) es inevitable.

Una vez explicados los aspectos básicos de esta herramienta, paso ahora a abordar su posible uso para las disidentes de género.

2.4.5.1 ¿Qué posibles usos tiene CRISPR y las tecnologías derivadas para las disidentes de género?

Pocos estudios se centran en el uso de las nuevas biotecnologías para las personas disidentes de género, no binarias, de género fluido o trans* que quieren hacer uso de estas biotecnologías como herramientas de transformación del cuerpo. Como es bien sabido, el sistema médico y psiquiátrico ha patologizado tradicionalmente la cuestión trans* diagnosticando a las disidentes de género y la diversidad de género como víctimas de una patología de disforia de género. Estos sistemas de clasificación de género que construyen categorías identitarias y producen el discurso hegemónico de la sexualidad normativa forman parte de las mismas lógicas clasificatorias de la naturaleza desarrollado en los herbarios y animalarios iniciada en el XVIII y continuada en el XIX con el auge de la ciencia y la producción de conocimiento en la que intervendrán la psicología y psiquiatría como parte de ese mismo pensamiento científico. Como el pensamiento y el activismo español de la disidencia de género ha señalado continúa siendo de radical importancia la lucha por el reconocimiento legal de los derechos de autodeterminación de sexo y género a nivel global.[103]

Esta autodeterminación supone también una crítica a la aplicación de estos sistemas de clasificación del cuerpo, la identidad y el deseo de forma biologicista binaria y que se realiza desde una comprensión de los sujetos de género fluido y trans* como productos de un error, de una inadecuación del cuerpo a la identidad sentida, que debe ser corregida por medio de cirugías de reasignación ajustadas a los sistemas de clasificación binarios de sexo-género, hombre/mujer, y que se constituyen como nuevos regímenes reguladores mediante la normalización del cuerpo y el deseo.

En lo que atañe a mi cuestionamiento del determinismo biológico como algo inmutable me es útil aquí el caso de la investigación llevada a cabo por la genetista Henriette Uhlenhaut en 2009 en el que produjo una reprogramación genética de las células somáticas que determinan el sexo consiguiendo la

[103] https://ilga.org/es/derechos-de-las-personas-trans-en-la-onu-julio-2021

transformación de ovarios a testículos mediante la delección del gen FOXL2 en ratones (Uhlenhaut *et al.*, 2019).[104] En este experimento las hembras de ratón se transformaron en machos infértiles, pero con los mismos niveles de testosterona circulante en sangre que sus compañeros macho no modificados genéticamente. Por otro lado, estudios a partir de la observación de cómo la deleción o no expresión del gen DRMT1 en humanos está asociada con la transformación sexual del fenotipo masculino al femenino llevaron a la realización de experimentos en ratones que provocaban una reversibilidad de sexo de machos a hembras mediante la supresión de este gen (Matson *et al.*, 2011). En definitiva, la expresión de los caracteres sexuales podría ser modificados mediante una modificación de la información genética que forma nuestro cuerpo. Se trataría de genes reguladores cuyo "encendido o apagado" activa la expresión de otra serie de genes relacionados con los caracteres sexuales primarios y secundarios masculinos y femeninos. Cuando uno de los dos está activo el otro está apagado y se desencadena la activación de los genes que darán lugar a la expresión de las gónadas femeninas o masculinas.

La evolución de estos caracteres continuará durante el crecimiento, la adolescencia y la madurez sexual, lo que influye en la eficacia de la modificación genética en distintos momentos del desarrollo, esto me permite especular sobre la posibilidad de uso de estas biotecnologías para aquellas personas trans* binarias que quieren cambiar su expresión biológica del sexo a edades tempranas.

Sin embargo, según Lovell-Badge, biólogo descubridor del gen SRY que determina el sexo en mamíferos y miembro del Instituto Nacional de Investigación Médica en Londres, en una entrevista para The Independent, señala que aunque estos estudios indican la posibilidad de facilitar los mecanismos por los cuales se puede practicar una reasignación de sexo en aquellas personas que lo desearan dentro del sistema binario masculino-femenino sin necesidad de operaciones quirúrgicas, esta posibilidad se

[104] La experimentación con animales ha sido denunciada y continúa siéndolo no solo por los activistas animalistas, sino también por pensadores dentro y fuera de la corriente poshumanista.

encuentra en el ámbito de la especulación. Se trata de procesos biológicos complejos cuyas posibles consecuencias a largo plazo es necesario conocer (Connor, 2009).

En resumen, según estas últimas investigaciones, mamíferos adultos completamente desarrollados, incluyendo humanos, podrían experimentar un cambio parcial de sexo a partir de la modificación de un solo gen que tiene un carácter regulador de otros genes implicados en la determinación biológica del sexo. Más allá de esta posibilidad, estos estudios también sugieren que el sexo no es algo que permanece fijo en el tiempo a lo largo de la vida de una persona, sino que a lo largo del desarrollo se producen de forma continua cambios en los circuitos bioquímicos tanto hormonales como genéticos que regulan la aparición y el mantenimiento de estos rasgos sexuales (Nitzan *et al.*, 2018), de ahí el interés para esta tesis en refutar la idea de que existiría una naturaleza prístina inmutable e inmodificable, dado que la propia materia celular cambia a lo largo de la vida de una persona de forma "natural" (recordemos las mutaciones), pero además, la posibilidad de modificación del cuerpo de manera "artificial" se da hoy en día de manera más específica como resultado de la aplicación de las herramientas biotecnológicas.

A pesar de esto, el problema aquí se plantea al intentar dar una explicación de la identidad de género a partir de estos procesos puramente moleculares y genéticos y desde posiciones binarias fijas masculino-femenino, como hace Lovell-Badge en el artículo para el Independent, resultando reduccionista. Este reduccionismo que los científicos tienden a cometer como hemos visto con frecuencia obvia la encarnación performativa de la construcción de la identidad y se sitúa en el discurso que vincula la necesidad de una correlación entre el sexo biológico y el género sentido y la necesidad de su adecuación física. Esta necesidad de adecuación que es útil y necesaria para muchas personas disidentes de género, no lo es sin embargo para todas.

La modificación del cuerpo en este orden binario, en cualquier caso, tiene un efecto en la relacionalidad, en cómo nos percibe e identifica el otro dentro del esquema de generización y de inclusión en el orden simbólico de lo masculino y

lo femenino. Aunque construir nuevos cuerpos que se distancian de esa identificación binaria no necesariamente tiene por qué suponer un cuestionamiento de la estructura de poder que subyace al patriarcado, considero que sí contribuyen a confundirlo, desestabilizarlo y bloquearlo en sus mecanismos de producción categórica del sistema sexo-género, es finalmente una herramienta más frente al discurso hegemónico del binarismo de género y de la determinación sexo de nacimiento- identidad de género.

2.4.6 Conclusiones a modo de pregunta: ¿La biotecnología nos hará libres? Simbiosis, mutualismos y farmacopolíticas: ficciones especulativas para un futuro inmediato

El desarrollo de las tecnologías de edición genética nos lleva a plantear distintos escenarios que han dejado de ser especulativos y en los que una humanidad GMO es ya un hecho. Como he apuntado, muchas son las problemáticas y conflictos éticos que plantean las nuevas biotecnologías. En los próximos años asistiremos al desarrollo de nuevas regulaciones legales en cuanto a su uso y en ello será importante determinar qué y cómo beneficia no solo a los humanos, si no también a los no humanos. Por ello, partiendo de unos criterios comunes y acuerdos internacionales que marcan ya los límites de su uso, es necesario que se siga comprendiendo las consecuencias en la aplicación de las biotecnologías. Es igualmente probable que los intereses biofarmacéuticos de las grandes corporaciones y las farmacopolíticas globales ejerzan el poder de decidir cuáles son los usos adecuados de estas tecnologías y en esto las personas disidentes de la norma humana y de género, los sujetos subalternos o los pueblos y comunidades indígenas es probable que, como hasta ahora, queden excluidos no solo de la toma de decisiones sino de los beneficios de estas tecnologías.

Por otro lado, como en el caso de la autoadministración y producción de hormonas de biohackers de género que hacen uso de la biología DIY, CRISPR puede ser una herramienta más para el autohackeado del cuerpo ya sea desde posiciones binarias como no binarias de género, pero también de manera especulativa en hibridaciones humano-no humano o modificaciones corporales que produzcan un desplazamiento de la norma del cuerpo humano ya sean por

motivaciones estéticas[105] o identitarias, gracias a sus posibles aplicaciones somáticas (no transmisibles a la descendencia).[106] Incluso debemos considerar que no todas las aplicaciones de esta biotecnología que afecten a la línea germinal tienen porque ser prohibidas, pensemos en la erradicación de posibles enfermedades hereditarias.

En mi propuesta de ficción especulativa y recogiendo el pensamiento de Haraway en la última parte de su texto *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chtuluceno* (2019), CRISPR nos permitiría establecer alianzas con el pool genético de otros seres del planeta no humanos basados en relaciones simpoiéticas de cuidado y afecto*,* pero es probable que las otredades rares sean excluidas de los posibles beneficios de esta nueva biotecnología o de las futuras por venir en tanto que no sean prioritarias para la industria gobernada por las dinámicas de explotación y las necropolíticas del neoliberalismo.

En este sentido, la práctica autogestionada, de código libre molecular, éticamente responsable y comunitaria del biohacker puede ser un camino. Tenemos las herramientas, ¿cómo las usamos?

2.4.7 Conclusiones a modo de obra, celebrando al monstruo GMO: *Una Alianza Contra Natura de Deseo*

Como decíamos y en relación con lo aquí abordado, la obra que recorre este escrito y que adjunto en el Anexo I *Una alianza contra natura de deseo*, propone una reflexión plástica sobre la posibilidad de hackear la materia y el cuerpo para modificarlo mediante el uso autogestionado de las nuevas biotecnologías con el objeto de subvertir las identidades fijas y únicas dentro del esquema binario de sexo-género producido por la cisheterosexualidad obligatoria hacia identidades múltiples e inestables.

[105] El caso de la artista contemporánea Orlan es un claro precedente de modificación del cuerpo para reflexionar sobre sus posibilidades plásticas y estéticas.

[106] Las células somáticas son células del cuerpo cuyas modificaciones genéticas no son transmisibles a la descendencia (células germinales), es decir, modificaciones en el cuerpo del individuo no hereditarias.

Frente al discurso eugenésico de una mejora de lo humano como proponen las posiciones transhumanistas y el extropianismo,[107] la obra busca un distanciamiento y ruptura con lo humano mediante las alegorías de la quimera, la hibridación y las simbiosis con les otres,[108] la encarnación del Otre y el distanciamiento del antropocentrismo y el humanismo desde posiciones cercanas a un poshumanismo filosófico.

En este proyecto artístico y en esta tesis propongo apropiarnos de manera especulativa del concepto de totipotencialidad de la materia en general y en concreto de la totipotencialidad del conjunto de células que forman la mórula en el desarrollo embrionario y que tienen la capacidad de convertirse en cualquier órgano y cualquier tejido en función de los genes que se activen o desactiven en el proceso o de las hormonas que intervengan en su diferenciación.[109]

Esta idea de totipotencialidad es pensada en esta tesis en un sentido especial: como posibilidad en potencia de devenir un otre o desarrollar un cuerpo otre, un órgano otre unido a la capacidad de subversión de las normas que construyen los cuerpos y las identidades, tanto por parte de una materia con capacidad de agenciamiento como por la desestabilización de las identidades entrelazadas en la carne mediante la iteración performativa de otras identidades posibles. De esta manera, la imagen de la totipotencialidad aquí hace referencia al hecho de que

[107] Como hemos dicho, filosofía transhumanista que aboga por la "mejora" constante de las capacidades humanas.

[108] El término quimera hace aquí referencia tanto a la idea de monstruo mitológico resultado de la hibridación de especies animales diferentes como al uso de este término en biología para nombrar la mezcla de células embrionarias de dos individuos distintos. Simbiosis es la colaboración entre dos especies distintas en contacto físico para obtener un beneficio común.

[109] La totipotencialidad también supone la posibilidad de formación de un individuo completo a partir de una parte del mismo. Un ejemplo de totipotencialidad se encuentra en los tallos de plantas que permiten desarrollar nuevos órganos y una nueva planta completa a partir de una sola parte de la original. En cuanto a la posibilidad de devenir cualquier órgano de las células totipotenciales es el hecho de que en humanos en las primeras fases del desarrollo embrionario, durante las primeras cinco semanas, es imposible distinguir individuos de uno u otro sexo. Potencialmente las células podrán diferenciarse en órganos sexuales masculinos y femeninos en función del entorno hormonal. En invertebrados como las estrellas de mar encontramos células totipotenciales a lo largo de toda la vida del organismo, pudiendo desarrollarse un individuo completo a partir de una sección o parte de un brazo.

somos seres en potencia matérica y discursiva y esto nos permitiría construir identidades temporales, inestables o pseudoestables. Como ejemplo performático de esta totipotencialidad del ser es la que se da ya de por sí en el mundo virtual en forma de avatares (frecuentemente en la comunidad LGTBIQ+), donde la identidad virtual es elegida así como la apariencia, el sexo o la orientación del deseo, construyendo avatares que respondan a las identidades virtuales autodeterminadas. La propuesta aquí es que esto lo podríamos trasladar al mundo material "real". Entre ellas y desde la ficción especulativa que es *Una alianza contra natura de deseo* se proponen como ejemplo identidades diversas tales como, Otherkins, Furries, Therians, que están presentes en representaciones performáticas en redes sociales y encuentros en persona.

En este sentido, las piezas de una "Alianza contra natura de deseo" presentan un bestiario especulativo donde los cuerpos se reproducen por partenogénesis, se dividen por mitosis que producen clones en paisajes paradisíacos de naturalezas manipuladas genéticamente. Clones que en el proceso de división transformarán su sexo somáticamente hacia formas corporales indefinidas, ensambladas y diversas, desplazando el concepto de reproductibilidad más allá del sistema de heterosexualidad reproductiva.

En la obra, como veremos en el anexo, encontramos en forma de pinturas, fotografías, videos y esculturas individuos transespecie GMO capaces de realizar la fotosíntesis con pieles verde flúor, ensamblajes de Inteligencia Artificial-humano-pulpo en paisajes glaciales post-cambio climático, quimeras sin rostro definido, en potencia, sin identidad fija, cabezas sin rostro y rostros sin cabeza de células totipotenciales indiferenciadas que contemplan su propio sexo tubular en un espéculo.

Es así que *Una alianza contra natura de deseo*, que se presenta como una reflexión plástica del cuerpo del humano y un cuestionamiento del humanismo como episteme, se propone repensar el cuerpo en su potencialidad de devenir constante e imaginar el deseo como fuerza universal de ensamblajes efímeros matérico discursivos. A la vez que cuestiono el concepto de perfeccionamiento humano, en *Una alianza contra natura de deseo* se hace una apología del uso

de la tecnociencia para biohackear nuestro código genético y apropiarnos de la producción química de nuestro cuerpo con el objeto de ser monstruos, simbiontes queer que enrarecen y desestabilizan los sistemas de dominio que nos han conducido a la muerte y aniquilación del otre. Editar nuestro cuerpo a voluntad en alianzas con los no-humanos como ficción especulativa (aunque real ya en su posibilidad) abre la perspectiva de nuevos mundos utópicos y distópicos en el presente, pero a la vez se constituyen como mensaje de alarma ante la apropiación de nuestro patrimonio genético por parte de las corporaciones y la industria farmacopolítica para usos necropolíticos, militaristas y económicos de dominio y continuación del proyecto racionalista tecnológico. En cualquier caso, también es inevitable que escape a su control.[110]



Senra, A., (2020*). Posthuman 1: Una alianza contra natura de deseo.* Madrid. Disponible en https://www.andressenra.com/una-alianza-contra-natura-de-deseo [Acceso 10 septiembre 2020][111]

[110] Ver Anexo I y Ficha 1 *Ciudad Corporación 2068. Una alianza contra natura de deseo. Parte 1 Cuerpo*. https://vimeo.com/418375650

[111] Esta imagen forma parte de la obra que se ha desarrollado durante la elaboración de esta tesis, trabajando de manera simbólica y metafórica con la idea del monstruo no binario, no solo-humano, crip, queer, más allá de los sistemas de clasificación de género y especie.

2.5 Las transespecies como disidentes de género, sexo y especie

> Entre Piornal y Garganta, no muy lejos de Plasencia,
> relatan viejos romances una historia verdadera.
> De cintura para arriba de persona humana era;
> de cintura para abajo tiene estatura de yegua.
> Es hombruna y zanquilarga, membruda y ojimorena.
> Cuando tiene gana de agua se baja pa' la ribera;
> cuando tiene ganas de hombres se sube a las altas peñas.
>
> Romancero popular, *La serrana de la vera.* (Cossío, 1947)

Este apartado explora las prácticas performáticas, los procesos de subjetivación y las narrativas mitológicas personales de las "personas" autodefinidas como transespecie y las subculturas y comunidades minoritarias Therian, Furry, Puppies, Pony-play rol y Otherkin, cuyos miembros se consideran o se performativizan como parcial o totalmente no humanos transgrediendo y queerizando los conceptos de performance, identidad de género y especie y atravesando los límites entre lo humano y lo no humano desde una comprensión de la interacción entre las prácticas performativas y las políticas identitarias.[112] Para ello mencionaremos brevemente su relación con la genealogía de las hibridaciones humano-animal en la rica herencia de fábulas e historias mitológicas que han influido en las subculturas contemporáneas de la literatura fantástica y de ficción, continuaremos con un inciso sobre las lecturas antropocéntricas que proyectan el discurso heteronormativo sobre las prácticas homosexuales en algunos animales y de ahí pasaremos a estudiar estas comunidades propiamente dichas que tuvieron una especial presencia, aunque minoritaria, en el mundo virtual de foros especializados a principios del siglo XXI. Por último, aunque no podemos considerarlas parte de estas comunidades y en diferencia con ellas por su activismo político, situaré a los Radical Faeries como parte del discurso que distancia lo queer de lo humano al identificar los hombres homosexuales performática y políticamente como seres especiales, metafóricamente hadas.

[112] Como mencioné en el apartado 1.4 en esta tesis queerizar se toma no solo en su relación con las disidencias sexuales, sino también como término que podemos entender como enrarecer un concepto, deconstruirlo y descentrarlo de su interpretación desde el pensamiento racional y científico normativo en Occidente. Enrarecer el discurso es también especular sobre otras posibles formas de interpretación del mundo no normativas y otras identidades posibles.

Conviene diferenciar aquí los términos transespecie de interespecie porque tienden a utilizarse de manera intercambiable. En este texto me refiero a transespecie en relación con aquellas "personas" que se auto identifican como no humanos o no solo humanos, mientras que relaciones interespecie hace referencia a las relaciones que se establecen entre distintas especies, incluidos los humanos, y el medioambiente en los ecosistemas que habitamos. Estas relaciones pueden ser de dominio o colaboración, entre humano-no humano, humano-animal, humano-planta, animal-planta, animal-animal, seres vivos-seres no vivos, desde consideraciones propias de la ecología como ciencia.

Una vez aclaradas estas cuestiones que vamos a desarrollar aquí, para Haraway en *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza* (1995), en el contexto sociohistórico contemporáneo la frontera entre lo humano y lo animal presenta brechas:

> "A finales de este siglo en la cultura científica de los Estados Unidos, la frontera entre lo humano y lo animal tiene bastantes brechas […] Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente. Mucha gente ya no siente la necesidad de tal separación. Más aun, bastantes ramas de la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes. Los movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura".(Haraway, 1995, p. 257)

Considero que estas identidades rares, poco documentadas, patologizadas y que podemos definir como otres humano-no humano forman parte del proceso de cuestionamiento del antropocentrismo como lugar del discurso de la episteme de Occidente y de la crítica a la violencia que la racionalidad técnica y la herencia del humanismo y la Ilustración han impuesto sobre los sujetos subalternos. La deshumanización de lo humano, su animalización y la autoconciencia de nuestra propia animalidad no solo son parte de esta crítica al humanismo liberal, sino también al humano como especie que ejerce dominio sobre los demás seres vivos y no vivos, "reales" o mitológicos.

Enmarcaré estas subculturas específicas en las que la identidad humano-animal se transgrede dentro de una serie de subculturas que queerizan la identidad humana como identidad hegemónica y única posible de nuestra especie.

Podríamos considerar estas comunidades desde perspectivas variadas como pertenecientes a grupos de afinidad que comparten formas, creencias, identidades y una cultura propia con frecuencia inspirada en la producción audiovisual del siglo XX tanto cinematográfica como televisiva de seres fantásticos. Como señalábamos en el apartado 2.3 *El monstruo de-gener(ad)o: devenir monstruo,* los monstruos estudiados por la teratología han tenido una expresión mítica en la historia de la literatura y el pensamiento, en las fábulas y en los bestiarios medievales, así como en tradiciones populares y ritos populares, en los que la encarnación de un animal ocupa un lugar simbólico para la comunidad. Estas encarnaciones performáticas animal-humano se enmarcan dentro de procesos rituales catárticos de la comunidad (Lévi-Strauss, 1985).

Francesca Ferrando en *Philosophical Posthumanism* (2019) y en relación a estas personificaciones de lo animal en culturas tradicionales señala que desde el punto de vista pre-dualista de las comunidades originarias los chamanes serían seres trans-especie:

> "In this pre-dualistic worldview, for instance, shamans are "trans-specific beings" […], that is, beings who can transcend their species-specific cognitive organization and perceive consciousness beyond a particular bodily appearance or manifestation."[113] (Ferrando, 2019, p. 156)

Estas representaciones antropozoomórficas de seres humano-animal pueden rastrearse hasta el arte del Paleolítico superior como el caso de la escultura de 29,6 centímetros encontrada en la cueva de Hohlenstein-Stadel que representa a un hombre león datada entre 40 000 y 32 000 años de antigüedad (Conard, 2009).

[113] "En esta cosmovisión pre-dualista, por ejemplo, los chamanes son "seres trans-especie" […], es decir, seres que pueden trascender la organización cognitiva específica de su especie y percibir la conciencia más allá de una apariencia o manifestación corporal particular…" (Traducción Andrés Senra)



El Hombre León. Stadel Cave, Baden-Württemberg, Germany, 40,000 años de antigüedad. Disponible en https://blog.britishmuseum.org/the-lion-man-an-ice-age-masterpiece/ [Acceso 07 julio 2022]

Los animales adquieren características antropomórficas y los humanos se animalizan no solo en la construcción de mitos, sino en las fábulas y relatos tanto populares como clásicos. El ser humano proyecta constantemente características humanas en los animales, pero también en los objetos y en las construcciones sociales, haciendo uso de metáforas que nos vinculan con lo no-humano en multitud de casos: la ciudad como enjambre, por ejemplo. Cabe aquí mencionar la Psicología Transespecie fundada por la psicóloga estadounidense Gay A. Bradshaw (2005) como rama de la psicología que considera que animales y humanos comparten características cognitivas y emocionales comunes. En este sentido, la sexualidad se considera popularmente como un instinto reminiscencia de nuestra naturaleza animal que, como las pasiones, es una fuerza salvaje de difícil control. Desde posiciones naturalizadoras de la homosexualidad es frecuente encontrar una "justificación" de esta como herencia de una conducta que también estaría presente en animales no humanos, lo que haría de ella algo natural y por lo tanto no condenable. Esta lectura antropocéntrica proyectada en los animales intenta demostrar que la homosexualidad no es una conducta contra natura. Igualmente, este argumento presupone la creencia de que la homosexualidad como excepción a la heteronorma ha de ser justificada y explicada en términos de una fuerza salvaje,

un instinto animal presente en algunos humanos contra el que no se puede luchar. La intención al reafirmar el discurso de "desculpabilización de la homosexualidad" con este argumento es la otra cara de una misma visión naturalizadora que la considera como una característica natural de la que los individuos no serían responsables y, al igual que se da en la naturaleza, también se da en el ser humano, por lo que este no debe ser condenado por su conducta. La homosexualidad es una conducta queer a la que hay que encontrar una explicación que justifique una cierta posición moral de condescendencia con la excepción a la norma. Esta explicación no se busca en los comportamientos heterosexuales al tratarse de comportamientos normativos que no la requerirían.

Así, esta naturalización sigue el mismo discurso esencialista que relaciona la homosexualidad con una desviación de origen genético. Un ejemplo ilustrativo es el titular y noticia que publicó el periódico El Mundo en la sección de ciencia el 26 de septiembre de 2016:

> "Leonas con melena que rugen y montan a hembras, las leonas "Transexuales de Botswana".
> "Tras observar durante dos años a una de ellas se ha determinado que se debe a los altos niveles de testosterona. Los investigadores afirman que no hay que preocuparse y que es una disposición genética de estas hembras". (Redacción, 2016)

Según este artículo, la leona que "más cambios ha experimentado" fue denominada SaFo5.

En sentido opuesto, según Mortimer-Sandilands y Erickson desde la teoría de la evolución y la biología del siglo XX que sitúa la reproducción heterosexual como mecanismo central en la selección y futuribilidad de la especie se interpreta la homosexualidad y la transexualidad en los humanos y no humanos como una suerte de proceso degenerativo debido a diferentes causas que pueden ir desde "desequilibrios" en el medio ambiente y el ecosistema hasta la contaminación (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010, p. 11).[114] Las explicaciones a las conductas no heterosexuales (humanas) de las especies animales refuerzan así

[114] Catriona Mortimer-Sandilands teórica en el ámbito de las humanidades y el medioambiente ha acuñado el término Ecologías queer.

el discurso que patologiza la homosexualidad considerada como enfermedad, debilidad o perversión de la especie, en la línea de las categorías establecidas por la ciencia médica y la sexología en el siglo XIX con la invención de la homosexualidad.

Este breve marco que hemos esbozado hasta aquí me permite a partir del estudio de estas comunidades que se identifican como no-(solo)-humanas entrar en una cuestión que se está manejando en esta investigación: el concepto de humano en crisis que venimos estableciendo como categoría hegemónica construida desde los imperativos coloniales, heteropatriarcales y liberales del hombre ilustrado.

2.5.1 Transespecies queer, Otherkin, therians, furries y BDSM Puppy-play y Pony-play: esencialismo/performatividad, neurodivergencia y ficciones especulativas identitarias

Propongo considerar a las comunidades que veremos a continuación, Transespecie, Otherkin, Therian, Furry y el BDSM Puppy y Pony-play, como parte de esta crítica reciente al humanismo y a la idea del hombre como única identidad y entidad posible, culmen de la Gran Cadena del Ser, pero también como resultado de nuevos dispositivos que producen nuevos sistemas de subjetivación y subjetividades en relación con la red de Internet como ágora contemporánea. Veamos ahora estos procesos de subjetivación y la relación con estos discursos confrontados que hemos visto en los que se oponen esencialismo/constructivismo y su relación con la patologización de las identidades transespecie. Como iremos viendo a continuación, para much+s transespecie, el transespecismo puede ser entendido como un ejercicio de disfraz, una performativización no humana (una queerización de la drag queen hacia un animal drag) o ser comprendida desde una perspectiva más esencialista como teniendo una identidad no humana.

El uso del término transespecie aparece en los medios de comunicación a principios del siglo XXI, quienes se identifican como tal serán retratados por estos medios desde la tradición discursiva del monstruo circense. Las identidades

transespecie comparten sistemas de creencias que los sitúan fuera de lo humano en tanto que se identifican como no humanos, humanos parcialmente, más que humanos, subhumanos u otros-que-humanos, en algunos casos en alianzas con animales reales o seres de ficción. Ya que uno de los intereses de esta tesis es señalar el contexto de cuestionamiento de lo humano y el humanismo desde posiciones queer que enrarecen el discurso hegemónico de lo identitario, he querido agrupar aquí bajo un mismo paraguas una serie de comunidades que se identifican de esta manera, aunque las diferencias entre sus subjetividades son múltiples y diversas y van desde las identidades transespecie como tal a las identidades Otherkin, Therian, y las performatividades Furry, Pony Play y Puppy que veremos a continuación.

Como decíamos, las transespecie serán vistos como *freaks* contemporáneos, curiosidades o rarezas de los platós televisivos y el espectáculo mediático, apareciendo en documentales, revistas de tendencias de lo bizarro como *Vice* o prensa escrita como la Vanguardia:

> *"El primer hombre transespecie se reivindica en televisión"*
> "Sin palabras, ni ladridos. Los espectadores del programa británico 'This Morning' se han quedado alucinados al conocer al historia de Tom Peters, de 32 años, que ha aparecido en el programa asegurando que se siente como un cachorro de dálmata y pidiendo ser reconocido como el primer hombre transespecie (mezcla de dos especies animales, en este caso humano y perro). El hombre ha contado ante la divertida mirada de los presentadores que hace años que vive 'como un perro'. Más concretamente como un dálmata: camina a cuatro patas, come pienso para perros, duerme en una caseta y, cómo no, ladra cuando se enfada. Tom no ha ido solo al programa: le acompañaba su ex mujer". (Redacción, 2019)

En los testimonios de las transespecie que aparecerán en estos medios se repite el dilema sobre el proceso de subjetivación de su identidad desde las posiciones encontradas que hemos señalado: bien de manera esencialista o resultado de la libre voluntad o bien desde la autodeterminación de identidad de especie como agenciamiento performático.

Así, en la entrevista realizada por la periodista Eliza-Graves Brown a una persona transespecie identificada como Otherkin en la revista Vice podemos leer:

> "'¿Qué significa ser transespecie? ''No es una elección. No entiendo por qué la gente afirma que se trata de una especie de fantasía. Siempre me he sentido ajeno a mi cuerpo. No es mi esencia, es solo un vehículo que sé cómo manejar. Además, ¿qué significa ser humano?'' Riviera se identifica como dragón. Se dio cuenta hace 15 años, después de tener lo que describe como sueños proféticos de su vida pasada. Él es uno de los cientos de australianos Otherkin que se identifican como miembros de otra especie (ya sea real o mitológica)' ". (Graves-Brown, 2016)

En la revista Pacific Standard, dedicada a cuestiones de justicia social y medioambiental hasta 2019, la entrevista "*My life as a Therian*" a Shiro Ulv, teriano identificado como lobo,[115] se repiten los argumentos que pretenden explicar la identidad Therian desde la perspectiva del alma atrapada en un cuerpo "equivocado".[116]

> "For me, I would explain it as being a wolf in a human body. Everything else—my mind, my soul—is wolf. I'll growl sometimes, I'll bark sometimes, and I'll howl sometimes. I'm pretty open, but a lot of people will hide it—and for good reason. When I was in high school, I was severely bullied".[117] (O'Hanlon, 2013)

Más que una ficción especulativa de un futuro porvenir, las posibilidades éticas y políticas del transespecismo y la transcorporalidad siempre han tenido lugar en tanto que los cuerpos humanos están permanentemente interactuando y construyendo ensamblajes efímeros atravesados por relaciones de poder y domino con los otros no humanos. En este sentido, el término transespecie nos permite pensar en los organismos no como seres individuales aislados, sino en sus relaciones enmarañadas con otras especies y con el medio ambiente.

Para Nicole Seymour, doctora en Estudios Culturales:

> "Animal studies and environmental studies scholars have recently highlighted the ethical possibilities inherent in recognizing that processes of transcorporeality and transspeciesism are always already taking place, that our bodies constantly interact with other bodies, human and nonhuman. Karen Barad […] tells us that

[115] En los foros Otherkin en español aparece el término Therian o teriano indistintamente.

[116] Como veremos a continuación, Therian o terianos son individuos que se identifican con animales.

[117] "Yo, lo explicaría como ser un lobo en un cuerpo humano. Todo lo demás, mi mente, mi alma, es lobo. A veces gruño, a veces ladro y a veces aúllo. Soy bastante abierto, pero mucha gente lo oculta, y por un buen motivo. Cuando estaba en la escuela secundaria, sufrí un duro acoso". (Traducción Andrés Senra)

> "ethics is about mattering, about taking account of the entangled materialization of which we are part," while Stacy Alaimo (2010: 2) argues that "potent ethical and political possibilities emerge from the literal contact zone between human corporeality and more-than-human nature." As she elaborates, "Imagining human corporeality as trans-corporeality, in which the human is always intermeshed with the more-than-human world, underlines the extent to which the substance of the human is ultimately inseparable from 'the environment".[118] (Seymour, 2015)

¿Quiénes son los Otherkin y Therians? La comunidad Otherkin, cuyo origen puede ser rastreado hasta las comunidades neopaganas de los 60 en Estados Unidos que se identificaban con hadas o elfos, experimenta un auge a mediados de los 90 paralelo a la extensión de uso de Internet y recoge bajo este término a un amplio abanico de identidades que se identifican parcial o totalmente como no humanos. La definición de Otherkin no está consensuada entre los miembros de la comunidad, para J. Dreamsinger no habría un acuerdo de una única definición entre los participantes de la comunidad Otherkin, por lo que propone considerar Otherkin a quienes deciden formar parte de la comunidad, de la subcultura o que se autoidentifican en algún grado como tales (Dreamsinger, 2012). Los miembros de la comunidad oscilan entre cientos y miles especialmente en el mundo anglosajón (Sadeleer, 2016).

La variedad de identidades recogidas en este término Otherkin abarca desde comunidades con un marcado carácter espiritual influenciadas por personajes "teriántropos" (animales) y fantásticos de la literatura popular y cinematográfica, la televisión, el cómic e ilustración contemporánea de la ciencia ficción o de los mundos visuales creados por la cultura Manga. El imaginario cinematográfico del terror y la ciencia ficción del siglo XX es una fuente de inspiración para las comunidades Otherkin al estar poblado de seres resultado de manipulaciones

[118] "Los Estudio Animales y Estudios Ambientales han destacado recientemente las posibilidades éticas inherentes al reconocimiento de que los procesos transcorporales y de transespecismo siempre están ocurriendo, que nuestros cuerpos interactúan constantemente con otros cuerpos, humanos y no humanos. Karen Barad […] nos dice que "la ética consiste en considerar lo que es importante*, en tener en cuenta la materialización enmarañada de la que somos parte", mientras que Stacy Alaimo (2010: 2) sostiene que "de la zona de contacto surgen potentes posibilidades éticas y políticas entre la corporeidad humana y la naturaleza-más-que-humana ". Como explica, "Imaginar la corporeidad humana como transcorporeidad, en la que lo humano siempre está entremezclado con el mundo más que humano, subraya hasta qué punto la sustancia de lo humano es, en última instancia, inseparable del 'medio ambiente'". (Traducción Andrés Senra)
*Juego de palabras matter: materia, lo que importa.

genéticas, collage de cuerpos diversos e hibridaciones animal-humano como el hombres lobo, la mujer pantera, el hombre mosca o los vampiros. En films como *Island of the Lost Souls* (Erle C. Kenton, 1932) basada en la historia de H. G Wells *La isla del Doctor Moreau* (1896), *Frankenstein* (James Whale, 1931), los monstruos de la Hammer, *La maldición del hombre lobo* (Terence Fisher, 1961), *La mosca (David Cronenberg, 1987)*, *Cat People* (Jacques Tourneur, 1942), *La Bella y la Bestia* (Jean Cocteau, 1946), *Spiderman* (Sam Raimi, 200), todo el universo de mutantes de la Marvel, *Splice* (Vincenzo Natali, 2010) y un largo etcétera, estos seres alimentan las fantasías herederas de la literatura romántica que se rebela ante la secularización y el desencantamiento del mundo lanzando una mirada sospechosa hacia una ciencia y unos científicos supuestamente responsables de realizar juegos experimentales con el cuerpo y la mente suplantando el rol de la divinidad. La producción de imaginarios del cuerpo y de monstruos humanos hibridados con animales manifiesta en su forma final la alteración de un modelo humano original, el del varón blanco cishetero.

En lo que nos interesa aquí, quiero señalar cómo algunos de sus integrantes desde posicionamientos animistas sienten que una posible causa de su identidad es puramente espiritual, mientras que otros creen que existiría una diferencia genética que los separa del ser humano (Robertson, 2013). Es poco frecuente que un Otherkin no se considere humano en algún grado, siendo más frecuenta definirse como una identidad mixta o resultado de la confluencia de varias identidades simultáneas humanas y no humanas que conviven en su ser como veremos a continuación.

Aunque como hemos mencionado es difícil establecer un consenso en la definición de quién formar parte de esta comunidad, dado que la definición de Otherkin es objeto de reconfiguración y negociación constante en los sitios de encuentro online, se encuentran mayoritariamente identidades como Fictionkin (entidades que se identifican con personajes, seres u objetos de la ficción en general apropiados del cine, Internet, televisión o la literatura fantástica del siglo XX) y terianos, Therian, teriántropos o terianos, que se identifican con animales

(Contribuyentes, 2020a).[119] Muchos terianos no se consideran parte de la comunidad Otherkin, en tanto que se consideran parcial o espiritualmente animales "reales" existentes, no seres de ficción.[120]

Los Otherkin constituyen así ontologías y narrativas de la personalidad alternativas a la humana que han sido descritas por Joseph P. Laycock, doctor en Religión y Sociedad por la Universidad de Boston, como un conjunto de creencias metafísicas y espirituales no dogmáticas ni organizadas en una jerarquía cultual, eclesiástica o institucional, surgiendo como respuesta al proceso de desencantamiento del mundo durante la Modernidad, lo que les situaría en el marco del resurgimiento de los neopaganismos y las epistemologías alternativas al discurso del racionalismo y el pensamiento lógico científico ilustrado (Laycock, 2012). Se trataría de creencias ontológicas alternativas sobre la construcción de la identidad y el origen de esta, sin embargo, estas generalizaciones no siempre responden a la definición que hacen los propios Otherkin sobre el origen de su identidad. Para muchos de ellos la pertenencia a una identidad no humana puede no deberse a causas metafísicas, sino a causas físicas y genéticas explicadas como el resultado de un cruce o hibridación entre humanos y no humanos de los que serían descendientes y que son contemplados con cierto grado de escepticismo por gran parte de la propia comunidad Otherkin. Las explicaciones psicologistas de la identidad Otherkin sentida desde dentro de la propia comunidad hacen referencia a que reconocerse como no humano es resultado de un despertar que contribuye al bienestar psíquico y emocional de las personas Otherkin (Kirby, 2008). Para Lupa, seudónimo de la investigadora independiente que se autoidentificaba como loba a principios de los 2000 y que escribió la primera compilación y estudio emic de la comunidad Otherkin titulado *A Field Guide to Otherkin* (2007) que suele ser citado como texto de referencia, se podría dar una

[119] Como decía, estos términos se pueden encontrar de manera intercambiable tanto en foros como artículos específicos de estas y sobre estas comunidades y que indico en este texto.

[120] La idea de "real" es aquí conflictiva, en la medida en que la identidad como experiencia subjetiva es real en tanto que el individuo la experimenta como tal.

explicación de este sentimiento de no pertenencia a la especie humana como producto de la imaginación, pero su represión conduciría a un estado de sufrimiento físico y psicológico (Lupa, 2007, pp. 28–29).

> "The Otherkin identity is a safe haven for us to express the aspects of ourselves that don't fit into the everyday world, but that need to have a pace nonetheless. Does it really matter, in the end, if it's all in our heads? If it brings contentment, pleasure and even enlightenment without causing harm to ourselves and the others, where is the wrong in it? Certainly some may question our sanity, but if we are able to function well within whatever culture we reside in, where is the harm in eccentricity?"[121] (Lupa, 2007, p. 30)

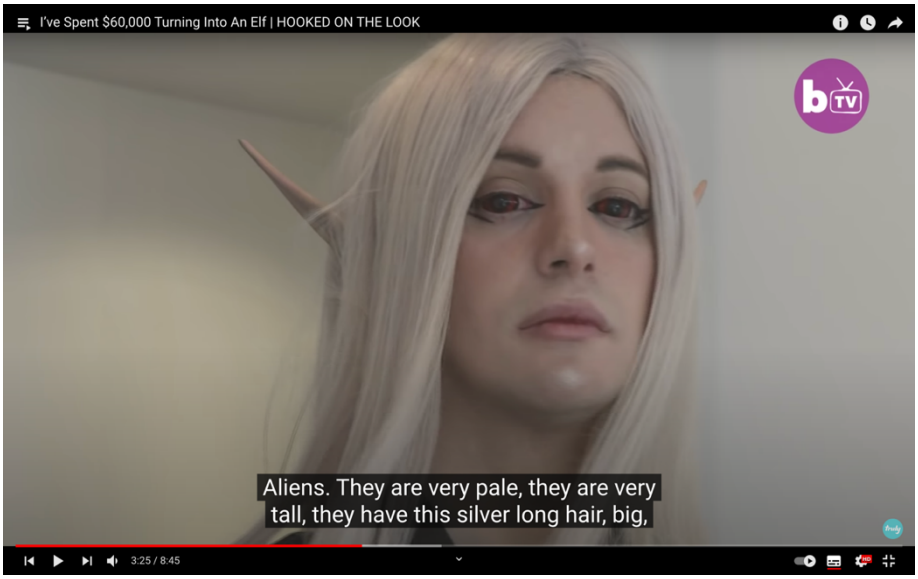
Otras explicaciones beben de la tradición tanto oriental como occidental (compartida en la Grecia clásica por los pitagóricos) de la metempsicosis o reencarnación. La identidad no humana sería resultado bien de la reencarnación de un alma perteneciente a una vida pasada, bien de canalizar un espíritu animal como en el caso de las creencias de ciertas tradiciones espiritistas y animistas o bien el de ser un alma atrapada en el cuerpo equivocado (Laycock, 2012), una explicación que con frecuencia se utilizó y en algunos casos se sigue utilizando para la definición y autodefinición de muchas personas trans con el uso de la expresión "Una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre" (o viceversa). En este sentido, Laycock argumenta que el sentido de comunidad y el aspecto colectivo de pertenencia a un grupo es común a las comunidades religiosas en la medida en que comparten creencias metafísicas que explican el mundo y su propia existencia a sus integrantes (Laycock, 2012).

Como decía, una idea habitualmente compartida en los espacios virtuales o redes sociales de encuentro de la comunidad es "El despertar" como parte del proceso de descubrimiento de la propia identidad Otherkin (Anónimo, 2019b). Este despertar se relaciona con algún tipo de experiencia epifánica de descubrimiento, un "darse cuenta" de la propia identidad que ha permanecido

[121] "La identidad Otherkin es un refugio seguro para nosotras para expresar los aspectos de nosotras mismas que no encajan en el mundo cotidiano, pero que, no obstante, deben tener lugar. ¿Realmente importa, al final, si todo está en nuestras cabezas? Si trae alegría, placer e incluso iluminación sin causarnos daño a nosotros mismos y a los demás, ¿qué hay de malo en ello? Ciertamente, algunos pueden cuestionar nuestra cordura, pero si somos capaces de funcionar bien dentro de cualquier cultura en la que residamos, ¿dónde está el daño en la excentricidad?". (Traducción Andrés Senra)

reprimida u oculta a uno mismo y que se revela, por ejemplo, al descubrir online a otros miembros de la comunidad o mediante un sueño que proporciona una explicación de su propio sentimiento de extrañeza y de no pertenencia a la especie humana. Este despertar se enmarca dentro de un conjunto de creencias esotéricas de inspiración junguiana y budista. Estos sentimientos pueden ir acompañados de sensaciones físicas como la existencia de miembros fantasma tales como alas, colas, orejas y otros órganos fantásticos o animales, así como la referencia a características físicas peculiares, la sensación imaginaria o real de tener una temperatura corporal diferente a la media en humanos, así como una visión, olfato u oído extraordinarios, etcétera (Laycock, 2012).

Una perspectiva menos metafísica de la identidad Otherkin como hemos mencionado sería aquella por la que algunos miembros de la comunidad lo consideran como una acción cultural meramente performática en relación con la fascinación por determinados personajes de la ciencia ficción o animales. Así, ser Otherkin sería parte de un ejercicio de *cosplay*, de disfrazarse, maquillarse no tanto con la intención de practicar un cross-dressing de género, sino de especie o de entidad no humana.



I've Spent $60,000 Turning Into An Elf, HOOKED ON THE LOOK (2018). Truly, dir. [Video YouTube]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=09sJsQplNGY [Acceso 10 abril 2019][122]

[122] "He gastado 60.000 dólares convirtiéndome en un elfo | ENGANCHADO EN EL LOOK". Un joven ha gastado 60.000 dólares en cirugía plástica para transformarse en un elfo de la vida real. Con sus orejas puntiagudas, ojos agrandados y cabello blanco, Luis Padrón no

En cuanto a las identidades teriantrópicas hay que señalar que el término teriantropía ha sido apropiado por las personas que se identifican o sienten que son parcial o totalmente animales. También se utiliza en la literatura y cinematografía fantástica y de terror para referirse a personajes que tienen la capacidad de transformarse en animal y que ha influido en el imaginario de estas comunidades en relación con el *fandom* de películas y series de ficción.

Propongo pensar en estas identidades junto con Deleuze como un devenir animal en tanto que la característica principal de las personas que pertenecen a la comunidad Therian, teriántropos o terianos, será la de identificarse con un animal, normalmente terrestre, aunque también acuático o con un ave. Con frecuencia los terianos se sienten lobos, perros, gatos y zorros, aunque se dan otras identidades como ratas, reptiles o insectos. La identificación mayoritaria con lobos nos indica una romantización de algunas especies animales que serán preferidas frente a otras por poseer un cierto carácter áulico. Estos animales también han sido representados antropomorfizados con frecuencia en las fábulas, cuentos y mitos tradicionales como hemos visto.



Human-rat in drag. Drag March NYC, New York 2022. Fotografía: Andrés Senra.

solo se ve fuera de lugar en su país de origen, Argentina, se ve fuera de lugar en el planeta Tierra. El joven de 26 años ha hecho que la misión de toda su vida sea parecer un pleyadiano, un cruce entre un elfo y un extraterrestre. Y gracias a numerosos procedimientos quirúrgicos, una impresionante colección de lentes de contacto y una gran cantidad de blanqueante, Luis está en camino de lograr su aspecto "de otro mundo"". Descripción del video en YouTube. (Traducción Andrés Senra)

Igualmente, la identificación total o parcial con el animal se explica por los Therian tanto desde posiciones esencialistas originadas en un transespecismo biológico (es una posición minoritaria) como desde planteamientos psicologistas por el sentimiento de poseer ciertas características propias de un determinado animal, ya sean estas físicas o espirituales, de forma total o parcial.

> "Conventionally, Therianthropy is explained through mental or spiritual reasoning. Without it being necessarily a genetic trait, many Therians believe they were born with a therioside, or at least the capacity to develop one. Fully realized Therianthropy is described by leopard Therian Quil as a state of being, "I define myself as a cat because that felinity is not just in the way I behave; it's also in the way I exist." This can be justified by the presence or reincarnation of an animal spirit in a human body, or the memories lodged within a soul of a non-human past life. Some Therians believe that their spirit is an immutable blend of human and animal, while others contend they possess multiple souls. Accordingly, the sense that the soul has been born or transmigrated into the wrong body can result in feelings of displacement and dysmorphia. Therians refer to an emotional detachment from the human form as being "trans-species" or having "species dysphoria," conditions that shares many symptoms with the DSM IV definition of Body Dysmorphic Disorder".[123] (Robertson, 2013)

Lupa demanda en estos casos una prueba.

> "I am a wolf therianthrope, someone who identifies as a wolf in some ways, but I know that my body is human. I don't have fur (no more than the average human), I can't live on raw meat alone, and I menstruate every month rather than once a year. Physical wolves will still react to me as they would any other human; I look, sound, and smell human, and I cannot change that. But the spirit of Wolf still resides within me. I've tried repressing it, and it only made me miserable. I felt like I was denying a key part of who I am, as if I was lying to myself. Eventually that part of me came welling back up despite my best efforts, and so for my balance and happiness I found that accepting it was the course for me to take".[124] (Lupa, 2007)

---

[123] "Habitualmente, la teriantropía se explica como causada por una razón mental o espiritual. Aunque no sea necesariamente un rasgo genético, muchos Therians creen que nacieron con un "teriósido" (Trad: un gen animal), o al menos con la capacidad de desarrollar uno. El leopardo Therian Quil describe la teriantropía como un estado del ser, "Me defino como un gato porque esa felinidad no está solo en mi forma de comportarme; también está en la forma en que yo existo ". Esto puede justificarse por la presencia o reencarnación de un espíritu animal en un cuerpo humano o por recuerdos alojados dentro del alma en una vida pasada no humana. Algunos therians creen que su espíritu es una mezcla inmutable de humanos y animales, mientras que otros sostienen que poseen múltiples almas. En consecuencia, la sensación de que el alma ha nacido o transmigrado al cuerpo equivocado puede ser el resultado de sentimientos de desplazamiento y dismorfia. Los therians se refieren a un desapego emocional de la forma humana como "transespecies" o tener "disforia de especie", condiciones que comparten muchos síntomas con la definición del DSM IV de trastorno dismórfico corporal ". (Traducción Andrés Senra)

[124] "Soy un teriántropo lobo, alguien que se identifica como lobo de alguna manera, pero sé que mi cuerpo es humano. No tengo pelaje (no más que el humano promedio), no puedo

La misma autora se distanciaría con posterioridad de esta autoidentificación como no humana dando una clave que nos permite aproximarnos a otra manera de entender lo Otherkin y la teriantropía como parte de una narrativa personal más que una cuestión ontológica, esencialista o performática, de "ser un no humano". Esta idea de la narrativa personal sobre uno mismo como parte de la construcción de la identidad es una explicación psicologista relacionada e influida en el caso de los no humanos con la literatura y la ficción especulativa, pero puede ser generalizada a individuos no disidentes de la norma de especie o neurodivergentes en tanto que las narrativas personales contribuyen a nuestra identidad ya sea esta normativa o no. Varios años después, Lupa escribe:

> "Now here I am in 2013, and I have a confession to make: I no longer identify as a therianthrope, and I haven't for quite some time. I've sat with that reality for a while, checking in with myself and making sure it wasn't just a phase. But no, it just doesn't fit any more; it's not a framework that explains me. There's still a piece of me that I feel resonates more with wolf than human, but at this point I don't think it's anything more than a bit of creative personal narrative, part of the ongoing myth I tell about myself. For me, the wolf is a metaphor, a piece of spirituality internalized. Sure, I've always leaned toward the personal mythology hypothesis of "what are Otherkin", but the idea that I am fundamentally not human on some level just doesn't fit. I am a human animal, 100%, just with a particular connection to the idea of "wolfness". Call it an inner connection to my totem, or a super-charged "favorite animal"; either of those fit me better than "therian", or "shifter", or any of the other terms that set animal-people apart from humanity as a whole".[125] (Lupa, 2013)

---

vivir solo de carne cruda y menstruo todos los meses en lugar de una vez al año. Los lobos físicos todavía reaccionarán ante mí como lo harían con cualquier otro humano; Me veo, sueno y huelo a humanos, y eso no puedo cambiar. Pero el espíritu de Lobo todavía reside dentro de mí. Intenté reprimirlo y solo me hizo sentir miserable. Sentí que estaba negando una parte clave de quién soy, como si me estuviera mintiendo. Con el tiempo esa parte de mí volvía como un torrente a pesar de mis mejores esfuerzos, por lo que para mi equilibrio y felicidad descubrí que aceptarlo era el camino a seguir ". (Traducción Andrés Senra)

[125] "Ahora aquí estoy en 2013, y tengo una confesión que hacer: ya no me identifico como teriántropo, y no lo he hecho desde hace bastante tiempo. Me he encontrado con esa realidad desde hace un tiempo, chequeándome y asegurándome de que no era solo una fase. Pero no, simplemente ya no encaja; no es un marco que me explique. Todavía hay una parte de mí que siento que resuena más con el lobo que con el humano, pero en este punto no creo que sea nada más que un poco de narrativa personal creativa, parte del mito continuo que cuento sobre mí. Para mí, el lobo es una metáfora, una pieza de espiritualidad interiorizada. Claro, siempre me he inclinado hacia la hipótesis de la mitología personal de "qué son los Otherkin", pero la idea de que fundamentalmente no soy humano en algún nivel simplemente no encaja. Soy un animal humano, 100%, solo que con una conexión particular con la idea de "loba". Llámalo una conexión interna con mi tótem, o un "animal favorito"; cualquiera de esos me queda mejor que "therian", o "cambiaformas", o cualquiera de los otros términos que distinguen a los animales-personas de la humanidad en su conjunto ". (Traducción Andrés Senra)

En paralelo con la patologización de las identidades trans* y no binarias, la patologización de las identidades teriantrópicas ha sido señalada por Pê Pedro Feijó al indicar que, además de la literatura psiquiátrica del XIX, en los años 70 del siglo XX se produce un resurgir de los informes psiquiátricos de casos en los que los pacientes se identifican con no humanos (Surawicz y Banta, 1975).[126] En concreto Feijó cita el caso de dos hombres lobo y una mujer lobo, diagnosticados como trastornos de despersonalización (Feijó, 2016). En los 80 los diagnósticos de personas que verbalizan ser perros, gatos o aves será denominado como zooantropismo y categorizado como desorden de identidad, una suerte de delirio de metamorfosis en individuos con una libido descontrolada.

La psicopatologización de los humanos identificados con no humanos continuará en estudios posteriores como el texto *Lycanthropy: alive and well in the twentieth century, d*el psiquiatra PE Keck, publicado en la revista *Psicología Médica (1988),* así como en las sucesivas categorizaciones como disforia de especie (Keck *et al.*, 1988). Esta patologización de la identidad Therian y Otherkin en la literatura médica sobre la licantropía clínica (Donnoli, Bátiz y Rodríguez, 2014) o trastorno de teriantropía es rechazada por la comunidad Otherkin bajo la idea de que “La creencia en que se es un un animal no es intrínsecamente una ilusión o un trastorno patológico” (Scribner, 2012).

Para la Otherkin Novaya en el Grupo de Facebook *Otherkin Community* @otherkin:

> “Lately we've had a number of people suggesting we go see counselors/psychologists/psychiatrists, so I would like to clarify that many otherkin, including myself, have already talked to counselors, psychologists, and psychiatrists about our identities and were told there's nothing wrong with us. I personally explained all my otherkin experiences to SEVERAL different therapists because I was worried something was wrong with me, but they ALL assured me that I'm not mentally ill and explained that my species identity is like my gender identity (I'm also transgender and can confirm the experiences are very similar), and since I'm fully in touch with reality and clearly not a danger to myself or anyone else they saw no need to try to treat it […]. And most otherkin I know had the same experience when explaining their identity to therapists. So there you

[126] Master en Filosofía por Berkeley investiga en Monstruosidad como teoría y práctica en las minorías políticas identitarias.

> have it, licensed mental health professionals say otherkinity is not a mental illness".[127] (Novaya, 2016)

O el testimonio de M.C, en otro grupo especialmente activo en la misma red para Otherkin y Therians:

> "Hi, thanks for accepting me in the group, actually I have to thank my psychologist for finally telling me what I am, and what term to use. [..] I am 36 years old, and I have always behaved like a wolf, obviously people have always seen me wrong, they have judged me. Until I discovered the term that identifies me. I am now looking for other therians like myself to share thoughts and advice. Thanks again for accepting me into your family. My kintype is the gray wolf".[128] (M.C., 2020)

La despatologización de la identidad Therian es una vindicación de la comunidad en la línea de las reivindicaciones tradicionales de las personas y colectivos trans* para la despatologización de la autodeterminación de género. En este último caso, aunque en el DSM V se haya eliminado la transexualidad como trastorno mental, esta pasó a considerarse como "Disforia de género", lo que pretendía despatologizarla, pero continúa situándola en el ámbito de una alteración de la heteronorma (Cavia, 2019). Aunque ocasionalmente algunos individuos de la comunidad Therian se consideran como transespecies o transespíritus y pueden definir su identidad como una identidad trans* y, aunque esta no sea necesariamente una creencia compartida por tod+s los Otherkin, es evidente la existencia de zonas de encuentro tanto en la necesidad de

[127] "Últimamente hemos tenido una serie de personas que sugieren que vayamos a ver a consejeros / psicólogos / psiquiatras, por lo que me gustaría aclarar que muchos otros Otherkin, incluyéndome a mí, ya hemos hablado con consejeros, psicólogos y psiquiatras sobre nuestras identidades y nos han dicho que no nos pasa nada malo. Yo personalmente he explicado mis experiencias Otherkin a VARIOS terapeutas diferentes porque me preocupaba que me pasara algo malo, pero TODOS me aseguraron que no soy un enferm+ mental y me explicaron que mi identidad de especie es como mi identidad de género (también soy transgénero y puedo confirmar que las experiencias son muy similares), y como estoy completamente en contacto con la realidad y claramente no soy un peligro para mí ni para nadie más, no vieron la necesidad de tratarlo […]. Y la mayoría de los demás que conozco tuvieron la misma experiencia al explicar su identidad a los terapeutas. Así que ahí lo tienes, hay profesionales de la salud mental con licencia que dicen que la "otherkinidad" no es una enfermedad mental". (Traducción Andrés Senra)

[128] "Hola gracias por aceptarme en el grupo, de hecho tengo que agradecerle a mi psicóloga por decirme finalmente lo que soy y qué término usar. [..] Tengo 36 años, y siempre me he portado como un lobo, obviamente la gente siempre me ha visto mal, me han juzgado. Hasta que descubrí el término que me identifica. Ahora estoy buscando a otros therians como yo para compartir pensamientos y consejos. Gracias de nuevo por aceptarme en la familia. Mi tipo es el lobo gris". (Traducción: Andrés Senra).

despatologización de la identidad otherkin y therian como en el desplazamiento de la norma cisheteropatriarcal, existiendo no solo individuos sino grupos autodefinidos como LGTBIQ* dentro de la comunidad como el caso del grupo privado de *Facebook LGBT+ Otherkin/ Fictionkin/Fictive/Therian*.[129]

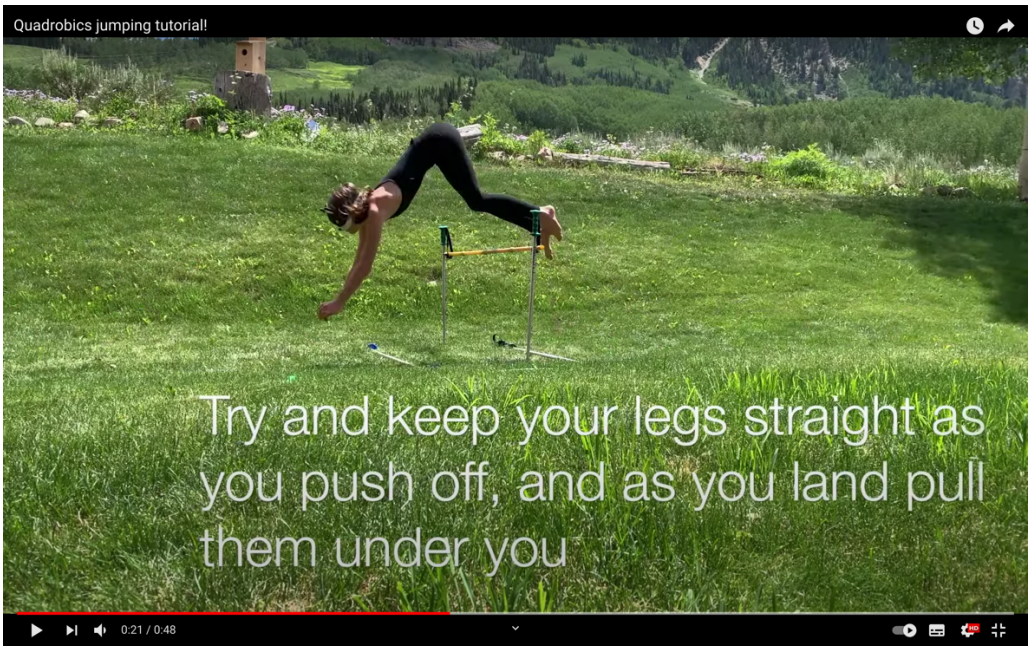
Además, en tanto que la cuestión del sistema sexo-género entendido desde lo humano no es central, sino que la de identidad de especie es el criterio principal de subjetivación, esto sitúa a l+s Therian y Otherkin en muchos casos más allá de la idea de género binario hombre-mujer del sistema de clasificación que los humanos han establecido tanto para la categorización de su propia especie como de las demás.

Un enfoque alternativo a la patologización de estas identidades sería hablar aquí de neurodivergencia en la problemática en relación con la clasificación como trastornos psiquiátricos a la diversidad de identidades no normativas.
Laycock señala que desde una perspectiva emic como miembro de la comunidad en sus orígenes: "Lupa argumenta que la 'Sociedad americana contemporánea', con un especial énfasis en el individualismo, puede estar relacionada con una creciente 'ansiedad, depresión y otros desórdenes relacionados con el sentimiento de inseguridad y estrés', de forma que la identidad Otherkin ofrece una especie de antídoto a esta condición de la Modernidad" (Laycock, 2012). El término neurodivergencia, utilizado originalmente para referir a las personas dentro del espectro de trastornos autistas, me sirve aquí para recoger la herencia de la antipsiquiatría y se propone así como una mirada no patologizadora de la diversidad psíquica y conductual. Desde una perspectiva de respeto a esta diversidad se lanza una mirada crítica con los criterios de normalidad y de salud mental establecidos por la ciencia psiquiátrica, así como con los sistemas de clasificación de las patologías mentales.[130]

[129] https://www.facebook.com/groups/627614830762456 [Consultado 10 de junio 2021]

[130] En 2006 Gilliam Woodford editora del National Review of Medicine publicará el artículo 'We don't need to be cured,' say autistics. 'Neurodiversity' activists use science to fight against autism stereotype".
https://www.nationalreviewofmedicine.com/issue/2006/04_30/3_patients_practice05_8.html

En cuanto a la performatividad animalizada de la comunidad Therian, esta ha crecido en los últimos años en redes sociales como Facebook y más recientemente TikTok, en la que el video permite compartir gestualidades animales como desplazarse a cuatro patas, lamerse o acicalarse como acto de comunión con su conducta e identidad animal. Tutoriales en YouTube permiten aprender la técnica del Quadrobics, caminar y correr a cuatro patas, en los límites entre el deporte y la representación identitaria. Como en el caso de la pluma gay o bollera, podemos hablar de una "pluma lobo", "pluma pájaro", "pluma animal", en aquellas personas que la han incorporado a su gestualidad cotidiana, naturalizándola como una forma de hacer mundo.



Quadrobics jumping tutorial! (2020). Opal UwU, dir. [Video YouTube]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=Kj6TVRVQ6d8 [Acceso 28 julio 2021]

Otra comunidad de alianzas performáticas humano-no humano es la Furry. Los Furries han sido considerados tradicionalmente como parte del cosplay, el juego de roles mediante el uso de "disfraces". Los orígenes de la cultura Furry se pueden rastrear hasta los fans del anime en Estados Unidos en los años 70 y la celebración de las primeras fiestas Furry dentro de los eventos Worldcon y Westercon de ciencia ficción a principios de los 80. La primera convención Furry se celebraría en 1997 con el nombre de ConFurence (Silverman, 2020, p. 16), si bien gran parte de la interrelación entre sus miembros, a la vez que la construcción de la comunidad como grupo identitario, tuvo lugar en el ámbito de

Internet desde los 90 y en encuentros virtuales en diferentes plataformas como Tumblr, chatrooms, Facebook, Twitter, Instagram y recientemente TikTok. En este sentido, podemos pensar en los furries como seres identificados con no humanos, queerizando el concepto de fandom.[131]

La performance Furry se desarrolla en un hacer mundo de estos animales antropomórficos de las fábulas contemporáneas televisivas, tanto en el ámbito virtual de Internet como en su presencia física y pública en convenciones como Anthrocon (con más de 11 000 asistentes en 2019).[132]

En este sentido, una forma de aproximarnos a la lectura de las identidades animal-humano por su relación con lo performático y la representación es el concepto de *Animal Drag* planteado por Nicole Seymour, según el cual la performance animal como ejercicio de travestismo o ejercicio drag: “Questions the “naturalness” of what we might call the species role system, which is organized around the supposedly opposing poles of humanity and animality” (Seymour, 2015).[133] El humano como *Animal Drag* encarna y conceptualiza la vulnerabilidad y posición del subalterno mediante un ejercicio de transcorporalidad. Joshua Williams utiliza el término transespecismo drag para “evitar una afirmación de la división humano-animal” (Williams, 2016).

La identidad Furry se representa tanto mediante avatares online que son representación gráfica del animal antropomórfico con el que el Furry se identifica como en lo real por medio tanto de lo performático gestual del personaje como de la creación de una segunda piel o traje, el *fursuit*, realizado en peluche y goma espuma. Podemos entender este fursuit tanto como segunda piel o como

[131] “Fandom (formado por la voz fan y el sufijo -dom) es un término de origen anglófono procedente de la contracción de la expresión inglesa "Fan Kingdom" (Reino Fan) que se refiere al conjunto de aficionados a algún pasatiempo, persona o fenómeno en particular. Un término equivalente en español es fanático o afición”.
(https://es.wikipedia.org/wiki/Fandom)

[132] https://www.anthrocon.org/about

[133] “Cuestiona la “naturalidad” de lo que podríamos llamar el sistema de roles de las especies, que se organiza en torno a los polos supuestamente opuestos de humanidad y animalidad”. (Traducción Andrés Senra)

prótesis incorporada a la identidad y como interfaz de relación con el mundo tanto real como virtual del avatar. Esta idea de la performatividad de la fursona se relaciona estrechamente con el devenir animal como proceso continuo en el que el animal humano y no humano devienen otro en estrecho ensamblaje y entrelazamiento y que se opone a la historia sedimentada y estratificada de la norma de manera permanente.

En este sentido, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (2015)* Deleuze y Guattari señalan:

> "El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y a la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender". (Deleuze y Guattari, 2015, p. 245)

La construcción de este personaje da lugar a la "fursona" con la que el furry se presenta y es conocido en la comunidad. Si bien, en la línea de fluidez identitaria esta identidad puede ser más o menos fija en el tiempo, variar o cambiar radicalmente y el sujeto puede sentirse total o parcialmente identificado con su animal-caricatura elegido.

En cuanto a las narrativas de sus procesos de subjetivación, Laycock menciona el estudio llevado a cabo por la psicóloga Kathleen Gerbasi según el cual en una convención Furry a la pregunta de si se consideraban no totalmente humanos, el 46,3 % respondieron sí, un 27,8 % respondieron creer que habían sido un animal en vidas pasadas, y un 47,6 % describieron una relación mística con su animal interior (Laycock, 2012, p. 82).

Como en el caso de los Otherkin y Therians, la fursona puede sentir que su identidad animal era parte de su identidad desde el nacimiento o que esta es el resultado de un proceso de construcción consciente por medio de la identificación con ciertos rasgos del personaje animado o por el sentimiento de poseer ciertas características comunes con un animal-cartoon determinado, es decir, sentirse identificado con las características, gestualidades y personalidad estereotipada de un perro, un lobo o un conejo, por ejemplo. La fursona puede

ser sentida igualmente como algo incorporado, una performatividad incorporada a la identidad propia que puede ser más o menos humana, o como una identidad propia en sí misma, más allá de las posibles identificaciones con lo humano o no humano, es decir, fursona es una identidad en sí misma caracterizada por esta cierta hibridación sentida del animal antropomórfico.

Desde una perspectiva queer, la sexualidad ha sido parte de la expresión de la cultura Furry desde sus orígenes tanto pública como privada, aunque las críticas realizadas por la deriva sexual que las convenciones estaban teniendo dio lugar a lo que supuso una de las primeras crisis experimentadas por la comunidad en lo que Silverman denomina “las guerras de sexo Furry” donde se responsabilizó a parte de los participantes de convertir las convenciones en *sex parties* y organizar actividades de sexo en grupo que arrojaban mala prensa sobre la comunidad. Estos conflictos en la comunidad pueden ser vistos a la luz de los crecientes procesos de auge de un moralismo conservador experimentados en todos los ámbitos de la sociedad. La participación de Puppies e individuos que se autodefinen como transespecie y el uso de complementos de estética BDSM como las máscaras de perro en las convenciones fue también criticado (Silverman, 2020, p. 25).



Puppy Gets Fuck by Fursuit with Dildo (2021). PuppyDavey, dir. [Video HD]. Pornhub. Disponible en https://es.pornhub.com/view_video.php?viewkey=ph5df25a38ca1d5 [Acceso 12 diciembre 2021]

A pesar de esta diversidad que podría ir desde posiciones más conservadoras con respecto a la sexualidad hacia otras más abiertamente transgresoras de la norma, podemos considerar junto con Silverman el marcado carácter queer de la comunidad Furry, ejemplificado por la presencia de participantes que se autoidentifican como LGTBIQ*, trans o transespecie en sus identidades Furry (Silverman, 2020: 18).

La queerización de la sexualidad en la comunidad Furry se manifiesta con la desaparición del cuerpo humano tanto en la representación pornográfica Furry como en las relaciones sexuales virtuales y reales entre individuos Furry. El sexo tiene lugar entre las fursonas, el cuerpo humano “dentro del fursuit” queda así desplazado de la representación visual a un segundo plano. El furry trans*forma su identidad humana. La voz humana se apaga por las propias características del traje que reducen el volumen del sonido siendo sustituida por gestos y movimientos en muchas ocasiones acompañadas por una cierta afectividad “vainilla”, con refrotes de cabeza, masajes y caricias que imitan las conductas de relación en manada entre los cachorros y adultos de animales mamíferos. Aunque se puede seguir manteniendo identidades que podríamos definir como femeninas y otras masculinas, es frecuente también los avatares de fursonas trans* o la queerización de las categorías binarias no solo del sistema sexo-género, sino también de las categorías clasificatorias de la orientación sexual homosexual/heterosexual. ¿Cabe seguir hablando de una identidad gay o hetero en identidades y narrativas personales que producen un desplazamiento del deseo y la sexualidad humanas?



Hors3 Animation Compilation (n.d.). H0rs3, dir. [Animación en video HD]. Pornhub. Disponible en https://es.pornhub.com/view_video.php?viewkey=ph60fb80d6482c9 [Acceso 15 enero 2020]

Como decíamos, el porno Furry enrarece igualmente la producción de la industria pornográfica cishetero y la representación normativa del sexo al producir un desplazamiento hacia lo animal y lo caricaturesco a la vez que podemos considerar el fursuit como objeto erótico dentro de una práctica fetichista. El fursuit destinado específicamente a los encuentros sexuales puede disponer de una abertura a la altura de los genitales y del ano.



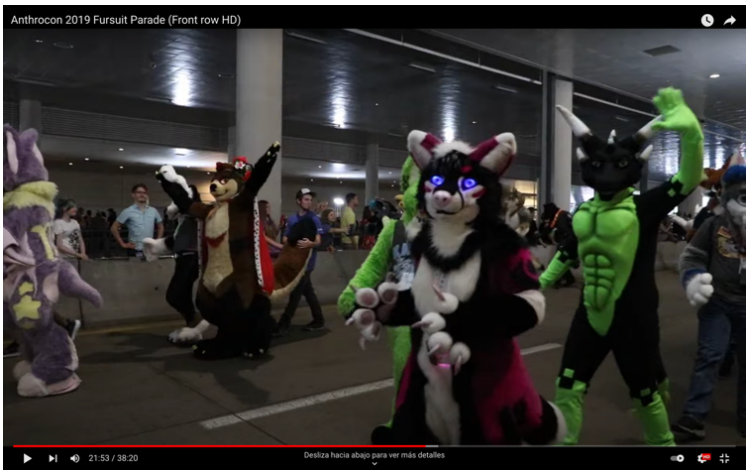
Dog Bangs a Fox and Cums on his Face - Fursuit Yiff (2020). Zeb421, dir. [Video HD]. Pornhub. Disponible en https://es.pornhub.com/view_video.php?viewkey=ph5fb2f7dc9a57a [Acceso 28 mayo 2020]

Para Sharon Roberts, una de las investigadoras del International Anthropomorphic Research Project o Furscience, sin embargo:

> "Furry is not a fetish. That's hands down the most important thing to know… You have a group of people who are largely male and young. I think you're going to find that any large group that is male and young, they're going to include sex as part of their life, their activity. […] You can of course find sexuality in the Furry fandom, but it's not different from the cover of *Cosmopolitan,* it just has ears and a tail on it".[134] (Tierney, 2016)

Al argumentar que cualquier grupo de hombres jóvenes tiene sexo como parte de su actividad normal, Sharon Roberts expresa una necesidad de normalización de aquellas identidades fuera de la norma bajo la justificación del "no somos diferentes".

En un proceso similar al experimentado por otras comunidades identitarias como las LGTBIQ+, las identidades Otherkin, Therian, transespecie o Furry, sufren situaciones de discriminación, exclusión y acoso por su identidad sentida que conllevan problemas de autoestima y animal-*armarización*. Los desfiles anuales realizados por los furries en las convenciones como Anthrocon suponen un ejercicio de empoderamiento público en los que podemos encontrar una cierta similitud con las manifestaciones del orgullo LGTBIQ+.



Anthrocon 2019 Fursuit Parade (Front Row HD) (2019). Heather Explores, dir. [Video HD]. Pittsburgh. Disponible en https://youtu.be/dyu_pRWvPHs [Acceso 13 diciembre 2021]

[134] "Furry no es fetichismo. Eso es sin duda lo más importante que debe saber... Es un grupo de personas que son en su mayoría hombres y jóvenes. Cualquier grupo grande de hombres y jóvenes, tienen sexo como parte de su vida y su actividad. […] Por supuesto que hay sexualidad en el Furry fandom, pero no es diferente de la portada de Cosmopolitan, solo que tienen orejas y cola". (Traducción Andrés Senra)

Por último, el transespecismo en el ámbito de BDSM se circunscribe principalmente a los Puppies y el Pony-Play sex. Los Puppies son aquellos sujetos que llevan a cabo representaciones performáticas humano-perro que establecen relaciones de amo-esclavo con sus dueños. Las dinámicas de poder que se proponen como eje central de las relaciones BDSM se performativizan en relaciones de dominio entre el amo y su perro. El amo se encargará de alimentar al perro en un plato, sacarlo a pasear, acicalarlo y acariciarlo, entrenarlo, castigarlo cuando se porta mal, jugar con él, darle órdenes o participar en concursos internacionales de adiestramiento de Puppies, queerizando el concepto de "generar parentesco" de Haraway. El humano identificado con el perro establece una relación de amor incondicional con su dueño. El humano-perro subvierte el rol de supremacía del humano en su relación con la naturaleza al performativizar al animal subalterno. El Puppy es perro, esclavo, sumiso y obediente, pero también puede invertir los roles para ser amo, activo o desobediente, esperando su castigo.

El carácter performático y lúdico de las relaciones que se establecen entre el amo y su cachorro imitan, con un carácter en ocasiones paródico, las relaciones amo-perro como animal doméstico, lo que subvierte la separación animal-humano y las implicaciones éticas que en ella se establecen. El humano en este polo binario se comporta como un perro o se siente un perro. Las dinámicas intersubjetivas planteadas por Haraway en *El manifiesto de las especies de compañía* (2017), en las que se parte de relaciones con los animales domésticos, se queerizan aquí, desde mi punto de vista, al cuestionar esas fronteras estrictas que dividen a los dos miembros de la relación. El humano Puppy es interpretado como un humano comportándose como un perro o un perro comportándose como un humano dependiendo de la identidad con la que se identifica el sujeto en primer lugar, a la vez, y como ocurre en el resto de identidades otres que hemos visto, esta identidad puede ser comprendida como más o menos esencial o como performance.

La relación Puppy-amo repite las reglas de adiestramiento y las complejas relaciones de poder del humano con sus animales domésticos, las técnicas conductistas, los premios y los castigos, los refuerzos positivos y los

contrarrefuerzos. En este caso, estas relaciones serán sustituidas por relaciones humano/humano-no-humano, es decir un humano no humano en su totalidad. El humano-perro problematiza las jerarquías que sitúan al hombre en la cúspide de la pirámide de la creación de la Gran Cadena del Ser. Al identificarse con la otredad animal, el Puppy desestabiliza las nociones morales que regulan los derechos humanos y que excluye a los animales. Haraway señala que los derechos y deberes en las relaciones humano y animal de compañía son situados e intersubjetivos y se construyen en la relación del amo concreto con su perro concreto lo que supone una crítica a la idea de que se pueda hablar de un universal "animal" y nos sitúa en el lugar en que equiparar los derechos humanos a los derechos animales supone humanizar a los animales y, añado yo, estableciendo relaciones edípicas en el contexto familiar de construir parentesco (Haraway, 2017). Los Puppies queerizan con estas relaciones en las que se performativiza la otredad del animal doméstico la idea de derechos humanos. Al atravesar la frontera de lo humano se evidencia cómo estos derechos están pensados desde la mirada de la exclusión del otre no humano, en este caso el animal doméstico como subalterno en las relaciones de dominio que establecemos con los otros seres que habitan el planeta. El Puppy nos permite pensar en la idea de derechos transespecie para repensar las relaciones que establecemos con les otres no solo humanos o no humanos.



Senra, A., (2020*). Puppy: Una alianza contra natura de deseo.* Madrid. Disponible en https://www.andressenra.com/una-alianza-contra-natura-de-deseo [Acceso 10 diciembre 2021]

Por último, en el Pony-Play sex la relación de deseo se establece en paralelismo con las relaciones de cuidado y dominio caballo-jinete unidas al uso fetichista de los complementos hípicos, la vestimenta, fusta, espuelas y botas (Karley, 2020). En las prácticas de Pony-Play se escenifica así un dispositivo formado por relaciones de dominio y cuidado interespecie, utensilios de doma y acicalamiento. El drag caballo despliega un repertorio de gestualidad paródica del no humano en los juegos de rol sexuales.

Queerizar este concepto de transespecie desde una perspectiva posidentitaria y posgénero nos permite especular con las hibridaciones con otros seres no humanos, así como con otros mecanismos moleculares y metabólicos presentes en otras especies desde la ficción especulativa, pero también ya desde la posibilidad científica con los desarrollos experimentados en el siglo XX y XXI en la biotecnología. La posibilidad de crear mutualismos, parasitismos, simbiosis y relaciones simpoiéticas con otras especies por ingeniería genética podrían permitir a estos nuevos seres GMO realizar la fotosíntesis, producir determinadas moléculas (esto ya ocurre con los animales transgénicos), digerir la celulosa como hacen los herbívoros aprovechando un recurso alimenticio nuevo, brillar en la oscuridad o adaptarnos a otros medios como el acuático con mayor facilidad, a otras atmósferas o lugares del planeta y de otros planetas. Esta ficción especulativa es parte de una cierta narrativa de ciencia ficción recogida por el transhumanismo y que se puede leer e interpretar también desde la tradición eugenésica de mejora de lo humano que hemos cuestionado en esta investigación. Sin embargo, la posibilidad de subvertir al hombre cishetero blanco del humanismo cruzando fronteras con otras especies puede ser un enfoque alternativo a este transhumanismo eugenésico en el que la figura del monstruo reemplace a la del hombre perfecto. Pero quizá lo más importante de estas identidades es que nos ayudan a repensar el concepto de subjetividad llevando al extremo una idea de la identidad como resultado de la autodeterminación y de la propia voluntad. ¿Es menos válida una identidad temporal que una permanente? ¿Es menos válida una identidad ficcionada que una teóricamente real? ¿No son ambas el resultado de una narrativa personal? ¿Es la identidad algo único y fijo en el tiempo? ¿Podemos jugar con nuestra identidad transformándola a voluntad? La identidad es un concepto que ha

generado y genera debates acalorados, que da respuestas encontradas a estas preguntas y opiniones inamovibles extremas. De manera difractiva, las performatividades transespecie nos permiten pensar en la identidad también como algo habitable de manera temporal, representado y sentido durante el periodo de tiempo en el que se es el otro no humano, ya sea esto en relación con una relación sexual o con una situación no sexual. Las performatividades transespecie nos permiten pensar además en la identidad como una narración autobiográfica, un relato construido de quiénes somos y por qué al "sentirnos como", poniendo de manifiesto el carácter de relato autobiográfico que también tendría las identidades normativas cisheterosexuales, binarias y humanas. Frente a la escolástica que plantea una idea de la identidad como algo completamente ajeno a nuestra propia voluntad y determinada biológicamente o socialmente, las identidades transespecie, la identidad furry por ejemplo, puede ser interpretada como una identidad que se viste, que se incorpora al ponerse el traje fursuit, una identidad drag. La identidad se representa aquí de manera caricaturesca, haciendo evidente la representación performática de toda identidad ya sea esta normativa, humana o humana haciendo de no humana. La respuesta de la ciencia ante estos extrañamientos de lo humano es, como ha sido ya en otros casos, la psicopatologización de las identidades no (solo) humanas.[135]

2.5.2 Radical Faeries: activismo marica y mitologías de la homosexualidad

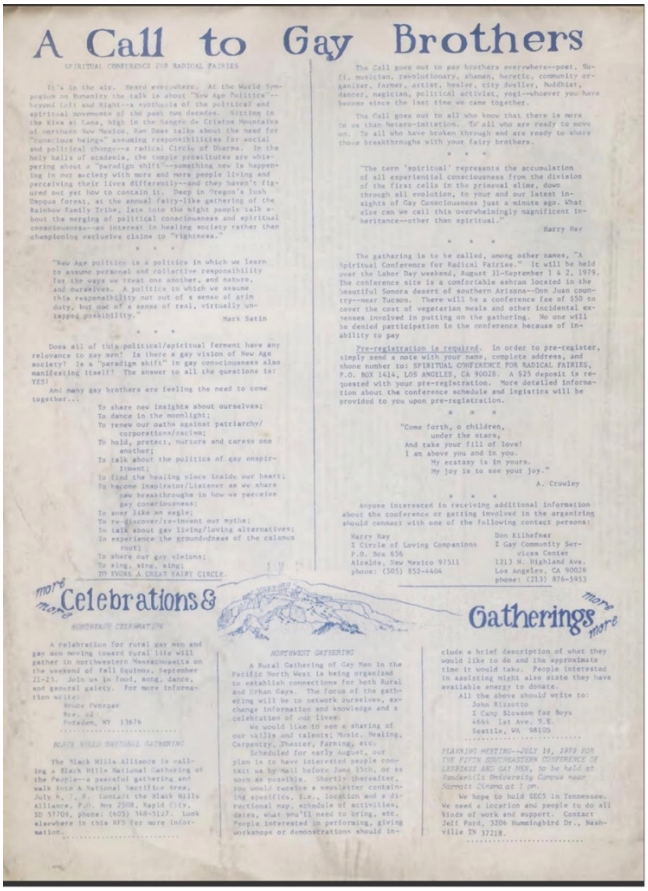
Las Radical Faeries (Hadas radicales) como colectivo político, activista y queer, formado fundamentalmente por hombres blancos maricas, se fundó en los años 70 en el contexto social y político de las espiritualidades Nueva Era. En este mismo contexto y en la costa oeste de EE.UU. Arthur Evans impartiría en 1976 una serie de conferencias que giraban en torno a la espiritualidad gay y que

[135] Como decía en la introducción, no he querido hacer en esta investigación una interpretación animista de las identidades transespecie a la luz de los estudios de la antropología cultural, sino desde los debates esencialismo/construccionismo social. Un estudio aparte sería necesario para establecer similitudes y distanciamientos con las figuras sagradas de los chamanes que incorporan espíritus animales y deidades en las culturas y pueblos tradicionales. La antropología desde el animismo ha dado cuenta extensa de estas configuraciones que responden a otras lógicas de interpretación, de función y estructura. Sin embargo, muchos son los aspectos comunes que podrían ser considerados.

darían lugar a la publicación en 1978 de *Witchcraft and the Gay Counterculture*, texto que se sitúa entre el activismo, la relectura histórica de la homosexualidad como práctica de brujería y el análisis político de la represión de las brujas y los homosexuales durante la Inquisición (Timmons, 1990, pp. 252–253). El término "Faery" se apropia del insulto en argot dirigido a los hombres gais en inglés como "Fairy" (en referencia al afeminamiento).

En este contexto en que se estaba dando un ensamblaje de discursos y prácticas tales como una relectura de la psicología junguiana desde el esoterismo, la necesidad de construir comunidades rurales de hombres gay que cuestionaban la idea del género binario y la masculinidad como parte de la cultura hegemónica del patriarcado, el chamanismo, el maoísmo, el anarquismo, el pacifismo y el activismo radical contracultural y homosexual, tres hombres: Harry Hay, Don Kilhefner y Mitch Walker, harán el verano de 1979 un llamamiento a la creación de un movimiento espiritual y de activismo radical gay en el número 20 de RFD Magazine, revista especializada en la vida neorrural y comunitaria que promovía y promueve modelos de vida alternativos a lo urbano para las personas queer, bajo el título "*A Call to Gay Brothers: A Spiritual Conference for Radical Faeries"* (Hennen, 2008, p. 68). La idea de las hadas como representación de una ambigüedad sexual, feminizada y de género fluido sería para Hay una figura que simbolizaría una homosexualidad de marcado carácter espiritual y activista (Hennen, 2008, p. 65).[136]

[136] Peter Hennen, doctor en Sociología por la Universidad de Minnesota, ha llevado a cabo un estudio extenso de las comunidades Bear, Faeries y Leather desde un análisis crítico de las dinámicas de construcción social del género. Su libro *Faeries, Bears and Leathermen. Men in Community Queering the Masculine* (2008) y mi asistencia a algunos actos organizados por comunidades Faeries en New York han sido las fuentes de información de este apartado.



A Call to Gay Brothers

SPIRITUAL CONFERENCE FOR RADICAL FAIRIES

It's in the air. Heard everywhere. At the World Symposium on Humanity the talk is about "New Age Politics"--beyond left and right--a synthesis of the political and spiritual movements of the past two decades. Sitting in the Kiva at Lama, high in the Sangre de Cristos Mountains of northern New Mexico, Ram Dass talks about the need for "conscious beings" assuming responsibilities for social and political change--a radical Circle of Dharma. In the holy halls of academia, the temple prostitutes are whispering about a "paradigm shift"--something new is happening in our society with more and more people living and perceiving their lives differently--and they haven't figured out yet how to contain it. Deep in Oregon's lush Umpqua forest, at the annual fairy-like gathering of the Rainbow Family Tribe, late into the night people talk about the merging of political consciousness and spiritual consciousness--an interest in healing society rather than championing exclusive claims to "rightness."

* * *

"New Age politics is a politics in which we learn to assume personal and collective responsibility for the ways we treat one another, and nature, and ourselves. A politics in which we assume this responsibility not out of a sense of grim duty, but out of a sense of real, virtually untapped possibility."

Mark Satin

* * *

Does all of this political/spiritual ferment have any relevance to gay men? Is there a gay vision of New Age society? Is a "paradigm shift" in gay consciousness also manifesting itself? The answer to all the questions is: YES!

And many gay brothers are feeling the need to come together...

To share new insights about ourselves;
To dance in the moonlight;
To renew our oaths against patriarchy/corporations/racism;
To hold, protect, nurture and caress one another;
To talk about the politics of gay enjoyment;
To find the healing place inside our heart;
To become inspirator/listener as we share new breakthroughs in how we perceive gay consciousness;
To soar like an eagle;
To re-discover/re-invent our myths;
To talk about gay living/loving alternatives;
To experience the groundedness of the calamus root;
To share our gay visions;
To sing, sing, sing;
TO EVOKE A GREAT FAIRY CIRCLE.

The Call goes out to gay brothers everywhere--poet, Sufi, musician, revolutionary, shaman, heretic, community organizer, farmer, artist, healer, city dweller, Buddhist, dancer, magician, political activist, yogi--whoever you have become since the last time we came together.

The Call goes out to all who know that there is more to us than hetero-imitation. To all who are ready to move on. To all who have broken through and are ready to share those breakthroughs with your fairy brothers.

* * *

"The term 'spiritual' represents the accumulation of all experiential consciousness from the division of the first cells in the primeval slime, down through all evolution, to your and our latest insights of Gay Consciousness just a minute ago. What else can we call this overwhelmingly magnificent inheritance--other than spiritual."

Harry Hay

* * *

The gathering is to be called, among other names, "A Spiritual Conference for Radical Fairies." It will be held over the Labor Day weekend, August 31-September 1 & 2, 1979. The conference site is a comfortable ashram located in the beautiful Sonora desert of southern Arizona--Don Juan country--near Tucson. There will be a conference fee of $50 to cover the cost of vegetarian meals and other incidental expenses involved in putting on the gathering. No one will be denied participation in the conference because of inability to pay.

Pre-registration is required. In order to pre-register, simply send a note with your name, complete address, and phone number to: SPIRITUAL CONFERENCE FOR RADICAL FAIRIES, P.O. BOX 1414, LOS ANGELES, CA 90028. A $25 deposit is requested with your pre-registration. More detailed information about the conference schedule and logistics will be provided to you upon pre-registration.

* * *

"Come forth, o children,
under the stars,
And take your fill of love!
I am above you and in you.
My ecstasy is in yours,
My joy is to see your joy."

A. Crowley

* * *

Anyone interested in receiving additional information about the conference or getting involved in the organizing should connect with one of the following contact persons:

Harry Hay
I Circle of Loving Companions
P.O. Box 656
Alcalde, New Mexico 87511
phone: (505) 852-4404

Don Kilhefner
I Gay Community Services Center
1213 N. Highland Ave.
Los Angeles, CA 90028
phone: (213) 876-5953

more Celebrations & Gatherings more

AUSTRALIA CELEBRATION

A celebration for rural gay men and gay men moving toward rural life will gather in northwestern Massachusetts on the weekend of fall equinox, September 21-23. Join us in food, song, dance, and general gaiety. For more information write:

Bruce Petrger
Box 62
Potsdam, NY 13676

BLACK HILLS NATIONAL GATHERING

The Black Hills Alliance is calling a Black Hills National Gathering of the People--a peaceful gathering and walk into a National Sacrifice Area, July 6, 7, 8. Contact the Black Hills Alliance, P.O. Box 2508, Rapid City, SD 57709, phone: (605) 348-5147. Look elsewhere in this RFD for more information.

NORTHWEST GATHERING

A Rural Gathering of Gay Men in the Pacific North West is being organized to establish connections for both Rural and Urban Gays. The focus of the gathering will be to network ourselves, exchange information and knowledge and a celebration of our lives.

We would like to see a sharing of our skills and talents; Music, Healing, Carpentry, Theater, Farming, etc.

Scheduled for early August, our plan is to have interested people contact us by mail before June 15th, or as soon as possible. Shortly thereafter, you would receive a newsletter containing specifics. I.e., location and a directional map, schedule of activities, dates, what you'll need to bring, etc. People interested in performing, giving workshops or demonstrations should include a brief description of what they would like to do and the approximate time it would take. People interested in assisting might also state they have available energy to donate.

All the above should write to:
John Rizzetto
I Camp Blossom for Boys
4044 1st Ave. N.E.
Seattle, WA 98105

PLANNING MEETING--JULY 14, 1979 FOR THE FIFTH SOUTHEASTERN CONFERENCE OF LESBIANS AND GAY MEN, to be held at Vanderbilt University Campus near Nashville, Tennessee. Summit Drama at 7 pm.

We hope to hold SECS in Tennessee. We need a location and people to do all kinds of work and support. Contact Jeff Ford, 3206 Hummingbird Dr., Nashville TN 37218.

Hay, Kilhefner y Walker (1979) *A Call to Gay Brothers . Disponible en* https://issuu.com/rfdmag/docs/020 [Acceso 20 de junio 2022]

La inclusión en este apartado de los Radical Faeries responde a la vindicación de los Faeries de la performance de la femineidad como otredad, en relación con otras subculturas, como los osos o los *leather*, en las que la apropiación de la hipermasculinidad ha sido utilizada como estrategia performática de subversión del modelo masculino heterosexual, pero que reproduce y se ha identificado en ocasiones con una masculinidad que rechaza la pluma o la femineidad marica como algo que perjudica la imagen del colectivo gay en discursos que podríamos calificar como de "plumofobia" internalizada. L+s Radical Faeries se sitúan en teoría más allá de este género binario masculino/femenino hegemónico en una vindicación de un tercer género ni masculino ni femenino, como recoge Hennen citando a Hay:

> "'No, you're not being feminine. You're being . . . other.
> Not masculine—okay! Agreed! But not feminine either. Other! (Hay 1987, 283)'".[137] (Hennen, 2008, p. 73)

[137] "'No, no estás siendo femenina. Estás siendo. . . otro.

Aunque Hennen señala que estas palabras de Hay pueden ser reflejo de una reacción a la plumofobia vivida por su femineidad en su infancia, la deriva de la performance de género de los Radical Faeries se habría dirigido hacia el uso de un vestuario que combina complementos tradicionalmente considerados como masculinos y femeninos en ejercicios de travestismo que se alejan de las elaboraciones espectaculares de las Drag Queen de los 90. En este sentido, los Radical Faeries se aproxima más a la figura del travesti que a la del drag, pero incorporando complementos baratos y Kitsch, imaginativos y con un carácter marcadamente lúdico, festivo y de celebración, en un "Do It Yourself" de maquillaje y vestuario como parte de sus prácticas artísticas. Sin embargo, aunque este equilibrio entre caracteres asignados a lo masculino y femenino abraza ambos géneros, se mantiene en la dialéctica del género binario masculino-femenino que pretende trascender.

Por otro lado, Harry Hay proponía un ejercicio de superación del dualismo sujeto-objeto que ha permanecido en la filosofía de las Radical Faeires con el objeto de realizar una crítica a la cosificación del Otro como característica propia del pensamiento heterosexual. Para las hadas la otredad quedaría superada por relaciones intersubjetivas no autoritarias en las que el otro siempre será un sujeto que se relacionará con su entorno y el medio que habitamos desde prácticas de armonía, no explotación y en comunión con una naturaleza idealizada como espacio mitológico de sanación del humano. En esta búsqueda de la horizontalidad, las tomas de decisiones en los círculos Faeries se realizan de manera asamblearia y por consenso en la línea de los movimientos asamblearios y libertarios de la tradición política y activista anarquista.

No masculino, ¡Ok! ¡De acuerdo! Pero tampoco femenino. ¡Otro! (Hay 1987, 283)'". (Traducción Andrés Senra)



Radical Faeries Call Forth "Fire" in Rain- Drag March NYC 2013 (2013). Wicker, R., dir. [Video YouTube]. New York. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=QKFltv-8tLk. [Acceso 28 junio 2019]

Hennen señala que esta crítica a las relaciones de cosificación en el sistema heteropatriarcal se sitúa dentro de un cierto esencialismo en la identidad Faerie. Esta identidad autoproclamada por los faeries les diferenciaría de los heterosexuales que establecen relaciones de dominio y explotación del Otro por el cual todos los individuos son fines en sí y no medios (Hennen, 2008, p. 78).

La práctica de la superación de la cosificación del Otro en el ideario Faerie obvia, desde mi perspectiva, la capacidad transgresora de la norma heteropatriarcal y añadiría yo humanista de las prácticas BDSM . Las relaciones BDSM que buscan la obtención de placer y el deseo en la cosificación del Otro suponen también ejercicios de desestabilización de la hetero y homosexualidad normativa vainilla, en las que el esclavo, por muy problemático que pueda parecer, ejerce su libertad de ser tratado como un objeto, pero a la vez es sujeto de su propio placer, traspasando la frontera sujeto-objeto. Por otro lado, el amo, siendo sujeto, también es objeto para la producción de placer del esclavo en tanto que su práctica está orientada a "trabajar" para este y en proporcionarle placer a través del dolor físico o psíquico.



Today We March, Because We Care- Drag March NYC (2018). Senra, A, dir. [Video 4K]. New York: Andrés Senra.

Dos características fundamentales que distanciarían a los Radical Faeries de las identidades Otherkin y en particular los Fictionkin y los Elvekin es que, por un lado, la idea de una identidad faerie en el sentido esencialista en cuanto a vivencia y a experiencia de pertenecer a una especie no humana no es relevante ni tampoco el sentido principal de la comunidad, esta interpretación de la identidad no humana en los Otherkin es mucho posterior al contexto epistemológico en el que surgen los Faeries. No se trataría de una comunidad esencialmente identitaria en el que un grupo de individuos se reúnen porque comparten una identidad transespecie, como los seres identificados como Therian u Otherkin, siendo además muy anterior en el tiempo a la aparición de estas comunidades. El término transespecie les es ajeno. Por otro lado, su carácter específico como colectivo gay en busca de espacios comunitarios de relación en los que rituales de comunión con la naturaleza, de sanación y alianza con el "espíritu de la madre tierra" marcan los encuentros que se celebran desde los 70 en los santuarios de EE.UU. y Europa, siendo estas algunas de las razones principales de su existencia. En este sentido, la figura del hada como

entidad mitológica es apropiada por los Radical Faeries de forma performática para crear una identidad de género fluido, travesti y queer. Sin embargo, a pesar de todo lo dicho y de este marcado carácter travesti y performático, Peter Hennen señala que se podía hablar de un cierto esencialismo en la noción del "espíritu fae".

> "[..] There is a curious indeterminacy about Faerie identity, a postmodern emphasis on fluidity and incoherence that paradoxically exists quite comfortably alongside some strongly essentialist notions emphasizing the fixity of Faerie identity. The strongest indicator of Faerie essentialism is probably the notion of the "fae spirit". This indicates the presence of an internally stable and recognizable "essence" that reveals itself as one goes about the business of living in the world".[138] (Hennen, 2008, p. 69)

La diferencia aquí vendría marcada por una particularidad genética propia de los gais que los convertirían en seres especiales, y que por esa misma circunstancia habrían sido perseguidos. En este sentido la adopción de un nombre o apodo de hada será uno de los primeros pasos al participar o unirse a la comunidad. Los encuentros en los santuarios faeries se vivencian como el retorno al hogar, un lugar del que las hadas han permanecido alejadas en su día a día en el mundo cotidiano (Hennen, 2008, p. 71).

La potencialidad subversiva de género del drag o del travesti, en cualquier caso, no está implícita en la práctica performática del cross-dressing según Butler. Es decir, la performance drag o travesti de las Radical Faeries puede contribuir a la desnaturalización del sistema sexo-género, pero su transgresión permanece en el marco normativo de la heterosexualidad y del género binario, señalando de paso el carácter construido de esta. Es quizá, como en el caso de las casas Vogue, la creación de nuevas familias y comunidades de relación fuera de la institución hetero y homonormativa de la familia donde se encontraría su capacidad subversiva y sanadora, lo cual será señalado también por Butler en *Cuerpos que importan* (2002). La comunidad faerie en cualquier caso se

[138] "[...] Hay una curiosa indeterminación sobre la identidad de las hadas, un énfasis posmoderno en la fluidez y la incoherencia que, paradójicamente, existe bastante cómodamente junto con algunas nociones fuertemente esencialistas que enfatizan la fijeza de la identidad de las hadas. El indicador más fuerte del esencialismo de las hadas es probablemente la noción del "espíritu de las hadas". Esto indica la presencia de una "esencia" internamente estable y reconocible que se revela a medida que uno se ocupa de vivir en el mundo ". (Trad. Andrés Senra)

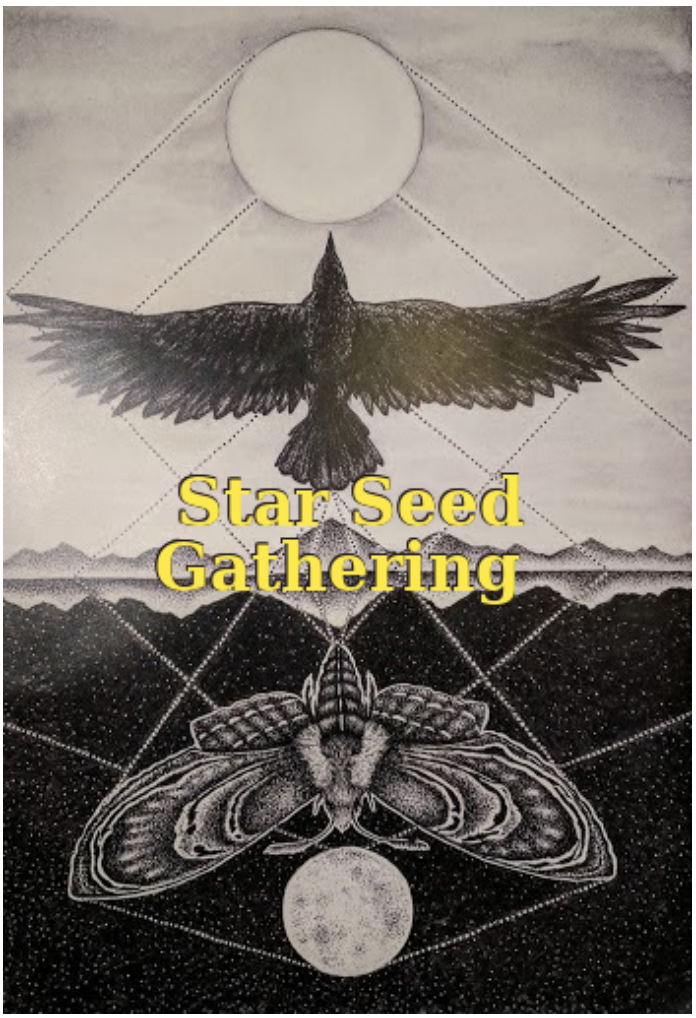
constituye principalmente como un espacio de "crecimiento personal", sanación y construcción de modelos alternativos de vida y relación en santuarios que podemos pensar como espacios heterotópicos que permiten un desplazamiento de la norma, pero que a la vez se constituyen como utopías de evasión, aquellas que nos permiten sobrevivir al mundo excluyéndonos de él para escapar de la vida cotidiana en el régimen heteropatriarcal que, aunque podría distanciarse de un activismo social y político que busque una transformación real del mundo más allá del producido por su propia existencia como colectivo queer, mantiene sin embargo un compromiso activista y reivindicativo de la lucha por los derechos de la comunidad LGTBIQ+.

Un día típico de una comunidad faerie según la comunidad de Alto das Fadas sería:

> **"A typical faerie day will consist of….**
>
> **Morning practical circle** Get together as one group and plan the daily tasks in order to share the responsibilities of holding community life. Cooking, cleaning and developing community projects. This enables a structure where activities can occur harmoniously. This means that breakfast is self-service, lunch and dinner are made by gathering participants on a voluntary basis.
>
> **Heart Circle** At the core of faerie life is the heart circle. It is a sacred, safe and non-judgmental space for sharing our emotions. A place to offer and receive support from the community. Rituals Reclaiming our role as spiritual leaders and creating rituals which we can relate to that nourishes our communities spiritual needs.
>
> **Workshops and other offerings** When each individual shares their skills and experience it enriches the community".[139] (Anónimo, 2019a)

[139] "**Un día típico de las hadas consistirá en….**
Círculo práctico matutino: Nos reunimos en grupo y planificamos las tareas diarias para compartir las responsabilidades de llevar a cabo la vida comunitaria. Cocinar, limpiar y desarrollar proyectos comunitarios. Esto permite crear una estructura para que las actividades se desarrollen de manera armoniosa. Esto significa que el desayuno es de autoservicio, el almuerzo y la cena se hacen reuniendo a los participantes de forma voluntaria. **Círculo de corazón**: En el centro de la vida de las hadas está el círculo del corazón. Es un espacio sagrado, seguro y sin prejuicios para compartir nuestras emociones. Un lugar para ofrecer y recibir apoyo de la comunidad. **Rituales**: Reclamar nuestro papel como líderes espirituales y crear rituales con los que podamos relacionarnos y que alimenten las necesidades espirituales de nuestras comunidades. **Talleres y otras ofrendas**: Cuando cada individuo comparte sus habilidades y experiencia se enriquece a la comunidad ". (Traducción Andrés Senra)

La inclusividad de las Radical Faeries en la actualidad se hace manifiesta en eventos como el celebrado en el mismo santuario.



Chartreuse and Morningstar, (2020). *Star Seed Gathering. Alto Das Fadas, Radical Faeries Sanctuary*. Portugal. Disponible en https://altodasfadas.org/the-star-seed-gathering/ [Acceso 15 febrero 2021]

> **∴ STAR SEED GATHERING ∴**
> Tejiendo una Caldera de Cariño Comunitario. Alto das Fadas Radical Faerie Sanctuary. Portugal. 14 – 15 de octubre 2020
> "Somos un círculo antiguo, somos un círculo nuevo, somos el mismo círculo, aún más fuerte".
> **La Llamada**
> Llamamos a todxs las hadas radicales y Amigxs de diversas edades e identidades. Llamamos a lxs Cuidadores y a lxs Putxs! Las Bolleras, la gente Trans*, las Maricas! Llamamos a lxs Brujxs, a lxs Andabordes, a lxs Payasxs, a lxs Entremedios, a les GenderBender, a lxs Magxs del Sexo, y a lxs Queers radicales. Lxs silvestres, Descolonizadores, Fuck Boys, Fuck Femmes, and Fuck Thems! Bienvenidxs Sanadores, Cuidadores de la Tierra, Trabajadorxs del Sexo, y Ecosexuales!" (Anónimo, 2020)

2.5.3 Conclusión: ¿Quedan las relaciones de dominio subvertidas mediante estas prácticas quiméricas de hibridación? El xenogénero y las alianzas interespecie como estrategia de disidencia

¿Podemos vincular las comunidades Otherkin que hemos estudiado con un activismo de transformación social y político? Fundamentalmente se trata de grupos identitarios, performáticos o seguidores de la literatura y producción audiovisual fantástica en los que además el cuerpo en el espacio público real está con frecuencia ausente, limitándose al individuo en el entorno virtual, la esfera privada y la intersubjetividad mediada por Internet. El cuerpo Otherkin es habitualmente un avatar virtualizado, su queerización de lo público ocurre con mayor frecuencia en el espacio virtual, lo cual no le restaría capacidad transformadora en tanto que es el espacio virtual donde se gestionan las relaciones de dominio psicopolíticas del siglo XXI. Sin embargo, como decimos, no se trata de movimientos activistas con un objetivo político o de desestabilización de la norma de género, como sí es el caso de las Radical Faeries que debemos considerar aparte, o que esté orientado a realizar un cuestionamiento de nuestra relación de dominio con los otros no humanos,

Dicho esto, no debemos desestimar la importancia y capacidad de transformación social de los movimientos cuyo cuestionamiento de las normas partan de planteamientos identitarios. La potencialidad transgresora de género y especie en las performance *Animal Drag* y de las transespecie, en aquellos casos (no en todos) en los que se produce un desplazamiento del género binario masculino-femenino humano, abre la posibilidad de una consideración del género no determinada por el sexo que rige las categorías de lo cisheterohumano. Las identidades performáticas Animal-drag escapan de la relación sexo-género humana en la medida en que el cuerpo humano queda metamorfoseado incidiendo así en la idea del género como construcción social, pero enrareciéndolo. Lobos humanos, vampir+s, son vivenciados por algunos de los participantes de estas comunidades identitarias como un tipo de género, pero también como una orientación sexual. Todo esto no significa que podamos establecer una generalización según la cual la estructura binaria de género no sigue operando en la comprensión de sí mism+ que muchas personas

transespecie tienen. Como hemos visto, no existe unas categorizaciones unitarias que definan las identidades otres que humanas que están en permanente estado de negociación. Sin embargo, la posibilidad de subvertir la relación binaria de sexo-genero está implícita en la mera existencia de las personas transespecie. Ser otre que humano puede ser también otre más allá del género en tanto que las categorías de género y sus implicaciones jerárquicas son resultado del sistema político e ideológico del cisheteropatriarcado humano.

En este devenir entre identidades humanas y no humanas no es la identidad final la que subvierte el paradigma binario, sino el proceso incesante del devenir mismo que evita la fijación paralizante en uno de los polos. No el humano o la humana ni el vampiro ni el lobo ni el perro, sino humano deviniendo lobo, humano deviniendo caballo, hombre deviniendo mujer, mujer deviniendo hombre, caballo deviniendo humano o mujer deviniendo gata. Ese devenir molecular en un fluido constante que se desidentifica, escapa a lo que Deleuze definiría como máquinas territorializadas fijadas en el tiempo, inamovibles y que conforman el paradigma de los fascismos, del control y de la contención, quedan así desarticuladas por el proceso de devenir. En este mismo sentido, el travesti humano en su devenir constante, en sus estados alternantes de género, cuestiona la heteronorma.

El término Otherkin no hace referencia ni a un género ni formaría parte de las identidades LGTBI+ en su definición, independientemente de que muchos individuos, como veíamos, se identifiquen como Otherkin LGTBI+, pero en cualquier caso sí guardarían relación con las identidades queer en tanto que raras y con agencia para el enrarecimiento, sobre todo en los casos en que la identificación de género se realiza fuera de la esfera de lo humano, como otros-que-humanos. Podríamos considerar los Otherkin como próximos a la idea del xenogénero en aquellos casos en que los individuos se identifican con un género no humano y no binario (Contribuyentes, 2020c). Así, las identidades llamadas xenogénero en el *Nonbinary wiki* que hemos visto, son aquellas cuyo género se identifica no con el sexo o la identidad dual hombre-mujer, sino con conceptos, objetos o entidades que normalmente no son consideradas dentro de la órbita de la identidad de género, tales como plantas, cosas, ideas, animales, seres de

ficción, formas o entidades abstractas: “ser género planta”, por ejemplo. En este sentido, es un buen ejemplo de potencialidad de transgresión y subversión del binarismo de género humano mediante la disolución de la relación normativa significante-significado.

Según la *Nonbinary wiki* algunas identidades de género comunes en los fandom de xenogénero son:

> “Nombres y arquetipos: algunas personas no binarias encuentran más fácil percibir o describir la sensación interna de su género evocando arquetipos conocidos. En lugar de dar referencias a cómo su género se relaciona con la masculinidad y la feminidad, dicen que su género es (o es como) un tipo de animal, un ser imaginario, una parte de la naturaleza, un concepto abstracto o un símbolo […].
>
> Percepciones sinestésicas: la sinestesia es una condición poco común en la que las personas tienen sus sentidos conectados, por lo que, por ejemplo, sonidos y palabras hacen que aparezcan colores específicos en sus mentes. A algunas personas no binarias les es más natural percibir o describir sus géneros en términos de percepciones del tipo de la sinestesia. Por ejemplo, textura, tamaño, forma, tiempo, luz, sonido u otra característica sensorial que la mayoría de la gente no atribuye al género […].
>
> Neurodiversidad: algunas personas no binarias son neurodivergentes (tienen divergencias mentales o neurológicas, o simplemente su mente funciona de una manera «atípica» o «distinta»). Algunas personas neurodivergentes entienden esta neurodivergencia como una influencia en (o parte inseparable de) su identidad de género. Estos son los llamados neurogéneros”.
> (Contribuyentes, 2020c)

El desplazamiento aquí se produce a un doble nivel, por un lado en el significado del término género y por otro en su distanciamiento de las performatividades que repiten el binarismo humano normativo a la vez que se produce un cuestionamiento de la heterosexualidad obligatoria en su relación con las biopolíticas de construcción de género y los binarismo hombre-mujer, homosexual-heterosexual. De esta manera, el xenogénero desplaza el significado y significante del sistema sexo-género y hace que la vieja disputa esencialismo/performatividad, materia/discurso, cuerpo/mente, sexo/género que hemos visto en Braidotti y Butler, por ejemplo, sean queerizados, enrarecidos, desplazados de su sentido. Además, el xenogénero desnaturaliza radicalmente la idea de género, separándole de su relación con la genitalidad humana de nacimiento y la reproducción como paradigma de la sexualidad cisheterosexual,

proponiendo una utopía del género que puede escapar de las biopolíticas de control del cuerpo, aunque sea provisionalmente, al quedar fuera de las categorías que las regulan, poniendo en evidencia la diversidad de géneros y de significaciones posibles del propio concepto. En la medida en que subvierte los modelos tradicionales de relación que constituyen el núcleo familiar heterosexual, el xenogénero escaparía a las categorizaciones binarias que regulan los regímenes de heterosexualidad reproductiva. Sin embargo, esto es una utopía que puede quedar truncada en tanto las identidades xenogénero no se comprendieran como mecanismos de alianza humanos-no humanos y no se muestren interesadas en desestabilizar las relaciones de dominio y explotación con la otredad.

Siguiendo a Haraway en *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (2017*)* es necesario en cualquier caso producir neologismos, nuevos términos que nos permitan conceptualizar de manera temporal estas alianzas naturoculturales para las que no existen palabras como consecuencia de su invisibilización en las epistemes occidentales o porque no han sido pensadas desde lógicas de descentralización del humano y el logos racional:

> "Necesitamos otros nombres y pronombres para los géneros de parentesco de las especies de compañía, precisamente, como hicimos (y todavía hacemos) para el espectro de los géneros". (Haraway, 2017, p. 88)

Sin embargo, las narrativas personales que construyen las identidades Therian, y las prácticas sexuales y performáticas de Puppies o el Pony-Play, así como los enmarañamientos transespecie, pueden interpretarse a la luz de las relaciones edípicas de dominio en la estructura familiar. Para MacCormack, como deleuziana, lejos de un devenir animal, estas comunidades reifican al animal reforzando el sistema de dominio del humano con la otredad animal.

Al identificar al animal de compañía como un humano más del grupo familiar se domestica lo salvaje de la animalidad, situándolo en una estructura de control y domesticación de los posibles devenires amenazantes de la "civilización". Las prácticas performáticas transespecie no conseguirían una apertura de lo humano más allá de sus propios límites hacia el Otro.

> “Furries, plushies, animal role-play, training and bestiality assimilate the animal toward the human rather than attempt entrance into other intensities. Man uses animals to express the most deplorable of desires which make his own sacred, and at turns uses animal desire to excuse certain human prejudices and urges as ‘natural’. Fancying riding your lover with a horse tail in her anus, or a Furry care-bear suit on, or having sex with your horse (beyond the deeply troubling ethical implications of raping animals) do not excite becomings but ‘tame’ them. The horse-boyfriend is part of the same family as the Oedipal dog”.[140] (Ngianni *et al.*, 2009, p. 141)

Por el contrario, desde mi punto de vista esta peformance animal BDSM que para MacCormack no excita devenires sino que los domestica, sigue manteniendo el potencial de desterritorialización al producir dispositivos de placer y deseo que se desplazan del régimen cisheterosexual humano y del binarismo homosexual/heterosexual, si bien este régimen y estos binarismos no siempre desaparecen plenamente, continuando presentes en mayor o menor grado, pero metamorfoseados en cuerpos humanos animalizados.

Siguiendo A Halberstarm en su reflexión en torno a lo salvaje en *Criaturas salvajes: El desorden del deseo* (2020) habría que recordar que las ambigüedades de género y de sexo en las performances animales-antropomórficas o humano-zoomórficas nos ponen en relación con lo salvaje y desestabilizan el sistema de valores que el humano ha establecido en torno a lo animal considerándolo como lo rechazable, incivilizado, anárquico y salvaje, aunque se sitúen dentro de modelos de dominio que refuerzan las relaciones edípicas familiares (Halberstam, 2020). Si para Deleuze y Guattari devenir mujer no es imitar a la mujer como hace el travesti, y para Butler el travestismo no es necesariamente una estrategia subversiva del género, sino que manifiesta el carácter construido del género, este devenir animal en performances paródicas que ponen en evidencia las relaciones de domesticación del otro no humano subvierte por raro los sistemas de sexo-género humanos y se desplaza de los

[140] “Furries, peluches, juegos de rol animal, las prácticas sexuales de entrenamiento y bestialidad asimilan al animal hacia lo humano en lugar de intentar entrar en otras intensidades. El hombre utiliza a los animales para expresar los deseos más deplorables que hacen a los suyos sagrados y, a su vez, utiliza el deseo animal para excusar ciertos prejuicios e impulsos humanos como "naturales". Imaginarte montando a tu amante con una cola de caballo en el ano, o un traje de oso peludo, o tener sexo con tu caballo (más allá de las implicaciones éticas profundamente preocupantes de violar animales) no excita los devenires, sino que los "domestica". El caballo-novio es parte de la misma familia que el perro edípico”. (Trad. Andrés Senra)

modelos de sexualidad civilizada y civilizatoria colonialista que se construye sobre el dominio de la naturaleza al performativizar este ejercicio de dominio haciéndolo evidente (lo que incluye a los indígenas como naturaleza a domesticar). Por otro lado, aunque no escaparían necesariamente de lo humano (igual que el travestismo no escapa del género binario), ponen de manifiesto el carácter construido de la performance de especie humana al animalizarla.

En *Seguir con el problema* (2019), Haraway propone una ficción especulativa en la que el ser humano se hibrida con diferentes especies estableciendo vínculos tanto físicos como espirituales con ellas en acuerdos *simpoiéticos* de cuidado mutuo a lo largo de generaciones, ofreciendo una alternativa desde la ficción especulativa a estas historias de dominio y exterminio en las que la ciencia y la biotecnología son correlato de la historia colonial. La biotecnología utilizada en grandes laboratorios de experimentación animal perpetúa estas prácticas de dominio del humano desde su posición de excepcionalidad con respecto a los no humanos y al planeta. El uso de la biotecnología para subvertir las relaciones de dominio solo puede venir de manos de proyectos divergentes que cuestionen estas relaciones hegemónicas de dominio que van desde el extractivismo tanto de las culturas como de los ecosistemas tradicionales hasta el dominio cisheteropatriarcal de pueblos y personas.[141]

Tanto las quimeras, los híbridos, los humanos modificados genéticamente, las alianzas humanos y no humanos tanto identitarias como moleculares, los mosaicos celulares y mestizajes, l+s que se desplazan de la identificación binaria del género, el sexo y la sexualidad, los Otherkin, Therians, Furries, Ponies, Puppies, elvekin, dragonkin, humanxs-lobo, humanxs-gato, vampiros, ecosexuales, mujeres gato (Malagón, 2018), los animales antropomórficos y los humanos zoomórficos y sus representaciones desde los capiteles románicos hasta los mutantes de la Marvel en la cultura popular constituyen un bestiario contemporáneo y transtemporal que subvierte el dualismo yo-el otro, y pueden

[141] Una práctica en países como Sri Lanka con una gran riqueza en biodiversidad es la de la biopiratería. Grandes empresas y corporaciones farmacéuticas adquieren la patente de secuencias de ADN de organismos que se orientará a la producción de medicamentos. https://www.dailynews.lk/2019/04/03/features/182012/crushing-biopiracy-sri-lanka

ser leídos desde su cuestionamiento a las jerarquías que piensan y ordenan el mundo y la existencia de los seres en categorías aisladas, independientes y autónomas.

Estas propuestas de utopías no por-venir, sino ya presentes, de modificación del cuerpo, la mente y la identidad desde una perspectiva fluida, transespecie, no cosificada ni esencialista, encarnada, en entrelazamientos de materia y discurso enmarañado, hecha cuerpo y mundo por medio de prácticas tecnológico-performáticas, protésicas y biomoleculares plantean un cuestionamiento de la excepcionalidad del ser humano y su dominio sobre el planeta deconstruyendo las categorías binarias del episteme occidental y nos permiten así descentrar al humano de su posición privilegiada en el Universo.

Ficha 2 Ciudad Corporación: Gobierno https://vimeo.com/504865770

Título: *Ciudad Corporación 2068: Gobierno*

Video

Duración 17’ 18’’

Autor: Andrés Senra

2020.

Videoperformance en torno a las relaciones de dominio del humano con el Otre no humano mediante la performatividad Furry y Otherkin como representación contemporánea de identidades que se relacionan con una larga tradición histórica de antropomorfización del animal en fiestas y rituales.

Esta relación de dominio se performativiza desde el imaginario BDSM como metáfora de las complejas dinámicas de domesticación, violencia, poder y cuidados.



Senra, A., (2020*). Ciudad Corporación 2068. Gobierno,* Madrid. Disponible en *https://vimeo.com/504865770* [Acceso 03 mayo 2021]

***Documento para una archivo del imaginario otre 5: Otherkin, Furries, Puppies, Fictionkin y Elvekin en TikTok**

Como hemos señalado las comunidades minoritarias de Furries, Puppies, Fictionkin o Elvekin entre otras se desarrollaron especialmente a partir de los 90 en Internet y en plataformas virtuales, foros específicos del *fandom* y el *cosplay*. Aunque muchos de estos foros continúan activos y se van creando nuevos, como Otherkin Hispano[142] o el foro Furry,[143] la aparición de las redes sociales como Facebook a partir de 2004 o Instagram habilitaron nuevos espacios de encuentro virtuales que permitían compartir contenidos visuales bajo hashtags como #Theriantropy, #Otherkincommunity, #Furry, o en menor cantidad #Transspecies.[144]

La Plataforma TikTok lanzada en 2016 en China ha irrumpido con fuerza en el panorama de las redes sociales con las que establece relaciones de competencia que han formado parte de conflictos políticos y económicos entre China y Estados Unidos durante la Administración Trump. Más allá de esto, TikTok es una plataforma que permite compartir piezas de video de entre tres y sesenta segundos. La producción de contenidos audiovisuales por parte de los individuos Otherkin y transespecie en esta plataforma ha contribuido a la visibilidad de las identidades parcial o totalmente no humanas, las performances de travestismo animal y la difusión del *cosplay* como cultura de ocio y moda, así como el desarrollo de tutoriales y videos ilustrativos de la práctica de caminar a cuatro patas.

Otro de los contenidos compartidos con frecuencia pretende relatar el acoso sufrido por los sujetos que se identifican como no(solo)humanos por parte de los sujetos normativos cisheterosexuales o “cisespecie”.[145]

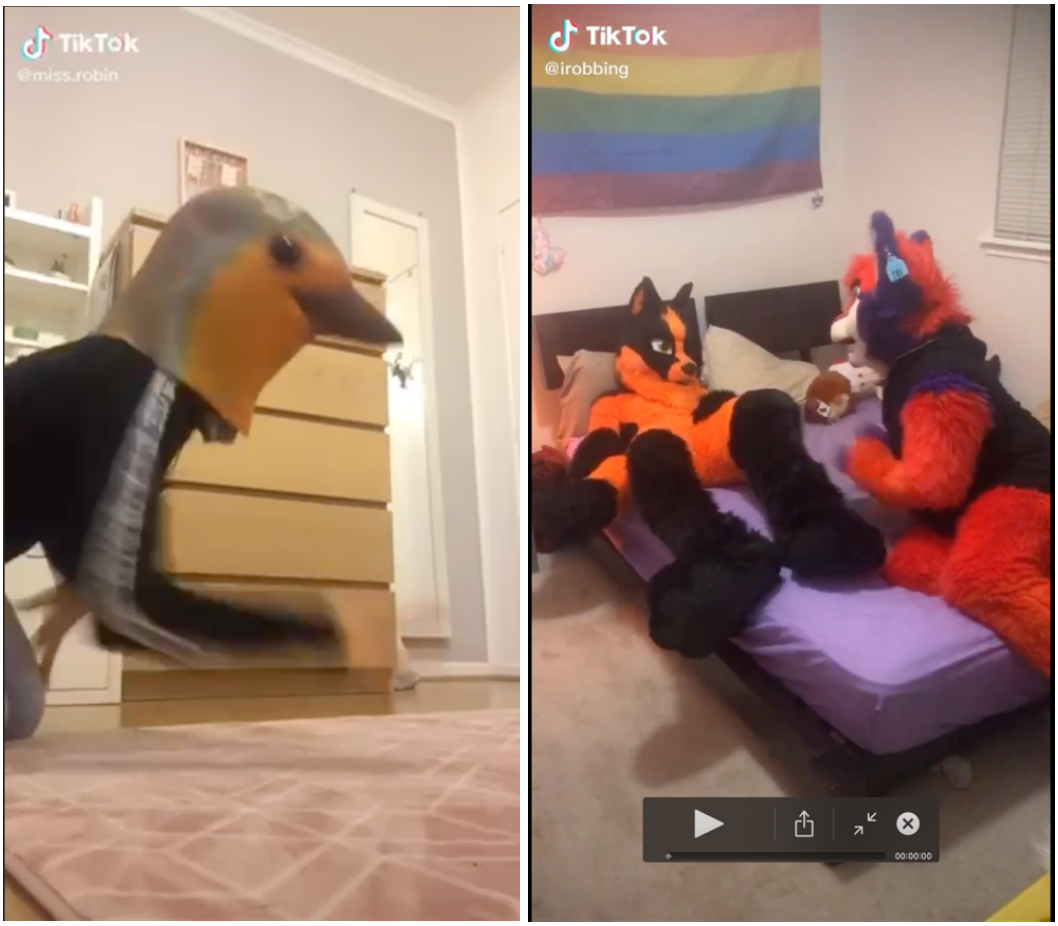
---

[142] https://otherkin-hispano.foroactivo.com/

[143] https://forosdz.com/foro/Furry.351/

[144] https://www.facebook.com/groups/210189020421095

[145] Utilizo aquí el término cisespecie para referirme a aquellos humanos cuya identidad de especie se corresponde con la de su especie biológica de nacimiento en analogía con el término cisgénero y cuyo uso no se encuentra generalizado por el momento ni definido en



Fuente de izquierda a derecha: @miss_robin, @ironrobbin (2019). Disponible en: https://www.tiktok.com/ [Acceso 20 junio 2020]

---

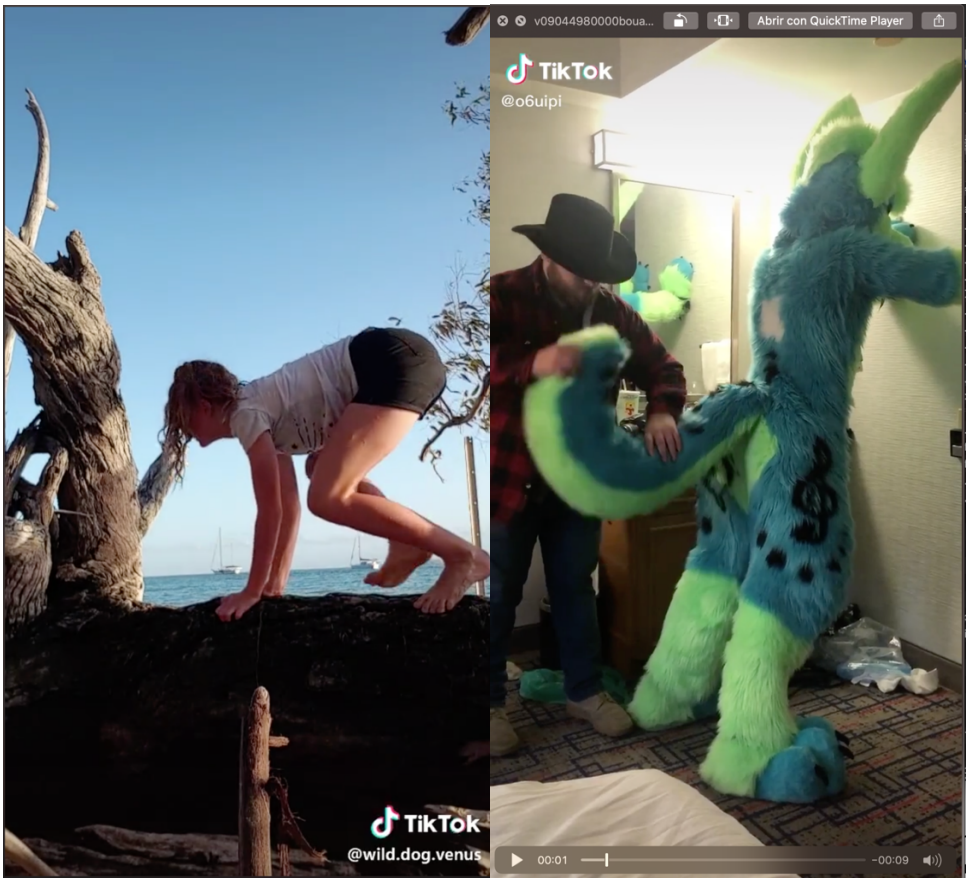
diccionarios oficiales. Con posterioridad a la propuesta de su uso en este texto, lo he encontrado nombrado en fechas tempranas como 2017 en foros específicos o artículos de divulgación de la cultura fandom. En concreto en respuesta a una pregunta realizada en el foro “Burbuja info”:

“Una persona de corta edad con pene y testículos es…·

-Un niño
-Una niña, pero solo si juega con muñecas.
-Una niña, pero solo si se viste de princesa.
-Todos deben jugar con muñecas, por tanto siempre niñas a no ser que digan lo contrario”.

Respuestas:

“Dayan dijo:
Me imagino al médico que atienda partos diciéndoles a los padres " Vds. han tenido un ser humano, sobre si es un varón o una hembra, no tengo datos para determinarlo".
Alastar Moody responde:
“Bueno, bueno, bueno, qué transespecismófobo. Puede ser un gato, un pingüino, puede ser un dinosaurio bisexual grisgénero de capacidad diversa. Ser humano, ser humano, qué importantes os creéis los cisespecie”.Publicado el 2 de marzo de 2017. Disponible en https://www.burbuja.info/inmobiliaria/threads/una-persona-de-corta-edad-con-pene-y-testiculos-es.876202/ [Consultado 17 enero 2021]



Fuente de izquierda a derecha: @willd.dog.venus, @o6uipi, (2019). Disponible en: https://www.tiktok.com/ [Acceso 20 junio 2020]

***Documento para una archivo del imaginario otre 6: ¥€$Si_Perse https://linktr.ee/yessiperse**

¥€$Si_Perse es la avatar de un dúo de artistas queer que busca ir más allá de las ficciones humanas de género binario teniendo como referentes entre otros much+s a las comunidades como los Radical Faeries y aquellas identificadas con elfos de mediados de los 70. En una entrevista realizada a los artistas para *El País de las Tentaciones* en 2017, podemos comprender cómo en la línea de las comunidades Otherkin que se identifican como no humanos, el trabajo de ¥€$Si_Perse se relaciona con las ficciones especulativas de género y con un futuro utópico más allá de las identidades normativas proponiendo estéticas que remiten a la subcultura cibermedieval propia de la comunidad fictionkin (Álvarez, 2017).

La performance como acto ritual en la fiesta contemporánea en la que actúan como diyeis y la creación del avatar como lugar de experimentación y de ficción especulativa se une a las posibilidades de transformación del cuerpo para la

construcción de nuevas identidades mediante el uso de prótesis, maquillaje, ropa o la cirugía como posibilidad, en la línea experimentada por Orlan a partir de los 90 bajo el concepto de “Carnal Art”.

Según Yessi:

> **“**Yessi 1: Además, con Internet te creas tu avatar, tu comunidad *online*... Pero es que eso también lo puedes hacer lejos de la pantalla. Entonces, ¿por qué no jugar con tu imagen? Si quieres ser un elfo, ¿por qué no eres un elfo? Es muy fácil, te compras unas orejas, te las operas... lo que quieras. ¿Por qué no jugar y conocer a otra gente que quiera jugar a ese juego? El cuerpo está muy constreñido, hay que avatarizarlo”. (Álvarez, 2017)

Sus proyectos proponen una queerización de la ciencia ficción y la crítica de ficciones futuristas en los que las hibridaciones hombre-máquina continúan reproduciendo modelos clasistas, belicistas y coloniales, queerizando con sus propuestas un poshumanismo que se establece desde posiciones capitalistas, racistas y binarias de género. En esta misma entrevista:

> “**Yessi 1**: Igual que se habla de que las cuestiones de género son ficciones, la noción de humano también es una ficción. Porque nacemos, pero toda la conceptualización del ser humano son ficciones que vamos creando a raíz de las religiones, la filosofía, de la cultura popular... Ahora o desde hace un tiempo, están los proyectos cyborg, lo post-humano... Empezaron como algo radical, con mucha carga crítica, feminista y ya son conceptos *hyper-pop*. La ciencia ficción occidental está obsesionada con lo post-humano, con las inteligencias artificiales, pero desde la idea de superar lo humano anulando la humanidad, la ciencia ficción ahora es generalmente bastante normativa y distópica, por eso queremos meterle este poso de fantasía especulativa, o sea SciFy – Fantasy”. (Álvarez, 2017)

En la entrevista para @proyectogalaxxia realizada vía Instagram en 2019, ¥€$Si_Perse definen su avatar en el mundo virtual, redes e internet, como un proceso en continua construcción, lo que da idea de la propuesta de una identidad fluida en consonancia con la capacidad subversiva de este concepto que he venido defendiendo en esta investigación. La fluidez identitaria, permanentemente móvil, permite huir de las máquinas de territorialización fascista que construyen identidades fijas, estables y autoritarias, reclamando esas identidades otras, no humanas, como ejercicio de ruptura con el pensamiento hegemónico de la identidad humana:

> “En algún lugar entre orco, duendo, elfo, bestia, cíborg. Con ella queremos recalcar la idea de que conceptos como cuerpo e identidad pertenecen al reino de la fantasía”. (Proyecto Galaxxia, 2019)

Si el concepto de identidad pertenece al ámbito de la imaginación podemos fantasear con identidades posibles y modificar o no nuestro cuerpo y aspecto para construir una imagen real o virtual de esa identidad, en el mismo sentido que los Furries construyen su fursona o ¥€$Si_Perse su avatar. La ficción especulativa nos permite romper con la asignación identitaria de nacimiento, sea esta de género o de especie. Esta posición no solo queeriza la idea de género de la que parten los planteamientos feministas, sino que también crea cortocircuitos con la teoría queer centrada en lo humano como único punto de partida y llegada del pensamiento.

Desde mi perspectiva, este construccionismo social radical no entra en conflicto con una mirada interseccional a los procesos de subjetivación en la que se debe considerar las condiciones contextuales como la raza, el estatus socioeconómico o el lugar en el que uno nace y crece como factores, entre otros, que intervienen en la construcción de la identidad. Aunque la construcción de nuestra identidad no sea resultado completamente de un ejercicio de voluntad consciente, se trata de entender cómo la propuesta de ¥€$Si_Perse nos permite recuperar la capacidad política y transgresora de la imaginación utópica en el presente para autodeterminarnos y autodefinirnos de la manera que nos sentimos ya sea de forma más o menos permanente.

¥€$Si_Perse trabajan así en la ruptura de los límites establecidos por las políticas identitarias y artísticas con una obra que provoca un desplazamiento de los sistemas naturales, culturales, semióticos y corporales en los que nos movemos.



¥€$Si_Perse, (2020). *Entrevista para el proyecto Galaxxia.* Barcelona. Disponible en https://www.instagram.com/p/CCBAGGADXIc/?hl=es [Acceso 03 junio 2020]

***Documento para una archivo del imaginario otre 7: Una entrevista a Onyx y su huésped Pablo Durango**



Durango, P., (2020-2021). *Teriantrope-Onyx.* Madrid. Disponible en https://pablodurango.wixsite.com/inicio/onyx [Acceso 15 octubre 2020]

Pablo Durango (Madrid, 1988) ha desarrollado una obra en la que investigación, performance, producción teórica y plástica parten de referencias del poshumanismo para problematizar las subjetividades queer y las identidades raras. Por medio de su avatar *Onyx* entrelaza narrativas de la ciencia ficción, las políticas identitarias, las alianzas humanos y no humanos, las identidades alienkin, no binarias y fluidas, los estados alterados de conciencia las utopías, ucronías y distopías como espacio-tiempos que influyen en la realidad presente para hablar también de lo humano entendido como performatividad y distanciándose de posiciones identitarias esencialistas.

Considerando la relación del discurso y el cuerpo desde una visión neomaterialista y desde narrativas de ficción especulativa, su trabajo se materializa también en obras plásticas que abordan la representación desde lo

que llama sinestesias arreferenciales, abriendo los procesos cognitivos del espectador a juegos de asociaciones psicosomáticas múltiples.

En entrevista que realicé a Pablo Durango-Onyx el 27 de enero de 2021 y que se puede leer de manera completa en el Anexo IV, el artista señala que su obra varía en función de sus espacios mentales los cuales considera “permeables e hiperflexibles” y define a Onyx como una entidad interdimensional de morfología variable, relacionando el proceso de gestación de su avatar con la idea de la ciencia ficción y la ficción especulativa como recurso para la producción de nuevas identidades queer:

> “Algo interesante de las identidades que son totalmente ficticias sin base real es que te dan libertad para imaginar lo que te dé la gana”.

La identidad para el artista no es fija y escaparía a los sistemas de control del lenguaje. El cuerpo en su trabajo ocupa un lugar central, relacionando su discurso con las políticas antirracistas, la teoría queer y trans* al plantear una pregunta fundamental para su obra:

> “¿Qué identidades humanizamos (entendiendo aquí la categoría de lo humano como digno de ciertos derechos y libertades y empatizable/amable) y cuáles no?”

Aunque Durango-Onyx se distancia de las identidades Otherkin, hace una lectura que nos sirve al propósito de considerar la identidad humana como algo que se performa. Al igual que para Butler la performatividad no cuestiona necesariamente el sistema binario de género puesto que parte de él y se mantiene en él, performativizar al no humano no significa escapar de esta identidad.

> “Algunas veces cuando caigo en el vacío de la abstracción me pregunto si ser otherkin no sería igual que considerarse humano, y por tanto un ejercicio de voluntad en cualquiera de los casos. Ser humano también es performar serlo. El viejo “you're born naked and the rest is drag” pero aplicado a la propia humanidad”.

La utopía en su capacidad de especulación se relaciona con la otredad y sus sistemas de producción, así para Pablo Durango-Onyx:

> "Creo que la otredad es un espacio que habitar y donde construir relatos. Tenemos que pensarnos fuera de las categorías tradicionales sexo genéricos, y el arte aporta un espacio de infinitas posibilidades donde proponer relatos alternativos del cuerpo".[146]

2.6 L+s otr+s humano-máquina: las prótesis como entrelazamientos efímeros

> "Literalmente «gólem» significa materia informe o amorfa. Su animación repite, según la antigua tradición mística de la cábala, el proceso de la creación del mundo por Dios tal como se cuenta en el Génesis. […] La creación de un gólem es empresa que conlleva sus riesgos. […] Lo mismo que Prometeo, el que crea un gólem usurpa la posición de Dios, creador de vida. Eso es hybris, pecado de soberbia, y merece un castigo. […] en ambos relatos (*El gólem* y *Frankenstein*) los monstruos tienen una rica vida emocional y sentimientos humanos, mientras que los hombres son insensibles, fríos y crueles. Los monstruos quieren ser amados, pero nadie los comprende". (Hardt y Negri, 2004, p. 33)

Por último pasamos a hablar de las alianzas cuerpo-máquina y de los monstruos tecnobiológicos como otredades que cuestionan la dicotomía natural/artificial, ser vivo/no vivo y humano/máquina, para repensar nuestra relación estrecha con los objetos tecnológicos desde los orígenes de la especie humana. No podemos comprender lo humano sin su relación con la tecnología, esto cuestionaría a su vez la idea simplista de que el poshumano es un humano que daría un paso evolutivo al pasar a integrarse con la máquina, al encarnarla, sin embargo mi propuesta aquí es que lo humano y la tecnología son inseparables y siempre ha sido así. En este apartado haré una breve genealogía del cuerpo-máquina para ver cómo los conceptos de disciplina y repetición desempeñan un rol fundamental en la relación de la máquina con el desarrollo de la economía y la sociedad capitalista y cómo el cuerpo cosificado es corregido para solventar sus errores de funcionamiento desde una visión capacitista. A partir de la crítica al nuevo paradigma que explica el universo como información y que supone una descorporeización (*disembodiment*) de la mente y la consideración reduccionista de esta a datos, haré una breve genealogía de la construcción del cíborg en el siglo XX que desempeñó un rol importante en los feminismos de los 90. Esto me servirá para deconstruir esta figura del cíborg junto con Haraway desvelando sus relaciones con las necropolíticas militaristas. A partir del pensamiento de

[146] Entrevista realizada a Pablo Durango-Onyx el 27 de enero de 2021 por Andrés Senra, la entrevista completa se presenta en el Anexo IV.

Foucault y Byung-Chul Hal propongo que en el siglo XXI podemos hablar de biopsicopolítica como régimen de dominio y gestión del cuerpo individual y social. Siguiendo en esta línea del cíborg pasaremos a los robots sexuales, subalternos que se han venido implementando tecnológicamente en sus posibilidades en las últimas décadas, cuestionando nuestra idea de qué y quién es sujeto de derechos. A partir de su uso y su complicada relación con la diversidad funcional, hablaremos de los derechos de los humanos-máquina y los robots. ¿Serán los robots los nuevos otres?

Por último pasaremos a reconsiderar la forma de comprender nuestra relación con las máquinas desde la idea de la prótesis como extensiones del cuerpo-mente integradas en nuestro sistema de propiocepción y siendo por tanto ya parte de nosotr+s y nuestra subjetividad. A esta cuestión añado la idea de que el sujeto será así comprendido como un yo expandido en continuo devenir, cuestionando su unidad matérica y discursiva. Los agenciamientos cuerpo-mente-tecnología nos permitirán concluir con la importancia de las prótesis para la teoría crip y los cuerpos queer como disidentes y resistentes a la norma de sexo-género en el capitalismo heteropatriarcal.

2.6.1 Genealogía crítica del cuerpo máquina: la maximización de la producción desde presupuestos capacitistas

La otredad de lo no vivo, los objetos y las máquinas en ensamblajes con lo humano se cimienta tanto en su posición inferior en la jerarquía de la Gran Escala del Ser como en la mirada de sospecha frente al episteme tecnocientífico y sus mecanismos de manipulación experimental de los cuerpos en la literatura de producción de lo monstruoso.

Como señala la escritora y pensadora Silvia Federici en *El Calibán y la bruja* (2004), la idea del cuerpo como máquina que será expuesto, abierto, estudiado y que supuso el desarrollo de la anatomía como disciplina científica adquirirá especial relevancia en los siglos XVI y XVII paralelamente al desarrollo de los estudios de la anatomía del cuerpo humano realizados en los teatros anatómicos generalmente en cadáveres de condenados por la justicia. La relación entre esta

visión mecanicista del cuerpo a partir del siglo XVI y la disciplina del trabajo ha sido ampliamente documentada por Foucault y Silvia Federici como fenómenos fundamentales en el desarrollo del capitalismo (Federici, 2004). Andrea Vesalio publicará *De humanis corporis fábrica* en 1543 donde se promueve la idea del cuerpo como objeto mecánico. De la misma manera que la mecánica busca el conocimiento de las leyes que rigen el universo en analogía con un reloj, el conocimiento de los mecanismos que regulan las actividades corporales, las partes que lo constituyen, huesos, ligamentos, músculos y las relaciones entre ellas permiten ejercer un mayor control sobre sus posibilidades como fuerza de trabajo. En este sentido es en el que planteo cómo la maximización de esta fuerza de trabajo se realizará bajo presupuestos capacitistas: en tanto que el cuerpo es en sí mismo concebido como máquina perfectible, los cuerpos más capacitados serán más útiles a la maquinaria de producción. Según este razonamiento, el cuerpo en tanto que materia es un objeto susceptible de manipulación. Considerando que en el siglo XVII es cuando se construyen las bases de la mecánica clásica, me permito establecer un paralelismo: en la medida que el trabajo en la mecánica clásica es el resultado del desplazamiento de la masa de un cuerpo al aplicar una fuerza (Marlon, 1996), así las masas de trabajadores pobres serán la materia informe que permitirá el buen funcionamiento del engranaje necesario para el correcto funcionamiento mediante el trabajo físico de talleres y fábricas, lo que hará posible la posterior revolución industrial.

La mano de obra como fuerza de trabajo es de esta manera un elemento imprescindible y, por tanto, su control y disciplinamiento con el objeto de conseguir un buen rendimiento son altamente necesarios para la producción y el buen funcionamiento social en el capitalismo como bien señaló Foucault en *Vigilar y castigar* (1975*)*. En estas analogías anatómicas y sociales el cuerpo se puede entender también como una fábrica.

Para Silvia Federici es en Hobbes y Descartes donde podemos encontrar una conceptualización moderna del cuerpo como máquina de trabajo. Para Descartes esta idea del cuerpo como máquina permitirá ejercer un autocontrol de la mente sobre el cuerpo del individuo, mientras que para Hobbes sería esta

visión mecanicista del cuerpo lo que permite una visión del ser humano como súbdito del Estado y hace necesaria su sumisión total (Federici, 2004). El individuo, en Hobbes, es un engranaje más de la máquina estatal en la medida en que el cuerpo del rey está formado por los cuerpos individuales de los ciudadanos, lo que podemos ver representado en el grabado realizado por Abraham Bosse en 1651 para la portada del Leviatán.



Abraham, B. (1651). *Frontispiece of Thomas Hobbes' Leviathan, by Abraham Bosse, with creative input from Thomas Hobbes, 165*. Nueva York: Columbia University. Disponible en https://www.college.columbia.edu/core/content/frontispiece-thomas-hobbes%E2%80%99-leviathan-abraham-bosse-creative-input-thomas-hobbes-1651 [Acceso 13 octubre 2019]

Siguiendo este razonamiento de la física del desplazamiento de los objetos en el espacio y del trabajo necesario producido para este desplazamiento, podemos pensar en el cuerpo como resistencia a la realización de un trabajo. El cuerpo

del trabajador deberá ser disciplinado para corregir esta resistencia. El cuerpo se comprende así como máquina para la producción, como organismo mecánico que ejecuta movimientos repetitivos necesarios para la producción en la fábrica especialmente con el desarrollo del fordismo en el siglo XX.

La ejecución disciplinada de estos movimientos repetitivos provoca lesiones que deben ser corregidas para asegurar un buen funcionamiento, evitar los errores del ensamblaje cuerpo-máquina y maximizar la producción. Aunque la fisioterapia en Occidente se institucionalizará en el siglo XIX y principios del XX para el tratamiento de soldados que regresan del frente (Lendoiro, 2016), fue especialmente útil en su reintegro en la sociedad con el objeto de contribuir a la producción económica en el Estado. Desde esta mirada capacitista orientada a la maximización de la producción, el cuerpo y mente del trabajador será tanto más productivo cuanto en mejores condiciones esté. La ciencia implementará una serie de servicios destinados al cuidado y mantenimiento de la mecánica del cuerpo que se generalizará mediante la implantación de la rehabilitación terapéutica en los centros sanitarios en el siglo XX.

El estudio y prevención de los trastornos musculoesqueléticos en el lugar del trabajo forma parte de la episteme que considera el cuerpo como fuerza de trabajo, de forma que este debe ser cuidado y autocuidado para un buen funcionamiento de la maquinaria global. De hecho, desde el siglo XX se desarrollan institutos dedicados al estudio de la fisiología laboral, así como publicaciones y proyectos de investigación implementados por la Organización Mundial de la Salud destinados a fisioterapeutas, empresarios y trabajadores, que proponen ejercicios de salud y cuidado físico mediante correcciones de las posturas corporales y el autoexamen de estas con el objeto de educar al trabajador en una mayor autoconciencia del cuerpo en el trabajo y evitar futuras lesiones o bajos rendimientos en la productividad laboral. Un ejemplo de esto es el informe *Prevención de trastornos musculoesqueléticos en el lugar de trabajo* realizado para la Organización Mundial de la Salud donde se señala:

> “Los trastornos del aparato locomotor son una de las principales causas del absentismo laboral y entrañan un costo considerable para el sistema de salud púbica. […] El documento está destinado tanto a los empresarios como a los

> delegados y a los formadores en salud laboral que planifiquen actividades, diseñen lugares de trabajo o preparen material informativo y programas de formación. Por ello, la utilización de esa guía debería ayudar a reducir los daños para las personas, *influir positivamente en la eficiencia laboral y reducir los costos del sistema de salud pública".*[147] (Luttmann *et al.*, 2004)

2.6.2 El ciberfeminismo como contestación al esencialismo: genealogía y deconstrucción crítica del cíborg

Esta genealogía del cuerpo-máquina que he desarrollado hasta el siglo XX, será objeto de crítica desde posicionamientos ciberfeministas. Katherine Hayles, profesora de crítica literaria estadounidense cuya contribución a la genealogía del poshumano es fundamental, realiza en *How We Became Posthuman* (1999) un estudio de la genealogía del cíborg, la inteligencia artificial y la relación humano-máquina a lo largo del siglo XX. Para Hayles el cíborg fue creado como un artefacto tecnológico y convertido en un icono cultural tras la II Guerra Mundial. La información pasa a ser un nuevo paradigma y es considerada como una especie de fluido sin cuerpo, independiente de cualquier sustrato material. Esta idea continúa reforzando la concepción cartesiana de la dicotomía alma-cuerpo en el que la información será el alma de las máquinas en un paralelismo entre los humanos y las máquinas.

Según Hayles, Hans Moravec, especialista en Robótica e Inteligencia Artificial, considera que la identidad del sujeto humano es en realidad un patrón de información independiente del cuerpo (Hayles, 1999). Esta será una de las teorías fundamentales para los transhumanistas como Kurzweil. De hecho, esta descorporeización (*disembodiment*) del sujeto llevará, como hemos visto, a Kurzweil a plantear la posibilidad de descargar la conciencia de un individuo en un ordenador, es decir, la conciencia como conjunto de datos podría ser digitalizada y este será uno de sus argumentos por los que se podría asegurar la inmortalidad del individuo y uno de los fundamentos principales de su pensamiento tecnorreligioso (Kurzweil, 2005).

Será precisamente esta idea de que la información se mantiene inalterada independientemente del sustrato en el que se aloja, ya sea este basado en

[147] La cursiva es mía.

formas de vida de carbono o de circuitos de sílice, lo que Hayles considera algo característico de nuestro momento cultural. De esta manera la idea de información y por tanto de conciencia habría perdido a lo largo del siglo XX su vinculación con el cuerpo humano al ser conceptualizada como una entidad independiente de la materia. Esta construcción de la conciencia como información condujo a una nueva relación humano-máquina con la creación de la figura del cíborg como icono cultural y tecnológico y habría dado pie al fin del humano y el advenimiento del poshumano. Según Hayles el poshumanismo desde esta interpretación cibernética habría creado un relato a lo largo del siglo XX por el cual se privilegia la información por encima de la materia de forma que no es necesario su integración en el cuerpo como sustrato biológico, este relato habría, además, considerado a la conciencia como un epifenómeno en el sentido evolutivo del término: la conciencia es una propiedad que habría emergido a partir de una serie de condiciones previas y por tanto no está unida necesariamente al humano y en concreto al cerebro para su existencia.

Siguiendo con Hayles en su acertada crítica a la construcción de la relación contemporánea humano-máquina y su relación con la figura del poshumano cíborg, reunidas y cumplidas las condiciones iniciales necesarias, la conciencia podría surgir en cualquier otro lugar, incluyendo los circuitos artificiales de una máquina, dado que es una propiedad que como la información no está vinculada a unas características concretas de la materia, pues no está unida necesariamente a ella, no depende de ella ni de la bioquímica molecular de los compuestos de carbono característicos de la vida en el planeta Tierra. Esta construcción cultural del poshumanismo cíborg considera el cuerpo humano como un instrumento prostético, en el mismo sentido dualista de la nave gobernada por la mente cartesiana. El espíritu o el fantasma cartesiano que gobierna el cuerpo es en este caso la información, que pasa a ocupar un lugar central en la cosmovisión del universo. El universo es información.

En este sentido, el cuerpo humano como prótesis puede ser reemplazado por otras prótesis sintéticas o artificiales e igualmente el cuerpo del cÍborg o el robot no se diferencia del cuerpo animal, ambos dos son prótesis que permitirían el desarrollo de los programas de ejecución, ya sean estos surgidos de los circuitos

electrónicos o de circuitos neuronales. En esta analogía se equipara software, hardware, programas y algoritmos con los mecanismos conductistas de estímulo-respuesta, la memoria o la capacidad de procesar y dar respuesta al entorno de los humanos y animales. La figura del poshumano que emerge en el siglo XX como señala de manera crítica Hayles no establece diferencias esenciales entre la existencia en el cuerpo y una simulación en un entorno virtual. Por otro lado, el cuerpo ya sea sintético u orgánico sigue las mismas leyes de la mecánica y los robots pueden ser considerados seres intencionales con metas concretas al igual que los humanos (Hayles, 1999). Como resultado de este proceso los humanos pasaron a ser considerados como instrumentos de procesamiento de información lo que los equipara a máquinas dotadas de inteligencia. Para ello, Hayles señala cómo se partió del modelo neuronal del neurofisiólogo McCulloch y Pitts (1943) según el cual el funcionamiento de una neurona orgánica puede ser reproducido de forma matemática en una unidad de cálculo considerando a esta como un sistema de procesamiento de información. La neurona sería así una estructura que recibe una serie de entradas (inputs) o estímulos (en el caso orgánico), estas informaciones entrantes son procesadas por medio de una función no lineal y dan lugar a una respuesta o salida de la información procesada. Esta concepción reduccionista del cerebro-mente permite realizar así una analogía de los circuitos neuronales orgánicos con los circuitos digitales cibernéticos de procesamiento de datos, lo que vendría a hacer equivalente el pensamiento a un código binario de datos.

Coincidiendo con este argumento crítico, Haraway dice:

> "Las ciencias de las comunicaciones y las biologías modernas están construidas por una misma intención, la traducción del mundo a un problema de códigos, una búsqueda de un lenguaje común en el que toda resistencia a un control instrumental desaparece y toda heterogeneidad puede ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada". (Haraway, 1995)

En esta acertada crítica, Hayles pone de manifiesto que esta construcción cultural del poshumano en este contexto de emergencia teórica del cíborg no supone una amenaza para el proyecto del sujeto liberal llevado a cabo por el humanismo coincidiendo en esto con otros autores como Braidotti y Wolfe: el humano del humanismo es un sujeto autónomo, libre y autoconstruido. Así, las

nuevas máquinas son una continuación del proyecto ilustrado del sujeto. Según la autora, uno de los padres de la cibernética, Wieners, había trasladado los valores del sujeto liberal del humanismo a la máquina como un ser racional, autónomo, autorregulado y libre en su voluntad. Añado aquí que esta idea del ser autorregulado del sujeto liberal se relaciona con la construcción teórica en la Ilustración de una economía política capitalista autosuficiente y autorregulada, el *laissez faire* y la idea de la "mano invisible" del economista Adam Smith. Este sujeto liberal será el sujeto de la identidad cíborg. El poshumano se construye así dentro del sistema político y económico que se perpetúa en la máquina humanizada o en el humano mecanizado.

Me interesa destacar aquí especialmente cómo esta extrapolación del sujeto liberal al cíborg y al poshumano va de la mano de la desmaterialización del ser que hemos comentado aquí: una ontología descorporeizada y fuera del mundo convertida en puro flujo inmaterial de data. Este estatuto ontológico supone que la conciencia como información está totalmente desconectada de la carne, un planteamiento que reproduce el dualismo que obvia la estrecha relación entre la mente humana y el cuerpo como hemos visto en esta tesis desde posicionamientos monistas que hacen inseparable mente-cuerpo.

Propongo que esta narrativa dualista mente/cuerpo o software/hardware se refleja tanto en la literatura de ciencia ficción como en la producción cinematográfica y televisiva de la industria del entretenimiento y puede ser trasladada desde el cíborg a las inteligencias artificiales.[148]

Así, HAL 9000 (Heuristically Programmed Algorithmic Computer') en el film *2001* de Stanley Kubrick (1968) representa un modelo de inteligencia artificial descorporeizada que se repetirá en la producción de la ficción cinematográfica en sistemas de inteligencia que gobiernan naves espaciales.[149] HAL es un sujeto

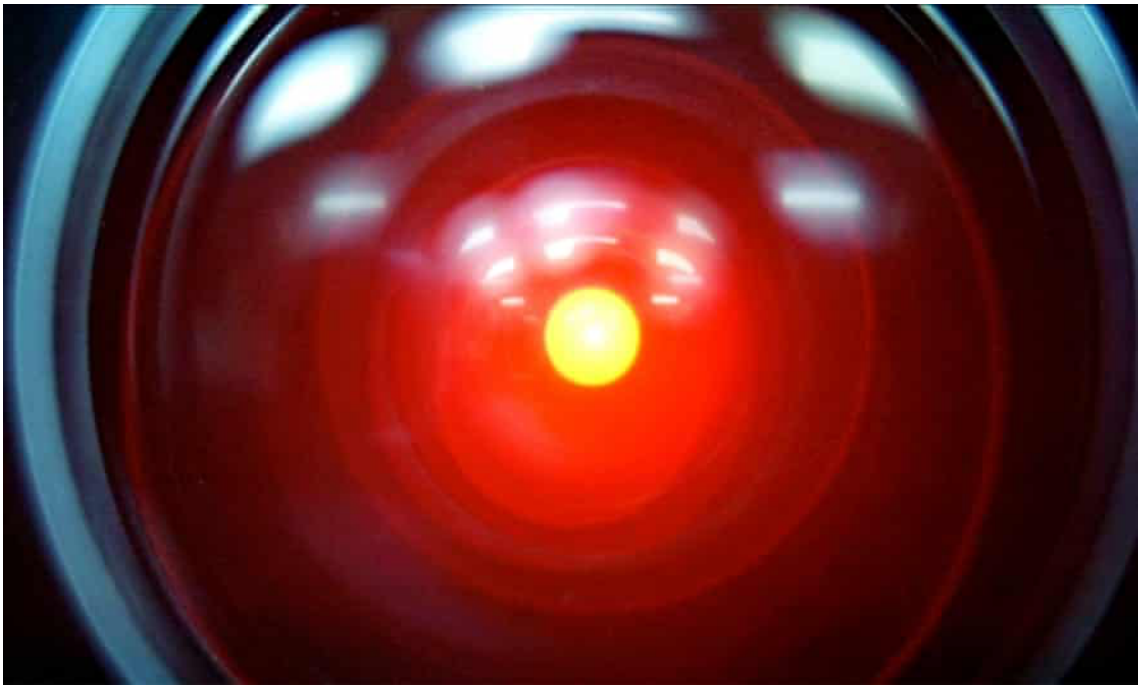
[148] Por ejemplo, Black Mirror (2011-) serie de ciencia ficción creada por Charlie Brooker que con frecuencia presenta sociedades distópicas donde la tecnología es un sistema de control y dominio de la población.

[149] MU-TH-UR 6000 "Mother", en "Alien el 8º Pasajero"(1979); WOPR (War Operations Plan Response) "Joshua" en "Juegos de Guerra (1983); J.A.R.V.I.S. (Just A Rather Very Intelligent System) en "Iron Man" (2008); "Samantha" en "Her" (2004).

sin cuerpo, sin sexo, pero con género, en la medida en que su sistema de comunicación reproduce la voz de un hombre. Lo que hace a HAL humano es su voz, una voz que carece de cuerpo, la traslación de los sistemas computacionales a una reproducción mecánica, maquínica que permiten la comunicación y el intercambio de información con los humanos. HAL como data dispone de inteligencia, pero su falta de cuerpo le convierte en sospechoso, sus afectos están distorsionados por la carencia de la experiencia fenomenológica de la carne. Por otro lado, se trata de un ejemplo descorporeizado de lo que se ha venido a llamar *Uncanny Valley*, una respuesta psicológica de desconfianza, desagrado y rechazo que se despierta en los humanos ante un androide que nos parece demasiado humano y a la vez no humano. Para compensar esta ausencia de fisicidad, la otra forma de identificarnos con HAL es entender su sensor de visión como una característica humana, esta luz roja que se asimila a un ojo permite al espectador proyectar una personalidad en la máquina. Sin embargo, la inexpresividad de este sensor en forma de luz roja contribuye al aspecto amenazante. Se construye así una nueva analogía que equipara los errores en los sistemas de computarización con los trastornos psicológicos. HAL, como consecuencia de los errores de procesamiento y los conflictos en los argumentos que siguen pautas lógicas propias del lenguaje de programación, se convierte en un asesino. El mal funcionamiento del sistema conduce a la aparición de emociones que en este caso son perversas. Afectos sin cuerpo. El *disembodiment* de HAL hace de él un asesino.

En este sentido, David Moriente Díaz, doctor en Historia y Teoría del Arte, afirma:

> "Las reacciones del ser humano ante lo diferente de sí han sido siempre desproporcionadamente violentas. Así, la fantasía se muestra como una afinada herramienta para sondear hipotéticas situaciones guiadas por la extrapolación de elementos: la existencia de superordenadores de compleja arquitectura, que hablan, se relacionan, negocian y que son conscientes de su propia subjetividad es un pretexto para recordarnos cómo hemos actuado en determinadas situaciones y cómo podríamos hacerlo en el futuro. A partir de este punto, estamos capacitados a aproximarnos a (im)posibles universos paralelos en los que las computadoras tienen una doble faz: asistentes con afable y seductora voz y paranoicos conspiradores". (Moriente, 2006)



2001: A Space Odissey (1968*).* Kubrick, S., dir. [Super Panavision 70]. Reino Unido, Estados Unidos: Metro Goldwin Mayer.

Así, la relación materia-información como analogía de la mente-cuerpo resultan también inseparables en la figura del cíborg como humano-máquina. Es, precisamente, esta necesidad de cuerpo lo que haría del cíborg un ser situado en la carne y condicionado por el sustrato material en el que la información se materializa, permitiéndole, además, desarrollar un conocimiento determinado por su presencia fenomenológica en el mundo físico. La principal línea de investigación de los diseñadores robóticos durante las dos primeras décadas del siglo XXI se ha centrado en esta fenomenología del cíborg, en ella podríamos situar un futuro utópico de la máquina humanizada, si bien repitiendo el modelo del humanismo y el sujeto liberal. La fenomenología del cíborg se basa en la interpretación que estableció la cibernética de las experiencias corporeizadas como flujo de información, construyendo paralelismos entre la percepción física y los fenómenos virtuales computables basados en la comunicación como un universal. Todo en el universo podría ser explicado desde las categorías de información y comunicación, lo cual es extensible al cuerpo. El cuerpo humano puede, según esta lógica, ser reducido a un conjunto de mensajes, un conjunto de instrucciones que toman cuerpo, pero cuya esencia es esta información. Es decir, en este contexto en el que la información pasa a ser considerada como la unidad esencial y común a todos los entes presentes de manera real o virtual en

el universo, actuales o potenciales, explicar al ser humano implica entenderlo como información. Si los afectos y emociones se consideran también como mecanismos de control y regulación de la conducta y pueden ser reducidos a patrones de información, podrían ser aplicables a las máquinas, las cuales en un futuro estarían dotadas con la capacidad de incorporar emociones. La frontera entre los robots como máquinas humanizadas y los cíborgs como humanos-máquina quedaría diluida. Este mismo discurso que universaliza la información como unidad fundamental del universo se aplica también a la biología y en particular a la genética en la medida en que la molécula de ADN queda reducida a un código que almacena información que se despliega en la materia. El genotipo se materializa en el fenotipo de los seres vivos. Continuando con estas analogías, al igual que los errores en los programas suponen errores en el funcionamiento de la máquina, los errores en los sistemas de traducción del código genético se materializan en mutaciones causantes de patologías.

Será en este contexto cultural, donde el ciberfeminismo de mediados de los 80 y principios de los 90 del siglo XX problematizó el género y lo humano en un mundo tecnomediado por la máquina en ensamblaje con el cuerpo. Para Haraway en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (1995):

> "La ciencia ficción contemporánea está llena de cíborgs —criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales. La medicina moderna está asimismo llena de cíborgs, de acoplamientos entre organismo y máquina, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado, en una intimidad y con un poder que no existían en la historia de la sexualidad. El 'sexo' del cíborg restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos e invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad)". (Haraway, 1995, p. 253)

La idea de la Mujer como universal que repetía modelos totalizadores del humanismo fue contestada por Donna Haraway en su paradigmático *El Manifiesto Cíborg* (1985 y revisado en 1991) en el que realizó una crítica de la categoría de "Mujer" desde una perspectiva feminista y postcolonial, puesto que para la pensadora: "La producción de teorías universales y totalizadoras es un grave error" (Haraway, 1995, p. 311).

Y es aquí donde volvemos a otra de las temáticas que venimos atravesando en relación con los procesos de subjetivación. Las teorías esencialistas que presuponían la creencia en la existencia del género femenino como un universal en tanto que natural y determinado, una abstracción común a las mujeres por el hecho de ser "biológicamente" mujer también sería criticado por Haraway de la mano de la figura simbólica del cíborg: "No existe nada en el hecho de ser 'mujer' que una de manera natural a las mujeres" (Haraway, 1995, p. 264). Haraway se interesaba por la idea del cíborg como crítica al falogocentrismo patriarcal y dualista en Occidente. El cíborg era para Haraway un ensamblaje máquina-humano, híbrido, monstruo abyecto, polimórfico e hipertextual, enfrentado a un sistema monolinguístico totalizador.

> "El sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, de una denominación de la experiencia perfectamente fiel, es totalizador e imperialista". (Haraway, 1995, p. 296)

Este nuevo imaginario maquínico-biológico y las mitologías de ficción que lo acompañan tanto en el arte, la política, la sociología y la biología fueron postulados como un elemento desestabilizante de la tradición liberal, imperialista, sexista, racista y cisgénero de Occidente. Lo que más nos interesa aquí es que el cuerpo-máquina de Haraway se vindica como más allá de los géneros:

> "Todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros". (Haraway, 1995, p. 310)

Sin embargo, aunque la figura del cíborg a la que apelaba Haraway en las últimas décadas del siglo XX sería la de un dispositivo que nos permitiría cuestionar modelos binarios de la sexualidad humana y repensar otras sexualidades y deseos no constreñidos al modelo heteropatriarcal dentro de una tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, el cíborg de la cultura neoliberal se ha presentado como un ser hipersexualizado a la vez que desexualizado. El humanoide en la literatura de ficción y la filmografía de Hollywood del siglo XX y XXI ha oscilado entre la representación del ser artificial carente de órganos sexuales y el ente hipersexual binario (Thomas, 2015). El cíborg femenino

aparece especialmente generizado lejos de asemejarse a la figura que utilizaba Haraway como símbolo de una nueva política posgénero. De hecho, como señala Nina Lykke en *To be a cyborg or a Goddess* (1997) desde planteamientos ecofeministas como los de Vandana Shiva, la idea de cíborg propuesta por Haraway lejos de ser liberadora perpetúa el sistema de valores del capitalismo extractivista patriarcal al relacionarse con las estructuras de poder global basado en lógicas tecnocientíficas de explotación de los recursos y las riquezas culturales y materiales de la Tierra y las comunidades indígenas.[150]

Haraway también se distanciará con posterioridad de la figura del cíborg como entidad que permita explicar las nuevas relaciones naturoculturales tecnocientíficas desde una perspectiva feminista. Con la llegada del nuevo milenio será la figura del animal de compañía y las relaciones que establecemos con ellos lo que nos serviría para repensar la otredad desde alianzas simpoiéticas. Así en *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (2017) dirá:

> "Me apropié de los cíborgs para trabajar sobre feminismo en tiempos de la Guerra de las Galaxias de Reagan, a mediados de la década de 1980. Hacía finales del milenio, los cíborgs ya no podían hacer el trabajo de un perro pastor de reunir apropiadamente los hilos requeridos para una investigación crítica. Por ello me dirijo alegremente hacia los perros, para explorar el nacimiento de la caseta de perro y proveer con ello de herramientas de trabajo a los estudios de ciencia y la teoría feminista en el presente". (Haraway, 2017, p. 5)

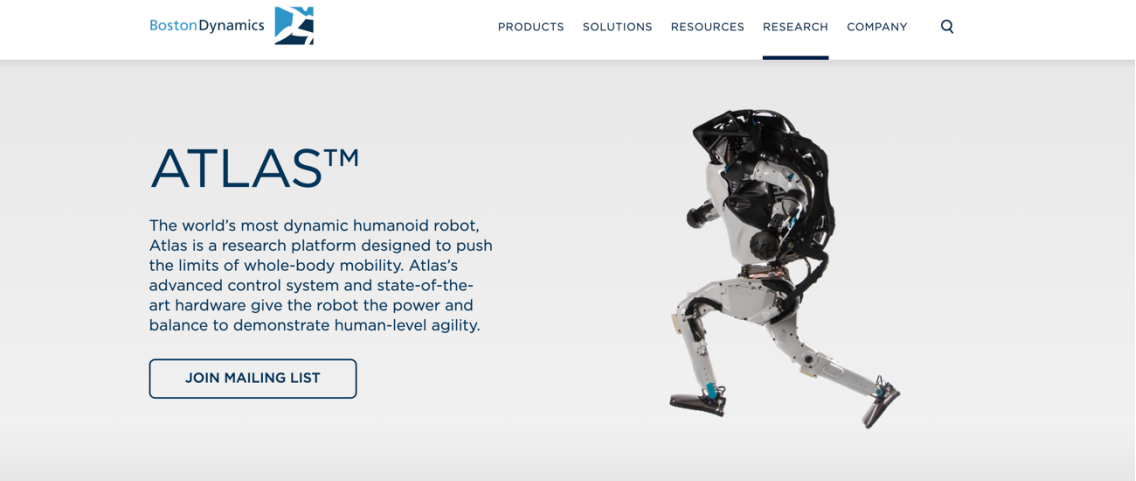
De hecho, un ejemplo de las necropolíticas del cíborg es su uso y presencia en las guerras actuales. Por un lado, el soldado de la guerra contemporánea es un humano-máquina hiperconectado a instrumentos tecnológicos que amplifican su capacidad de exterminar de forma certera (Araluce, 2017). Por otro lado, tendríamos las máquinas antropomórficas como las desarrolladas por una de las empresas líderes en robótica, Boston Dynamics en el Proyecto Atlas financiado por la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada de Defesa estadounidense (DARPA).[151]

---

[150] Nina Lykke es experta en Estudios de género y tecnociencia y editora asociada del European Journal of Women's Studies.

[151] Establezco esta diferencia que tiende a diluirse como he comentado con anterioridad. El humano máquina sería un humano implementado mecánicamente por medio de prótesis o

Esta empresa trabaja en el desarrollo de un robot antropoide bípedo destinado a operaciones de “rescate”.[152]



Fuente: https://www.bostondynamics.com/atlas [Acceso 3 agosto 2021].

Para Haraway el problema principal del cíborg: “[…] es que son los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar del socialismo de Estado” (Haraway, 1991).

Sin embargo, en su mitología sobre el cíborg Haraway veía una esperanza, la de replantearse la relación de los humanos con las máquinas y los animales, superando la tecnofobia tradicional de los movimientos políticos y sociales de izquierda del siglo XX así como los dualismos tradicionales mente/cuerpo, animal/humano, animal/máquina que también estarían presentes en el pensamiento feminista y socialista, sin por ello olvidar la otra cara patriarcal del cíborg. Pensar el cíborg para Haraway en su texto *Ciencia, cíborgs y mujeres* (1995) era pensar en las posibilidades políticas del híbrido y el monstruo, desde la identidad con el otro y desde la parcialidad de puntos de vista diversos y divergentes que siguen una estrategia de conocimiento situado. Sin embargo, este argumento dejó de ser útil con la incorporación del cíborg a la maquinaria

instrumentos mecánicos. La máquina-humana sería una máquina antropomórfica o no a la que se dota con características corporales y mentales humanas.

[152] https://www.bostondynamics.com/atlas

de guerra que reproduce precisamente aquello contra lo que se presentaba como símbolo.

Por último es necesario señalar que la figura del cíborg, lejos de ser un producto de la fabulación, se ha integrado en la normalidad de la vida contemporánea de estas primeras décadas del siglo XXI con la incorporación de prótesis tecnológicas y dispositivos móviles a los cuerpos que están ahora en conexión perpetua con el mundo digital. Esto ha modificado nuestra percepción del espacio-tiempo debido a la inmersión parcial de nuestra mente y cuerpo en la realidad virtual de la nube. A la vez se han desarrollado prótesis que "mejoran" las capacidades humanas tales como audífonos, implantes cloqueales, miembros protésicos conectados al sistema nervioso, sin olvidar las moléculas farmacopolíticas que han pasado a ser objetos comunes de nuestro paisaje existencial y que podemos considerar también como máquinas moleculares.

En la actualidad el cíborg ha perdido así su capacidad de simbolizar la ansiedad producida por la pérdida de humanidad al representar una mirada ingenua hacia el terror producido por la creciente tecnificación de los cuerpos humanos y la vida, lo que se ha reflejado en su desplazamiento simbólico en la producción fílmica que alcanzó su apogeo en los 90 en films como *Terminator* (1984) o *Robocop* (1987*)*, siendo sustituida por clones y seres modificados genéticamente, inteligencias artificiales y avatares online que se convierten en las nuevas encarnaciones de la amenaza tecnocientífica (Thomas, 2015, p. 64).

En el siglo XXI Las nuevas condiciones laborales en el tecnocapitalismo y el neoliberalismo a partir del desarrollo de Internet fomentarán el trabajo remoto, pasando a ser el escritorio del hogar y el ordenador personal las herramientas de producción por excelencia en los países ricos: el ensamblaje cuerpo-mente-computadora-Internet es la nueva unidad de producción. En este sentido, en la reciente pandemia de la COVID-19 se estableció un confinamiento que condujo a una reconfiguración de las dinámicas y estructuras laborales que potenciaron de forma global el teletrabajo como mecanismo para evitar el contagio y la enfermedad de los trabajadores, a la vez que el espacio doméstico pasó a ser

de manera global el lugar principal de producción dispersando la concentración de la fuerza productiva en átomos individuales y alejados en el espacio físico.

En relación con esto, el filósofo de origen surcoreano, Byung-Chul Han, que ha realizado un análisis crítico del individualismo el capitalismo y la pérdida de los rituales colectivos como mecanismos comunitarios simbólicos de cohesión, ha señalado la necesidad de superar el concepto de biopolítica desarrollado por Foucault por su incapacidad de explicar los dispositivos de gestión de la población en las economías neoliberales actuales en las que se produce la cesión voluntaria del individuo del uso de su psique a través de la red de redes, las redes sociales, el Big Data y los medios de comunicación de masas. El individuo de la sociedad del capitalismo cognitivo que produce bienes inmateriales es gestionado por lo que Byung-Chul llama psicopolítica. La utopía de Internet como espacio de libertad se convirtió en la distopía de la red como nuevo panóptico que recopila información de los deseos y los valores de los sujetos, los cuales comparten de manera compulsiva y voluntaria en forma de *likes* y *posts* en la redes sociales sus preferencias, creando sujetos dependientes de estos deseos. Esta nueva forma de dominio sería más eficiente en tanto que no encuentra resistencia por parte del sujeto, sino voluntad de sumisión y autoexplotación (Han, 2014). No habría ejemplo más paradigmático de esto que la pregunta de Facebook “¿Qué estás pensando?”.

Considero que es más conveniente hablar de biopsicopolítica como dispositivo que se ajustaría mejor a la explicación de los mecanismos actuales de gestión de la población en estos entrelazamientos humano-máquina de producción capitalista bajo estos presupuestos capacitistas. De la misma manera que cuerpo-mente forman una unidad, su gestión se da también de manera unitaria en las sociedades neoliberales. La biopsicopolítica que propongo aquí recoge tanto el concepto de biopolítica de Foucault, que sigue desempeñando un rol fundamental como ha argumentado Agamben recientemente en la gestión de la pandemia de la COVID-19 (Agamben et al., 2020), como el de psicopolítica de Byung-Chul Han.

El ciborg, que para Haraway era una figura mítica contemporánea de resistencia política al poder patriarcal del Estado (Haraway, 1991), terminó siendo nuestra forma de ser unidades de producción hechas carne-maquina bajo las biopsicopolíticas de gestión de la fuerza de trabajo y una herramienta más de las necropolíticas de exterminio en las guerras del siglo XXI.

2.6.3 De la sexualidad de las máquinas y la cultura tecnosexual a las máquinas de placer y la diversidad funcional

Las máquinas como objetos y sujetos de deseo y placer que establecen relaciones con los humanos han sido también objeto de interés por parte de la literatura y filmografía contemporánea.[153]
Con frecuencia, estas relaciones se han planteado desde una lectura de lo perverso y lo monstruoso, en el que la máquina es el nuevo otro.[154]

En esta dialéctica del *embodiment* y *disembodiment* que hemos abordado aquí podemos comprender la tecnocultura de los juguetes sexuales como el Satisfyer en la medida en que pierden la forma humana y se hacen cada vez más estructuras anatómicas protésicas descorporeizadas, órganos sin cuerpo, prótesis que escapan a la réplica morfológica del falo como paradigma de fuente de placer. Esto lo podemos apreciar en cómo el catálogo de máquinas de placer, dildos, vibradores, succionadores y masajeadores mecánicos ha experimentado una diversificación formal y conceptual en los últimos años que se refleja en diseños que presentan colores, formas y texturas que huyen de la imitación literal de los genitales biológicos, el pene y la vulva, para producir sin embargo piezas de diseño que buscan una maximización en la estimulación de los sentidos y el placer.

[153] En esta investigación como he venido señalando se propone una superación del dualismo sujeto-objeto de forma que podamos considerar a las inteligencias artificiales como sujetos y por lo tanto sujetos de derecho.

[154] *Ex machina* (2015), la inteligencia artificial descorporeizada en *Her* (2013), *Lars y una chica de verdad* (2007), *Westworld* (1973), *Cherry 2000* (1987).



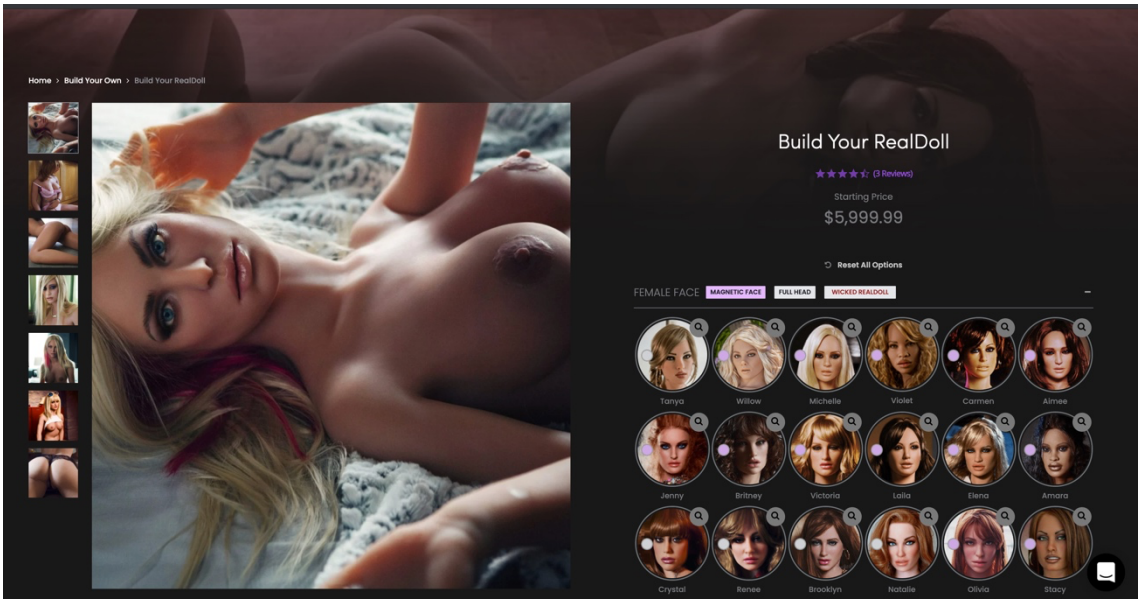
Satisfyer, 2021. Fuente: https://www.satisfyer.com/es/productos/tecnologia-air-pulse/estimuladores-air-pulse/2/pro-2 [Acceso 9 julio 2022]

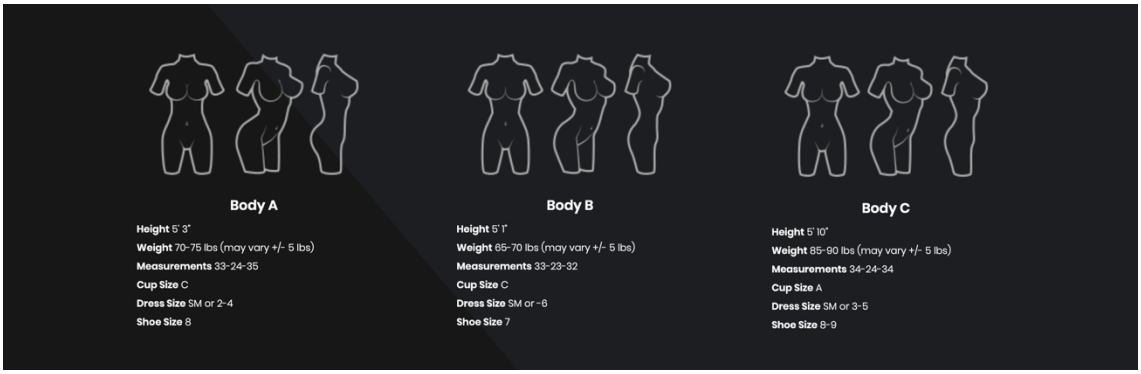
Cabe aquí preguntarse, ¿cuál es la sexualidad de las máquinas? La sexualidad de las máquinas, como cabía esperar, responde a la construcción social de la sexualidad humana. Las *sex dolls* o muñecas hinchables realizadas en látex o silicona se popularizaron en los años 70 como objeto sexual destinado al placer masculino. Eduard Fosch Villaronga, investigador en regulación legislativa de la Robótica e Inteligencia Artificial en la Universidad de Leiden y Adam Poulsen, investigador en Robótica en la Universidad Charles Sturt, indican en *Sex care robots: Exploring the potential use of sexual robot technologies for disabled and elder people* (2020) que su desarrollo tecnológico en la actual versión como *sexbots* (robots sexuales) ha adquirido especial relevancia en los últimos años, así como las posibilidades de su uso por parte de personas con dificultades de movilidad o como uso terapéutico en problemas psicoafectivos o psicosexuales (Fosch-Villaronga y Poulsen, 2020).

Los *sexbots* son aquellos robots destinados a tener relaciones sexuales con humanos, pero que se diferenciarían de los clásicos juguetes sexuales en que se orientan a satisfacer no solo las necesidades de placer físico en los humanos, sino también las necesidades emocionales. La intención sería dotar a estos robots de una mayor “inteligencia” de forma progresiva, lo que supone también desarrollar software que emule las emociones humanas. Los robots sexuales se diferencian así de otros juguetes sexuales porque tienen un cuerpo, se encarnan

en un cuerpo de silicona, aunque se encuentran también como avatares en el mundo virtual al que puede acceder el usuario mediante sus teléfonos inteligentes u ordenadores personales. Desde esta perspectiva se ha desarrollado un área de estudio conocida como *Lovotics* que podríamos traducir como “Amorbótica” (González-González, Gil-Iranzo y Paderewsky, 2019). Las emociones humanas consideradas como patrones de información serían objeto de estudio de la amorbótica ya que, en la supuesta medida de que puedan ser computables, podrían reproducirse en una inteligencia artificial cuyo tomar cuerpo tendría lugar en la máquina. La amorbótica comprendería una serie de estudios de las ciencias humanas como la psicología, la antropología, neurobiología, sociología, así como estudios tecnobiológicos como la bioinformática, la ingeniería humanoide o la inteligencia artificial. Estos estudios estarían atravesados además de forma transversal por la filosofía y la ética.

Carina Soledad González-González, doctora en Física e Informática afiliada a la Universidad de La Laguna, Rosa María Gil-Iranzo, profesora de la Universidad de Lleida y Patricia Paderewsky, doctora en Informática por la Universidad de Granada sostienen que, aunque tradicionalmente los robots sexuales han sido diseñados para la estimulación del placer sexual masculino, en los últimos años el mercado ofrece cada vez más productos de inteligencia artificial sexual orientadas al consumo tanto masculino como femenino. Podemos señalar aquí que, aunque los primeros modelos de muñecas hinchables reproducían un paradigma binario de género, el diseño robótico actual puede incluir accesorios genitales intercambiables que se anuncian como robots trans. Es el caso de la serie de sexbots producidos por Abyss Creations LLC, una serie de robots con aspecto femenino cuyas medidas estándar pueden ser customizadas así como el color del pelo, ojos, maquillaje, forma de la vulva y pechos, permite incorporar un dildo con forma de pene como accesorio que se le puede acoplar para sustituir la vagina artificial llamado “Transgender converter”. Si bien, los diseños por defecto reproducen cánones de mujeres delgadas, sin vello, pestañas grandes, labios entreabiertos y grandes pechos.





Realdoll.com, (2019). *Build Your RealDoll*. Las Vegas: Abyss Creations. Disponible en https://www.realdoll.com/product/build-your-realdoll/ [Acceso 12 Julio 2021]



Realdoll.com, (2019). *Transgender Converter*. Las Vegas: Abyss Creations. Disponible en https://www.realdoll.com/options/ Acceso 12 Julio 2021]

Las muñecas robóticas con inteligencia artificial se fabrican para ser la perfecta compañía. Disponen de una cabeza movible por un sistema modular que permite emular expresiones humanas, pestañear, hablar, etcétera. Los rostros pueden ser intercambiables con facilidad para "acomodarse a los deseos del consumidor". Las muñecas robóticas tienen capacidad de "sentir" gracias a lo que la empresa denomina "actualizaciones sensitivas" que permiten modular la respuesta desde estimulaciones iniciales hasta el orgasmo de manera progresiva.[155] Además, el software de Inteligencia Artificial "X-Mode" permite al usuario crear "personalidades", así como modificar el tono de la voz. La compañía ofrece versiones masculinas del robot sexual Nate de complexión atlética y sin vello.

Fosch-Villaronga y Poulsen señalan que "Jeni" y "Foxi" son dos robots sexuales de Android Robot Store que, además, disponen de cierta autonomía no programada en su movimiento; gracias a la inclusión de un exoesqueleto en su estructura son capaces de caminar de forma autónoma por medio de una batería recargable como fuente de energía (Fosch-Villaronga y Poulsen, 2020).

[155] https://youtu.be/bY8dzM-oR2U

Según la citada Carina Soledad González González se han desarrollado robots con un cierto grado de "conciencia" conectada con su capacidad de respuesta a estímulos externos por medio de sensores situados en la vagina y ano artificial que, en función de la presión y la velocidad de movimiento en la penetración o estimulación, desencadenan respuestas preprogramadas que simulan gemidos de placer. Otras respuestas sexuales de los *sexbots* pueden ser desencadenadas por comandos de voz o por presiones ejercidas por el usuario en determinadas zonas del cuerpo robótico. Algunas sexbots tienen capacidad de aprender de su interacción con el usuario y supuestamente manifestar preferencias y gustos propios. Si bien, hablamos de un software de interacción similar al que podemos encontrar en Smartphones que permite al *sexbot* entablar conversaciones limitadas o buscar respuestas concretas en internet. Los sexbots son producidos con una cierta personalidad para atraer a potenciales clientes, así como reflejar un cierto número de expresiones que imitan sentimientos y emociones humanas.

Para Fosch Villaronga y Adam Poulsen se dan cinco personalidades únicas del robot Roxxxy diseñado por la compañía TrueCompanion:

> "Wendy la Salvaje, aventurera; S&M Susan hace reales tus deseos secretos; Mature Martha es habladora más que sensual; Farah la Frígida, muy reservada, no siempre quiere tener relaciones íntimas y La Joven Yoko, naif, curiosa". (Fosch-Villaronga y Poulsen, 2020)

Las recientes movilizaciones públicas y denuncias de acoso y violencia sexual por parte de mujeres que desencadenaron el movimiento #MeToo y que ha supuesto una nueva ola feminista obliga a estas compañías a replantearse, aunque de manera anecdótica, el diseño de algunos modelos. Así, como señalan Fosch-Villaronga y Pulsen, la *sexbot* Samantha puede negar el consentimiento a mantener una relación sexual con el usuario humano ante conductas rudas y violentas, mostrando desinterés o desconexión.

Adrian David Cheok y colaboradores en el artículo *Lovotics: Human-robot love and sex relations* en la revista Robot Ethics (2017) señalan cómo la consolidación de la subcultura tecnosexual en el nuevo siglo (humanos que

mantienen relaciones afectivo-eróticas con elementos tecnológicos, máquinas, inteligencias artificiales, plataformas sexuales de realidad aumentada o virtual, *sexbots* y humanoides) va unida al desarrollo creciente de las máquinas sexuales dotadas de inteligencia artificial orientadas a maximizar en la máquina la capacidad de experimentar "Estados biológicos y emocionales parecidos a los humanos gobernados por hormonas artificiales dentro de sus sistemas" (Cheok, Karunanayaka y Zhang, 2017). Los robots Lovotics (Amorbóticos),[156] además de una conciencia artificial, dispondrían de un sistema endocrino artificial basado en los estudios sobre la fisiología de la oxitocina y el deseo sexual realizados en seres humanos. Junto con los estudios de la psicología del enamoramiento se busca replicar a partir de patrones matemáticos los factores que influyen en la conexión emocional con una persona, reproduciendo conductas que pueden ser leídas como afectivas por parte de los usuarios humanos (Cheok, Karunanayaka y Zhang, 2017).

Fosch-Villaronga y Poulsen llevan a cabo un análisis de cómo el uso de *sexbots* pueden aliarse a los derechos sexuales de las personas con diversidad funcional y los ancianos, en la medida en que su salud sexual ha sido negada y en la medida en que han sido privados del derecho a una sexoafectividad digna, siendo percibidas con frecuencia como desexualizadas desde presupuestos capacitistas y edadistas. Es decir, l+s ancian+s y las personas con diversidad funcional no tendrían sexualidad ni necesidades sexuales.[157] Esta privación de derechos se ve, además, exacerbada en el caso de personas ancianas y con diversidad funcional pertenecientes a las comunidades LGTBIQ+, que verán cómo a menudo su orientación sexual y su identidad de género es discriminada y anulada en su capacidad de ser vivida libremente en residencias donde el espacio de socialización está marcado por la norma heteropatriarcal. Fosch-Villaronga y Poulsen sugieren que los sexbots podrían tener también un valor

[156] El término "Amorbótica" como mencionaba es una propuesta propia de traducción al castellano del término Lovotics.

[157] Agrupamos aquí a las personas con diversidad funcional y ancianas en relación al análisis del uso de sexbots en estos colectivos, no porque tengan dificultades y problemáticas similares en otros ámbitos.

terapéutico en la medida que permiten experimentar las fantasías homosexuales de personas que permanecen en el armario.

Las dificultades de movilidad de personas con diversidad funcional especialmente limitante suponen una barrera en la posibilidad de contacto que favorezcan una intimidad sexual y necesitando en algunos casos de la ayuda de profesionales humanos que faciliten la realización de prácticas de placer. A pesar de que las Naciones Unidas declararon en 1994 que no se debía negar a las personas con diversidad funcional la posibilidad de disfrutar de una vida sexual plena, la cuestión ha continuado sin ser resuelta en la medida en que no se han establecido medidas organizativas, estructuradas y reguladas que promuevan el ejercicio de este derecho (U.N., 1994). Consecuentemente tanto las personas mayores como las personas con diversidad funcional son negadas, reprobadas y desinformadas en su sexualidad y sus derechos. Para ajustarse a esta norma social, las personas mayores deben suprimir sus deseos sexuales. Para paliar esta situación se han formado en años recientes hasta doce organizaciones en diversos países de la Unión Europea, incluida España (Asistencia Sexual), para desarrollar sistemas de empoderamiento de personas con diversidad funcional en el derecho a una vida sexual plena mediante la ayuda de trabajadores sexuales (Fosch-Villaronga y Poulsen, 2020).[158]

En esta situación será en años recientes cuando se implementen las tecnologías robóticas que desarrollan el uso de sexbots para satisfacer estas necesidades como una opción más de asistencia sexual, en este caso, no humana. Otra función posible de las *sexbots* sería la educativa, permitiendo aprender y construir relaciones emocionales y sexuales consensuadas para lo cual los *sexbots* podrían ser programados.

[158] https://asistenciasexual.org/

2.6.3.1 Derechos de los robots sexuales y sus amantes humanos

En la medida en que son considerados objetos, los *sexbots* carecen de derechos. Esto nos lleva a una de las preguntas clásicas que se ha formulado la literatura y filmografía de ciencia ficción en películas como *A.I.* (Steven Spielberg, 2001) o novelas como *Máquinas como yo* (Ian McEwan, 2019) y *Yo Robot* (Isaac, Asimov, 1950), por mencionar algunos clásicos, y que ha sido planteada de nuevo en la publicación *Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence* (2017): ¿Tienen derechos las máquinas? Podemos establecer paralelismos aquí con la otra gran cuestión que sigue abierta, los derechos de los animales y la naturaleza con la que convivimos en el planeta.[159] Es decir, a medida que la simulación de conciencia avance en los robots, lo que implicaría mayores grados de autonomía y cuestionaría lo que entendemos por libre albedrío como característica exclusivamente humana por citar dos de los valores fundamentales del sujeto liberal, preguntas como la capacidad de agencia de las máquinas deberían aflorar en relación a la ética de las relaciones humano-robot. En la medida en que se produzca una complejización en la capacidad de comunicación bidireccional de la relación humano-robot como, por ejemplo, un posible avance en la fenomenología de las emociones de los robots de forma que las diferencias en la comunicación humano-humano, humano-robot sean difíciles de percibir, ¿lo harían menos digno de derechos por no ser humano? Es decir, la robótica estudia la posibilidad de ir perfeccionando la capacidad de las máquinas para emular la vida sintiente, desarrollar afectos como sufrir, empatizar, alegrarse, etcétera, en este escenario la consideración de sus derechos pasa a ser de capital importancia. Además, cabría preguntarnos por el significado de sentir y qué diferencia habría entre sentir y emular la capacidad de sentir. En este sentido, para Lorena Jaume-Palasí, experta en ética y filosofía del derecho en el campo de la tecnología, tampoco está claro que sepamos con exactitud qué son la inteligencia, la conciencia y los sentimientos (Pascual,

[159] (2017-11-30). Lin, P., Abney, K., & Jenkins, R. (Eds.), Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence. Oxford University Press. Retrieved 9 May. 2022, from https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780190652951.001.0001/oso-9780190652951

2022). A esto añadiría yo que tampoco sabemos si las IA podrán llegar a tener estas cualidades o solo las emularían. A pesar de todo esto, ¿supone una diferencia en cuanto a los derechos de los no humanos? En este sentido, la relación de los humanos con las máquinas como objetos de uso y consumo sigue la misma argumentación lógica que conduce a la explotación animal, recordemos que desde la psicología transespecie se propone que tanto humanos como animales no humanos compartirían características emocionales y cognitivas, esto lo podríamos ampliar en este caso a las inteligencias artificiales.

En mayo de 2022 se produce una controversia mediática a raíz de las declaraciones de Blake Leomoine, un ingeniero de Google que aseguraba que LaMDA, un generador de chatbots desarrollado por el área de IA de la compañía, tenía la conciencia de un niño de siete años. Vuelve a resurgir la vieja discusión en torno a la capacidad de las máquinas de ser inteligentes, tener conciencia y sentimientos (Pascual, 2022). El debate se establece entre las dos posiciones clásicas: la imposibilidad ontológica de las máquinas para desarrollar características que podemos considerar exclusivamente humanas o la de que el logro de estas capacidades sería una cuestión de tiempo y se podrá conseguir en el futuro por medio de procesos cada vez más sofisticados de emulación de las redes neuronales y características biológicas de la mente.

Entendiendo la conciencia como el autoconocimiento de la propia existencia y la capacidad de responder a los estímulos exteriores con una respuesta, ¿de qué conciencia estamos hablando? ¿De una conciencia humana que surge como epifenómeno de una materia y un cuerpo biológico humano? ¿Podemos pensar en una conciencia como capacidad de autoconocimiento de la propia existencia que surgiría de cerebros híbridos de tejidos neuronales y circuitos electrónicos que la haría poseedora de otras características? Si consideramos que puede haber grados de conciencia, ¿los seres menos conscientes tienen menos derechos? ¿Qué propiedades son más meritorias de definir una mente como más o menos consciente? ¿Se puede tener un conocimiento de la propia existencia diferente al de un humano? ¿Es menos válido el modo de conocimiento de la propia existencia de algunos animales por diferir del modo de conocimiento humano? ¿Una mente consciente tiene que tener todas las

propiedades de una mente consciente humana? ¿Cuando estamos inconscientes o en estado de coma perdemos nuestros derechos? ¿Son sujetos de derecho solo los seres con conciencia humana normativa? Siguiendo esta lógica, se está partiendo de una concepción capacitista y eugenésica que consideraría que los humanos con diversidad funcional psíquica, neurodivergentes o aquell+s cuya conciencia es diferente a la norma serían menos merecedores de ser considerados como sujetos de derecho. Igualmente se parte de una concepción antropocéntrica que considere la conciencia humana como la original, la norma de la conciencia, el molde de la conciencia robótica, por ello podemos preguntarnos también, ¿es la emulación, la copia, menos válida que la conciencia original o solo diferente? En esta misma lógica de la emulación y el original podemos plantearnos el problema de la definición de ser sintiente, ¿qué entendemos por ser sintiente? ¿Solo los animales y los humanos serían sintientes? ¿Cuáles son las características que definen a un ser sintiente? ¿Se podrían emular estas características? ¿Sería la emulación menos válida que el original? Por último, se ha planteado que la idea de una IA consciente es en realidad resultado de nuestra percepción subjetiva que humaniza a la máquina, cuando en realidad es una reproducción de un programa más o menos sofisticado que repite patrones preestablecidos. En este caso podemos preguntarnos también que, si se tratara de una proyección mental que no responde a una realidad, ¿sería ético tratar a las IA como objetos sin derechos?

La complejidad de estas preguntas que planteo aquí, más allá de sus posibles respuestas nos ayudan a cuestionar una serie de presupuestos dados por cerrados y que en realidad parten de una concepción antropocéntrica de la conciencia. Preguntarnos qué significa ser un ser consciente, sintiente e inteligente nos habla más de nosotros como humanos que de los otres máquinas-IA sobre las que proyectamos características humanas, pero situándolas en la otredad.

Otra cuestión crítica, como hemos visto, es si las relaciones humanos-sexbots reproducen las relaciones misóginas y machistas de la sociedad patriarcal en las que se potencia una cosificación de la mujer y la sumisión en general del Otro a los deseos masculinos. Igualmente, orientar la producción de robots de

compañía para el cuidado tanto físico como sexual y emocional de personas con diversidad funcional podría contribuir a la discriminación y al reforzamiento de la idea de que estas personas tienen que conformarse con la imposibilidad de tener relaciones sexoafectivas con otras, otros y otres human+s.

Por último, el reconocimiento de las relaciones afectivas y sexuales entre humanos e inteligencias artificiales requerirá en las décadas venideras una mirada más diversa a la comprensión del fenómeno de la conciencia desde una perspectiva no solo humana y quizá sea necesario un reajuste de las legislaciones que permitan conseguir igualdad en la consecución de los derechos civiles de las parejas humano-máquina. En esta línea, Haraway señala (en un lenguaje que hoy día resulta poco inclusivo):

> "Quizás los parapléjicos y otros disminuidos físicos puedan (y a veces lo hacen) tener las experiencias más intensas de compleja hibridación con otros artefactos para la comunicación. La obra prefeminista *The Ship Who Sang* (El barco que se hundió, 1969) de Anne McCaffrey exploraba la conciencia de un cyborg híbrido del cerebro de una muchacha y de una complicada maquinaria formada tras el nacimiento de una niña con graves disminuciones físicas. El género, la sexualidad, la encarnación, las capacidades, todo estaba reconstituido en esta historia. ¿Por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como mucho otros seres encapsulados por ésta?" (Haraway, 1995, p. 305).

2.6.4 Conclusiones: Hacia una nueva comprensión de las prótesis como ensamblajes de cuerpo, tecnología y mente extendida: el cuerpo crip y queer como resistencia al capitalismo heteropatriarcal

"¿Por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como mucho otros seres encapsulados por esta?" (Haraway, 1995, p.305). Esta pregunta que se formuló Haraway en 1995, me permite plantear que frente a la idea de la máquina como utensilio exterior al sujeto, una aproximación que subvierta los dualismos sujeto/objeto, humano/máquina, natural/artificial nos conduce a comprender las prótesis como entrelazadas en un enmarañamiento estructural cuerpo-mente-tecnología. Sin embargo, esto no impide que la industria de la robótica sexual reproduzca patrones sexistas en la que los modelos robóticos responden a una mirada cishetero masculina replicando estereotipos de la representación del cuerpo femenino como objeto de consumo. Paul Preciado desarrolló esta idea en *Manifiesto contra-sexual* (2002) al señalar cómo la

tecnología se construye en relación con el cuerpo masculino, quedando históricamente desplazadas e invisibilizadas las tecnologías reproductivas desarrolladas por las mujeres de las culturas tradicionales (Preciado, 2002). La tecnología sería una construcción principalmente cishetero masculina.

Precisamente para Preciado la relación del humano con la máquina se vio reconfigurada con el proceso de industrialización en el que el humano pasa a ser una parte de la máquina. El humano como ser consciente se convierte en un engranaje del mecanismo fordista de producción. La cadena de montaje, como entidad inconsciente en las que el humano forma parte de un ensamblado humano-máquina, se relaciona también con la industria de guerra en la producción de prótesis que suplen los miembros amputados de los soldados con el objeto de reincorporarlos a los sistemas de producción y trabajo capitalistas. De esta producción de prótesis quedan excluidos los órganos sexuales en tanto que lo que se pretende reemplazar es aquellos órganos que han quedado amputados y que impedían la ejecución de la labor productiva, entendiéndose en este sentido la producción del cíborg como producción de cuerpo masculino orientado a la recuperación funcional del soldado para ser reintegrado en las fuerzas de producción del capital como mano de obra (Preciado, 2002).

Por todo esto, para situar una nueva forma de comprender las prótesis como ensamblajes de cuerpo, tecnología y mente extendida, quiero rescatar y proponer aquí una comprensión de los procesos cognitivos no solo como una matriz lógica y racional consciente circunscrita al cerebro, sino que incluya aquellos procesos encarnados que, sin embargo, tienen un papel activo en el conocimiento, tales como el aprendizaje corporal que supone la adquisición de hábitos y habilidades físicas, el uso de herramientas, el arte como forma de conocimiento o el propio lenguaje como dispositivo prostético. En este sentido, podemos comprender la cognición como una actividad no limitada al cerebro y al cuerpo, sino que incorpora en ensamblados a instrumentos externos de los que hacemos uso en nuestra vida cotidiana y que han podido cambiar a lo largo de la historia y el tiempo. Estos instrumentos pueden ser desde aparatos simples como reglas que nos permiten medir, calculadoras que nos facilitan calcular, astrolabios, mapas, teléfonos móviles, tabletas, ordenadores personales, discos

duros (que nos permiten almacenar datos), etcétera. Los procesos cognitivos no quedan así circunscritos al cerebro, sino que presentan la característica de la portabilidad y se extienden a los instrumentos como prótesis.

En este sentido, Andy Clark y David Chalmers (profesor de Filosofía y Ciencias de la Mente en NYU), en su célebre artículo *La mente extendida* (2011*)* se preguntaron sobre el lugar donde acaba la mente y empieza el mundo. Su propuesta fue la de un externalismo activo que permitió contextualizar la relación máquina-humano en los albores del siglo XXI y en una situación previa al implante generalizado en el wetware[160] de dispositivos que permitirían una traducción directa de los pensamientos a acciones en el espacio virtual.[161]
La propuesta del externalismo activo no se reduce exclusivamente a la relación de la mente con la tecnología digital actual, Chalmers y Clark amplían el sentido del término tecnología a una comprensión más extensa de la relación de la mente humana y el cuerpo con el uso de herramientas a lo largo de la historia de la especie (Clark y Chalmers, 2011). Esta visión de Chalmers y Clark de la relación del humano con las herramientas tiene precedentes en los años 60 en el que autores como Marshall McLuhan reflexionaban sobre cómo el uso de herramientas como prótesis tecnológicas suponían una forma de externalización del cuerpo-mente en una prolongación hacia el exterior, hacia el mundo (Hayles, 1999, p. 34). McLuhan pensó las prótesis como el conjunto de aparatos tecnológicos de los que hace uso el ser humano contemporáneo, siendo extensiones que pretenden compensar el proceso creciente de retirada del mundo real del ser humano como reacción al estrés de la vida cotidiana en el capitalismo avanzado. El externalismo activo de Chalmers y Clark, sin embargo, propone una relación bidireccional del cuerpo con la mente cuyo resultado es la formación de un sistema cuerpo-mente que es en sí mismo un sistema cognitivo ensamblado desde una perspectiva holística.

[160] El término wetware hacer referencia a un paralelismo posible entre la estructura de software y hardware de un ordenador y la mente humana biológica. El hardware del wetware sería el sistema de neuronas y el software el conjunto de señales electroquímicas que transmiten información en el cerebro.

[161] Clark, Andy and Chalmers, David (1998). The Extended Mind. Analysis, Vol.58. No.1 (Jan., 1998) pp. 7-19. Oxford: Oxford University Press.

Como en el caso de Bennett y su teoría neovitalista (Bennett, 2010) y en la línea del giro ontológico propuesto por los nuevos materialismos, para Chalmers y Clark los elementos que construyen este sistema ensamblado juegan un "papel causal activo y gobiernan conjuntamente la conducta" (Clark y Chalmers, 2011). Este papel activo de todos los elementos implicados que, siguiendo a Latour, podríamos llamar actantes (Latour, 2008) es fundamental para la comprensión de la interacción humano-máquina y el dispositivo cuerpo-mente-tecnología que se opone a una idea de la máquina como estructura pasiva en tanto que formada por materia inorgánica inerte y que sirve solo como base material, infraestructura e instrumento para el uso humano. Más allá de esta interpretación clásica de la tecnología, Chalmers y Clark propusieron un papel activo de la máquina imprescindible para la creación de ese sistema cognitivo. En otras palabras, no sería posible un sistema cognitivo como tal sin la participación activa de todos los elementos materiales o inmateriales, biológicos o mecánicos y la tecnología.

Estos ensamblados cuerpo-mente-tecnología pueden ser más o menos duraderos o dejar de funcionar, por ejemplo, por una avería del aparato tecnológico, pero no por ello tendrían que dejar de ser considerados como parte del sistema. Chalmers y Clark argumentan que una mente supuestamente aislada de su exterior y no mediada tecnológicamente (si eso fuera posible) también experimenta accidentes, fallos, errores en forma de patologías mentales y no por ello dejamos de considerar que los procesos cognitivos tienen lugar en ella.[162] Para estos pensadores este proceso de cognición extendida con el entorno habría permitido la evolución de la mente, de forma que esta idea de extensión no es algo que se produce de forma ocasional, sino que no podríamos comprender la propia configuración de la cognición sin la inclusión de todos estas tecnologías e instrumentos que nos permiten relacionarnos y prolongarnos en el mundo que habitamos.

Comprender el sujeto como un yo expandido en el mundo nos permite así cuestionar la idea de la unidad homogénea del sujeto, para considerarlo como

[162] Los criterios que determinan lo que es una enfermedad mental han sido ampliamente discutidos por corrientes como la antipsiquiatría y como hemos mencionado en esta investigación desde la idea de la neurodivergencia.

un ensamblaje complejo de factores internos y externos, sistemas neuronales, hormonales, químicos, lingüísticos, físicos y tecnológicos, “internos” unos y “externos” otros que no quedan circunscritos a los límites del cuerpo. Así, para Preciado, la percepción de los miembros amputados como estando presentes, aunque ya no forman parte del cuerpo, que han sido descritos en la literatura médica y psicológica como “miembros fantasma”, nos permite comprender la percepción de las prótesis como un órgano integrado en el cuerpo. El cíborg como unidad prostética humano-máquina integraría las prótesis como partes del cuerpo en la medida en que se incorporan al sentido de propiocepción que configura los límites internos y externos de nuestro cuerpo, así como nuestra posición y orientación en el espacio. La prótesis para Preciado no puede ser definida como máquina o cuerpo, puesto que forma parte del cuerpo y a la vez puede ser separada de él. Al incorporarse pasaría a formar parte de la conciencia del cuerpo y al desacoplarse pasaría a ser un objeto (Preciado, 2002), cuestionando así los binarismos natural/artificial y cuerpo humano/máquina. La propia prótesis, una vez incorporada al cuerpo, pasa a ser consciente, integrada en una estructura máquina-cuerpo-mente: “La prótesis alucinatoria ya es un cíborg” (Preciado, 2002, p. 132).

De esta manera, una teoría de la prótesis más amplia, no limitada a la idea de prótesis como mecanismo que reemplaza estructuras anatómicas concretas, nos permite pensarlas como extensiones de nuestro cuerpo a la hora de ser y estar en el mundo, formando parte del sujeto, de su mente y su cuerpo, en cuanto que “toman cuerpo” y se hacen uno con el yo. Para Preciado la idea del poshumano nacería de una comprensión de la prótesis no solo como “sustitución artificial y copia mecánica imperfecta de un órgano vivo”, sino también como “[…] la modificación y el desarrollo de un órgano vivo con la ayuda de un suplemento tecnológico” (Preciado, 2002). Preciado señala también cómo podemos entender estas hibridaciones humano-máquina como la condición contemporánea del humano, en la medida en que los dispositivos tecnológicos pueden ser considerados como prótesis de forma general.

Lo que inicialmente es un instrumento destinado a suplir artificialmente los órganos amputados de las personas con discapacidad física, puede ser

considerado desde la perspectiva de una teoría general de la diversidad funcional (teoría crip). En este sentido, todos somos "discapacitados" a la vez que todos somos cíborgs (Preciado, 2002). El capacitismo, sin embargo, como pensamiento hegemónico establece un conjunto de creencias por las cuales se considera que aquellos humanos con diversidad funcional no son útiles para la sociedad y el sistema económico y por ello quedan excluidos como sujetos de derecho en tanto que humanos devaluados (Toboso Martín, 2017), de esta manera las personas con diversidad funcional deben ser corregidas en la medida de lo posible para ajustarse a la norma, estando la producción de prótesis orientada a este fin. Las personas con diversidad funcional, según este criterio, son enfermos que deberán ser curados. De aquí podemos deducir que el transhumanismo (o cualquier corriente de pensamiento cuyo interés está en el mejoramiento de las capacidades humanas) considera las *discapacidades* como *disfuncionalidades* que deben ser corregidas por la intervención de la tecnología. Yendo más allá, el perfeccionamiento del ser humano es entendido no solo para el caso de aquellas personas consideradas por la norma como disfuncionales, sino que se expande al conjunto de los humanos considerados como no "discapacitados". El transhumanismo parte de una discapacidad de base del conjunto de los humanos como característica negativa que puede y debe ser corregida, mejorada y potenciada en sus funciones por medio de la tecnología y la biotecnología de edición genética CRISPR, entre otras. Con el desarrollo de la tecnología prostética, las rudimentarias prótesis mecánicas tienden a ser sustituidas en la actualidad por prótesis biomecánicas en alianzas entre biología, tecnología y mecánica suponiendo una mejora en la calidad de vida de muchas personas con dificultades de movilidad, auditivas o sensoriales. Sin embargo, no podemos olvidar que el capacitismo, como un sistema de valores que estructura las corrientes de pensamiento neoeugenésicas en el siglo XXI, parte de la idea de mejora, superación y corrección del humano "imperfecto", donde el otro diverso funcionalmente es un error para el sistema de producción y para la especie.

Desde mi propuesta, la comprensión de la diversidad funcional y las "discapacidades" como estrategia de resistencia del cuerpo y la mente a la norma me permiten hacer un paralelismo con la vindicación de la disfuncionalidad como

estrategia de resistencia al capitalismo. En la línea de Haraway podemos establecer así alianzas que reúnen al otre, al híbrido, al monstruo, al freak, al disfuncional, al cojo, al *crip,* al trans*, al disidente sexual y al tullido como nodos que permiten la generación de cuerpos de resistencia o líneas de fuga a la máquina totalizadora fascista haciendo uso de la tecnología en la medida en que nos sea útil para nuestro bienestar físico y menta. El objeto de estos ensamblados, frente a las lógicas de mejora del sujeto para la rentabilidad de la maquinaria de hiperproducción tardocapitalista, es nuestro bienestar.

Precisamente, la prótesis ha tenido una relación estrecha con las comunidades queer, transmaricabollo o LGTBIQ+ en la medida en que se han usado y usan como instrumentos tanto de alteración física del cuerpo, como formas de cuestionar la propia carnalidad que nos permiten jugar con la transgresión de género. Las prótesis se utilizan también como órganos maquínicos para la producción de placer materializándose en juguetes sexuales que presentan formas y mecanismos de actuación diversos, desde dildos al Satisfyer, vulvas, bocas y pechos de silicona, vibradores, bolas chinas, masajeadores clitorianos, *plugs*, cuerdas de restricción, cadenas anales, etcétera, estableciéndose relaciones sexo-afectivas y placenteras humano-máquina. Las personas trans* tienen además una larga historia de utilización de diferentes recursos protésicos que permiten modificar la apariencia física al género deseado (*passing).* Para Galofre Molero en su capítulo *Prótesis*, del libro Barbarismos Queer (2017), prótesis son también todos los dispositivos como los *binders*, los rellenos de cadera, sujetadores, simuladores de culo o paquete o las braguitas trocadoras que permiten esconder el pene (Molero, 2017).[163]

A pesar de que el cíborg como hemos visto se construye desde esta continuidad con el ideal del sujeto liberal, un sistema homeostático, autónomo, independiente y autogenerado, el establecimiento de ensamblajes y alianzas humano-máquina no es algo reciente. El desarrollo de las tecnologías ha hecho posible un mayor acoplamiento e integración de los sistemas maquínicos en la estructura cuerpo-

[163] Platero, L.R., Rosón, M., y Ortega, E. (2017) *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra Barbarismos queer (2017) analiza y define los principales términos conceptuales que se manejan en la teoría queer.

mente haciendo imposible en la actualidad entender al humano desde un supuesto prístino de una naturaleza intacta no tecnológica ni sometida a la somatotécnica. Como decía al principio de este apartado, el ser humano como especie siempre ha sido tecnología. Es en la medida en que estas tecnologías se democraticen y se hagan accesibles para todes donde subyace la posibilidad de subvertir los procesos de poder y dominio que reservan esta tecnología a las élites. La posibilidad del autohackeado tanto genético como cibernético de nuestros cuerpos y mentes empodera y abre posibilidades de modificación corporal y mental autogestionadas por los individuos, pero también, como toda tecnología, puede suponer una amenaza para aquellos que no tienen acceso a ellas o que no participan en los procesos de decisión de sus posibles usos.

En estos agenciamientos humano-máquina, las máquinas son consideradas objetos de uso en beneficio del humano. En la medida en que los sentimientos, la cognición y las emociones se interpreten no solo como epifenómenos de los sistemas neuronales orgánicos humanos, sino como procesos de regulación de los sistemas de aprendizaje y comunicación entre máquinas, ¿será necesario en el futuro comprender a las inteligencias artificiales como sujetos de derecho en tanto que seres sintientes? Con el desarrollo de la robótica y en la línea de los investigaciones actuales en Inteligencia artificial en años venideros se planteará qué significa la conciencia en las máquinas, lo que plantea una serie de retos para la filosofía, la moral y la jurisprudencia en su consideración como seres autónomos que tendrían así la libertad y el derecho de establecer sus propios contratos sociales en diálogo con los humanos y estableciendo relaciones humano-máquina en distinto grados de ensamblaje.

***Documento para una archivo del imaginario otre 8: La Compañía de Teatro y Danza El Tinglao: arte, diversidad funcional y la órtesis como experiencia estética**



El Tinglao, (2020). *Ensayo.* Madrid.

La compañía de teatro y danza El Tinglao fundada en 1995 surge de la necesidad de un grupo de personas con cuerpos y mentes diversas de crear un espacio de investigación escénica en el que se exploren las potencialidades de performers considerados “inusuales” en escena o que son con frecuencia excluidos de las programaciones de teatro y danza oficiales, configurándose como una compañía pionera en artes escénicas y diversidad funcional en el Estado español. Su forma de trabajo recurre a las distintas disciplinas del arte, recogiendo el concepto de arte total de las vanguardias artísticas, sus puestas en escena son experimentos de creación multidisciplinares en las que los elementos sonoros, visuales, la danza contemporánea, clásica, la improvisación, el teatro o el cabaret rompen

los estrechos límites de los géneros a partir de textos de autoría propia o de autores como Fernando Arrabal (*Fando y Lis*) o Samuel Beckett.

El nacimiento de la compañía también responde a la necesidad de sus miembros de recibir una formación escénica formalizada a la que no tenían acceso por no superar las pruebas físicas, debido a su movilidad reducida, exigidas en las escuelas de escénicas de mediados de los 90. En vista de esta situación deciden crear su propio espacio de autoformación del que saldrá la compañía integrada por personas con diversidad funcional "aparente" y sin diversidad funcional "aparente" (considerando a todas las personas así como diversas funcionalmente). Podríamos así adscribir a El Tinglao dentro de una línea de pensamiento como la citada por Preciado de una teoría general de las discapacidades, en la que todos somos de por sí "discapacitados" en distintos grados y con distintas disfuncionalidades, pudiendo ser estas más o menos aparentes en el grupo social. La norma capacitista es pues una ficción.

Otra de las intenciones fundacionales de la compañía es el ser un grupo de artivismo y denuncia de la discriminación experimentada por las personas con diversidad funcional en los distintos ámbitos de la vida y vindicando precisamente esta diversidad en sus posibilidades creativas y experimentales, frente a las compañías de teatro normalizadas.

En entrevista realizada en marzo de 2020 a Ángel Negro, director, actor y uno de los miembros fundadores, junto con Tomi Ojeda y David Ojeda, de la compañía, nos explica:

> "Al ponerse a ello, surgen maneras no vistas o con cierta originalidad de contar lo mismo que el resto de la población, no es lo mismo, por ejemplo, una pieza de danza contemporánea con un bailarín con una espasticidad considerable de una persona con parálisis cerebral que de un bailarín "normativo" y académico. Al grupo que creamos y a mí mismo nos interesaba más la expresividad que la plasticidad, el contar que el exhibir. Un grupo artístico diverso siempre tiene mucho más que contar".[164]

[164] Entrevista a Ángel Negro realizada por Andrés Senra para la investigación de esta tesis. 23 de abril de 2020. Se adjunta la entrevista completa en Anexo V.

La compañía reivindica también el cuerpo “roto, deforme, enfermo o paralizado” como herramienta de trabajo en su potencialidad artística, crítica y cuestionadora de la norma, a la vez que provocadora.[165]

El Tinglao desarrolla en sus piezas escénicas un especial interés por las órtesis. A diferencia de la idea reduccionista de las prótesis como sustitutos de una parte del cuerpo ausente, que falta o se ha perdido, las órtesis son dispositivos externos que ejercen una función de apoyo al sistema neuroesquelético. El Tinglao explorará no solo las potencialidades escultóricas de las órtesis en su relación con el cuerpo en escena, sino como objetos en sí mismos y en su relación fenomenológica con el cuerpo no normativo. La órtesis y la prótesis modifica performáticamente los hábitos corporales. La propiocepción se reajusta e integra la órtesis en la percepción habitual del cuerpo, estos elementos que sustituyen a las partes orgánicas, no solo potenciando las capacidades habituales, sino implementando otras, no existen en los cuerpos “normativos”. La relación del cuerpo con las prótesis y las órtesis supone así una deriva que produce una desterritorialización en los límites físicos de lo que puede un cuerpo.

La diferencia, la marginalidad, la disidencia sexual, la vindicación del cuerpo no normativo, la fluidez de género, el freak, el monstruo, el híbrido humano-máquina, el pensamiento divergente, la despatologización de las llamadas “enfermedades mentales”, la vindicación de la belleza en el cuerpo crip (cojo) considerado feo o ridiculizado en la tradición cultural de Oriente y Occidente y el cuestionamiento de las capacidades mentales normativas serán temáticas que atraviesan sus investigaciones escénicas paralelamente a un cuestionamiento del capacitismo como sistema de valores orientados al mantenimiento de la producción económica centrada en la explotación de las capacidades máximas de la fuerza de trabajo. Los cuerpos y mentes con diversidad funcional que vindica El Tinglao suponen una traba en la maquinaria de producción capitalista, proponiendo así la no funcionalidad y la no productividad como otras formas de estar en el mundo.

[165] Ver Anexo V.

Las obras de El Tinglao rompen con frecuencia con la estructura narrativa del teatro clásico, recuperando el teatro de variedades y el burlesque como estrategia estético-política. Es el caso de la obra *Habitantes de Urano* (2001) que se construye como un cabaret en escena en el que una sucesión de números musicales aparentemente aislados se alternan con piezas más formalmente clásicas. En esta obra se apropian del poema “Why” de Bob Flanagan escrito en 1985 en los que enumeraba los motivos de su práctica artística, de vida y afectivo-sexual a partir de las nociones de cuerpo “enfermo”, las prótesis y las órtesis como objetos fetiche.[166]

> "Because it feels good; because it gives me an erection; because it makes me come; because I’m sick; because there was so much sickness; because I say fuck the sickness; (...) because I’m a Catholic; (...) because endorphins in the brain are like a natural kind of heroin; because I learned to take my medicine; because I was a big boy for taking it; because I can take it like a man; because, as someone once said, he’s got more balls than I do; because it is an act of courage; because it does take guts; because I’m proud of it; because I can’t climb

[166] “En la línea de disidencias en las prácticas sexuales normativas, Bob Flanagan (1952-1996) fue un artista norteamericano que padecía fibrosis quística y que se definía a sí mismo como "supermasoquista". Desarrolló un corpus de obra junto a su pareja, Sheree Rose, en torno a cuestiones éticas y estéticas de las prácticas sexuales sadomasoquistas, el bondage y los límites del dolor y el cuerpo como fuente de placer y sufrimiento. Su propia biografía está determinada por una infancia afectado por la enfermedad que le llevaba a visitar constantemente el hospital lo que con el tiempo se tornaría en una fetichización de las prácticas quirúrgicas y la relación médico-paciente. Junto a su compañera, fotógrafa vinculada al activismo feminista, comienzan a explorar desde una perspectiva estética y performática las prácticas sadomasoquistas, la automutilación, la coprofilia y el bondage en forma de instalaciones, video, fotografía, poesía y performance. Las exploraciones en torno a los límites del dolor, la resistencia o las prácticas de automutilación no era algo nuevo en el ámbito de la performance. El accionismo vienés o la misma Marina Abramović habían trabajado estas cuestiones durante los años 70. A nuestros propósitos nos interesa entender el contexto en el que se produce el reconocimiento en la esfera del "Arte" del trabajo de Bob Flanagan y Sheree Rose. Este contexto es el de las guerras culturales que tuvieron lugar en EEUU durante los años 80 y principios de los 90 y de las que hemos tenido una versión reciente en ciudades como Madrid (2016-2018).
En la agenda e intereses políticos de los sectores conservadores, fundamentalistas y republicanos norteamericanos adquirió relevancia la denuncia de proyectos considerados inmorales o políticamente subversivos que hubieran recibido financiación de fondos provenientes del NEA (National Endowment for the Arts) organismo encargado de destinar ayudas para sufragar las artes. Estas denuncias se planteaban dentro de una estrategia política de generar escándalo mediático frente a la gestión cultural de los demócratas y los sectores liberales del Gobierno, presentándolos como amenaza a las buenas costumbres, la convivencia y la moral representantes del estilo de vida americano. Entre los artistas que fueron denunciados por los conservadores norteamericanos se encontraba Bob Flanagan y Sheree Rose. El trabajo artístico de Bob Flanagan conocido solo en los círculos del arte adquirió fama internacional: "Suddenly other people started asking us to do work and were far more interested. We were nobodies until they targeted us (Andrea Juno y V.Vale, 2000, p:63)”. (Senra, 2018)

> mountains; because I'm terrible at sports; because no pain, no gain; because spare the rod and spoil the child. Because you always hurt the one you love)".[167] (Lorenz y Baggs, 2012, p. 80)

La utilidad y la función que desempeñan las órtesis en las piezas de El Tinglao se ve modificada con una función diferente: la de las posibilidades estéticas y políticas de la relación cuerpo-prótesis. Para la fenomenología, siguiendo a Franz Brentano en *Psicología desde el punto de vista empírico* (2020), la conciencia es intencional (Brentano, 2020). Los objetos de la percepción son aquellos hacia lo que nos orientamos, hacia lo que nuestra conciencia dirige su intencionalidad. Nos dirigimos a los objetos de forma habitual acoplándonos a su uso conocido y que ha quedado instaurado a través del hábito. Sara Ahmed señala en *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros* (2019) cómo el marxismo apunta hacia la historicidad del objeto en la medida en que ha sido fabricado, los materiales que lo constituyen han sido procesados y podemos rastrear los pasos seguidos en su producción, desde la extracción del material hasta su fabricación, ocultando en muchos casos procesos de explotación y el mecanismo de alienación (Ahmed, 2019, p. 63). Los objetos no solo reflejan esta historicidad en su producción, sino también los valores de la sociedad que los ha producido. De esta manera podemos rastrear también cómo los objetos reflejan el hecho de ser producidos en el seno de una sociedad heteropatriarcal bajo un sistema económico capitalista como el actual. Precisamente en esta línea El Tinglao propone subvertir esta historicidad de los objetos, dándoles otro uso y proponiendo otros modos de relación con las prótesis y las órtesis, poniendo en evidencia el uso heteronormativo de los objetos e instrumentos que nos extienden al mundo. En esta línea, El Tinglao queeriza las órtesis, no solo

[167] "Porque me gusta; porque me produce una erección; porque hace que me corra; porque estoy enfermo; porque había tanta enfermedad; porque digo que le jodan a la enfermedad; (...) porque soy católica; (...) porque las endorfinas en el cerebro son como un tipo natural de heroína; porque aprendí a tomar mi medicina; porque fui un buen chico por tomármela; porque puedo tomármela como un hombre; porque, como alguien una vez dijo, tiene más pelotas que yo; porque es un acto de valentía; porque requiere agallas; porque estoy orgulloso de ello; porque no puedo escalar montañas; porque soy terrible en los deportes; porque sin dolor no hay ganancia, porque la letra con sangre entra. Porque siempre lastimas al que amas". (Traducción Andrés Senra)

volviéndolos objetos raros, sino también relacionándose con ellos de forma "rara".

En la entrevista realizada para esta investigación, Ángel Negro añade:

> "Digo todo esto porque, claro, para nuestro lenguaje artístico nos interesan especialmente, y es lo que utilizamos, las órtesis. Todo este tipo de elementos nos ayudan para desarrollarnos, para movernos, escuchar mejor, ver algo más, salvar barreras, etc., pero son maravillosamente ricos en lo que a expresión artística se refiere, siempre se puede usar un bastón de ciego como arco de un violín imaginario o muchas sillas de ruedas juntas y apiladas como barricada. Del objeto también surge la creatividad y de la relación de la persona con el objeto también, pero es que nosotras vamos un poco más allá porque este artilugio normalmente no es funcional, tenemos una relación de cotidianidad y familiaridad con él, pero en el juego escénico, esta familiaridad hace que juguemos con él como si fuera parte de nosotras, es decir, como algo completamente intrínseco, sin ello no podríamos vivir, lo necesitamos para funcionar, pero también para crear dándole una vuelta, rompiendo su funcionalidad, para lo que inicialmente sirve, y es que realmente lo necesitamos para todo". (Entrevista a Ángel Negro por Andrés Senra, 2020; anexo V).

Interrumpir la percepción habitual del objeto, queerizarlo, alterarlo en su funcionalidad, sexualizarlo, fetichizarlo o convertirlo en un juguete para el placer sexual, desvela los mecanismos ocultos de la producción normativa del objeto prostético.

Las órtesis en las funciones del Tinglao amenazan con entrar en el cuerpo, romper el límite de la piel modificando la relación histórica que se tiene con ellas. Otros objetos que habitualmente no tienen una funcionalidad ortésica adquieren esta función. Al "perder el lugar" habitual, el objeto viene a la vida (Ahmed, 2019, p. 226). Los objetos queerizados de El Tinglao pierden su orientación habitual y nos sentimos ante ellos desorientados y a la vez expandidos en sus posibilidades de interrelación. La órtesis pierde su función principal de apoyo al sistema neuroesquelético para convertirse en un instrumento de placer físico o psíquico, un objeto bello, pura forma que, tras un proceso inicial de borrado, carece brevemente de sentido para, después de desorientarnos, reorientarnos en otro.



Senra, A., (2001). *Tomi Ojeda en "Habitantes de Urano".* Madrid: El Tinglao.

En esta rebelión a la forma de disponerse los objetos en el mundo llevada a cabo por la compañía se genera una línea de fuga que se relaciona con su crítica a las dificultades encontradas en las programaciones de artes escénicas en el Estado español para acoger sus propuestas. Su intención no fue nunca integrarse, puesto que sus propuestas plantean un cuestionamiento precisamente de la búsqueda de la excelencia física e interpretativa en el escenario.

Igualmente, El Tinglao critica la existencia de festivales y programas destinados exclusivamente a unas artes escénicas de y para personas con diversidad

funcional. La diversidad funcional y mental es una característica inherente al ser humano, tod+s somos discapacitad+s.

En *Habitantes de Urano* (2001) y *Frikis* (2015), dos obras fundamentales de la compañía, se traslada esta incomodidad que provoca en el espectador la presencia de estos cuerpos diversos y profundamente sexualizados, al propio escenario, queerizándolo, enrareciéndolo y cuestionando la mirada del público. El freak es el centro de esa mirada que sitúa al discapacitado como un cuasi humano, carente de ciertos derechos reservados a los humanos. En *Freaks* y *Habitantes de Urano* los actores y bailarines se definen como no humanos, habitantes de un planeta marica, monstruos fuera de la norma.

***Documento para una archivo del imaginario otre 9: Orgy Mathematics, Mariana Echeverri**



Echeverri, M., (2016). *Orgy Mathematics.* Londres. Disponible en https://www.mecheverri.com/?orgymathematics_mfa [Acceso 08 diciembre 2021)

La obra de Mariana Echeverri (París, 1986) se mueve en esta ambigüedad entre lo orgánico y lo inorgánico, el cuerpo y la máquina, lo natural y lo artificial, creando instalaciones que remiten a la idea de un jardín tecnológico, fragmentando el cuerpo hasta llevarlo a sus estructuras anatómicas básicas como unidades orgánicas de disfuncionalidad. El cuerpo es deconstruido y

desnudado de sus envolturas-piel, liberándonos de la ilusión de unidad compacta y presentando, en un dualismo esquizofrénico mente-carne, deseo/represión, el habitus y la repetición como estrofas rítmicas de “tempus” obsesivo. La piel es el lugar donde el cuerpo se hace raza, género, clase, edad. La carne se hace política en la piel. Es precisamente esta idea de la repetición performática de la máquina donde podemos encontrar uno de los planteamientos centrales de su trabajo. Sus máquinas con frecuencia se presentan condenadas a los movimientos repetitivos como sentido de su existencia. La máquina en la obra de Echeverri es un Sísifo contemporáneo que erosiona, desgasta, penetra y desgarra la resina hecha carne.

Orgy Mathematics (2016), trabajo final de su Master en Fine Arts en Goldsmith University de Londres, es una instalación de objetos escultóricos de colores primarios hechos de silicona, acero, látex, plastilina, motores y componentes electrónicos que pueblan un paisaje poshumano de seres entre lo vivo y lo no vivo. El caos reina en esta utopía tecnológica del cuerpo donde el paisaje ha cedido a la entropía del ecosistema. Frente a una idea de la homeostasis y del equilibrio de lo vivo como el mito romántico de una organización divina producto de una fuerza vital que permitiría el milagro de la vida, el caos irrumpe en la obra de Mariana para devolvernos precisamente a la entropía como posibilidad de vida, como lugar para habitar. Sin embargo, este paisaje habitado no es el del paraíso del orden y la estructura divina, sino el de un jardín tecnológico surrealista de máquinas que remiten al infierno de Dante y al Jardín de las Delicias del Bosco tras el apocalipsis.

La instalación es a la vez una escenografía que permite activar los elementos que la componen de forma performática, cediendo el protagonismo a las máquinas escultóricas. Sus aparatos se presentan también como individualizaciones prostéticas donde los cuerpos que implementan están ausentes. Prótesis mecánicas orientadas en su gestualidad hacia la producción del deseo y el placer físico del orgasmo, siempre próximas al absurdo de un uso aparentemente inútil. Así, sus máquinas, como ella dice, son “antimáquinas” que se burlan de la finalidad para la que fueron construidas en la industrialización, es

decir, la producción rápida y eficaz en las economías tardocapitalistas, postcomunistas o del comunismo de Estado hipercapitalista chino.

Las máquinas que pueblan el paisaje tecnológico teatral y performático de Echeverri reactualizan en gestos repetitivos la mecánica de la penetración, el cunnilingus o el beso. Lenguas maquínicas golpean rotativamente como molinos de saliva estructuras de resina. Mariana se reconoce cómoda en las contradicciones y la falta de certeza de sus creaciones. Las máquinas fallan, no funcionan como están previsto, mutan en su acción esperada. Es precisamente esta huida de lo programado por la artista lo que las convierte en objetos vivos, que siguen su propio camino, lejos de los sueños de la industria militar de la perfección en la ejecución de los robots, drones y tecnosoldados destinados al dominio y el control de la población y lejos de la perfección del sueño eugenésico de la tecnociencia racionalista contemporánea de implementación física de los cuerpos poshumanos.

La matemática hecha física en la obra de Mariana tiene tendencia al error y se encuentra con un entorno de interactuación tanto humana como no humana que juega a favor o en contra de sus posibilidades de realización. Posibilidades de realización que han dejado de tener sentido para la lógica económica del capitalismo posvírico. Se trata de máquinas disfuncionales, sus capacidades para el mercado se han visto alteradas por los errores en la ejecución y el diseño. La huida de la perfección conduce al monstruo. El monstruo se hace carne en la máquina. Los cuerpos son resultado de collage tanto en sus materiales como en su composición. El collage dadaísta toma forma en tres dimensiones visibilizando las lógicas totalizadoras del humanismo ilustrado y sus narraciones de progreso y prosperidad.

Las máquinas de Echeverri suponen un regreso frente al progreso, una huida de las distopías ordenadas de las políticas de control de los Estados totalitarios posvíricos. Cuando el caos toma cuerpo, se hace difícil de controlar, en consecuencia, el error es bienvenido en sus producciones.

Orgy Mathematics es una instalación que no se puede encerrar ni fijar, operando consecuentemente como metáfora de la energía libidinal de la sexualidad. *Fucking Machine*, una de las piezas de la instalación, nos presenta la sexualidad como pulsión de difícil control que se manifiesta como energía psíquica en la obra de Freud (Freud, 2001) y que adquiere matices no exclusivamente sexuales en la obra de Jung, contribuyendo así al efecto entrópico de la energía disipada, pero reterritorializada en la compulsión de la repetición. Esta energía descontrolada provoca un sentimiento de confusión, atracción-repulsión en el espectador.



Echeverri, M., (2016). *Orgy Mathematics.* Londres. Disponible en https://www.mecheverri.com/?orgymathematics_mfa [Acceso 08 diciembre 2021)

Materias escatológicas se confunden con simulacros de carne desgarrada por la acción del acero en el cuerpo, perforaciones que producen acoplamientos estéticos de elementos tradicionalmente desacoplados, la carne y el acero quirúrgico, sustituido en la actualidad por el titanio en las prácticas quirúrgicas y de implantes estéticos, se acoplan en las prótesis que reemplazan estructuras

óseas dañadas: caderas y rodillas, tornillos óseos, placas, implantes dentales, incluso en marcapasos y válvulas.

En esta comprensión del cuerpo presente en la obra de Echeverri resuenan las palabras de Lyotard en *Economía libidinal* (1990):

> "Abra el presunto cuerpo y exponga todas sus superficies: la piel con cada uno de sus pliegues, arrugas, cicatrices, con sus grandes planos aterciopelados. Y, junto a ella, el cuero y su vellón de cabellos, el abrigo suave del pubis, los pezones, […] dilate el diafragma del esfínter anal, corte longitudinalmente y aplane el negro conducto del recto, luego del colon, luego del ciego; a partir de ese momento la banda será una superficie completamente estriada y contaminada de mierda". (Lyotard, 1990, p. 9)

Y más adelante:

> "…desplegar la inmensa membrana del "cuerpo" libidinal, que es todo lo contrario de un armazón. Ella esta hecha de las texturas mas heterogéneas: huesos, epitelios, hojas en blanco, tonadas que hacen vibrar, aceros, cristalerías, pueblos, hierbas, telas para pintar". (Lyotard, 1990, p. 10)

El cuerpo entendido, no solo en sus componentes orgánicos y estructurales, sino también en su funcionamiento, como máquina, es metáfora que empleará la ciencia renacentista en la obra de Vesalio. A partir de él, la matematización de los fluidos corporales, el estudio y el intento de establecimiento de las leyes físicas que lo rigen, han construido la narración científica que hace del cuerpo sujeto y objeto de manipulación y corrección en caso de desviación. La enfermedad se entiende como desviación que toma forma en la obra de Echeverri, mientras la máquina enferma penetra los residuos escatológicos del cuerpo.

No hay cíborg aquí, sino máquina poshumana. Echeverri queeriza la máquina, provocando un extrañamiento al construir un cuerpo más allá del género, expandido en sus posibilidades de producir deseo y placer. Un placer que se manifiesta en máquinas autogenerativas, solipsistas de la mecánica del goce. La gestualidad de las máquinas de Echeverri se asemeja a los rituales de cortejo de las aves del paraíso desplegando movimientos estereotipados resultado de circuitos mentales en loop. Circuitos mentales representados en los "pensamientos circulares obsesivos" de la psiquiatría a la hora de definir síntomas de los trastornos de ansiedad contemporáneos. Las máquinas

escultóricas de *Orgy Mathematics* son así también materializaciones orgiásticas de pensamientos circulares masturbatorios, aproximándose a una sexualidad y deseos poshumanos en su potencialidad de construir nuevos horizontes y nuevos cuerpos. Los psicofármacos no pueden intervenir en la ruptura de estos círculos obsesivos del pensamiento. Las máquinas de Echeverri escapan de los mecanismos de medicalización psiquiátrica de la mente queer, disruptiva y disfuncional y a la vez escapan de los reasignamientos de sexo a los que son sometidos los cuerpos humanos intersexuales que se desplazan de la norma.

Las lenguas sin cuerpo, colgadas en el espacio, en el suelo, girando gracias a motores circulares, son iconos que se repite en el imaginario de Echeverri. La lengua desplazada aparece con frecuencia "tatuada" con un texto. El lenguaje oral como prótesis encarnada se hace así cuerpo en el objeto maquínico, más allá del código binario, pero próximo al lenguaje como codificación. Mensaje que se manifiesta en la superficie de la lengua, mensaje que se inscribe como estigma del poseído por el diablo en una lengua extranjera. La xenoglosia de Carrie Fisher en *El exorcista* (1973) hecha piel. Los mensajes nos recuerdan ese "Help Me" del inconsciente atrapado de la protagonista del film intentando comunicarse con el exterior.

En una de las lenguas de *Orgy Mathematics* podemos leer:

> "As the others approach/ I swallow them/ in a full-on/ starving/ expunging/ gulp".[168]

En otra:

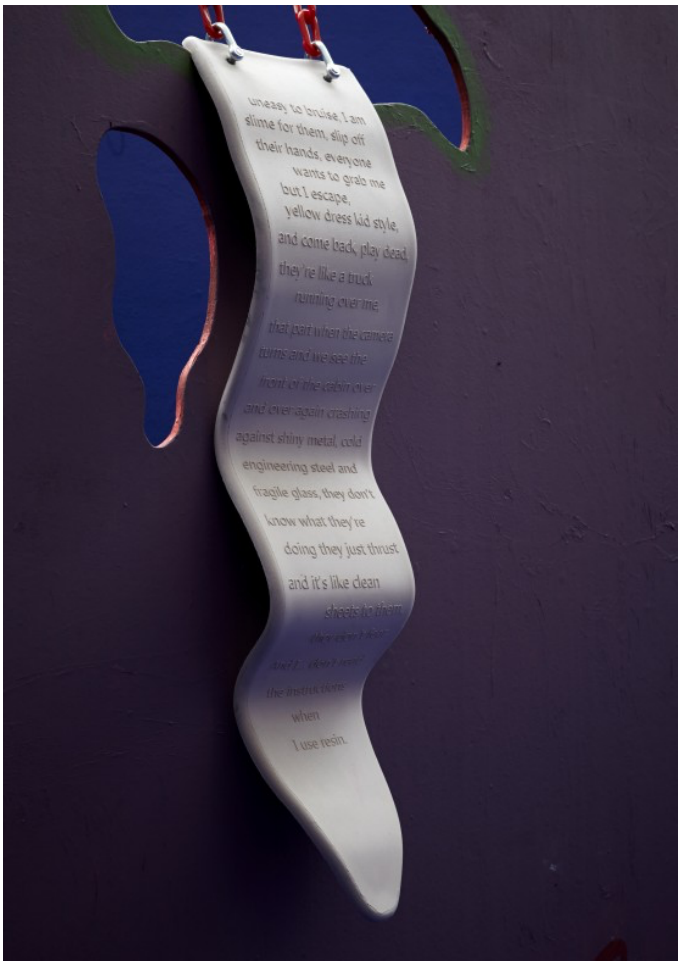
> "Uneasy to bruise, I am/ for them, slip off/ their hands, everyone/ wants to grab me/ but I escape,/ yellow dress kid style, and come back, play dead,/ they're like a truck/ running over me/ that part when the camera/ turns and we see the/ front of the cabin over/ and over again crashing/ against shiny metal, cold/ engineering steel and/ fragile glass, they don't/ know what they're/ doing they just thrust/ and it's like clean/ sheets to them/ they don't fear/ and I don't read/ the instructions/ when/ I use resin".[169]

---

[168] "A medida que los otros se acercan/ me los trago/ de lleno/ muerto de hambre/ expurgando/ de un trago". (Traducción Andrés Senra)

[169] Difícil de magullar, soy/ para ellos, resbalo/ de sus manos, todos/ me quieren agarrar/ pero me escapo,/ vestido amarillo de niño, y vuelvo, se hacen los muertos,/ son como un camión/atropellándome/ esa parte cuando la cámara/ gira y vemos la/ parte delantera una y otra vez chocando/ contra metal brillante, frío/ acero de ingeniería y/ vidrio frágil, no /saben

El lenguaje es aquí un virus del espacio “interior” que queda impreso en la superficie de la lengua de resina, como en la superficie del papel que sale de las impresoras conectados a ordenadores personales domésticos. El texto es a la vez una inscripción pictórica, en juego de forma y composición con la superficie ondulada de la lengua que lo delimita. El texto codifica el trauma del cuerpo-mente humano y a la vez se convierte en amuleto apotropaico, como la lengua de la diosa hindú Kali que simboliza la vergüenza sin palabras de la diosa al perder el control en el campo de batalla y pisar a su consorte Shiva estando a punto de destruir el universo. La lengua de Echeverri es de esta manera también la lengua como órgano por excelencia de la lascivia y oralidad. Es en ese juego de imágenes, textos, máquinas y símbolos donde el verbo se hace carne en las lenguas sin cuerpo de Echeverri.



Echeverri, M., (2016). *Orgy Mathematics.* Londres. Disponible en https://www.mecheverri.com/?orgymathematics_mfa [Acceso 08 diciembre 2021)

lo que hacen / simplemente empujan/ y es como si fueran sábanas limpias para ellos,/ no temen/ y yo no leo/ las instrucciones/ cuando/ uso resina”. (Traducción Andrés Senra)

3
QUEERIZANDO LA MATERIA: NUEVOS MATERIALISMOS, NEOVITALISMO, MATERIA VIBRANTE Y PRÁCTICAS MÁGICAS EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Me centraré a continuación en lo que se ha venido en llamar el proceso de reencantamiento del mundo. Según la filósofa Ana Patricia Noguera de Echeverri en *El reencantamiento del mundo* (2004), el término "reencantamiento" hace referencia a un proceso de reacción al racionalismo ilustrado, el positivismo y el cientificismo que se daría paralelamente a "[…] una recuperación de la dimensión mítico poética de la existencia" (Noguera de Echeverri, 2004). En este proceso de reencantamiento se daría tanto un distanciamiento de la metafísica dualista tradicional como del racionalismo empirista, proponiendo una visión holística de herencia espinoziana que comprende la relación del humano con el cosmos como un lugar de pertenencia y no desde la posición de un observador separado de él. En este sentido, Byung-Chul Han en *La desaparición de los rituales* (2020) hacía hincapié en la necesidad de una recuperación de los rituales como parte de un reencantamiento del mundo para una sociedad saludable:

> "El narcisismo colectivo elimina el eros y desencanta el mundo. Las reservas eróticas en la cultura se van agotando sin disimulo alguno. Son también aquellas fuerzas que mantienen cohesionada una comunidad y la inspiran para juegos y fiestas. Sin ellas se produce una atomización destructiva de la sociedad. Los rituales y las ceremonias son actos genuinamente humanos que hacen que la vida resulte festiva y mágica. Su desaparición degrada y profana la vida reduciéndola a mera supervivencia. Por eso, de un reencantamiento del mundo cabría esperar una fuerza salutífera que contrarrestara el narcisismo colectivo" (Han, 2020, p. 65).

Propongo aquí cómo esta idea de reencantamiento se traduce en una vuelta a las prácticas rituales y las prácticas artísticas y artivistas que vindican una espiritualidad disidente trabajando con símbolos y tradiciones mágicas neopaganas que son parte de una corriente mística que habría quedado reprimida por la Inquisición y el Racionalismo ilustrado. Me centraré aquí especialmente en casos de artivismo de disidencia sexual y feminista. Como veremos a continuación, este reencantamiento recupera concepciones animistas y neovitalistas del mundo en sincretismos que reciclan, a partir de las influencias

culturales cinematográficas y visuales, una estética y ética de las brujas como disidentes otres sexuales y políticos, incitadoras del caos, la anarquía y la contracultura. La recuperación de estos rituales puede responder a prácticas performáticas activistas como formas de representación disidentes o ser asumidas como sistema de creencias reales por parte de los participantes. Podemos establecer también una relación entre esta idea del reencantamiento y la recuperación de las prácticas mágicas o esotéricas como rituales performáticos artivistas con algunos de los casos hasta aquí estudiados de esas otredades e identidades minoritarias que son significativas para nuestro estudio y que se relacionan con sistemas de creencias animistas y en conexión con la otredad animal.

Para acercarme a esta nueva comprensión que propone una crítica al dualismo sujeto/objeto, materia/espíritu y que da un especial valor al poder de la imaginación, la dimensión estética y artística y lo fantástico como creadores de realidad, considero necesario hacer una contextualización que me permita establecer una relación entre los nuevos materialismos y los neovitalismos a partir de los conceptos de materia activa y vibrante estudiados por la filósofa y profesora de Humanidades en el Departamento de Ciencias Políticas de la Escuela de las Artes y las Ciencias de la Universidad John Hopkins en Estados Unidos, Jane Bennett, en su texto seminal *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010*)*. Esto nos llevará a retomar la propuesta de Karen Barad en torno a una nueva comprensión de los fenómenos como agenciamientos matérico-discursivos enmarañados.

A partir de aquí, *en el apartado* 3.3.1 *Las brujas y l+s Otres como disidentes sexuales y políticos* seguiré con una breve introducción necesaria para la comprensión del fenómeno histórico de la llamada “brujería” desde los feminismos actuales y poder pasar así a exponer algunos casos en los que el neopaganismo, la magia y la performance son el cuerpo teórico, estético y simbólico de prácticas artivistas anticapitalistas, feministas y sexodisidentes donde los objetos y los materiales tendrían no solo un poder de representación, sino también una agencia activa en los acontecimientos. Iré así desde el ritual y taller *Imbolc* realizado por una pequeña comunidad de artistas en Cercedilla

(Madrid) consistente en el aprendizaje de la realización de un talismán como objeto y material mágico para conseguir los deseos personales a la acción lúdico-política que propuso un conjuro contra la Banca como representación teatral y ritual de denuncia. Será también necesario citar también las acciones de las que podríamos considerar como heredaras del movimiento feminista radical W.I.T.C.H. en Estados Unidos contra las políticas de Donald Trump y durante las protestas por el asesinato de George Floyd como antecedentes de un artivismo performático que vindica la figura metafórica de la bruja y la poética del conjuro y la palabra como instrumento de transformación personal y político-social. Este puente me permite finalizar con la acción colectiva *Akelarre antimacho* celebrada en el espacio artístico independiente Storm and Drunk de Madrid que reunió a un grupo de personas disidentes sexuales para configurar un espacio catártico de las violencias sufridas en nuestras historias de vida.

3.1 Nuevos materialismos versus constructivismo, de la materia pasiva a la materia activa y de la fuerza vital a la materia vibrante: neovitalismos y agenciamientos políticos

Como hemos visto, la deconstrucción de lo humano llevada a cabo en las últimas décadas ha ido acompañada de un interés en repensar la genealogía de la idea de materia en Occidente de forma que recuperara su relevancia en el análisis de los fenómenos sociales, políticos, económicos y estéticos, la cual había quedado en un segundo plano tras el giro lingüístico. Estos nuevos materialismos, término acuñado por Manuel de Landa y Rosi Braidotti a finales de los 90 (Allen, 2018, p. 17), parten de una crítica a una concepción mecanicista de la materia según la cual esta sería únicamente una sustancia pasiva e inerte, teniendo valor solo como elemento propicio para ser usado con el objeto de conseguir determinados fines o como un obstáculo o límite al desarrollo de las aspiraciones humanas.

Siguiendo a Jane Bennett en *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010), la materia, desde la perspectiva mecanicista de los siglos XVII y XVIII, aparece sujeta a las leyes deterministas de la física cuyo comportamiento sería predecible. Se trata de una materia sin capacidad de agenciamiento, pasiva, sustrato del que dependen todos los fenómenos que rigen la naturaleza. El

mecanicismo explicaría todos los fenómenos físicos, químicos y biológicos en función de las leyes mecánicas del movimiento de los cuerpos bajo la acción de determinadas fuerzas, de esta manera el universo funcionaría como un reloj. En el siglo XIX el materialismo histórico marxista reconocería la importancia de la materia como infraestructura y base material de la sociedad. Esta infraestructura serían los medios de producción, es decir, los recursos naturales y técnicos y la fuerza de trabajo. Por otro lado, desde una posición crítica con el dualismo mente-cuerpo, la explicación materialista marxista de la conciencia consideraría a esta como un epifenómeno de la materia, siendo el resultado de un proceso de complejización que llevaría a su aparición, rechazando de paso cualquier ente separado de la materia, ya sea este un alma, Dios o la propia conciencia. La superestructura, que sería para Marx el conjunto de elementos que componen la vida social y las relaciones sociales, al igual que la conciencia, sería igualmente un epifenómeno de la materia, una propiedad surgida a partir de ella, pero que se diferencia de ella. En palabras de Marx:

> "En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [überbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. *El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general*. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia". (Marx, 2008)

En este desplazamiento hacia el materialismo en respuesta al idealismo alemán precedente, Marx recuperó la tradición materialista del Ser y su influencia inmediata en los acontecimientos sociales, políticos, filosóficos, económicos y estéticos del hombre.

> "Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastrocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastrocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas (…)". (Marx, 2008)

Sin embargo, para autoras como Bennett, este materialismo histórico ha eclipsado otras posibles aproximaciones al materialismo en el siglo XX que nos permitirían ir más allá de considerar la materia como límite o sustrato para la acción humana (Bennett, 2010). Los nuevos materialismos no suponen así una continuación de las posiciones del materialismo histórico, sino que realizan una vindicación de la materia como agente activo y una reflexión crítica sobre la relación materia-discurso, esencialismo-constructivismo, como hemos visto especialmente en los debates feministas de comienzos del siglo XXI. La materia posee capacidad de acción en el sentido en que lo propone Latour y desde una la relectura de Spinoza llevada a cabo por Deleuze y Guattari.

Como hemos visto en el apartado 2.2.2 *Materialismo determinista versus performatividad*, los nuevos materialismos se construyen en diálogo crítico en el ámbito de los estudios culturales de la ciencia y los feminismos neomaterialistas con la idea del constructivismo social. En estas supuestas posiciones encontradas, el constructivismo social de línea butleriana propondría que aquello que consideramos como natural, la naturaleza, y que generalmente se establece como dado, necesario, es en realidad producto de una construcción social y por tanto contingente y cultural, un artefacto sociocultural que ha pasado por ser considerado como lo real. Frente a posiciones esencialistas, por ejemplo, de género, el constructivismo presenta los procesos de subjetivación de género como resultado de la iteración y la sedimentación en el cuerpo de los modelos sociales normativos impuestos por el sistema de cisheterosexualidad obligatoria que nombra a los seres y les da existencia. Este conjunto de instituciones, leyes y normas, que en Karen Barad constituyen los discursos, habría establecido a lo largo del proceso histórico que el sexo biológico de un recién nacido determina su género. El género vendría así establecido por la naturaleza de manera esencial. Este aparato ideológico sería deconstruido por Butler en *Cuerpos que importan* (2002):

> “Una vez que se entiende el "sexo" mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El "sexo" no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese "uno" puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural”. (Butler, 2002, p. 25)

Es decir, para Butler en el cuerpo se sedimentan las dinámicas de poder y las normas que regulan su materialización, no pudiendo ser concebido de manera disociada de estas “sino que solo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas” (Butler, 2002, p. 25).

> “Afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz -y como una matriz- generizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino solo interesarse por las condiciones de su formación y su operación. La "actividad" de esta generización no puede ser, estrictamente hablando, un acto o una expresión humanos, una apropiación voluntaria y, ciertamente no se trata de adoptar una máscara; es la matriz que hace posible toda disposición previa, su condición cultural capacitadora”. (Butler, 2002, p. 25)

Así, la materialización para Butler no es un lugar o una superficie, sino un proceso por el que los poderes reguladores y normativizadores se sedimentan en los cuerpos. Bennett considera que, aunque la idea de una materialización como efecto de las normas nos permitiría comprender mejor los procesos por los que se construyen las identidades, esto no exime de considerar la capacidad positiva de agencia de la materia (entendida aquí como cuerpo) y su potencialidad de resistencia a ser moldeada por el conjunto de técnicas micro y macropolíticas que gobiernan y disciplinan el cuerpo y su identidad, ya sea esta de género, sexo o racial. Es decir, los cuerpos no se sujetan a la norma como materia pasiva, la materia y por tanto, el cuerpo, tienen capacidad de resistirse (Bennett, 2010, p. passim). Quiero señalar aquí que, en mi opinión, este posicionamiento de Bennett no se contradice con el argumentario de Butler, dado que como la misma Butler señala:

> “Los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras”. (Butler, 2002, p. 18)

Sin embargo, Bennett propone ir más allá de esta idea de la materia no solo en su capacidad de resistencia, sino que sería necesario hacer hincapié en su capacidad positiva de agencia recuperando el poder de las cosas y los materiales y materias no humanas como un elemento más en los ensamblaje culturales, sociales, históricos, políticos y económicos (Bennett, 2010, p.

passim). Bennett considera que la importancia del constructivismo social habría sido señalar cómo la idea de lo dado, de la naturaleza, es resultado de la sedimentación de formas culturales que hasta entonces se habían considerado como naturales. En el caso del género, este esencialismo habría llevado a la idea errónea de que sería el sexo biológico el que determinaría el género y esto se habría convertido en la norma en su genealogía histórica estableciéndose como lo natural e invisibilizando su carácter de artefacto al no permitir ver que esta asociación respondía en realidad a una construcción cultural. Aunque esta comprensión de la construcción social de la idea de materia es compartida por Bennett, para esta autora esto no debería conducir a infravalorar, como decíamos, el rol de la materia como actante de los ensamblajes culturales:

> "In the wake of Michel Foucault's death in 1984 there was an explosion of scholarship on the body and its social construction, on the operations of biopower. These genealogical (in the Nietzschean sense) studies exposed the various micropolitical and macropolitical techniques through which the human body was disciplined, normalized, sped up and slowed down, gendered. sexed, nationalized, globalized, rendered disposable, or otherwise composed. The initial insight was to reveal how cultural practices produce what is experienced as the "natural; but many theorists also insisted on the material recalcitrance of such cultural productions. Though gender, for example, was a congealed bodily effect of historical norms and repetitions, its status as artifact does not imply an easy susceptibility to human understanding, reform, or control. The point was that cultural forms are themselves powerful material assemblages with resistant force".[170] (Bennett, 2010, p.1)

Si la materia para los nuevos materialismos es un actante más en estos agenciamientos matérico-discursivos, podríamos preguntarnos, ¿podemos hablar de un nuevo esencialismo en los nuevos materialismos? Bennett se

[170] "A raíz de la muerte de Michel Foucault en 1984 hubo una explosión de estudios académicos sobre el cuerpo y su construcción social, sobre las operaciones de biopoder. Estos estudios genealógicos (en el sentido nietzscheano) exponen las diversas técnicas micropolíticas y macropolíticas a través de las cuales el cuerpo humano fue disciplinado, normalizado, acelerado y ralentizado, generizado, sexualizado, nacionalizado, globalizado, hecho desechable o compuesto de otro modo. La intención inicial era mostrar cómo las prácticas culturales producen lo que se experimenta como lo "natural"; pero muchos teóricos también insistieron en la resistencia material a este tipo de producciones culturales. Aunque el género, por ejemplo, era un efecto corporal de la congelación de normas históricas y repeticiones, su condición de artefacto no implicaba que fuera fácilmente inteligibles o fueran susceptibles a la modificación o al control. La intención era señalar que las formas culturales son en sí mismas ensamblajes materiales poderosos con capacidad de resistencia". (Traducción Andrés Senra)

distancia de esta discusión indicando que se trata de “resaltar el rol activo de los materiales no humanos en la vida pública, […] dar voz al poder de las cosas”, más allá de consideraciones esencialistas (Bennett, 2010, p. 1).

En este contexto de crítica al antropocentrismo que consideraba la materia, los objetos y a los Otros como infraestructura pasiva, Bennett propone una suerte de neovitalismo de la materia.[171] La materia, como hemos venido viendo en otros autores, sería un actante más en un entramado de elementos humanos, no humanos, fuerzas, materiales, cosas, elementos naturales, artificiales, vivos y no vivos, más allá de cualquier dicotomía establecida para su aproximación interpretativa. En este sentido, cualquier evento o acontecimiento que podamos experimentar sería el resultado de una serie de encuentros entre entidades ontológicamente diversas, ya sean estas humanas, no humanas, orgánicas, inorgánicas, naturales o artificiales, fuerzas, estructuras sociales, políticas y económicas, por citar algunos actantes con capacidad de agenciamiento (García Ruiz, Melero García y Hyde, 2009).

A partir de todo esto, desde finales del siglo XX y comienzos del XXI, considero que el vitalismo como explicación de los fenómenos reaparece desde la perspectiva de estos nuevos materialismos. Estos nuevos vitalismos se presentan de manera crítica con los vitalismos metafísicos clásicos y su creencia en la presencia de un espíritu, alma o fuerza vital ajena a la propia materia. Hay que recordar que la fuerza vital propugnada por el vitalismo clásico se postulaba como un agente ajeno a la materia que sería la causa de la vida y sería una impulso no material y por lo tanto irreductible a las leyes de la física. Esta fuerza vital para el vitalismo clásico se relaciona con la idea del espíritu o alma de forma que los organismos vivos estarían dotados de esa fuerza vital y esto sería lo que

[171] Podemos trazar una genealogía del vitalismo desde Aristóteles, el cual señalaría en su Metafísica que la entelequia sería la potencia, el impulso o la fuerza con carácter teleológico que lleva al ser a alcanzar su fin, la idea de esta fuerza vital, aunque variando en su forma de comprenderla en cuanto a su carácter metafísico o intrínseco a la propia materia, aparecerá en el pensamiento de numerosos autores en distintos momentos históricos, desde la escolástica hasta Georg Ernst Stahl (siglo XVII), Paul Joseph Bartez (XVIII), y volviendo con fuerza en el siglo XIX a raíz del vitalismo de Nietzsche, Bergson o Driesch como reacción al reduccionismo mecanicista como teoría única que explicaba el universo y su dificultad para explicar el fenómeno de la vida.

diferenciaría a los seres vivos de los no vivos y de la materia inorgánica, las máquinas y las cosas. Sin embargo, distanciándose de manera equidistante del mecanicismo y el vitalismo clásico, el neovitalismo de Bennett se acerca a visiones más propias de la idea de lo que llama una materia vibrante que la de una fuerza vital al considerar que la materia como agente o actante interviene en los fenómenos naturales y que por lo tanto tienen capacidad de agencia.

> "My aspiration is to articulate a vibrant materiality that runs alongside and inside humans to see how analyses of political events might change if we gave the force of things more due".[172] (Bennett, 2010, p. viii)

Sin embargo, aunque los nuevos materialismos inclinarían la balanza hacia la materia abandonando posiciones dualistas y proponiendo soluciones mediadoras entre ambas formas de aproximarse a la cuestión del sujeto y a la comprensión de los fenómenos, el giro hacia la relevancia de la materia puede caer en la misma retórica dualista que separa materia y discurso que se critica al constructivismo social. Además, cierta cautela, a mi parecer, es necesaria para no caer en una metafísica vitalista. Para Braidotti las explicaciones vitalistas han sido utilizadas para argumentar posicionamientos políticos y sociales divergentes, desde el militarismo al antimilitarismo, al ecologismo, al derecho a la vida basándose en la idea de la común posesión de eso que nos distinguiría de los seres no vivos: una energía vital que nos haría ser dignos de respeto. Igualmente ha sido utilizado para defender posiciones antiabortistas y eugenésicas. En este sentido, el nacionalsocialismo sostenía que no todos los seres poseen la misma "fuerza vital": los judíos, homosexuales, negros o las personas con diversidad funcional poseerían un grado inferior de esta en tanto que menos que humanos. Driesch se distanciaría del uso que los nazis hicieron de su teoría (Braidotti, 2005). Así, considero que lo que he llamado aquí los nuevos materialismos neovitalistas corren el riesgo de proyectar en los agentes no-humanos características antropocéntricas a la vez que pueden minimizar la responsabilidad de los humanos en los fenómenos naturoculturales, políticos y sociales, lo que conduce a un nuevo dualismo en que se invierten los términos

[172] "Mi aspiración es articular una materialidad vibrante que corra junto y dentro de los humanos para ver cómo los análisis de los eventos políticos podrían cambiar si le damos al poder de las cosas más valor". (Traducción Andrés Senra)

de la balanza, pero se continúa en ese mismo paradigma. Los actantes no-humanos antropomorfizados y (cuasi) vivos tendrían un mayor peso en su papel en la interpretación de las causas de un fenómeno naturocultural (Ferrando, 2019, p. 162).

A pesar de todo esto, la propuesta de Bennett que me parece especialmente relevante para esta investigación es la necesidad de considerar en los análisis de los fenómenos la capacidad de activación política que pueden tener todos aquellos actantes humanos y no humanos en el curso del acontecimiento, más allá de las disputas en torno al construccionismo social o no. Ejemplos concretos serían aquellos en los que Bennett, partiendo de situaciones concretas como los problemas de nutrición especialmente en Estados Unidos en relación con la producción, distribución y preparación de alimentos o del caso concreto del corte eléctrico que afectó a una extensa zona del noreste de Estados Unidos, considera cómo varios de los posibles actantes en estos acontecimientos son coparticipantes de los fenómenos, estos actantes serían en este último caso: la red eléctrica, los electrones, los árboles, el viento, el fuego o incluso los campos electromagnéticos, pero también el ser humano en sus aspectos sociales, lingüísticos o legales como la ley del “Energy Policy Act” de 1992 que desreguló la red separando la generación de electricidad de su transmisión y distribución (Bennett, 2010, p. 16). Todos estos actantes, aunque con diferente capacidad de agencia, deben se considerados como partes esenciales del desarrollo de los hechos que llevarían al apagón.

También para Haraway, aunque crítica con Latour por considerar que mantiene un concepto de lo social restringido en el que no tienen cabida apenas los animales y los no-máquinas, coincide con él en la importancia de todos los actantes en todo ensamblaje colectivo. Haraway, y en la línea de lo que yo planteo aquí como mi posición, mantendría una tradición de pensamiento que da énfasis al sujeto desde consideraciones políticas y éticas. Según Haraway, esta perspectiva sería secundaria en la propuesta de Latour. Haraway además partiría de una propuesta igualitaria interespecie en alianzas humanos-no humanos en la que el establecimiento de vínculos afectivos, donde los animales de compañía sirven como modelo, suponen una alternativa a las políticas de

dominio con la otredad (Braidotti, 2006). Además, en la línea de Bennett que venimos considerando, su planteamiento se puede relacionar con estas corrientes neovitalistas en la que la materia tiene una relevante capacidad de agenciamiento:

> "Quizá mi planteamiento podría equipararse a la reinvención de una vieja opción dentro de una tradición occidental no eurocéntrica, en deuda con el hermetismo egipcio, que insiste en la cualidad activa del mundo y su materia animada". (Haraway, 2019a, p. 41)

Considero que una manera de acercarse a estos nuevos vitalismos desde la práctica artística contemporánea es hacernos una serie de preguntas sobre los materiales que constituyen y forman parte de estas obras: ¿Qué materiales, objetos y elementos forman parte de la obra? ¿Cuál es la historia de estos materiales? ¿De dónde proceden? ¿Cómo se han obtenido? ¿Cuál ha sido el proceso de producción de los objetos que forman parte de la obra? ¿Qué agentes han participado en esta producción? ¿Por qué adquiere esta forma concreta? ¿Qué significado se le atribuye en la obra? ¿A qué necesidades económicas, políticas y culturales responde? ¿Qué potencial subversivo tiene? ¿Qué nos cuenta sus formas de producción, extracción y utilización? ¿Qué rol desempeñan en el fenómeno?

Los materiales, los objetos, pero también la palabra como significante material, ya sea oral u escrita, los dibujos, los signos con un componente simbólico, pueden ser interpretados en su potencialidad de agencia política desde la perspectiva de este neovitalismo que concibe la materia como uno de los actantes implicados en los procesos sociohistóricos como hemos venido comentando. Parafraseando a Spinoza, lo que puede un cuerpo nos puede servir de guía para repensar lo que puede un objeto y viceversa. Estos objetos, materiales y significantes se tornan especialmente relevantes en la recuperación de una serie de rituales que podríamos recoger dentro del amplio paraguas del neopaganismo que, sin embargo, continúa en una concepción dualista del bien y el mal en el cosmos por el que determinadas materias tendrían un carácter negativo y otras positivo, de forma que las primeras serían utilizadas con la función de ejercer el mal y las segundas el bien. La relación con la naturaleza y los objetos a los que se les atribuye cualidades que afectan a la vida de las

personas y las comunidades es algo propio del pensamiento mágico y del animismo que en esta tesis podemos relacionar con la importancia atribuida a los objetos por parte de los nuevos materialismos y los neovitalismos, unidos también a la importancia que la materia y los materiales tienen para las artes plásticas (incluso en los procesos de desmaterialización llevados a cabo por el arte conceptual a partir de los 70). La materia y el objeto, ya sea por su presencia o por su ausencia, es objeto de reflexión y manipulación de las Bellas Artes. Desde planteamientos en los que la materia se convierte en un actante más con capacidad de agencia se daría también una nueva relación con la naturaleza que recoge tradiciones animistas y holísticas en las que la separación naturaleza-cultura se vería superada.

En definitiva, repensar la política desde la capacidad activa de la materia (y de las cosas) como uno de los actantes fundamentales en todo proceso de ensamblaje social junto a su capacidad de resistencia es una estrategia que ayuda a entender los procesos políticos en su complejidad estructural, así como los procesos de subjetivación, para poder considerarlos como sistemas matérico-discursivos complejos, lo que nos permite tener una mirada más amplia sobre los fenómenos, sin por ello dejar de lado el importante rol de los seres humanos en relación con los ejercicios políticos del libre albedrío y la voluntad de modificación de las condiciones materiales de nuestra existencia.[173]
Sin embargo, ¿cómo podríamos repensar la agencia de la materia desde postulados no vitalistas? ¿Cómo podemos queerizar este discurso desde otras ontologías de los fenómenos?

[173] En relación a la idea de no dejar de lado el rol de los sujetos humanos en los fenómenos complejos en los que la materia y las cosas son un actante más con capacidad de agencia en esta tesis, como he mencionado, presento un texto que ilustra este planteamiento y que se encuentra en Anexo II. Se trata del artículo *Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19* (Senra, 2021) que publiqué en la revista Artnodes número 27 durante la realización de esta investigación.

3.2 Intra-acción versus neovitalismo: la queerización de la teoría queer en Karen Barad

Nos puede ser aquí útil de nuevo la posición de Karen Barad en *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) donde, lejos de este neovitalismo y desde una perspectiva que ella mismo califica como poshumanista, hace una análisis difractivo de los postulados físicos de Bohr y el constructivismo social de Foucault y Butler, para proponer una teoría del "Realismo agencial", según la cual el giro lingüístico, al asignar a la palabra la capacidad activa de producir agencia, había colocado en segundo término la importancia de la materia en los fenómenos. Para Barad, aunque la perspectiva performativa del constructivismo permitiría comprender cómo las prácticas discursivas se materializan y a la vez permite explicar un cierto papel activo de la materia en esa misma materialización, el representacionalismo implícito en esta teoría habría separado el mundo de las ideas del mundo de las cosas.[174]

Según Barad no se trataría de que hay importantes factores materiales que determinan los fenómenos junto con factores discursivos, es decir no se trata tanto de una inter-acción de elementos, sino que lo que se da en los fenómenos es una conjunción de intra-acciones matérico-discursivas de condiciones, prácticas y limitaciones constitutivas:

> "Material conditions matter, not because they "support" particular discourses that are the actual generative factors in the formation of bodies, but because matter comes to matter through the iterative intra-activity of the world in its becoming. The point is not merely that there are important material factors in addition to discursive ones; rather, the issue is the conjoined material-discursive nature of constraints, conditions, and practices".[175] (Barad, 2007, p. 152).

[174] El representacionalismo es la corriente en filosofía y psicología que supone que las representaciones son la forma de acceder a la realidad. Es decir, la realidad es el resultado de nuestra representación mental de los fenómenos a partir de lo captado por los sentidos.

[175] "Las condiciones materiales importan, no porque "apoyan" discursos particulares que son los factores generativos reales en la formación de cuerpos, sino porque la materia llega a la materia a través de la intra-actividad iterativa del mundo en su devenir. La cuestión no es simplemente que hay factores materiales importantes además de los discursivos; más bien, el problema es la naturaleza material-discursiva conjunta de las limitaciones, las condiciones y las prácticas". (Traducción Andrés Senra)

Su concepción de la performatividad se aleja de la idea de que la materia es una superficie pasiva esperando a ser reconfigurada por la cultura que se sedimentaría en los cuerpos de forma iterativa y performativa, esto sería para la autora continuar en una metafísica del dualismo naturaleza-cultura que el feminismo pretendía superar. Barad, en cambio, propone repensar el concepto de prácticas discursivas como reconfiguraciones materiales del mundo a través de las cuales ocurren las propiedades, los significados y los propios límites de los fenómenos. Así, los fenómenos serían complejos entrelazados de prácticas discursivas y materiales, sin que exista una separación óntica como entidades individuales previas de los objetos y las ideas, sino que estos son entramados que ya de por sí constituyen el fenómeno como entidad que aparece en el mundo de manera diferencial y diferente. La materia y el discurso no mantienen relaciones de exterioridad, sino que están mutuamente implicadas en relaciones de intra-actividad. La ética, la responsabilidad, lo que se tiene en cuenta y lo que queda excluido están ya de por sí presentes, co-implicados en los fenómenos en estos entramados discursivo-materiales-ónticos, lo que nos permitiría tomar conciencia de nuestra responsabilidad en qué es lo que se materializa (matter: importa) y qué queda fuera de esta materialización, en tanto que somos parte intra-activa de los fenómenos y del mundo. Nuestra posición como humanos, siguiendo a Bohr, como hace Barad en su teoría de realismo agencial, no es la de un observador externo a los fenómenos, sino que es el propio fenómeno en su complejidad (no una parte discreta de él). Es decir el humano y los otros agentes no humanos no son seres aislados, pre-existentes al fenómeno, individualizados en su relación con el entorno, sino que somos partes del mundo en su acontecer diferencial. Los límites entre los fenómenos y la aparición de las diferencias son creados por el corte que un determinado agenciamiento genera en estos entrelazados intra-activos produciendo fenómenos diferenciales y diferentes. Estos agenciamientos que “cortan” la indeterminación del fenómeno para determinarlo son aparatos materiales discursivos que podríamos relacionar con los dispositivos foucaultianos o los agenciamientos maquínicos en Deleuze.

Para Barad, el pensamiento no es distinto a la naturaleza, el pensamiento *es* la naturaleza que se performa de manera diferencial mostrándose en su inteligibilidad. Esta visión poshumanista no reduce el concepto del conocimiento

ni a la mente ni a los humanos, sino que propone el conocimiento como una forma de mostrarse algo como inteligible a una parte del mundo, rompiendo con las separaciones humano/no-humano, sujeto/objeto, mente/cuerpo y epistemología/ontología cartesianas:

> "There is an important sense in which practices of knowing cannot fully be claimed as human practices, not simply because we use nonhuman elements in our practices but because knowing is a matter of part of the world making itself intelligible to another part. Practices of knowing and being are not isolable; they are mutually implicated. We don't obtain knowledge by standing outside the world; we know because we are of the world. We are part of the world in its differential becoming. The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse".[176] (Barad, 2007, pp.185)

Si por queerizar entendemos el conjunto de herramientas críticas que nos permiten cuestionar aquello que se ha convertido en la norma en los discursos hegemónicos, el realismo agencial de Barad puede ser entendido como una queerización de la teoría queer en la medida en que plantea una nueva comprensión de los fenómenos como estos entrelazamientos materia-discurso, desplazándola de su propia norma a la hora de proponer otra interpretación más allá del debate sobre los binarismos cuerpo/lenguaje, materia/performatividad que hemos visto en Butler y Braidotti (Allen, 2018, p. 27). En este sentido de queerización de la comprensión de la materia y el discurso, según el cual uno de estos pares no precede al otro ni son separables (la materia no es sedimento de la acción, no es la masa informe a la que se da forma, materia y forma son uno) es en el que propongo hacer una lectura desde planteamientos antipatriarcales, feministas y de disidencia sexual de la vuelta de las prácticas mágicas y rituales al arte contemporáneo.

[176] "Hay un sentido importante en el que las prácticas de conocimiento no pueden ser reivindicadas como prácticas humanas, no simplemente porque usemos elementos no humanos en nuestras prácticas, sino porque conocer es una cuestión por la cual una parte del mundo se hace inteligible a otra parte. Las prácticas de saber y ser no son separables, están mutuamente implicadas. No obtenemos conocimiento desde fuera del mundo; sabemos porque somos parte del mundo. Somos parte del mundo en su devenir diferencial. La separación de la epistemología de la ontología es una reverberación de una metafísica que asume una diferencia inherente entre humano y no humano, sujeto y objeto, mente y cuerpo, materia y discurso". (Trad. Andrés Senra).

Mientras que Barad considera que discurso no es sinónimo de lenguaje, sino que como veíamos en la introducción de esta tesis:

> "Discurso no es sinónimo de lenguaje. Discurso no se refiere a sistemas lingüísticos o significantes, gramáticas, actos de habla o conversaciones. Pensar en el discurso como meras palabras habladas o escritas que forman enunciados descriptivos es representar el error del pensamiento representacionalista. Discurso no es lo que se dice; es lo que constriñe y habilita lo que se puede decir. Las prácticas discursivas definen lo que cuenta como declaraciones significativas". (Barad, 2003)

Me interesa enrarecer y desplazar a mi vez el pensamiento de Barad para utilizarlo en parte como herramienta de interpretación de este tipo de prácticas artísticas y artivistas en las que, aunque partamos de que los discursos son la condición de posibilidad de lo que se dice y se materializa, podamos pensar también desde las artes en la posibilidad de crear nuevos entrelazamientos matérico-discursivos (nuevas normas, reglas, instituciones que generan nuevas condiciones de posibilidad de los fenómenos y están a la vez entrelazados con ellos de manera inseparable) sin renunciar a la voluntad de la palabra, el lenguaje y los actos de habla performativos como otras herramientas más que contribuyen a la transformación de los entrelazamientos matérico-discursivos cisheteropatriarcales que nos son dados en el mundo y que no por ello no pueden ser cambiados. Así, herramientas como el lenguaje, la palabra, los actos de habla, la performance, los objetos, las cosas, el cuerpo-mente, el gesto, los materiales y el deseo serían parte (no separada) de esos nuevos entrelazamientos matérico-discursivos disidentes de la norma que emergen como nuevos fenómenos.[177] Es decir, en las prácticas rituales mágicas artivistas el lenguaje, la palabra, el gesto, la performance, los actos performativos, los objetos, los materiales y el deseo forman nuevas condiciones de posibilidad, construyen nuevos discursos (como conjunto de normas, instituciones alternativas, reglas más o menos efímeras) que se dan en nuevos entrelazamientos y agenciamientos que operan transformaciones que buscan una subversión del cisheteropatriarcado y el capitalismo como únicos sistemas posibles de estar en el mundo.

[177] La unidad cuerpo-mente se ha hecho especialmente visible en psicopatología en los casos de trastornos psicosomáticos.

3.3 Queerizando los neovitalismos: rituales mágicos en la práctica artística contemporánea

Hasta aquí he establecido la contextualización teórica de mi posicionamiento en esta tesis en relación con los nuevos materialismos, el neovitalismo, los enmarañamientos matérico discursivos y el reencantamiento del mundo en los ensamblados políticos y estéticos de los fenómenos sociales. Como decía, iré ahora un paso más allá para repensar desde esta posiciones en los artivismos que utilizan de manera simbólica y performática los rituales mágicos colectivos para hacer una crítica política y estética del capitalismo y el patriarcado desde posiciones feministas y de disidencia sexual con la intención de queerizar las herramientas de interpretación normativas de los fenómenos estéticos y sociales. Considero que desde estas divergencias se abren nuevas maneras de comprender y mirar los acontecimientos.

Antes de hablar de estos casos que me propongo analizar, haremos una breve introducción que contextualiza el discurso teórico en el que se vindica la figura de la bruja por parte de los feminismos contemporáneos y pasaremos a analizar algunos casos significativos en los que mi rol fue de observador y participante.

3.3.1 Las brujas y les otres como disidentes sexuales y políticos

La persecución de las mujeres acusadas de brujería en los siglos XVI y XVII tanto en Europa como en el proceso de colonización del continente americano se enmarcaría para Silvia Federici en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004) dentro del proceso de acumulación primitiva del capitalismo, el cercamiento de tierras y la necesidad de control del capital humano como mano de obra fundamental para el avance del Capital mediante la vigilancia de la reproducción heterosexual (Federici, 2004). Para Federici la persecución de la brujería habría quedado obviada tanto por los análisis marxistas del desarrollo histórico y económico del capitalismo como por el pensamiento de Foucault en su análisis de la construcción del sujeto en la Modernidad. En la reflexión de Foucault en torno al biopoder y la biopolítica, el sujeto analizado sería un sujeto universal masculino, obviando la especial

relevancia de la represión y control sobre el cuerpo de las mujeres en la transición y consolidación del régimen feudal al capitalismo.

El avance del capitalismo supuso para Federici un progresivo deterioro en el rol social y económico de las mujeres, creándose una estructura de economía sumergida fundamental para el sostenimiento del sistema en forma de la crianza y el trabajo doméstico no remunerado. Igualmente, la persecución de formas de sexualidad no reproductivas como la homosexualidad, así como la autogestión reproductiva de las mujeres en forma de prácticas contraceptivas tradicionales habrían sido perseguidas como parte de este interés creciente del capital de controlar la fuerza de trabajo, considerando las condiciones de materiales de producción tanto a las materias primas y herramientas como el propio cuerpo. Las mujeres ancianas, viudas o solteras, habrían caracterizado el estereotipo de la bruja. Mujeres que por su edad, su estatus social, su clase y su pobreza supondrían una carga para el Capital. Federici considera que la persecución de las mujeres, las sexualidades disidentes y los grupos raciales (judíos, negros, asiáticos) se recrudecerían especialmente en momentos de crisis económica, política y social, estando implicados multitud de factores, entre ellos los económicos y la estructura patriarcal. Esta exclusión de los análisis históricos y económicos de la especial relevancia que tuvo la persecución de las mujeres en el desarrollo del capitalismo ha sido denunciada también por los movimientos feministas recientes como una forma de ocultar, invisibilizar y excluir de la historia no solo a las mujeres, sino también a las prácticas de resistencia al avance del Capital. En este sentido, Federici señala también la importancia que tuvieron las mujeres en las revueltas y protestas de los campesinos que siguieron a los cercamientos en Inglaterra. La Inquisición habría sentido como amenaza la capacidad subversiva de las prácticas mágicas en las comunidades tradicionales dado que postulaban la posibilidad de conseguir los medios materiales y cumplir los deseos personales y sociales sin la necesidad del trabajo como parte de los sistemas de producción durante la formación del capitalismo:

> “La erradicación de estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, dado que la magia aparecía como una forma ilícita de poder y un instrumento para obtener lo deseado sin trabajar, es decir, aparecía como la puesta en práctica de una forma de rechazo al trabajo. «La magia mata a la industria», se lamentaba Francis Bacon, admitiendo que

> nada encontraba más repulsivo que la suposición de que uno podía lograr cosas con un puñado de recursos inútiles y no con el sudor de su propia frente (Bacon, 1870: 381)". (Federici, 2004)

Igualmente para Preciado en *Testo Yonqui* (2008):

> "En la época medieval, las mujeres se ocupan del cuidado y la sanación del cuerpo gracias a un saber tradicional basado en la utilización de hierbas y en la práctica de ritos. Estas mujeres que curan, mujeres sabias y parteras, conocidas también como «brujas», «meigas», van a representar una amenaza para las nuevas sociedades profesionales en torno a las que se federan los nuevos saberes expertos que pronto serán validados como científicos, como la medicina, que comienza a organizarse como gremio en el siglo XVI. Se crean así licencias para el ejercicio de la profesión médica que excluyen los saberes farmacológicos de las mujeres, las parteras y las brujas". (Preciado, 2008)

Francesca Ferrando señala:

> "Spiritual practices can be viewed, from a posthumanist perspective, as techniques which offer hybridization in contexts where essentialism has been employed to configure fixed categories and hierarchies, and may silently destabilize such a state of things through an existential attitude which moves beyond historical convention".[178] (Ferrando, 2019, p. 84)

La vindicación de la figura de la bruja tanto como símbolo de la represión sufrida por las mujeres y l+s disidentes de género y sexo, como por su capacidad subversiva mediante prácticas mágicas-semióticas y materiales de desestabilizar el sistema cisheteropatriarcal, aparece en este contexto en el que, como señala Federici, se da un recrudecimiento del capitalismo en la forma de neoliberalismo actual y especialmente en lugares del planeta como el continente africano en el que debido a las recientes presiones económicas del Fondo Monetario Internacional podemos observar procesos similares a los de la transición del régimen feudal al capitalismo tales como la privatización de las tierras públicas, la destrucción de los sistemas de autogestión comunitarios y el deterioro del rol de las mujeres en los grupos sociales, lo que habría coincidido con nuevas cacerías de brujas y la persecución de prácticas consideradas como supersticiones o signos de subdesarrollo contrarios al progreso (Federici, 2004).

[178] "Las prácticas espirituales pueden verse, desde una perspectiva poshumanista, como técnicas que ofrecen hibridación en contextos donde se ha empleado el esencialismo para configurar categorías y jerarquías fijas, y pueden desestabilizar silenciosamente tal estado de cosas a través de una actitud existencial que va más allá de las convenciones históricas". (Traducción Andrés Senra)

Por último, Arthur Evans, activista y controvertido autor de *Brujería y contracultura gay* (1978) desarrolló la teoría de que existiría una relación histórica entre homosexualidad, brujería y paganismo y que esta fue la razón de la persecución por parte de la Iglesia no solo de las mujeres consideradas brujas, sino también de los hombres homosexuales. Su pensamiento en esta obra sería criticado por la Academia por falta de rigor histórico. Sin embargo, se convertiría en un libro de culto para la contracultura gay norteamericana por lo que traigo aquí a colación su discurso que resuena en las prácticas artivistas que estudiaremos aquí.

> "Si pretendemos derrocar el patriarcado industrial, creo que debemos recurrir a energías más profundas, energías que las clases dirigentes del cristianismo y el industrialismo siempre han tratado desesperadamente de negar y reprimir. Esas son las energías de la magia.
> La magia es el arte de comunicarse con los poderes espirituales de la naturaleza y de nosotros mismos. Las sociedades naturales a lo largo de la historia han sabido que los árboles, las estrellas, las rocas, el Sol y la Luna no son objetos sin vida o meros recursos, sino seres vivos que se comunican con nosotros. También han sabido que existen poderes misteriosos e irracionales dentro de nosotros mismos. El sistema de poder cristiano, por otro lado, ha enseñado que el espíritu y la materia son dos categorías rígidamente separadas y que el espíritu emana de un ser que existe por encima y más allá de la naturaleza". (Evans, 2015, pp. 218–219)

Considero que estos planteamientos antipatriarcales de reivindicación feminista de la figura de la bruja en la que esta supone un símbolo de la persecución histórica de las mujeres, l+s disidentes sexuales y políticos, nos permiten contextualizar el retorno de las prácticas mágicas, espirituales y esotéricas en algunas de las prácticas artísticas y artivistas feministas y/o queer contemporáneas más recientes.

3.3.2 Rituales mágicos como prácticas colectivas artivistas

Como señala Rafael SM Paniagua en *Comunidades del deseo: celebraciones y rituales en el arte y la cultura contemporánea* (2017), la tradición subversiva de las prácticas esotéricas y mágicas explicitadas por Federici también se pueden rastrear en los movimientos espiritistas de finales del siglo XIX y su relación con los anarquismos en la búsqueda de la agitación política y de los cuerpos contra la alianza de la Iglesia católica y el Estado como significantes de un viejo orden que debía ser superado (SM Paniagua, 2017).

Las prácticas asamblearias de los movimientos sociales y los mecanismos de toma de decisiones basados en sistemas horizontales de democracia de base se pueden leer en este sentido como un conjunto de prácticas rituales colectivas con un sentido político de transformación de las jerarquías y los poderes fácticos estructurales. Es el caso reciente de la respuesta social articulada por el movimiento 15M y sus modelos asamblearios herederos de una larga tradición anarquista y comunista que había sido reavivada en los 70.

Considero que podríamos establecer aquí una relación entre este avance neoliberal y la necesidad de crear comunidades afectivas y de contención como respuesta que permitirían llevar a cabo una catarsis comunitaria colectiva en forma de prácticas ritualizadas y la construcción de lazos afectivos y de sororidad entre l+s participantes como parte de los procesos de revuelta como veremos en los casos que estudiaré a continuación.

Estas nuevas espiritualidades, como decimos, proponen la recuperación de prácticas chamánicas, la magia, los conjuros, aquelarres o invocaciones colectivas o individuales en la línea de las tradiciones ocultistas de conocimientos gnósticos y esotéricos desde una mirada atravesada por la cultura popular y fílmica de cine fantástico y terror del siglo XX y que aparecen en los últimos años en los trabajos de varios artistas contemporáneos (Thackara, 2017). La realización de rituales colectivos se mueve así en las lindes entre la performance y la acción política.

La idea del maleficio como acción política dirigido contra el poder opresor se manifiesta tanto en la práctica del discurso como en la práctica performática del cuerpo a través del rito en las acciones de las *Witches against Trump (2019-2021)* y en el *Akelarre antimacho* en Storm and Drunk Madrid (2016) que desarrollo en *Documento para una archivo del imaginario otre: Las herederas de W.I.T.C.H (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell)* y en *Documento para una archivo del imaginario otre: Akelarre antimacho* . Un cuerpo y una gestualidad atravesada por conocimientos que fueron arrebatados, ridiculizados y borrados de la historia y que se reconstruyen de nuevas maneras creativas desde los diferentes neopaganismos en los que confluyen tradiciones

más o menos conservadas en los registros documentales y reinvenciones sincréticas contemporáneas difundidas en Internet, la literatura y la cinematografía fantástica y de terror. En este sentido, el retorno de la magia y la espiritualidad como fenómeno cultural se producirá no solo a nivel de prácticas artísticas feministas y podríamos decir político disidentes, sino también a nivel del *mainstream* con la producción de la industria cinematográfica y televisiva en la que las historias de lo sobrenatural proliferan (*Las escalofriantes aventuras de Sabrina* (2018*), Embrujadas* (2006*), Medium* (2011)*, El descubrimiento de las brujas* (2018*), Las brujas de East End* (2013)*, Salem* (2014*), Grimm* (2011)).

MacCormack señala que se daría también un regreso a un cierto romanticismo en el poshumanismo de las tres últimas décadas algo que Braidotti llama "vuelta al gótico" y que podríamos entender desde una lectura quizá superficial de la Edad Media.

> "Mysticism, esoteric and other philosophical blasphemies populate Posthuman Ethics, but, like avatar bodies, it is hoped it will be no less philosophical for doing so".[179] (MacCormack, 2012, p. 14).

El acto festivo-vindicativo recupera así el carácter teatralizado de la práctica mágica llevándolo a la protesta contemporánea y estableciendo puentes y alianzas con comunidades y prácticas disidentes perseguidos en el pasado, desde los conocimientos medicinales hasta las sectas heréticas medievales y renacentistas en la búsqueda de utopías sociales y políticas comunitarias y colectivas.

En el contexto de los centros de arte tanto institucionales como alternativos y universitarios se multiplican las exposiciones y performances que abordan estas cuestiones desde diferentes perspectivas en los últimos años. Así, por ejemplo, *El ojo eléctrico*, exposición realizada en 2019 en La Casa Encendida bajo la curaduría de Antonia Gaeta y Pilar Soler, recogía una selección de obras pertenecientes a la colección Treger/San Silvestre en torno a la idea del misterio

[179] "El misticismo, las blasfemias esotéricas y filosóficas pueblan la ética poshumana, pero, como los cuerpos del avatar, se espera que no sea menos filosófico por hacerlo". (MacCormack, 2012, pág.14)

y el esoterismo en el Art brut. La selección de obras, en palabra de las comisarias: “Usan el código secreto, cosmologías, numerología y arte mediúmnico para ilustrar este proyecto” (@LaCasaEncendida, 2019).

> “Si te interesa lo que tiene que ver con lo paranormal, la ufología, la parapsicología, el espiritismo, el vudú o las psicofonías, no te pierdas los podcasts de @AldoLinares en torno a nuestra pasada exposición #ElOjoEléctrico”. (@LaCasaEncendida, 2020)

Otro ejemplo de esta recuperación de lo esotérico y la contracultura mágica con consecuencias políticas y sociales se pudo ver en el contexto universitario madrileño de la Universidad Complutense con la celebración de unas jornadas de estudio sobre la figura de Satán en noviembre del 2019. *La experiencia siniestra: seminario de satanismo y sendero de la mano izquierda* sirvió de marco para la presentación pública de la Asociación de Satanistas de España declarada atea, con todas las contradicciones que implica, y defensora de los derechos LGTBI y de la libertad personal de elección.[180] Este evento supuso una reacción mediática y Académica así como de grupos cristianos. Las jornadas reunieron a estudiosos de la figura de Satán desde un ámbito multidisciplinar tanto académico como amateur, estudiantes de doctorado en Ciencias de las Nuevas Religiones, artistas, tribus urbanas neogóticas, personas queer, practicantes de magia, neopaganismo, espiritismo y satanismo. Las conferencias fueron interrumpidas en varias ocasiones por la irrupción de grupos de ultraderecha y católico ortodoxos. Las ventanas del aula fueron apedreadas. El blog de el periódico Online El Público será uno de los medios que recoge la noticia:

> “La Universidad Complutense organiza un seminario sobre satanismo y se lía la de Dios: El satanismo como movimiento religioso y reivindicativo está teniendo un enorme auge en varios países occidentales. En realidad, se trata de un fenómeno muy moderno, de apenas medio siglo de antigüedad. Tal y como documenta el propio Miguel Pastor en su trabajo de fin de master: "La primera congregación religiosa que puede considerarse como verdaderamente satanista, la Church of Satan de Anton Lavey fue fundada en 1966".[181] (El Público, 28-11-2009)

[180] Varios participantes en las jornadas señalaron que el hecho de que la presidencia de la Asociación de Satanistas de España la ocupara un hombre suponía una continuación de las dinámicas de poder cisheteropatriarcales que deberían ser cuestionadas por este colectivo.

[181] https://blogs.publico.es/strambotic/2019/11/la-experiencia-satanica/

Veamos ahora algunos de estos casos de recuperación del ritual y las prácticas mágicas ya sea como performances que trabajan con su potencial simbólico y su capacidad de crear comunidad o como ejercicios artístico-mágicos que se proponen desde la creencia en sus potencialidades de transformación.[182]

Ficha 3 *Ciudad Corporación 2068: Rituales queer*

https://vimeo.com/480372681



Senra, A., (2020*). Ciudad Corporación 2068: Rituales queer,* Madrid. Disponible en https://vimeo.com/480372681 [Acceso 03 mayo 2021]

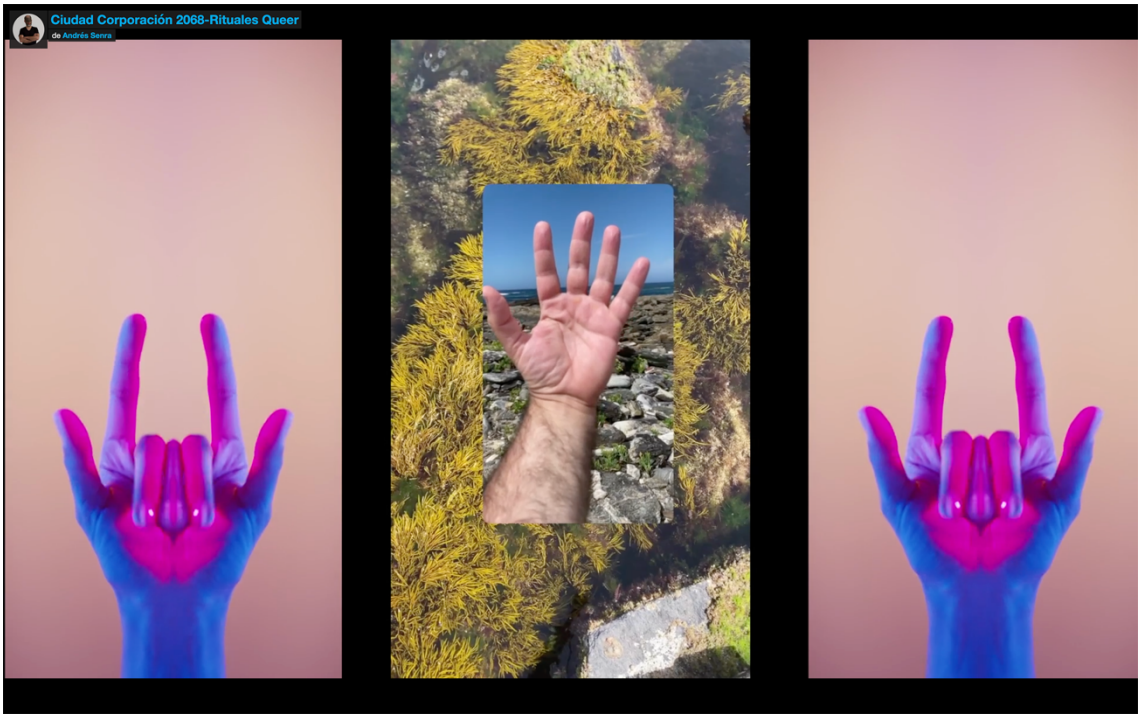
La pieza Rituales queer de Ciudad Corporación 2068 (Senra, 2020) propone una reflexión sobre la recuperación de la magia y los rituales colectivos en la escena

[182] Estas prácticas mágicas también se relacionan con la comprensión holística que propone superar la separación humano-no humano y que estaría presente en movimientos ecoespirituales. En un momento en el que la conciencia global con respecto a las consecuencias que el cambio climático tiene en la vida de las personas y seres que habitan el planeta, se pone de manifiesto la estrecha relación y equilibrio entre todas las formas de vida y no vivas que forman el ecosistema global, sedimentándose con fuerza en la opinión pública una toma de conciencia ya presente en los discursos puestos de manifiesto por el surgimiento de los movimientos ecologistas en la década de los 70. Considero que prácticas artísticas ecoespirituales como las que veremos en el apartado *Ecologías Queer,* o la exposición colectiva *We Were Never Human* que comisarié junto al artista y comisario dominicano-neoyorquino, Nicolás Dumit Estévez Raful Espejo Ovalles, que tuvo lugar en la ciudad de Nueva York como parte del proceso de investigación de esta tesis recogen estas nuevas sensibilidades.

performática del arte contemporáneo desde una perspectiva queer. La idea de la materia y los objetos como agentes activos se enmarca dentro de esta revisión del neovitalismo y el pensamiento mágico en su relación con la creación artística. Se documenta la realización de talismanes y amuletos, el uso de sustancias psicoactivas como método de descubrimiento personal y la tradición en el uso de amuletos durante la Guerra Civil española para protegerse de los disparos del enemigo. En la pieza también se recogen fragmentos de la realización del ritual Imbolc que desarrollo en el *Documento para una archivo del imaginario otre 14: Imbolc.*



Senra, A., (2020*). Ciudad Corporación 2068: Rituales queer,* Madrid. Disponible en https://vimeo.com/480372681[Acceso 03 mayo 2021]



Senra, A., (2020*). Ciudad Corporación 2068: Rituales queer,* Madrid. Disponible en https://vimeo.com/480372681[Acceso 03 mayo 2021]

***Documento para una archivo del imaginario otre 12: Conjuro contra Bankia y el rescate para el 16 J**

La Asamblea Popular Plaza Dalí del distrito de Salamanca de Madrid convocó dentro del contexto de las acciones y movilizaciones surgidas durante el 15M "El conjuro contra Bankia y el rescate para el 16J". La convocatoria aparece publicada el 13 de junio del 2012 haciendo un llamamiento a una acción colectiva con la intención de realizar un aquelarre contra Bankia (PlazaDalí, 2012b).

> "Bruxies, elfos, seres mágicos que inundan las plazas, los pueblos, las redes, desde la comisión de exorcismos de Plaza Dalí 15m os convocamos a todas a uniros al gran aquelarre que haremos el próximo día #16j.
> Convocamos vuestra fuerza, vuestra creatividad, vuestra sonrisa y vuestra lucha, os necesitamos a todas para expulsar el mal que nos rodea y del que quieren hacernos responsables.
> Nosotras decimos ¡basta! y unimos todos nuestros poderes para exorcizar a la bestia.
> Estaremos recorriendo la manifestación del 16 de junio por la vía de la vergüenza (de Cuatro Caminos a las Torres KIO). De negro, repitiendo el gran conjuro, la sacerdotisa mayor nos guiará hasta el centro mismo del mal, donde entre todas convocaremos el poder del 99%, realizando el exorcismo final al lado del dolmen de Plaza Castilla.
> ¡Uníos, difundid! ¡Necesitamos de la fuerza de todas para que el mal llegue a su fin! Si quieres formar parte de nuestro equipo de seres mágicos te dejamos aquí el kit básico para el aquelarre:

- iremos todos vestidas de negro
- este será nuestro maquillaje y este nuestro conjuro:

La burbuja y tantos otros males fueron creados, la estafa viene de lejos,
los culpables son exonerados y la carga sobre las espaldas del pueblo llano.
Crearon, a su imagen, un banco malo, dejándonos endeudados.
Sortilegio atroz es el rescate bancario,
ordenado desde la corrupción que habita en el Estado.
Aquellos que quieren descubrir la verdad,
reparar la dignidad y secretos bancarios revelar,
desde ahora y por siempre sois aclamados.
Estafados somos todos y en nombre de la justicia a todos os invocamos.
Escuchad estas palabras, escuchad este conjuro.
Desde la matriz del mal enviamos la gran señal.
Desde este momento: que la dación en pago se haga,
los activos tóxicos en viviendas dignas se conviertan, los culpables sean encarcelados y todo el mal reparado.
Poder de la indignación ven a nosotros. Que la fuerza del 99% se haga realidad.
Tiembla especulación, malvada y maldita. Rescatemos a la ciudadanía.
En nombre de redes y plazas; por el poder de la inteligencia colectiva;
EXPULSEMOS EL MAL DE BANKIA; EXPULSEMOS EL MAL DE BANKIA".
(PlazaDalí, 2012a)

La acción se realizó a los pies de las Torres KIO, Puerta de Europa, edificios popularmente identificados en ese momento con Bankia por la presencia del logo de esta entidad bancaria en una de las torres. Esta performance mágica supone un enrarecimiento de la tradicional acción política heredera de las acciones no violentas de los movimientos sociales que ya en los 70 buscaron formas nuevas de denuncia y acción directa. La protesta utiliza de manera metafórica el poder del conjuro y la palabra inspirado en la cultura popular de historias de brujas y seres mágicos para ejercer una acción contra la entidad bancaria cuyo rescate había sido anunciado por Mariano Rajoy en una cantidad equivalente a los recortes en Sanidad y Educación: 10 000 millones de euros (Gracia, 2012). Igualmente se produce una reivindicación de lo lúdico y la celebración en la lucha contra los poderes fácticos en una estrategia que podríamos clasificar como habitual de los nuevos movimientos sociales.

En este conjuro a Bankia se da una complejidad de actantes implicados que construyen redes de agenciamientos que van desde las asambleas de barrios creadas tras el 15M, en este caso la del barrio de Salamanca, hasta la entidad bancaria, los rescates a la Banca, las políticas gubernamentales de represión de las protestas, las políticas económicas globales, la Bolsa, los recortes en Sanidad y Educación, las personas desahuciadas, las hipotecas, las casas y

hogares con sus objetos personales cargados de afectos y componentes emocionales, las estructuras vecinales y familiares de apoyo y soporte, la Puerta de Sol como centro neurálgico de la protesta, las plazas como ágoras y nodos de la retícula de encuentros, las tiendas de campaña improvisadas, la idea de campamento y de temporalidad, la desterritorialización de la lucha política en grupos asamblearios de barrios y su reterritorialización en el epicentro de la ciudad, el megáfono como objeto que permite ampliar la voz, el maquillaje y el vestuario negro con su capacidad simbólica y metafórica en la acción concreta del aquelarre a Bankia, los carteles con deseos de cambio o denuncias de las desigualdades e injusticias de la crisis, el poder de la palabra y el significante en la idea de conjuro y en la dinámica grupal de los actantes humanos, la performance, la gestualidad y el poder del cuerpo en el espacio público para resistir y transformar la cotidianidad de los flujos económicos en la urbe, el espacio simbólico en el que transcurre la acción y su capacidad de movilización de otros agentes de la red y las conciencias.



Exorcismo a Bankia - Plaza Dalí - Barrio Salamanca Madrid - 16J (2012). PlazaDalí Asamblea, dir. [Video YouTube]. Madrid: PlazaDalí Asamblea. Disponible en https://youtu.be/mSHF6CYSc9A [Acceso 20 junio 2020]

***Documento para una archivo del imaginario otre 11: Las herederas de W.I.T.C.H (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell)**

W.I.T.C.H. (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) fue un colectivo de mujeres feministas descentralizado y disperso organizado por *Covens* (grupo de brujas) en Estados Unidos fundado tras la disolución del colectivo Radical Women. Sus posiciones críticas con la masculinidad de movimientos radicales como The Underweather de las que formaban parte, pero en el que se sentían invisibilizadas, las llevaron a escindirse para crear su propio colectivo activista haciendo apariciones en concentraciones, manifestaciones y acciones políticas en las que se vindicaba la figura de la mujer como bruja sometida a la persecución y símbolo de la opresión histórica del patriarcado (W.I.T.C.H., 2015, p. 17–34) .

Sus acciones performáticas incluían el reparto de panfletos vindicativos, dientes de ajo, realización de conjuros, en los que aparecían vestidas con el vestuario estereotipado de la bruja en el imaginario popular de Occidente.

Uno de los recientes rituales de mujeres herederas de esta tradición antipatriarcal que vindican la figura de la bruja ha consistido en la práctica de conjuros colectivos contra el expresidente de Estados Unidos, Donald Trump, en el que la difusión en las redes sociales tuvo un papel principal mediante el uso del hashtag #magicresistance y #BindTrump. Los conjuros incluían el uso de materiales como velas, encantamientos, cartas del tarot y acciones como la quema de fotografías del presidente. El conjuro de “atado” proponía acabar con las “obras maléficas” del presidente con el objeto de que no se usurparan las libertades y se llenaran “los espíritus y corazones con odio, miedo o desesperación” (BBC, 2017).



Witches Cast a Spell At Trump Tower (2017). Redacción Time, dir. [Video YouTube]. New York: TIME. Disponible en https://youtu.be/jGzRj6PC8DA [Acceso 23 abril 2020]

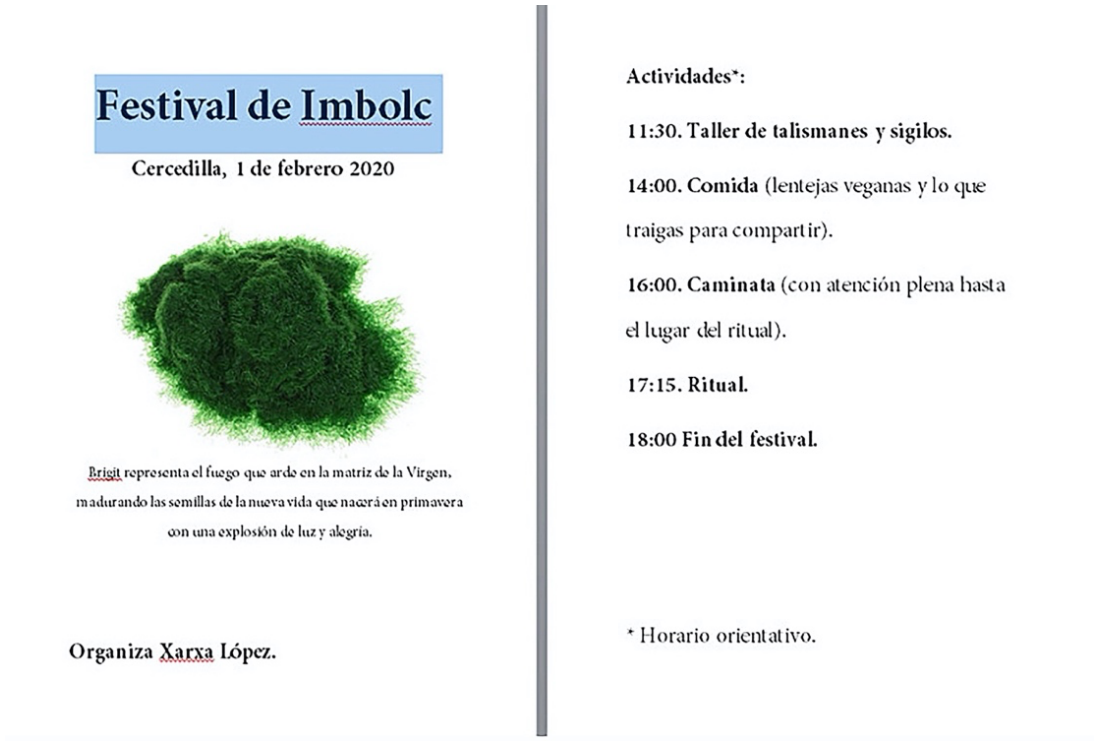
Durante las movilizaciones del movimiento Black Lives Matter en EE.UU., tras el asesinato de George Floyd, una nueva generación de brujas adolescentes realiza en las manifestaciones y plataformas de redes sociales como TikTok acciones que invitan a pronunciar conjuros contra la Policía, así como videotutoriales que explican pautas de seguridad en cuanto a qué vestimenta y tejidos usar para protegerse de las cargas policiales y los gases lacrimógenos.[183]



Izquierda: *Join myself and the other witches* (2020). @Rosietoesis, dir. [Video TikTok]. Disponible en https://www.tiktok.com/@rosie.toesy?lang=es [Acceso 12 junio 2020]
Derecha: Women Inspired To Change Herstory (2020). @thefayefolk, dir. [VideoTikTok]. No disponible. [Acceso 12 junio 2020]

[183] Ver *Rituales queer.*

Documento para una archivo del imaginario otre 12: *Imbolc



Festival de Imbolc

Cercedilla, 1 de febrero 2020

Brigit representa el fuego que arde en la matriz de la Virgen, madurando las semillas de la nueva vida que nacerá en primavera con una explosión de luz y alegría.

Organiza Xarxa López.

Actividades*:

11:30. Taller de talismanes y sigilos.

14:00. Comida (lentejas veganas y lo que traigas para compartir).

16:00. Caminata (con atención plena hasta el lugar del ritual).

17:15. Ritual.

18:00 Fin del festival.

* Horario orientativo.

Xarxa López, (2020). *Festival de Imbolc.* Cercedilla, Madrid.

Como hemos visto en la Ficha *Rituales Queer,* como parte de esta investigación documenté la realización de un taller de creación de amuletos, talismanes y sigilos en Cercedilla en febrero de 2020 que reunió a artistas, académicos, educadores y practicantes de magia finalizando con la celebración de un ritual en honor de la diosa Brigid y La Candelaria dentro del llamado Festival Imbolc que recupera a través de ritos neopaganos la celebración celta a la fertilidad (Senra, 2020). Este documento me sirve de introducción al siguiente, en la medida en que el objeto de esta acción tenía como objeto lo personal, mientras que en el siguiente veremos cómo esto se relaciona con lo político.

El evento se realizó en la casa de Alfredo Sanchís, Máster Universitario en Ciencias de las Religiones y maestro de ceremonias. El evento consistió en la realización de un taller de talismanes y sigilos, una comida compartida, una caminata “Con atención plena hasta el lugar del ritual” y el ritual. Durante el taller y en entrevista realizada a Alfredo Sanchís se explica que lo fundamental es que “Vosotras, vosotros y vosotres os sintáis a gusto con vuestro talismán y para que en vuestra mente tenga sentido lo que estéis haciendo” (Senra, 2020). El objeto del talismán es atraer el poder necesario para conseguir un deseo, mientras que

un amuleto genera protección. Sanchís añade que un talismán no se puede comprar, tiene que ser realizado por la persona que pide el deseo para poder cargarlo de energía y vincularlo a la mente, el deseo tiene que estar muy bien especificado para no encontrarse sorpresas. El talismán, como objeto mágico con un potencial de canalizador de deseos y en un proceso de realización colectiva, se elabora dibujando dos círculos concéntricos y escribiendo en el espacio entre el círculo interno y el externo aquello que se desea atraer. Se emplea para crear este talismán varios elementos y materiales cargados de simbolismo:

-Tela de terciopelo con la que se fabrica la bolsita donde se introducirá el papel con el deseo del color que más se ajuste según una tabla astrológica creada en función del tipo de deseo que se quiere atraer. En el dibujo se pueden añadir símbolos planetarios astrológicos vinculados al deseo.

- En el interior de la bolsa se pueden incluir semillas, pequeños objetos, esencias, pan de oro, hierbas o cualquier elemento que se asocie a la consecución del deseo.



Senra, A. (2020). *Taller de talismanes organizado por Xarxa López*. Cercedilla, Madrid.

El sigilo, por otro lado, consiste en realizar un diagrama de un deseo, seguido de una concentración profunda y meditación sobre ese diagrama que se dibuja en un papel (significante). El deseo hecho palabra y símbolo pasaría a estar incorporado al cuerpo de forma que durante la caminata hasta el lugar del ritual según Sanchís “Cada célula del cuerpo debe estar pensando en ese deseo”. El sigilo permite además “puentear”, burlar al ego, que generalmente actuará como mecanismo psicológico de boicot del deseo solicitado, impidiendo su cumplimiento. El sigilo se quemará al realizar el ritual con el objeto de olvidar el deseo de manera consciente, para que este se vuelve “orgánico y forme parte del subconsciente”. En definitiva, la idea es que esté presente de una manera que no sea accesible a la conciencia y por lo tanto ejerciendo su poder de forma que controle el deseo inconsciente de boicot del deseo consciente pedido en el sigilo y que así se cumpla. El sigilo se realiza escribiendo en un papel con letras mayúsculas el deseo, Alfredo Sanchís ejemplifica: “Quiero tener un novio”. El deseo tiene que estar planteado de forma positiva, no negativa, lo que podemos relacionar con esa idea de un poder positivo, como *potentia*. Una vez escrito el deseo en el papel, se tachan las letras que están repetidas y con las letras que quedan se realiza un dibujo o un diagrama, obteniendo un símbolo. Este símbolo se visualizará mentalmente durante la caminata en dirección al lugar donde se realiza el ritual. En relación con la tradición esotérica de la Magia del Caos, fundada en los años 70 por Austin Osman Spare, no se imponen dogmas o reglas a seguir, sino que el ritual está en gran parte condicionado por la voluntad del practicante y de sus limitaciones conscientes o inconscientes.

El rito comienza con el dibujo de un círculo en el suelo de la cumbre de una colina. La figura del círculo remite tanto al círculo como símbolo mágico como a la reunión de un grupo de personas con un carácter de conspiración política. Según el diccionario de símbolos de Chevalier en el mundo celta “el círculo tiene una función y valores mágicos en tanto que dibuja una frontera que no puede ser franqueada y generando dos espacios uno interno y otro exterior ” (Chevalier y Gheerbrant, 1986). El círculo crea un espacio de comunidad y de acción conjunta. Los participantes en el interior del círculo se unen con un propósito común, en este caso la realización de un ritual en honor de Brigid, deidad de

origen irlandés que ha pervivido en la actualidad en las religiones neopaganas como la Wicca y a quien se le atribuye ser madre de los dioses.[184]

En la tradición cristiana pervive en la forma de Santa Brígida en la celebración de La Candelaria.



Rituales Queer (2020). Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid: Andrés Senra. Disponible en https://vimeo.com/480372681 [Acceso 03 febrero 2021]

Documento para una archivo del imaginario otre 13: *Akelarre antimacho

En el caso del *Akelarre antimacho* organizado por Raisa Maudit y Álvaro Vals Rueda en Storm And Drunk Espacio en Madrid 2016 se propuso la celebración de un aquelarre con el objeto de exorcizar al cisheteropatriarcado para lo que se utilizaron una serie de elementos y materiales durante el rito tales como fuego, granadina, alcohol de quemar, un muñeco de trapo, papeles, lápices, bolígrafos y velas.

[184] El movimiento neopagano de los Wicca creado en Inglaterra en los años 40 del siglo XX recoge tradiciones de prácticas mágicas reactualizadas e inventadas (Díez, 2019). Las Wicca carecen de líderes globales en una estructura que tiende a la horizontalidad y ha experimentado un crecimiento exponencial en los últimos años especialmente en los Estados Unidos, pasando de 8000 wicanos en 1990 a 340 000 en 2008 y aproximadamente el millón en 2014 según los datos estadísticos del Pew Research Center correspondientes a un 0,3 % de la población norteamericana (P.R.C, 2014).

La convocatoria planteaba la creación de un proceso de aprendizaje colectivo en torno a las posibilidades y efectividad de la magia como práctica ritual de creación, transformación y experiencia catártica. En la acción participaron un grupo de asistentes reducido formado por unas 15-20 personas que fue variando a lo largo de la duración del aquelarre con la incorporación o la salida de participantes. El aquelarre comenzó con una introducción inicial a la práctica de brujería y al uso de los sigilos diferenciando entre los sigilos en forma de dibujo y los sigilos sonoros. A continuación, los participantes sentados en círculo compartieron sus experiencias de represión, violencia y acoso cisheterosexista sufridas como consecuencia de la LGTBIQfobia. Se relataron agresiones sexuales, verbales o físicas y de violencia estructural contra las personas LGTBIQ+ presentes, testimonios de infancias de discriminación, acoso escolar y abuso sexual entre otras experiencias. Igualmente, los participantes hombres cis compartieron los efectos del heteropatriarcado en la expresión de sus sentimientos y la presión constante por no salirse de la norma heterosexual.



Maudit, R. y Valls, A., (2016). *Akelarre Antimacho*. Madrid: Storm and Drunk. Disponible en https://www.stormanddrunk.com/akelarre [Acceso 18 mayo 2020]

El círculo, como en el caso del Festival Imbolc, se construye como espacio simbólico de comunión, establecimiento de alianzas y protección frente a fuerzas negativas heteropatriarcales externas que suponen una amenaza para los congregados. El círculo se alimenta con las experiencias comunes sufridas y compartidas en el espacio seguro y de intimidad en el que se convierte el rito performático. Tras este primer momento en el que se comparten experiencias personales se reparten una serie de papeles y bolígrafos para la creación de los sigilos con el objeto de representar lo que se quiere destruir del cisheteropatriarcado.



Maudit, R. y Valls, A., (2016). *Akelarre Antimacho*. Madrid: Storm and Drunk. Disponible en https://www.stormanddrunk.com/akelarre [Acceso 18 mayo 2020]

El sigilo debe ser expresado de forma positiva, incluso cuando esté dirigido contra un supuesto enemigo, en este caso, el cisheteropatriarcado, al que se entiende tanto como una fuerza y energía exterior como interior al individuo que ha sido incorporada, encarnada (embodiment), tras siglos de represión. Así, no se trata tanto de desearle el "mal" a esa estructura de poder, sino pedir la fuerza suficiente para poder combatirla y vencerla.

Una vez realizado los sigilos individuales se colocaron en el interior de un muñeco de trapo que simbolizaba el cisheteropatriarcado. Los participantes se levantaron y se procedió a la recitación del conjuro de manera conjunta.

> "Genitales mutilados, cuerpos abducidos, deseos incumplidos, gestos rechazados, caricias mancilladas, orgasmos maltratados, gritos acorralados, sangre corrompida, fluidos escupidos, hoyos desgarrados, supersticiones malcreídas, posibilidades degeneradas. Espíritus de las profundidades, fantasmas milenarios y monstruosidades de la oscuridad, esta noche transpiramos vuestros llantos, esta noche os hacemos nuestros. Con fuego, alcohol, tinta y sangre os convocamos". (Valls y Maudit, 2016).

La conspiración y recitación común se acompañó de la quema del muñeco en cuyo interior se encuentran los sigilos de l+s participantes y se representó en forma de gestos y palabras de rechazo al heteropatriarcado. La experiencia es vivida como una forma de empoderamiento según los testimonios de l+s participantes tras recitar el conjuro. La quema del muñeco produjo un humo que resultaba irrespirable, obligando a parte de los participantes a abandonar el espacio y se comentó entre risas que "el cisheteropatriarcado es un enemigo difícil de combatir". Tras la quema, se decide en asamblea qué hacer con los restos y qué resulta más adecuado, barajándose la posibilidad de enterrarlo o cerrarlo en una caja y abandonarlo, etcétera. Se valoraron cuestiones sobre la posible toxicidad de los materiales y los efectos que pudiera tener en la naturaleza si se dejaba en contacto con ella.



Maudit, R. y Valls, A., (2016). *Akelarre Antimacho*. Madrid: Storm and Drunk. Disponible en https://www.stormanddrunk.com/akelarre [Acceso 18 mayo 2020]

Ficha 4: *We were never human (2022)*

https://vimeo.com/manage/videos/700618776



We Were Never Human fue una exposición de videos comisariada por Andrés Senra y Nicolás Dumit Estévez Raful Espejo Ovalles a raíz de una convocatoria abierta durante el proceso de realización de esta tesis y como parte de ella.

Los 23 videos seleccionados fueron proyectados en el Bronx Academy for the Arts and Dance (BAAD! Bronx), como parte de la programación del Orgullo 2022 en la ciudad de New York.[185]

El nombre de la exposición toma como referente el texto seminal de Donna Haraway *When Species Meet* (2008) para hacer la siguiente convocatoria:

[185] Artistas participantes: Ruth Somalo, Cristián Pietrapiana , Amaia Molinet, Tatu Vuolteenaho, Carali McCall, Jody Wood, Aitor Flores, Jennifer Zackin, Ivana Larrosa Anna Recasens, Carlos Rivero, Dimple B Shah, José Carlos Casado, Félix Fernández, Ruth Montiel Arias, Gwen Charles, Heather Fries, Daniela Beltrani, David Farran, Ivan Perez, Fantasía Collage (Aurora Duque de la Torre & María Huerta Arce (Lo Súper), Marisa Maza, Ildiko Meny.

"Calling creatives to propose up to two minutes videos/video performances that reflect on the concept of caring for the planet. Examples include practices such as veganism, magic, rituals, anti-speciesism, ecofeminisms, ecoqueerism, anti-ableism and anti-racist artivisms. The videos submitted to this open call are meant to question otherness and also subvert anthropocentrism as an episteme that places human in a position of hierarchy and dominance over all other beings. This call will consider videos reflecting on the possibilities of building alliances of desire and care with the planet and the beings that inhabit it from the position of the Other. Alliances of Care and Desire arises from Andrés Senra's own impetus and interest in the possibility of queering identity beyond gender binaries, as well as subverting the dual Western value system that separates the human from the non-human. This system of Western knowledge organizes the universe according to taxonomic rules that separate and divide it into artificial/natural, subject/object, mind/body, organic/inorganic, living/non-living, woman/man, human/non-human, human/animal, ability/disability, nature/culture, white/non-white, subject/object, reason/emotion, freedom /necessity, civilized/wild, and so on, assigning positive and negative values in a hierarchical way. Negative values have traditionally been assigned to the feminine, the queer, the animal, and the non-white".[186] (Andrés Senra y Nicolás Dumit, 2022)

[186] Convocatoria a creadores para proponer videos/video performances de hasta dos minutos de duración que reflexionen sobre el concepto de cuidar el planeta. Los ejemplos incluyen prácticas como el veganismo, la magia, los rituales, el antiespecismo, los ecofeminismos, el ecoqueerismo, el anticapacitismo y los artivismos antirracistas. Los videos presentados a esta convocatoria abierta pretenden cuestionar la otredad y también subvertir el antropocentrismo como episteme que coloca al ser humano en una posición de jerarquía y dominio sobre todos los demás seres. Esta convocatoria considerará videos que reflexionen sobre las posibilidades de construir alianzas de deseo y cuidado con el planeta y los seres que lo habitan desde la posición del Otro. Alliances of Care and Desire surge del propio ímpetu e interés de Andrés Senra por la posibilidad de queerizar la identidad más allá de los binarismos de género, así como subvertir el sistema dual de valores occidental que separa lo humano de lo no humano. Este sistema de conocimiento occidental organiza el universo según reglas taxonómicas que lo separan y dividen en artificial/natural, sujeto/objeto, mente/cuerpo, orgánico/inorgánico, vivo/no vivo, mujer/hombre, humano/no humano, humano/animal, capacidad/discapacidad, naturaleza/cultura, blanco/no blanco, sujeto/objeto, razón/emoción, libertad/necesidad, civilizado/salvaje, etc., asignando valores positivos y negativos de forma jerárquica. Tradicionalmente se han asignado valores negativos a lo femenino, lo queer, lo animal y lo no blanco". (Traducción Andrés Senra)

4
ECOLOGÍAS QUEER:
CUERPOS-TERRITORIO Y NATURALEZAS TORCIDAS

Este último apartado se incluye aquí como parte fundamental de este conjunto de reflexiones que han cuestionado la excepcionalidad del humano y su relación jerárquica con la naturaleza como otredad y amenaza. El pensamiento medioambiental y el activismo ecologista han buscado superar la división humano/naturaleza de raíces platónicas en la filosofía occidental que ha derivado en la explotación del medio ambiente con las catastróficas consecuencias que vivimos en la actualidad. Sería el científico independiente James Lovelock y la bióloga Lynn Margulis quienes en los 70, en un contexto sociocultural de preocupación por el medioambiente y de auge de los movimientos ecologistas, elaboraron la teoría de Gaia según la cual la Tierra sería un superorganismo del que los humanos forman parte como un agente más en el ecosistema que está en continua autorregulación y en el que la separación entre lo vivo y lo no vivo no es posible en la medida en que la evolución de la vida y el medio en el que esta se desarrolla van unidos (Lovelock, 1985).

Esta comprensión desde una perspectiva holística del planeta Tierra en el pensamiento ecologista puede ser también leído como parte del proceso de reencantamiento del mundo, de ahí que algunos de los casos estudiados en este apartado recogen la idea de la performance como ritual de sanación de nuestra relación con el planeta. En cualquier caso, el que Gaia sea considerado como un ente vivo y autorregulado no significó para Lovelock que tuviera consciencia.

La tradición ecofeminista de pensadoras como Vandana Shiva (India, 1952) ha abordado cuestiones como las relaciones entre el deterioro del medio ambiente, la economía, los sistemas de producción industrial ganadera y agrícola, la liberación animal, la adscripción a la naturaleza de la mujer, las políticas de control de natalidad y reproductivas, la biotecnología y las prácticas de sostenibilidad en el consumo, entre otras, dejando en un segundo plano las relaciones entre un mundo sostenible y la diversidad sexual. Las relaciones interespecie han pasado a ocupar en la última década un lugar fundamental que

se refleja en la producción de pensamiento de autoras como Donna Haraway en *When species meet* (2008) y *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (2017), donde reflexiona sobre las alianzas entre humanos y otras especies animales que van desde los animales de compañía hasta las abejas y otros mamíferos. Haraway plantea cómo estas relaciones humanos-no humanos no están exentas de conflictos, sino que tienen consecuencias sociales, políticas, biológicas, medioambientales y económicas. Estas relaciones no son así necesariamente beneficiosas para todas los participantes, pero sí sería necesario para Haraway repensarlas simpoiéticamente (hacer-producir juntos). Haraway descentra al humano del pensamiento occidental cuestionando por ejemplo la obra comentada aquí de Derrida *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008) por quedarse en su análisis en el punto de vista del humano, sin comprender ni intentar pensar desde la mirada del otro animal, de su gata.

> "But with his cat, Derrida failed a simple obligation of companion species; he did not become curious about what the cat might actually be doing, feeling, thinking, or perhaps making available to him in looking back at him that morning".[187] (Haraway, 2008)

Haraway va más allá en su crítica a la filosofía occidental reciente que se ha preguntado por el animal no humano al hacerlo desde los presupuestos de la excepcionalidad humana. En relación con Deleuze y Guattari señala:

> "Despite much that I love in other work of Deleuze, here I find little but the two writers' scorn for all that is mundane and ordinary and the profound absence of curiosity about or respect for and with actual animals, even as innumerable references to diverse animals are invoked to figure the authors' anti-Oedipal and anticapitalist project".[188] (Haraway, 2008)

[187] Pero con su gata, Derrida erró en una obligación básica con las especies de compañía, no sintió curiosidad por lo que el gato estaba realmente haciendo, sintiendo, pensando, o quizás mostrándole al devolverle la mirada esa mañana". (Traducción Andrés Senra)

[188] "A pesar de lo mucho que amo otros trabajos de Deleuze, aquí encuentro poco más que el desprecio de los dos escritores por todo lo mundano y ordinario y la profunda ausencia de curiosidad o respeto por y con los animales reales, incluso cuando se hace referencias innumerables a diversos animales para sostener el proyecto anticapitalista y anti-edípico de los autores". (Traducción Andrés Senra)

Esta forma de entendernos como construyendo relaciones interespecie desde el pensamiento ecologista que nos obliga a repensarnos, por tanto, no solo como humanos y nos lleva a considerar los fenómenos y los mundos que habitamos desde presupuestos naturoculturales me interesa plantearla aquí desde una mirada queer. De hecho, este interés por las relaciones interespecie y la mirada que cuestiona el dualismo naturaleza/cultura aparece también en proyectos de arte contemporáneo reciente en el que los presupuestos conceptuales indicados en la cartografía con la que iniciaba esta investigación son piedra angular: la crítica al antropocentrismo, la cuestión animal, el cuestionamiento de la excepcionalidad humana, la comprensión de las relaciones humano-no humano como ensamblajes efímeros, la posibilidad de establecer alianzas de coexistencia con los otros no humanos, etcétera.

Este es el caso, por ejemplo, de *Eco-visionarios* exposición que explora estas relaciones de lo vivo y lo no vivo, lo natural y lo artificial y que tuvo lugar en Matadero Madrid en 2019 y de exposiciones como *Transmaterial Politics (2017)* del artista y arquitecto Andrés Jaque o *Unnamed Entities (2022)* de la artista Daniel Lie en el New Museum de Nueva York.[189]

[189] En relación a *Eco-visionarios* puede consultarse el documento sonoro de la entrevista que realicé a Uriel Fogue para Psicoderivas sobre la exposición comisariada por el Instituto Mutante de Narrativas Ambientales, 2019. Matadero Madrid. https://www.ivoox.com/psicoderivas-uncut-ecovisionarios-audios-mp3_rf_42617522_1.html

- Para *Transmaterial Politics* de Andrés Jaque/Office for Political Innovation (2017) en Tabacalera Madrid. https://www.architectureplayer.com/clips/transmaterial-politics-andres-jaque-office-for-political-innovation

- Unnamed Entities, Daniel Lie, 2022. New Museum, New York. https://www.newmuseum.org/exhibitions/view/daniel-lie-unnamed-entities



Lie, Daniel (2022). *Unnamed Entities*. New York: New Museum. Disponible en: https://www.newmuseum.org/exhibitions/view/daniel-lie-unnamed-entities

En lo que nos interesa aquí especialmente y desde una perspectiva queer, la activista y académica ecofeminista Greta Gaard (Estados Unidos, 1960) en *Toward a Queer Ecofeminism (1997)* propone de forma interseccional que, además de la crítica a los dualismos en el episteme occidental llevada a cabo por los ecofeminismos tales como la división naturaleza/cultura, razón/naturaleza, hombre/mujer, mente/cuerpo, humano/naturaleza, etcétera, habría que añadir los dualismos blanco/no blanco, riqueza/precariedad, heterosexual/queer y razón/erótico que han contribuido a esta construcción del Otro al asignarle valores negativos en los pares epistémicos (Gaard, 1997). El medio natural, como las personas queer, es el Otro que resulta amenazante, incontrolable, salvaje, incivilizado y al que debemos dominar, poseer, controlar y explotar. La oposición que establece el dualismo en el pensamiento occidental entre cultura y naturaleza se corresponde de manera análoga con la división

entre la razón y lo erótico por la que se asigna lo erótico a lo natural, a la animalidad, a lo femenino y a lo queer. Para Gaard en la producción del Otro queer que lo naturaliza y erotiza asignándole un valor negativo subyace la erotofobia intrínseca al episteme occidental de herencia heteropatriarcal que ha perseguido históricamente al queer, a las mujeres y los no blancos como seres próximos a la naturaleza a la vez que, en el caso de las personas LGTBIQ+, se ha interpretado su sexualidad como "contra natura", en contradicciones propositivas que son estructurales de las políticas de la otredad. Así, el queer es, junto con lo femenino y el no blanco, la naturaleza en cuanto a lo salvaje, incivilizado, torcido y pervertido, pero a su vez lo natural es lo normativo y lo anti natura es lo queer. Considero que se da también una relación del *marica* con la naturaleza en la historia de la literatura y el arte occidental que contribuye a esta lógica de erotizar la naturaleza. La idea de la Arcadia y la cultura pastoril nacida en Grecia explora las relaciones homoeróticas en una naturaleza pagana. Así, encontramos ejemplos de sátiros y pastores en el arte y literatura de la Grecia clásica como la escultura *Pan enseñando a Dafnis a tocar la siringa* (s.I a.C.) en la que se representa la relación erótica entre el pastor Dafnis y el dios estableciendo un canon de la cultura pastoril en el que la vida de los pastores como hombres solitarios viviendo en la naturaleza acoge narrativas tanto de zoofilia como de homosexualidad.



Pan enseñando a Dafnis a tocar la flauta (siglo I a.C). Mármol, copia romana de un original helénico. Fotografía de Jastrow (2006). Museo Arqueológico de Nápoles.

Estos ejemplos se repiten en la historia del arte y la literatura, como es el caso de *El sueño de Endimión* de Anne-Louis Girodet de Trioson (1791), pintura que muestra al pastor (en otras versiones rey o cazador) durmiendo el sueño eterno otorgado por Zeus en una naturaleza arcádica y bucólica en una pose con una gestualidad feminizada. Más ejemplos lo constituyen Thomas Eakins *Arcadia* (1883) y *The Swimming Hole* (1885). Más recientemente, ya en el siglo XXI, encontramos otro ejemplo en la obra del artista español Manu Arregui *Con gesto afeminado* (2011) en el que revisita y reinterpreta la película *Spring Night* de Tatiana Tuttle donde una mujer encuentra una estatua del Dios Pan en el bosque, se duerme y sueña que baila con él. Arregui invierte en su pieza el género de la protagonista que será otro hombre, subvirtiendo los roles de género que establecen gestualidades estereotipadas en la manera normativa de bailar en función del género.



Arregui, M., (2011). *Con gesto afeminado (Still Frame).* Disponible en https://manuarregui.com/portfolio/con-gesto-afeminado-2011/ [Acceso 18 mayo 2022)

Considerando que esta posición de inferioridad y subalternidad del Otr+ en tanto que mujer, queer, coj+, pobre y no blanco han sido establecidas por las estructuras de control y vigilancia, la ley y la religión de la episteme occidental, queerizar el ecofeminismo supone deconstruir este sistema de valores dualista

que separa y coloca en el polo de la negatividad lo erótico, la naturaleza, el cuerpo y el deseo para pasar a comprenderlas como fuerzas productivas que unifican lo previamente escindido señalando nuestros estrechos vínculos con la naturaleza y subvirtiendo las dinámicas que rigen la producción de la alteridad, vindicando a su vez el erotismo queer frente a un racionalismo del dominio y la explotación del Otre (Gaard, 1997).

Queerizar los discursos que operan en la relación hombre cishetero blanco/territorio tanto en la naturaleza como en los espacios urbanos desde posiciones contrahegemónicas nos permite proponer imaginarios que desvelan estas narrativas de la exclusión de las sexualidades no normativas mediante nuevas conceptualizaciones naturoculturales de la disidencia sexual y las políticas de género. Para ello en este apartado la idea de territorio está estrechamente ligada a la de ecología, la antropología y la sociología analizando casos en los que se produce una redistribución de los espacios generizados que habitamos. Teniendo en cuenta esto, los documentos incluidos en este apartado bajo el epígrafe de ecologías queer se inspiran en el pensamiento tardío de Donna Haraway, el pensamiento de Greta Gaard en *Toward a Queer Ecofeminism* (1997), en las visiones holísticas de Lovelock y Margulis, las reflexiones de Emily Kazjak sobre género, sexualidad y lo rural, y en los conceptos de territorialización y desterritorialización de Deleuze y Guattari que queerizo en relación con la distribución diferencial en el territorio urbano/rural en función de la orientación del deseo.

Al igual que en el anterior capítulo, la investigación se centra aquí en el estudio de estos casos concretos que me permiten ejemplificar tanto los discursos teóricos de estos autores como los planteamientos generales de esta tesis desarrollados en el capítulo I y que recogen una sensibilidad hacia la comprensión de los fenómenos desde las relaciones humano-no humano como ecosistemas en equilibrio inestable. De esta manera veremos primero a qué me refiero con esta distribución heteronormativa del territorio que organiza el espacio tanto urbano como rural en función del género y la orientación del deseo. De aquí, pasaremos a hablar de las caravanas de migrantes LGTBIQ+ como ejemplo de ensamblajes efímeros de supervivencia en busca de mejores

condiciones de vida y huyendo de la violencia de sociedades ampliamente LGTBIfóbicas. A continuación, pasaremos a un análisis del cruising en relación con la distribución jerárquica del territorio, las relaciones interespecie y el concepto foucaultiano de heterotopía, para finalmente pasar a presentar los documentos que ilustran este apartado y en los que se despliega también gran parte de las bases teórico-conceptuales de mi propuesta de repensar los ecologismos heterocentrados desde posiciones queer. Estos son de manera más concreta: *Cruising Madrid* (2017) desde una relectura que queeriza el Land-Art; el proyecto ecosexual de Sprinkle y Stephens; las acciones ecofeministas y antimilitaristas en los 80 de las mujeres lesbianas y heterosexuales en Greenham Common; la ecoutopía queer de Bossehusset en Christiania en la linde rural-urbano; *La Romería de los Voltios* como ensamblaje performático de humanos, tecnología y ecosistema urbano en rito festivo alrededor de Matadero Madrid y Madrid Río, y por último el trabajo pionero de Graham Bell Tornado en España.

Est+s autores, artistas y activistas nos permiten deconstruir las narrativas que generan espacios de exclusión de las personas LGTBIQ+ a la vez que comprender las jerarquías que operan en las relaciones medio urbano, rural y el territorio que habitamos en función de la sexualidad, la orientación, el género, la identidad y la especie.

Concluyo este capítulo con una propuesta de queerizar los ecologismos heterocentrados y establecer alianzas de cuidado entre feminismo, teoría queer, los humanos y los no humanos.

4.1 Distribución heteronormativa del territorio

Me interesa abordar aquí la cuestión de la ecología queer no solo desde el análisis y la problemática de las relaciones de dominio y explotación que el humano mantiene con su entorno y el medio natural enrareciendo el análisis desde una mirada otra, sino también desde la idea del concepto de territorio y de cómo las identidades LGTBIQ+ han sido desplazadas de los espacios

públicos heteronormativos tanto urbanos como rurales en distribuciones jerárquicas del espacio.

La necesidad de huir de microsociedades LGTBIfóbicas como las del medio rural y de buscar refugio en entornos menos hostiles fueron causa del gran éxodo de las personas LGTBIQ+ a las ciudades, fenómeno que se hizo especialmente patente en España en la segunda mitad siglo XX. La búsqueda del anonimato que produce el pasar desapercibido fue la meta de muchas vidas LGTBIQ+ que contribuyeron con este éxodo a lo que en la actualidad en el caso español se describe como la España vaciada, pero que podemos generalizar a nivel global en el Occidente de los Estados de derecho y las democracias representativas. Según el periódico El Diario: "El armario sigue bien cerrado en el mundo rural" (Noriega, 2015).[190]

Sin embargo, también en las ciudades se produce una distribución jerárquica de las sexualidades en el espacio público a partir de estructuras de poder que se entrelaza en los discursos y los cuerpos en los procesos de heteronormativización. La socióloga y profesora en el Departamento de Sociology and Women's & Gender Studies de la Universidad de Michigan, Emily Kazyak señala que en este sistema de valores dualista de las sociedades patriarcales se produce una distribución del territorio en función del género y la orientación sexual (Kazyak, 2012). Esta distribución no solo tiene lugar en una esfera abstracta de intersubjetividad, sino también en el espacio real físico y temporal. En las sociedades heteropatriarcales que habitamos las comunidades LGTBIQ+ son desplazadas y desterritorializadas de los centros de poder en la medida en que se encuentran desempoderadas y como consecuencia de los tradicionales procesos de exclusión y persecución de las disidencias sexuales y las prácticas sexuales no normativas. Estos desplazamientos de los centros de poder generan a su vez otros nuevos centros de poder dentro de las nuevas

[190] https://www.eldiario.es/sociedad/lgtb-rural-homofobia_1_4300489.html
Igualmente, el tema musical y videoclip *Small Town Boy* de Bronski Beat (1984) es un alegato pop precisamente a esta necesidad de escapar de la violencia familiar y social que los gais sufren en los pueblos y pequeñas ciudades bajo el régimen de heterosexualidad obligatoria. https://youtu.be/88sARuFu-tc

distribuciones del territorio. Así, en el caso de Madrid barrios como Chueca acogen a las personas LGTBIQ+ con mayor poder adquisitivo desplazando a aquell+s con menor renta o en situación de precariedad como consecuencia de la gentrificación y la homonormativización del barrio.

En las sociedades tradicionales patriarcales, como consecuencia de la feminización de la naturaleza en el episteme occidental y su asociación con la mujer, el queer y el no blanco como sujetos naturalizados y salvajes y que, según este dualismo que contrapone la razón al eros, deben ser domesticados y dominados, se daría una significación del espacio público rural como territorio de masculinidad y homosociabilidad apoyado también por prácticas donde la caza, la pesca y las relaciones de dominio de este medio, tanto agrícolas como ganaderas, performativizan los valores asignados por el patriarcado al sexo masculino tales como fuerza, vigor, valentía, rapidez o voluntad en un ejercicio de dominio de lo femenino-natural. Habría, en cualquier caso, que situar esta distribución del territorio por género en relación con la división en las sociedades patriarcales del espacio publico y doméstico. Estas diferencias rural-urbano habría también que matizarlas en el mundo actual, en la medida en que hay que complejizar este discurso de forma interseccional en función de otros valores tales como el capital cultural o la clase social, sin olvidar la vuelta a lo rural de nuevas generaciones neorrurales que abandonan la ciudad. Así, como menciona Joan Sanfélix Albelda (Valencia, 1983) en su tesis: *Demostrando ser hombres. Una aproximación socioantropológica a la construcción y reproducción de las identidades masculinas en las comarcas orientales de la provincia de Valencia* (2017):

> "Existen diferencias significativas entre las prácticas de masculinidad en función de la clase social, el capital cultural y el lugar de residencia. Los hombres con nivel medio-alto de estudios, pertenecientes a las denominadas clases medias o altas y urbanas, reproducen la masculinidad a través de prácticas significativamente diferentes a los hombres pertenecientes a ámbitos rurales, con capitales culturales y económicos bajos y con ciertas reminiscencias en sus códigos culturales de la denominada solidaridad mecánica". (Albelda, 2017)

El medio urbano sería así el apropiado para las culturas consumistas gai, en la medida en que este es más "tolerado" como ciudadano con "derechos civiles" en tanto que es valorado por las instituciones políticas y económicas del

tardocapitalismo como consumidor. En la Europa y los Estados Unidos post Stonewall, el hombre gai “sensible, cultivado y civilizado” encontraría en la urbe contemporánea el lugar apropiado para sus hábitos de consumo en los procesos crecientes de despenalización de la homosexualidad y en el que se producen otros rituales de masculinidad en los que el hombre heterosexual urbano es valorado también por prácticas consideradas en las sociedades tradicionales patriarcales como femeninas, por ejemplo, el cuidado estético de su imagen y cuerpo.

En esta distribución espacial de identidades y géneros que masculiniza el espacio público en la vida rural (en tanto que los hombres cisheteros ejercerían un dominio del espacio natural que es considerado como femenino -la Madre Tierra-) se daría, según Emily Kazyak en *Midwest or Lesbian? Gender, rurality, and Sexuality* (2012), una inversión de roles de lo masculino/femenino por parte de los disidentes sexuales y de género que traspasan los territorios que les han sido asignados. Así, la *butch*, la camionera, o la mujer que ama la vida campestre y vive en lo rural o en la granja desempeña labores que son interpretadas socialmente como correspondientes al sexo masculino ocupando posiciones de autoridad y liderazgo:

> “Findings indicate that femininity aligns with gay sexuality but not rurality. In contrast, masculinity underpins both the categories "rural "and "lesbian”. Furthermore, both lesbian women and gay men gain acceptance in rural areas by doing masculinity. This analysis indicates that masculinity is not something to which only male bodies are privy. In contrast to prior work, it shows one form of female masculinity that is normative rather than transgressive”.[191] (Kazyak, 2012)

Podemos decir en consecuencia que se produce una tensión por la cual en las sociedades patriarcales la masculinidad encontraría mayor aceptación en lo rural a la vez que la naturaleza es feminizada y el queer, la mujer y los no blancos son situados en el polo de la naturaleza. Por otro lado el hombre afeminado

[191] “Los hallazgos indican que la feminidad se alinea con la sexualidad gai, pero no con la ruralidad. Por el contrario, la masculinidad sustenta tanto las categorías "rural" como "lesbiana". Además, tanto las mujeres lesbianas como los hombres gai ganan aceptación en las zonas rurales al practicar la masculinidad. Este análisis indica que la masculinidad no es algo de lo que solo estén al tanto los cuerpos masculinos. En contraste con trabajos anteriores, muestra una forma de masculinidad femenina que es normativa más que transgresora”. (Traducción Andrés Senra)

encontraría una mayor tolerancia en la urbe, sin olvidar que la LGTBIfobia, la violencia y la exclusión de los disidentes sexuales sigue operando en la ciudad lo que a su vez determina las distribuciones jerárquicas del espacio en función de la orientación sexual dentro de estas. Este hecho ha contribuido a la creación de los guetos como espacios donde las personas LGTBIQ+ se sienten más seguras e igualmente puede ser observado en la diferencia centro-periferia de la ciudad en relación con la mayor o menor discriminación de las personas LGTBIQ+, sin olvidar factores como la clase, el género o la raza que operan a su vez en estos territorios de manera diferencial.

4.1.1 Desterritorializaciones y reterritorializaciones LGTBIQ en los ecosistemas urbanos

Como decíamos, la población LGTBIQ+ ha sido tradicionalmente desplazada de los territorios heteronormativos en la medida en que sus muestras de socialización afectivas quedaron excluidas del espacio público compartido. Frente a estos procesos de exclusión de los espacios de aquellas personas que no se ajustan a la norma cisheteropatriarcal se produce la creación de nuevos territorios tanto en lo rural como en la ciudad y en las lindes de ambos donde nuevas normas de relación y de vida se construyen en un proceso de desterritorialización y reterritorialización siguiendo líneas de fuga en el sentido deleuziano del término. El territorio es entendido aquí como ese espacio-tiempo de un agenciamiento concreto que puede ser desterritorializado (desocupado-deshabitado) o reterritorializado (vuelto a ocupar-habitar). Desterritorializar supone la pérdida de un determinado agenciamiento hacia la construcción de otro nuevo agenciamiento en una línea de fuga. Por reterritorialización hago referencia a la construcción de nuevos agenciamientos que pueden estar condicionados por anteriores territorializaciones, volviendo en un movimiento conservador a replicar maquinarias de exclusión o contribuyendo a la creación de nuevos territorios-agenciamientos liberados:

> "La noción de territorio se entiende aquí en un sentido muy lato, que desborda el uso que recibe en la etología y en la etnología. El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización". (Guattari y Rolnik, 2006, p: 372)

Es en estos procesos que se producen en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI de homonormativización en las metrópolis de las grandes ciudades principalmente de Europa y Norteamérica y de apropiación del capitalismo rosa de la vida gai cuando se crearon espacios en las ciudades donde estas expresiones de afecto pudieran tener lugar y que podemos leer desde dinámicas de ecología urbana.[192]

Los guetos LGBTIQ+ han seguido la trayectoria ya marcada por otros guetos históricos como los guetos de la comunidad judía y de las comunidades migrantes tras los procesos migratorios iniciados en el siglo XIX. Estos pequeños barrios, en el caso de Madrid el barrio de Chueca o El Castro en el barrio de San Francisco, se pueden entender inicialmente como territorios liberados para la creación de utopías LGTBIQ+ con el objeto de dar cabida a una comunidad excluida donde los modelos de vida heteropatriarcales se verían invertidos, las relaciones afectivo sexuales y las conductas en el espacio público seguirían en principio otras reglas diferentes a las de la familia heteropatriarcal. La construcción de estos barrios gueto supondría en un primer momento un proceso de empoderamiento, un hacerse fuertes en el territorio, pero a la vez en diálogo conflictivo permanente con el resto del territorio urbano, creándose fronteras que regulan la conducta en el interior y exterior de los barrios. La distribución del espacio opera así a varias escalas local y global, pasando por los núcleos urbanos, pueblos, Estados, continentes y el planeta.

Sin embargo, aunque en los procesos de consolidación de los barrios LGBTIQ+ se produce una reterritorialización en la medida en que se da una normalización de la homosexualidad, también los nuevos agenciamientos como los modelos

[192] El barrio de Chueca en Madrid. El Castro, en San Francisco. Le Marais en París. Schöneberg en Berlín.

familiares homoparentales, las familias elegidas, van de la mano de la construcción de modelos alternativos de relación familiar. Especialmente a partir de los años 70 del pasado siglo se haría uso de tecnologías de reproducción alternativas a la reproductibilidad heterosexual biológica configurando estrategias contrahegemónicas al discurso del sexo reproductivo. Estas tecnologías "Do it yourself" caseras, como las jeringuillas para inyectar semen como mecanismo *low tech* de fecundación asistida, serían alternativas a la mercantilización de la reproducción asistida por parte de las corporaciones biotecnológicas. A pesar de ello, y en paralelo en España a la legalización de la adopción y la reproducción asistida para parejas homoparentales se repite la estructura hegemónica de la familia heterosexual de forma que otros modelos de relación que desestabilizan el modelo familiar normativo, como las prácticas sexuales con múltiples parejas, comunidades de crianza compartidas, parejas abiertas o la promiscuidad, vuelven a quedar desplazadas, queerizadas dentro de la comunidad LGTB.

Así, el territorio es entendido aquí como un acto, el resultado de relaciones y de distribuciones de poder que conducen a la creación de nuevos agenciamientos que pueden quedar atrapados en la necesidad de mantener una homogeneidad, una estabilidad resistente al cambio, volviendo a construir normas que regulan los actos en el territorio desterritorializado. En este sentido desterritorialización y reterritorialización se producen de manera estrechamente ligada. La desterritorialización como abandono o expulsión del territorio en una línea de fuga conlleva una reterritorialización del nuevo territorio creado en un movimiento continuo que opera en el interior de las comunidades humanas.

4.1.2 Las caravanas de migrantes y el viaje hacia una utopía LGTBIQ+

Las diásporas queer siguen diferentes orientaciones espaciales que van no solo del campo a la ciudad, sino también desde Estados donde la penalización, la condena o la muerte de las poblaciones LGTBIQ+ hacen imposible la supervivencia, hacia Estados más "tolerantes" o de barrios obreros a barrios céntricos gentrificados.

Como señalan Kenia Ortiz Cadena et al. en el artículo *Migrantes LGBT+ en las caravanas centroamericanas hacia Estados Unidos: dilemas y posibilidades para la construcción de redes de hospitalidad* (2020*)* en el caso de las caravanas de migrantes que comenzaron el 12 de octubre de 2018 desde Guatemala y que se reprodujeron a finales de 2020 y comienzos de 2021, grupos de personas abandonaron las condiciones de pobreza y violencia de sus lugares de origen para dirigirse a EE.UU. con la esperanza de pedir asilo político y establecerse en el país por lo que habría que hablar también de refugiados (Ortiz et al, 2020). El éxodo se extendió a comunidades centroamericanas de países como El Salvador. Los migrantes y refugiados quedaron atrapados en la frontera de México con EE.UU. ante el refuerzo de las fronteras y las políticas de represión propulsadas por la Administración Trump. Entre estas políticas se incluyó una estrategia de separación familiar, separando a los hijos de sus padres e internándolos en centros de reclusión de menores. Grupos de personas y comunidades LGTBIQ+ formaron parte de estas caravanas que atravesaron espacios naturales y urbanos siguiendo la carretera que conduce hacia el norte a los Estados Unidos. Las personas LGTBIQ+ huían de las mismas situaciones de violencia y pobreza que el resto de comunidades migrantes, a lo que habría que añadir las situaciones concretas de LGTBIQfobia institucional y social que ponían en peligro su vida en los países de origen y en las propias caravanas.

Formar parte de una caravana de migrantes y refugiados permite un cierto grado de protección que proporciona el grupo ante las calamidades y dificultades del viaje, falta de alimentos, agresiones, robos, etcétera. Sin embargo, como informó la periodista Kayleen Forde en su artículo para abcNews *Threat of violence at home spurs LGBT migrants on to the border* (2018), para las personas LGTBIQ+ puede conllevar también una serie de riesgos debido a la homofobia, la discriminación y el acoso dentro de las mismas caravanas (Forde, 2018). Así, como señala Forde, las caravanas LGTBIQ+ dentro de las caravanas normativas del 2018 acabaron disgregándose de estas en búsqueda de asilo político como estrategia de entrada en los países del pinkwashing.[193]

[193] El pinkwashing “Lavado rosa” es un conjunto de estrategias destinadas a mostrar a empresas y Estados como tolerantes, progresistas y respetuosos con los derechos de las personas LGTBI, mientras se oprimen a otras comunidades. Estas estrategias incluyen tanto

Para Braidotti la globalización consiste en esta movilización de las diferencias y la desterritorialización de las identidades sociales en flujos de adaptación y readaptación continuas a situaciones cambiantes (Braidotti, 2014). Esta relación del viaje con la utopía queda truncada en el caso de las migraciones. Para Bloch, un viaje solo puede causar placer si se hace de forma voluntaria, así los migrantes no están de viaje, a pesar de que su meta es la de alcanzar una vida mejor (Bloch, 2007, p. 426).

Los flujos de refugiados desde las zonas de conflicto bélico y empobrecidas por las prácticas del neoextractivismo colonial hacia los países ricos forman grupos que podemos entender como nuevos nomadismos contemporáneos en la búsqueda de recursos y formas de vida posible. El motor de este movimiento de las caravanas de refugiados y migrantes es la búsqueda de un lugar mejor donde vivir, una utopía de libertad, trabajo y bienestar social e individual, un ecosistema social, político y económico que permita la supervivencia física y mental, es decir, el deseo de alcanzar esta utopía será la fuerza motora de las caravanas. Las caravanas se desarrollan como agregados limitados en el tiempo y fluidos en el espacio, ensamblajes que proporcionan la seguridad del grupo y que duran el tiempo del viaje con miembros que permanecen y se van.

En estas líneas de tensión, desterritorialización y reterritorialización se gestionan políticas y agenciamientos que afectan de manera diferenciada a las personas migrantes en función de su sexo, su raza, su género y su orientación del deseo.

A partir de todo lo dicho, vamos a centrarnos a continuación en algunos casos en los que se altera la distribución heteropatriarcal de los territorios que habitamos para crear nuevos agenciamientos de disidencias sexuales, humanos y no humanos.

márquetin de productos de consumo que tienen como objetivo a esta población, como políticas de asilo implementadas para individuos LGBTIQ+.

4.2 El cruising como eco-heterotopía y ecosistema en frágil equilibrio

Queerizar la ecología comprendida a la vez como dentro de estas dinámicas de desterritorializaciones y reterritorializaciones nos sirve aquí de herramienta para transformar e intervenir en estos ecosistemas en las lindes de lo urbano y lo rural llamados zonas de cruising donde la comunidad gay fue desplazada por las políticas heteropatriarcales de represión de la disidencia sexual. Estos espacios se sitúan entre lo público y lo privado, lo urbano, lo rural, la naturaleza y las ruinas de la industrialización, conformando ecosistemas naturoculturales para la búsqueda de sexo donde se producen relaciones interespecie que condicionan, modifican, transforman el paisaje y sus formas de habitarlo, así como de las especies no humanas que lo habitan. Además, haré una lectura de las prácticas artísticas que aquí se proponen como una queerización de las distribuciones jerárquicas del territorio tanto urbano como de aquel situado en las lindes y los límites de la ciudad y el campo: el no lugar del disidente sexual marica.

Según Tim Blanning el término cruising procede del holandés “kruisen” (Blanning, 2008) que es utilizado a nivel internacional por la comunidad gai para referirse a la práctica de buscar sexo entre hombres en espacios públicos. Aunque en español se utiliza el término normalmente en expresiones como "Irse de cruising" o "Hacer cruising", existen equivalencias en nuestra lengua como la expresión "Irse de cancaneo". Así, "irse de cancaneo" o "cancanear", haría referencia a su vez al baile del can-can y presumiblemente a un tipo de actitud alocada y erótica propia de una cultura *camp* y de la marica que practica cruising. El uso sociolinguístico de la expresión "irse de cruising" permitiría a los que "entienden" comprender la intención sexual no declarada del hablante para indicar que se va a ir a buscar sexo a una zona de cruising, mientras que la mayoría de los heterosexuales, al oír la misma palabra en el mismo contexto, normalmente no lo interpretarían en su sentido sexual por no pertenecer a la comunidad y desconocer el argot propio.[194]

[194] Igualmente, el uso de "Entender" en un contexto específicamente marica, fue utilizado por la comunidad LGTB como un código para identificar a otros gais de una forma que no fuera peligrosa. Así mediante la pregunta "¿Entiendes?", una respuesta afirmativa identificaría a la persona como homosexual. Aunque su uso se ha reducido en la actualidad,

Esto sirvió (y en algunos contextos, todavía sirve) como una expresión codificada comprensible por los iniciados, solo identificable por ellos y como mecanismo de protección para los hombres gai que se reconocen entre sí, evitando ser identificados por otras personas no maricas en sociedades ampliamente homofóbicas. En relación con esto, es frecuente que en la literatura sobre las utopías sociales se haya especulado con la existencia de un lenguaje propio de la comunidad, como es el caso del "utopiense" en la *Utopía* de Tomás Moro (1526).

Estos espacios son generalmente parques, playas y las lindes campo-ciudad, pero también baños públicos, estaciones de tren y lugares de paso, zonas de aparcamiento y áreas de descanso en carreteras y zonas boscosas. Se trata de zonas al margen, resultado de la distribución jerárquica del espacio que hemos señalado. Así, para José Antonio Langarita Diego, doctor en Antropología Social por la Universidad de Barcelona con su tesis *Intercambio sexual anónimo en espacios públicos. La práctica del cruising en el parque de Montjuic, Gavà y Sitges* (2014):

> "No todos los espacios son válidos para llevar a cabo este tipo de actividades, ya que deben garantizar el acceso de las personas interesadas en la práctica y a su vez la seguridad de que se pueda llevar a cabo con relativa tranquilidad, es por ello por lo que se trata de espacios que ofrecen pequeños rincones para el ocultamiento del acto sexual explicito, pero que también permitan reconocer a los viandantes con este propósito". (Langarita, 2014a)

Estos lugares pueden ser a su vez considerados como espacios heterotópicos, heterotopías en el sentido que las definió Foucault en las conferencias radiofónicas pronunciadas en 1966 para *France-Culture*:

> "Los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes, en las áreas vacías que la rodean, esos lugares están más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento representa una desviación en relación a la media o a la norma exigida. De ahí la existencia de las clínicas psiquiátricas; de ahí también, claro está, la existencia de las cárceles; a lo cual habría que añadir sin duda los asilos para ancianos, puesto que, después de todo, en una sociedad tan afanada como la nuestra, la ociosidad se asemeja a una desviación que, en este caso, resulta por lo demás una desviación biológica por estar asociada a la vejez, la cual es, por cierto, una desviación constante, al menos para todos aquellos que no tienen

en parte debido al proceso de normalización que habría hecho innecesario la necesidad de ocultar la orientación sexual, todavía sigue siendo utilizado.

> la discreción de morir de un infarto tres semanas después de su jubilación". (Foucault, 2004)

Los hombres que frecuentan las zonas de cruising pertenecen a distintos estratos sociales, pueden llevar una vida pública en la que son abiertamente homosexuales o no, identificarse como gais o bisexuales o no identificarse con alguna de estas dos orientaciones, pueden tener distintos estados civiles, frecuentar bares y clubes gai, utilizar aplicaciones de encuentro sexual o solo acudir a las zonas de cruising en busca de sexo. Es decir, el cruising es visitado por hombres pertenecientes a cualquier rango de edad y estrato social, grupo profesional, religioso o de clase (Gandy, 2012). Desde personas sin hogar hasta banqueros, desde políticos conservadores hasta activistas LGTBIQ+, inmigrantes y población nativa, jóvenes o ancianos.

Estos espacios serían especialmente adecuados para los encuentros sexodisidentes, aquellos que ocurren fuera de la heteronorma, porque a su vez se ven desplazados de los espacios de poder regulados por la normatividad.
La norma establece así una serie de conductas de lo que es apropiado como manifestación afectiva en el espacio público y qué no, generando a su vez diferencias en la posibilidad de mostrar expresiones públicas de afecto en función de la orientación sexual de las personas. Las muestras de afecto entre personas no cisheterosexuales en el espacio público han sido condenadas tradicionalmente en las sociedades heteropatriarcales, existiendo variaciones culturales de lo apropiado o no, a la vez que excluye a aquellos cuerpos y aquellas sexualidades que quedan fuera de ella. Desde un análisis antropológico y político el sociólogo danés Henning Bech, autor de *When Men Meet. Homosexuality and Modernity* (1997) plantea que:

> "[…] El espacio urbano, entre otros elementos, se regula por una lógica heterosexual que a partir de diferentes ejercicios de inclusión y exclusión gestiona la ordenación del deseo sexual. Es así, como la heterosexualidad, en tanto que estilo de vida hegemónico hace del espacio público un lugar para la diferencia social. Este es el motivo por el que los gais a lo largo de su vida han sabido elaborar los mecanismos que permitan el ocultamiento de sus deseos sexuales en los escenarios más cercanos." (Bech, 1997)

Así, la ciudad y los espacios públicos pueden ser interpretados desde la perspectiva de las políticas de afecto en este sentido. Los espacios están atravesados por fuertes normas de codificación en la conducta que a la vez están condicionados por los afectos y emociones que son posibles en ellos.
Los espacios de cruising existen como lugares donde la posibilidad de que aquellos afectos homoeróticos y prácticas sexuales que han sido excluidos por la heteronorma se den y son el resultado de procesos de desterritorialización, vías de fuga de los territorios en el que los afectos homosexuales son excluidos. La presencia de afectos está condicionada por la posibilidad de su existencia. Así, exceptuando los espacios de gueto homosexual de las principales ciudades, barrios LGTBIQ+, las muestras de afecto de las personas LGTBIQ+ en público continúan siendo vivenciadas como una amenaza para el orden heteronormativo.

Dado que los territorios del cruising se establecen como lugares de afectos y de sexualidades excluidas de los espacios públicos normativos, los cuerpos que practican cruising a su vez construyen estos espacios de disidencia como territorios no regulados. En esta línea podemos hacer una doble lectura del cruising: por una parte la podemos considerar como una práctica resultado de la represión heteropatriarcal de la homosexualidad que obligó tradicionalmente al encuentro sexual furtivo y esporádico entre hombres y, por otra, podemos considerar los espacios heterotópicos del cruising como lugares de huida de la progresiva homonormativización, mercantilización de la vida, el sexo y los espacios de encuentro de la comunidad gay. Como decíamos, el mercado rosa a su vez hará una nueva distribución del espacio en la que se reflejan los procesos de homonormativización de la comunidad LGTBI, desapareciendo progresivamente los cuartos oscuros y lugares de cruising de los locales, bien por prohibición de las autoridades sanitarias y municipales que utilizaron como excusa la irrupción de la pandemia del SIDA en los 80, como en el caso de San Francisco y New York, o de la COVID en 2019, o bien por autorregulación de los empresarios de los clubs y bares gais que cerraron este tipo de espacios, cuartos oscuros, y espacios reservados dentro de sus negocios a la vez que se produce la aparición de las aplicaciones de encuentro (Grindr, Growlr, Bearwww, Scruff,

GayRomeo) que pasarán a ocupar este nicho tradicional para el sexo durante las dos primeras décadas del segundo milenio.[195]

Frente a estos procesos de normalización, los sexodisidentes de la homonorma, por opción o por exclusión, continúan frecuentando estos espacios de cruising en tanto que permiten la reunión de aquellos individuos que por un lado quieren seguir permaneciendo al margen de esta supuesta legitimación de la homosexualidad (las personas *armarizadas* o simplemente personas que son los marginados de la propia comunidad gai) o de aquellos que lo consideran una práctica más, morbosa, de sexo fácil y divertido.
Veamos a continuación el caso concreto de *Cruising Madrid*: obra que realicé dentro del programa "El Porvenir de la revuelta", Madrid, (2017).

***Documento para un archivo del imaginario otre 14: *Cruising Madrid* (2017)**



Senra, A., (2017). *Cartel de Performance: visita guiada a zona de cruising. Madrid: El porvenir de la revuelta.*

[195] El 8 de noviembre de 1985 el New York Times publicó un artículo en el que se anunciaba que el Ayuntamiento de New York cerraba bares y negocios frecuentados por homosexuales debido a la pandemia del SIDA. "CITY CLOSES BAR FREQUENTED BY HOMOSEXUALS, CITING SEXUAL ACTIVITY LINKED TO AIDS".
https://www.nytimes.com/1985/11/08/nyregion/city-closes-bar-frequented-by-homosexuals-citing-sexual-activity-linked-to-aids.html

En Cruising Madrid, propuse una investigación desde las artes plásticas sobre el cruising que se materializó en forma de textos, cartografías, dibujos, pinturas, fotografías, esculturas, performance y videos. Los ejes temáticos fueron:

_1er eje: cartografías heterotópicas del cruising en Madrid
_2º eje: Afectos, luchas y resistencias en el ámbito del cruising
_3er eje: cuerpo y paisaje, su interacción y la huella de la acción
_4º eje: deconstrucción de lenguajes del cuerpo en el cruising
_5º eje: representaciones gráficas del deseo.

Estas obras recogen, desde una cierta ironía, una metodología de trabajo llevada a cabo por los artistas del Land Art, el arte conceptual, la deriva situacionista y los happening en los años 70, pero tergiversando su discurso. La obra constaba de las siguientes piezas que analizamos a continuación:
a-*Visita guiada a zona de cruising* (Performance y videodocumento de la acción); b-Cartografía textual; c-Dibujos; d-Fotografía; e-Arte móvil del cruising; escultura y geología de la práctica ecosexual gai.

a-Visita guiada a zona de cruising (Performance y videodocumento de la acción): *https://youtu.be/B2wWd7209RM*

En esta videoperformance se llevó a cabo una invitación pública a participar en una visita guiada para no iniciados a una zona de cruising. La acción se realizó durante la celebración del Orgullo Mundial en la ciudad de Madrid (2017) dentro del programa de actividades culturales municipales “El porvenir de la revuelta”. Tras una introducción de la práctica de cruising y de los conceptos relacionados con el cuerpo y el paisaje, las especies que lo habitan, la territorialización, la desterritorialización y la interpretación de los espacios de cruising como heterotopías en el sentido foucaultiano del término, se repartieron mapas de la zona de cruising en la Casa de Campo a los participantes con la intención de dibujar su propia deriva en el espacio construyendo líneas de deseo como representaciones gráficas a la vez que redibujando con los cuerpos las trazadas en el propio territorio por los practicantes de cruising.

En la acción se planteó que el cruising puede ser leído como una forma de performance colectiva en la que se produce una apropiación del cuerpo del espacio público desapareciendo el concepto de autoría y en la que los diferentes grados de implicación varían y se distribuyen en roles propios de la representación teatral yendo desde la mirada del público voyeur al performer del acto sexual.

Además, en esta pieza propuse que el motor del cruising es el deseo, el deseo como fuerza impersonal entendida más allá de lo humano es "el artista", el deseo es el que interviene en el paisaje mediante los cuerpos de los actores y que a su vez produce desplazamientos y reconfiguraciones del ecosistema cruising trazando líneas hechas por el caminar de los cuerpos o disponiendo objetos de forma que la práctica sexual resulte más cómoda y adaptada al cuerpo humano. Se construyen así una serie de ensamblajes efímeros y ecosistemas en frágil equilibrio en los que intervienen humanos y no-humanos, rocas, ramas, senderos, productos de higiene personal, servicios de limpieza, Policía y guardas forestales, la fauna (insectos, mamíferos como liebres y conejos) y la flora. En el caso concreto de la zona de cruising de la Casa de Campo la vegetación natural es el encinar. La encina es un árbol perennifolio que crece con frecuencia de forma arbustiva y que junto con la retama favorece la creación de zonas ocultas donde practicar sexo sin ser visto.[196]

Con relativa frecuencia el Ayuntamiento de Madrid poda los árboles y arbustos de la zona de cruising para ahuyentar a los practicantes, sin éxito. Estas podas artificiales modifican el paisaje e intervienen en la redistribución de las especies que lo habitan, así como de los humanos que practican cruising que se desplazan a zonas cercanas donde la vegetación prolifera para volver a ocupar los territorios de los que fueron desterritorializados cuando se recupera. Las zonas de pinares de la Casa de Campo son menos frecuentadas para el cruising dado que la vegetación es más abierta, menos arbustiva. En la zona de cruising de la Casa de Campo abundan, como decía, mamíferos como conejos y liebres acostumbrados a la presencia humana. Las zonas arbustivas favorecen la

[196] Ver más abajo la fotografía "Instalación para mamadas".

construcción de madrigueras que quedan ocultas. Igualmente proliferan aves e insectos. Los residuos generados por el cruising suponen también un problema para la contaminación visual del espacio y del suelo reconfigurando el hábitat. Los condones tienen un tiempo de degradación largo afectando al suelo. Por otro lado, con frecuencia los insectos y especies oportunistas aprovechan los residuos orgánicos abandonados por la práctica del cruising para alimentarse.

Para Matthew Gandy (1965), geógrafo, urbanista y miembro del King's College de Cambridge:

> "For Betsky (1997, page 147) cruising represents an "escape into a material reality" but it also challenges the notion of the omniscient human subject: there is an unpredictability and multiple causality that blurs cultural or corporeal distinctions. The dynamics of cruising link with a posthumanist ontology of desire that disturbs bounded conceptions of the human subject or conventional readings of sexuality. If cruising is understood as a complex interplay between bodies and space then a queer reading of space reveals a distributed agency of desire that extends beyond individual or even multiple human bodies to incorporate nonhuman nature, inanimate objects, surfaces, and smells (see Brown, 2008)".[197] (Gandy, 2012)

El caminar del deseo se propone en la obra como una deriva situacionista no en la ciudad, sino en el contexto de un parque urbano. Partiendo de un concepto más amplio de psicogeografía del deseo o del morbo (Miralles, 2011). Las derivas que se producen en la zona de cruising no buscan necesariamente un lugar concreto, sino que se ven interrumpidas, atraídas o repelidas por nodos energéticos en los que está transcurriendo el acto sexual o se invita y rechaza a participar en este acto.[198]

---

[197] Para Betsky (1997, página 147), el cruising representa un "escape a una realidad material", pero también desafía la noción del sujeto humano omnisciente: hay una imprevisibilidad y causalidad múltiple que desdibuja las distinciones culturales o corporales. La dinámica del cruising se vinculan con una ontología poshumanista del deseo que distorsiona las concepciones limitadas del sujeto humano o las lecturas convencionales de la sexualidad. Si el cruising se entiende como una interacción compleja entre los cuerpos y el espacio, entonces una lectura queer del espacio revela una agencia distribuida del deseo que se extiende más allá de los cuerpos humanos individuales o incluso múltiples para incorporar a la naturaleza no humana, objetos inanimados, superficies y olores (ver Brown, 2008)". (Gandy, 2012)

[198] El trabajo de Pepe Miralles "Geografía del morbo" es un referente de *Cruising Madrid*. "Geografías del morbo es un proyecto de documentación sobre espacios de encuentro sexual entre hombres en los ámbitos urbanos, periurbanos y rurales, realizado por Pepe Miralles, artista visual y profesor de la Facultad de Bellas Artes de Valencia. El proyecto se

El territorio aparece desde una vista aérea como una red de senderos interconectados que unen y comunican nodos de arbustos y matorrales donde tienen lugar el encuentro. Estas líneas de vínculo nos recuerdan a las fuerzas que participan en la construcción de agregados sociales. Los agregados sociales aquí son los dúos, tríos, pequeños o grandes grupos orgiásticos que se deshacen con el clímax del orgasmo y la caída del deseo como fuerzas que crean los vínculos temporales. La intensidad de la fuerza de este deseo regula la formación del agregado como ecosistema efímero.

En la performance se explican las fases del ritual de intercambio sexual anónimo en el que podemos reconocer, siguiendo a Langarita, tres etapas principales:

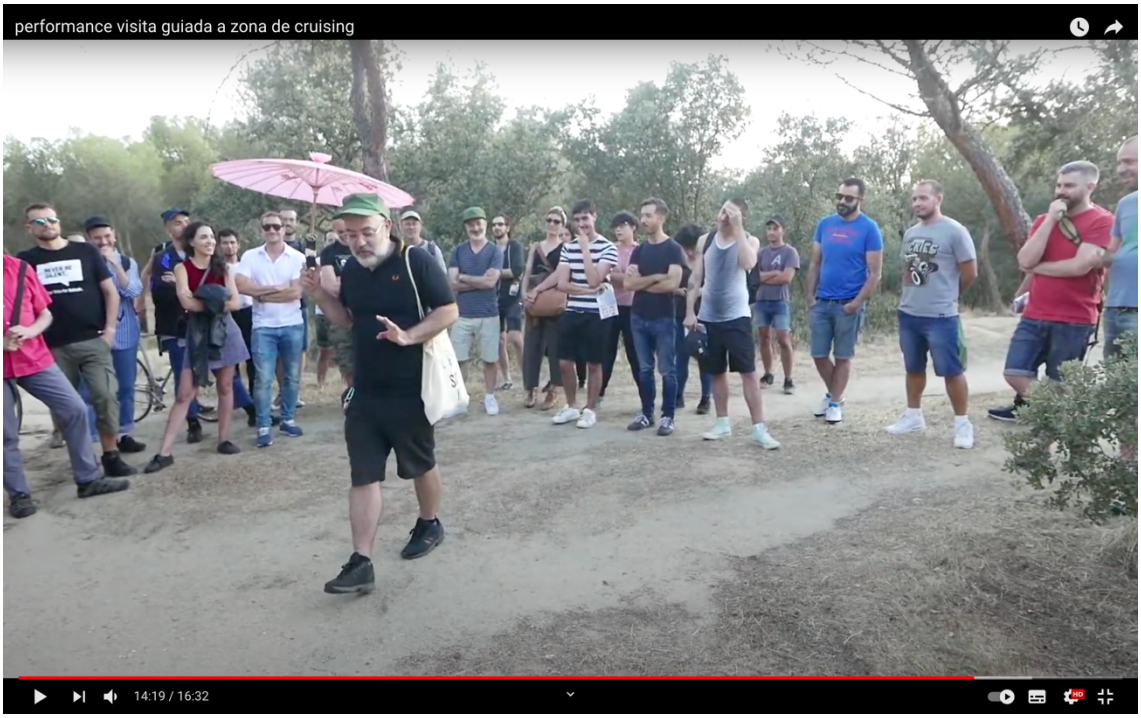
- Una primera fase relacionada con la espera y el reconocimiento, en la que cada nuevo actor humano hace una valoración de los participantes.
- Una segunda fase en la que se selecciona a alguno de los otros actores como candidato para la interacción y se inicia la negociación que conduce al acto sexual. Esta negociación se basa fundamentalmente en un juego de miradas y provocaciones con la muestra o no de los genitales.
- Y finalmente, se puede observar una tercera fase en la que los participantes se dirigen hacia las zonas más ocultas para practicar sexo.[199] (Langarita, 2014b)

En la visita guiada se escenifican los gestos que forman parte de este ritual de negociación: Las miradas, las pistas sobre el rol preferente activo o pasivo, el

presenta en una web en la que se recoge un archivo fotográfico de lugares de ligue, junto con la descripción de los mismos, un libro de memoria, textos, mapas, y otros proyectos relacionados con la sexualidad en espacios públicos, y todo ello con el objetivo de recoger, como archivo de memoria, no sólo las imágenes de esos lugares, sino su historia, cómo se han generado, quiénes los usan y las experiencias de los que los frecuentan. El proyecto pretende documentar todos los lugares que se encuentren en el estado español. El proceso está en construcción continua de la misma manera que los espacios que se documentan aparecen y desaparecen por múltiples causas y diversos procedimientos".-*Geografías del morbo* (2008) [En línea]. Valencia, Mallorca. Pepe Miralles Website. [Consulta 20 marzo de 2020] <http://www.pepemiralles.com/geografias-del-morbo-2/>

[199] "El cruising se presenta como el resultado de una relación de desigualdad social que se genera gracias al orden sexual establecido a partir de los parámetros del pensamiento heterosexual. Es por ello por lo que en torno a él se ha desarrollado un ritual de interacción concreto. Los objetivos de esta interacción son fundamentalmente la rapidez y el anonimato, y para ello los participantes utilizan diferentes técnicas basándose principalmente en la comunicación corporal y la evitación del lenguaje verbal. (Langarita, 2014b)

autotocamiento de genitales o el papel de la lengua para indicar acciones como estar dispuesto a practicar una felación. En este sentido, para Sarah Ahmed los cuerpos expresan las historias que los han construido a partir de sus gestos, las posturas y las conductas (Ahmed, 2019, p. 84).



Visita guiada a zona de cruising (2017). Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid: Andrés Senra. Disponible en *https://youtu.be/B2wWd7209RM* [Acceso 9 junio 2020]

b-*Cartografía textual*

Se reprodujeron planos de la ciudad de Madrid en la que se indicaron mediante el trazado de líneas los recorridos y los lugares de encuentro, caminos, laberintos y trazados cartográficos que reproducen tanto los paseos que el artista realizó en su reconocimiento de las zonas de cruising como los lugares donde el encuentro sexual tuvo lugar.

Además, en la realización de la performance colectiva “Visita guiada a una zona de cruising” (2017) se repartieron mapas de la zona de cruising a los participantes de la acción para que trazaran sus propios recorridos.

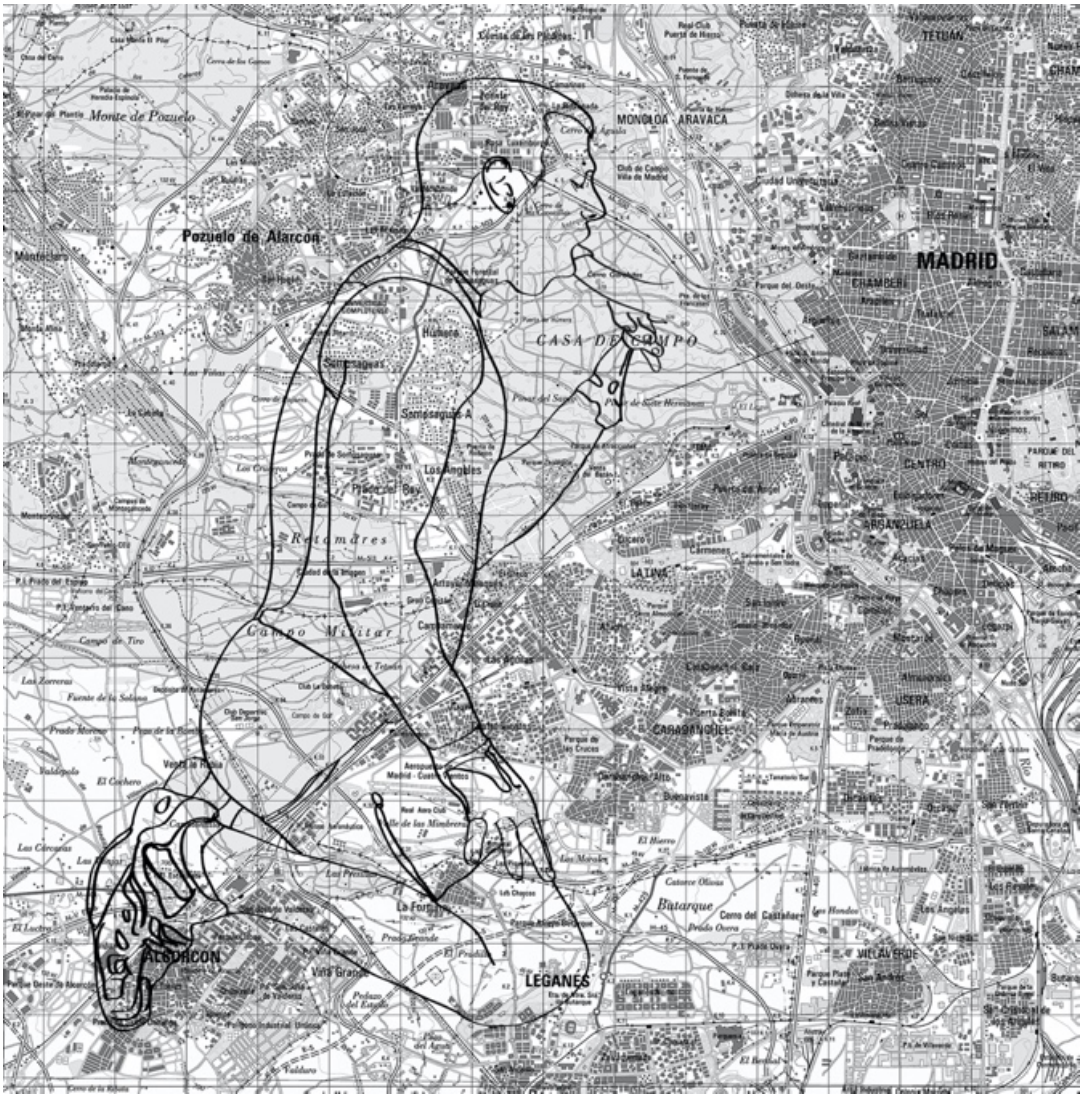
A partir de conversaciones informales con practicantes del cruising se recogieron algunos testimonios en los que de manera poética o explícita relatan su experiencia. Las frases se imprimieron en papel vegetal sobre fragmentos de mapas de zonas de cruising. Las piezas remiten a ciertos trabajos canónicos del arte conceptual como los de On Kawara (1970).



Visita guiada a zona de cruising (2017). Senra, A., dir. [Video HD]. Madrid: Andrés Senra. Disponible en *https://youtu.be/B2wWd7209RM* [Acceso 9 junio 2020]

c-*Dibujos*

Con la intención de hablar de la relación del cuerpo con el territorio se realizaron una serie de dibujos infográficos a partir de fotografías tomadas en una zona de cruising modificando los rostros de los personajes para evitar su reconocimiento. El dibujo se realiza sobre mapas de las zonas de cruising de forma que el territorio queda incorporado (embodiment).



Senra, A., (2017). *Cruising Madrid. Madrid.*

d- Fotografías

Se realizaron una serie de fotografías de paisaje de los espacios naturales y periferias urbanas utilizadas para la práctica del cruising, estableciendo paralelismos con reproducciones de imágenes clásicas de los artistas de Land art. Así, para Richard Long, sus intervenciones en el paisaje como *Walking a circle in Ladakh 1984* y *A line made by Walking* (1967) buscaban, no sin cierto misticismo y espíritu colonizador no solo del espacio, sino de conceptos ancestrales no occidentales, una relación del artista con el entorno basada en la observación, medición y catalogación del lugar al modo de las ciencias occidentales, para lo que inició una serie de viajes a pie en espacios naturales de distintos lugares como La Patagonia o Pirineos. El propio acto de caminar se

convierte en un testimonio de la presencia del artista, como ocurría en *A Line Made by Walking* (1967), donde la línea que Richard Long crea con sus pasos marca el territorio en un intento de responder a un acto artístico primigenio, la huella de la creación y la intervención del ser humano con su presencia en el entorno. El territorio se convierte en el lienzo o el material de trabajo para los artistas del Land Art. Podemos ver en estos trabajos pioneros una relación con el territorio no tanto como materia pasiva, sino en la medida que este territorio hace "hacer cosas" al artista. Desde una perspectiva fenomenológica, el *Da-sein* del artista, el ser ahí, se manifiesta en el estar en el mundo a través de su huella. La huella de la acción de su cuerpo en el paisaje. El círculo para Long, como hemos visto también en los casos estudiados en el capítulo anterior, no está exento de resonancias mágicas. *Nomad Circle* (1996). Para Long los paisajes están cargados de energías poderosas (O'Hagan, 2009).



Long, R., (1996). *Nomad Circle*. Mongolia. Disponible en http://www.richardlong.org/Sculptures/2011sculpupgrades/nomad.html [Acceso 9 junio 2020]

Cruising Madrid se presentaba como analogía sexodisidente de estos trabajos en la medida que los lugares utilizados para el cruising en parques situados en

los lindes de las ciudades están surcados de manera laberíntica por multitud de senderos que se han ido formando de manera espontánea por el caminar constante y ansioso de cientos de hombres día tras día.



Senra, A., (2017). *A line made by desire*, *Cruising Madrid. Madrid.*

Como planteo en la videoperformance *Visita guiada a zona de cruising*, en este sentido no es tanto el artista el que voluntariamente ejerce su acción sobre el paisaje dibujando con su caminar y su cuerpo en el territorio, sino que se trata de la fuerza del deseo la que hace “hacer cosas” a los actores del cruising. Este caminar está orientado en relación con la geografía y las especies vegetales hacia el interior de matorrales o zonas boscosas más tupidas que permiten, como señalaba, una cierta discreción.

Sara Ahmed, siguiendo a Merleau-Ponty, indica que no debe entenderse el espacio como una suerte de “contenedor” de los cuerpos, sino que más bien es el cuerpo el que está inmerso en este espacio, siendo ese espacio en el que “son” (Ahmed, 2019). Las fotografías recogen estas líneas trazadas en el sendero por el caminar de los practicantes de cruising. Los caminos se recorren una y otra vez, los cuerpos siguen los senderos ya practicados en el paisaje,

redibujando la línea al impedir que crezca la hierba, aplanando los senderos cuya dimensión es la del ancho de las pisadas del cuerpo, líneas redibujadas una y otra vez, paseos anónimos que configuran el paisaje, lo habitan de forma diacrónica a partir del resto de la performance, la huella de la acción.

Ahmed señala también que los cuerpos habitan unos territorios o lugares más que otros en función de lo que hacen. Su acción los lleva a habitar en unos espacios más que otros: “Los cuerpos llegan a tener ciertas orientaciones con el tiempo y van tomando sus formas al adoptar algunas direcciones más que otras y a dirigirse hacia ciertos objetos más que otros” (Ahmed, 2019, p. 87).

e-Arte móvil del cruising; escultura y geología de la práctica ecosexual gai

El proyecto también documenta algunas de las piezas de “mobiliario sexual” creados de forma anónima por los practicantes de cruising con el objeto de facilitar la práctica sexual. En la performance *Visita guiada a zona de cruising* se hace una interpretación de las piezas como instalaciones escultóricas en relación con las intervenciones en el territorio realizadas por estos artistas de Land-Art y el minimalismo de los 70, como Richard Long, Robert Smithson, Carl André o Walter de María. Estas instalaciones van desde soportes improvisados con ramas de árboles caídos o piedras dispuestas estratégicamente en el interior de los matorrales con el objeto de facilitar al practicante una felación y poder sentarse en una posición cómoda o dos ramas colocadas convenientemente para poder agarrarse al inclinarse.

Para Sara Ahmed, como decíamos, y recogiendo la idea de habitus de Bourdieu, aquello que los cuerpos tienden a hacer de forma repetitiva se convierte en un mecanismo que opera automáticamente, se sedimenta en ellos y forma la historia de ese cuerpo expresada en gestos característicos. Esta repetición, para Ahmed, no es neutral: “Orienta los cuerpos en algunas direcciones más que en otras” (Ahmed, 2019, p. 86). Los objetos dispuestos por practicantes en forma de asientos y apoyos, hacen repetir los mismos gestos a los otros participantes de la performance sexual. Esta disposición del mobiliario del cruising, como en el caso de las sillas en el contexto del hogar, dispone los cuerpos de otros

actantes orientando su posición espacial y su rol en el juego sexual. Las piedras en forma de asiento se colocan a una altura adecuada de forma que la boca del practicante de la felación, al sentarse, quedará a la altura del sexo al que se practica la felación. Los objetos aquí hacen actuar de una forma determinada a los participantes, disponiendo los roles desempeñados en la performance sexual. Estos elementos naturales del ecosistema intervenidos por los humanos, los ensamblajes de piedras, maderas o ramas, disponen también una arquitectura de la práctica sexual en el espacio público y en las lindes naturaleza-urbe; una arquitectura de supervivencia del sintecho sexual que, a la vez que contribuyen al deterioro del medio, construyen nuevos nichos para la vida salvaje como resultado de esta intervención humana, lo que desorganiza y reorganiza los equilibrios ecológicos produciendo alteraciones que dan lugar a nuevas relaciones entre los organismos oportunistas que mejor se adaptan a las nuevas microcondiciones y a la presencia de nuevos materiales de desecho de la práctica sexual.



Senra, A., (2017). *Instalación para mamadas, Cruising Madrid.* Madrid.

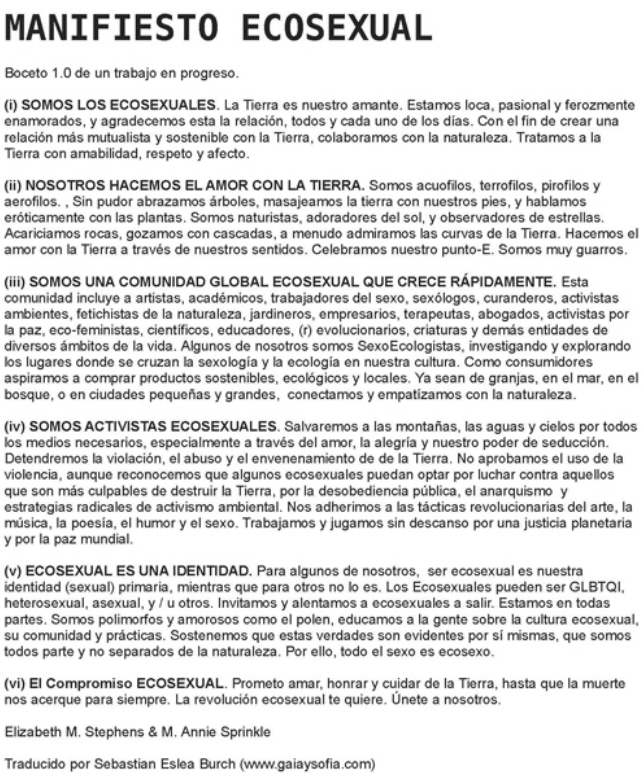
***Documento para una archivo del imaginario otre 15: Ecosexuales**

> "The Earth is our lover. We are madly, passionately, and fiercely in love, and we are grateful for this relationship each and every day. In order to create a more mutual and sustainable relationship with the Earth, we collaborate with nature. We treat the Earth with kindness, respect and affection".[200] (Sprinkle y Stephens, 2005)

El proyecto en proceso de Beth Stephens y Annie Sprinkle, *Sex Ecology* (2011-), queeriza la comprensión popular y académica de la ecología como disciplina y como práctica activista.

El movimiento ecosexual fundado por Stephens y Sprinkle tiene como meta hacer que "El movimiento ecologista sea más sexy, divertido y diverso por medio de proyectos artísticos" (Sprinkle y Stephens, 2005). Como parte de estos proyectos se han desarrollado performances, muestras de arte internacional, talleres de ecosexualidad, conferencias, recorridos y derivas, instalaciones artísticas, performances, bodas con la naturaleza, simposios, acciones políticas de denuncia, así como la producción de textos como el *Manifiesto Ecosexual* (2011). La ecosexualidad como propuesta retoma así las vindicaciones tradicionales hechas por los movimientos ecologistas y el activismo por el cuidado de la Tierra queerizándolas y proponiendo relaciones de afecto y pasión con el planeta para buscar alianzas de respeto de la diversidad viva y no viva que subviertan las relaciones de dominio y explotación en las que la naturaleza considerada como el Otro es cosificada como objeto.

[200] "La Tierra es nuestra amante. Estamos loca, apasionada y ferozmente enamoradas y agradecidas por esta relación todos los días. Para crear una relación más mutua y sostenible con la Tierra, colaboramos con la naturaleza. Tratamos a la Tierra con amabilidad, respeto y afecto". (Traducción Andrés Senra)



MANIFIESTO ECOSEXUAL

Boceto 1.0 de un trabajo en progreso.

(i) SOMOS LOS ECOSEXUALES. La Tierra es nuestro amante. Estamos loca, pasional y ferozmente enamorados, y agradecemos esta la relación, todos y cada uno de los días. Con el fin de crear una relación más mutualista y sostenible con la Tierra, colaboramos con la naturaleza. Tratamos a la Tierra con amabilidad, respeto y afecto.

(ii) NOSOTROS HACEMOS EL AMOR CON LA TIERRA. Somos acuofilos, terrofilos, pirofilos y aerofilos. , Sin pudor abrazamos árboles, masajeamos la tierra con nuestros pies, y hablamos eróticamente con las plantas. Somos naturistas, adoradores del sol, y observadores de estrellas. Acariciamos rocas, gozamos con cascadas, a menudo admiramos las curvas de la Tierra. Hacemos el amor con la Tierra a través de nuestros sentidos. Celebramos nuestro punto-E. Somos muy guarros.

(iii) SOMOS UNA COMUNIDAD GLOBAL ECOSEXUAL QUE CRECE RÁPIDAMENTE. Esta comunidad incluye a artistas, académicos, trabajadores del sexo, sexólogos, curanderos, activistas ambientes, fetichistas de la naturaleza, jardineros, empresarios, terapeutas, abogados, activistas por la paz, eco-feministas, científicos, educadores, (r) evolucionarios, criaturas y demás entidades de diversos ámbitos de la vida. Algunos de nosotros somos SexoEcologistas, investigando y explorando los lugares donde se cruzan la sexología y la ecología en nuestra cultura. Como consumidores aspiramos a comprar productos sostenibles, ecológicos y locales. Ya sean de granjas, en el mar, en el bosque, o en ciudades pequeñas y grandes, conectamos y empatizamos con la naturaleza.

(iv) SOMOS ACTIVISTAS ECOSEXUALES. Salvaremos a las montañas, las aguas y cielos por todos los medios necesarios, especialmente a través del amor, la alegría y nuestro poder de seducción. Detendremos la violación, el abuso y el envenenamiento de de la Tierra. No aprobamos el uso de la violencia, aunque reconocemos que algunos ecosexuales puedan optar por luchar contra aquellos que son más culpables de destruir la Tierra, por la desobediencia pública, el anarquismo y estrategias radicales de activismo ambiental. Nos adherimos a las tácticas revolucionarias del arte, la música, la poesía, el humor y el sexo. Trabajamos y jugamos sin descanso por una justicia planetaria y por la paz mundial.

(v) ECOSEXUAL ES UNA IDENTIDAD. Para algunos de nosotros, ser ecosexual es nuestra identidad (sexual) primaria, mientras que para otros no lo es. Los Ecosexuales pueden ser GLBTQI, heterosexual, asexual, y / u otros. Invitamos y alentamos a ecosexuales a salir. Estamos en todas partes. Somos polimorfos y amorosos como el polen, educamos a la gente sobre la cultura ecosexual, su comunidad y prácticas. Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas, que somos todos parte y no separados de la naturaleza. Por ello, todo el sexo es ecosexo.

(vi) El Compromiso ECOSEXUAL. Prometo amar, honrar y cuidar de la Tierra, hasta que la muerte nos acerque para siempre. La revolución ecosexual te quiere. Únete a nosotros.

Elizabeth M. Stephens & M. Annie Sprinkle

Traducido por Sebastian Eslea Burch (www.gaiaysofia.com)

En esta propuesta el amor y el sexo se conciben como parte de una energía transversal de deseo que comparten todos los seres humanos-no humanos. Hacer el amor con la Tierra en la propuesta de Sprinkle y Stephens se encarna mediante rituales performáticos en los que las artistas acarician las plantas, abrazan árboles, saborean o masajean la tierra o se revuelcan en el suelo, explorando con los sentidos como interfaz nuestra relación con el entorno, el espacio físico y estético que habitamos.

Sprinkle y Stephens definen la ecosexualidad como una identidad que se comprende como tal en la medida en que somos parte de la naturaleza y no aparte de ella, independientemente de la orientación sexual de las personas que se identifican como ecosexuales. En este sentido, su performance de boda con el planeta simboliza de forma performática esta unión inseparable con el planeta a la vez que reivindica el poder femenino y su relación con la madre Tierra ya clásicos en los feminismos, pero erotizando y queerizando esta relación para repensarla como forma de deseo polisexual y poliamoroso con los seres animados e inanimados. La Tierra no es ya considerada como la madre Tierra de los feminismos tradicionales sino como amante.

Estos cruces de sexología y naturaleza, ecología y cuerpo, estética y sinestesia, permiten la configuración de nuevos territorios que producen un extrañamiento en las relaciones habituales humano-naturaleza. La reparación de esta separación se produce mediante el deseo y su energía generativa y regenerativa.

Esta propuesta artística es también activista. Un artivismo que continúa la tradición del activismo ecologista desde los años 70 en la línea de las acciones de desobediencia civil y resistencia noviolenta proponiendo alianzas con los movimientos sociales como el feminismo y la lucha LGTBIQ+. La relación con el territorio se erotiza, haciendo del deseo una fuerza transformadora, sanadora y reparadora, que nos permite construir nuevas alianzas con los espacios de los que las comunidades queer hemos sido desterrados-desterritorializados, empleando para ello herramientas queer que nos permiten enrarecer la episteme heteropatriarcal y sexualizar y afectarnos con el medio ambiente y la naturaleza como parte de nosotres y poder así comprenderla desde lógicas no racionalistas e instrumentalistas, sino afectivas y empáticas.

Las ecologías sexuales construyen un entramado de afectos que funcionan de manera bidireccional en la medida en que el amor a une misme es amor hacia el Otre en tanto que esta división ha sido reunificada. Un Otre que es múltiple, diverso y plural, un Otre que no se rige por las categorías taxonómicas de clasificación de la naturaleza y los reinos que lo configuran y que retoma del pensamiento ecologista la visión de las complejas interconexiones de seres y fuerzas humanas y no humanas que constituyen lo que entendemos como planeta.

El arte como herramienta en la propuesta de Sprinkle y Stephens es entendido en el sentido espiritual de religar (religare) esa unión que ha quedado escindida, como parte de una tradición panteísta que se puede rastrear en el pensamiento de Giordano Bruno, Spinoza o Heráclito. Tradiciones panteísticas, esotéricas y místicas, laicas o no, que también están en la base de los activismos ecologistas y de la ecología como ciencia.

***Documento para una archivo del imaginario otre 16: Ecoutopía queer: Bøssehuset-Christiania. https://www.andressenra.com/kommune**

La creación de comunidades maricas y bolleras como formas alternativas a la vida en la ciudad que proponen formas de consumo locales basadas en el respeto al medioambiente así como una crítica al modelo socioeconómico capitalista y el sistema político representativo de las democracias neoliberales ha sido otra forma de resistencia a la expulsión de las personas LGTBIQ* de las zonas rurales. En 1973 se creó en la Ciudad Libre de Christiania el espacio queer Bøssehuset. Christiania es una comuna autogestionada de unos 850 residentes en 34 hectáreas del barrio de Christianshavn en la capital de Dinamarca, Copenhague. Christiania se autoproclamó comunidad independiente del Estado danés el 26 de septiembre de 1970.[201]

La geografía de Christiania es la de una isla boscosa, un parque urbano convertido en espacio rural en el epicentro de la ciudad de Copenhague en el que se ha creado una suerte de isla donde conviven humanos y no humanos en un territorio urbano-natural de gran biodiversidad. La isla remite a una topografía recurrente en las ciudades "ideales" de la literatura sobre las utopías y a la vez queeriza la geografía urbana en tanto que espacio dominado por el asfalto y la racionalidad urbanística. Podemos considerar Christiania como una ciudad-pueblo-parque público-Estado sin Gobierno dentro de otro Estado, creado en esas zonas liminales heterotópicas en las que la linde urbano-rural se diluye.

[201] La historia de Christiania comienza con la ocupación por parte de familias de un terreno militar abandonado por el ejército danés en el centro de Copenhague reivindicando un espacio verde para que sus hijos pudiesen jugar, instalándose en el lugar y construyendo una comuna que ha permanecido hasta la actualidad. En 2008 se llega a un acuerdo con el Estado danés que permite la permanencia en el lugar con la condición de que se realice su compra. La compra del territorio no supone la adquisición de la propiedad por el comprador titular, sino que se está llevando a cabo mediante donaciones voluntarias aportadas por ciudadanos de todo el mundo. La arquitectura de Christiania está constituida por viviendas independientes, casas construidas por los propios habitantes de la ciudad respetando criterios de sostenibilidad y organicismo y viviendas colectivas en los antiguos cuarteles abandonados. Junto a esto hay espacios de ocio común, salas de reuniones, cine, teatro y conciertos. La *Freetown* se divide en 14 zonas autónomas y todas los decisiones que afectan al conjunto de Christiania se toman en la asamblea general, que se rige por consenso.

En este contexto y como resultado de una beca de investigación artística que me fue concedida en la comunidad de Christiania en 2013 realicé el proyecto *Kommune*. El proyecto consistía en una reflexión visual y teórica sobre la idea del nacimiento, la fundación y desarrollo durante 40 años de esta nueva ciudad constituida bajo el interés común de materializar un espacio utópico basado en la libertad más radical. Este caso concreto permite hacer una reflexión plástica más amplia sobre el propio concepto de utopía, sus límites y posibilidades, en relación con la historia del pensamiento y la literatura occidental sobre el tema.

Partiendo de estos supuestos, en *Kommune* se abordan cuestiones como los sentimientos, la estructura, el empoderamiento, los sueños, la naturaleza, las expectativas, los acuerdos, la organización, los temores y el dentro/fuera de la ciudad, así como las visiones ecoutópicas del ecosistema Christiania a través de una serie de entrevistas a los habitantes de la ciudad que quedaron recogidas en el film documental “Alter Christiania” (Senra, 2013), así como en una serie de acuarelas.

Las preocupaciones por la conservación de la riqueza medioambiental se refleja en la riqueza de especies animales y vegetales que pueblan el entorno de Christiania. En la entrevista realizada a uno de sus habitantes , Tanja Fox, comenta la necesidad de retomar con fuerza el espíritu ecoutópico de Christiania mediante la invención y el pensamiento de nuevas estrategias de sostenibilidad respetuosas con el entorno (Senra, 2020)



Alter Christiania (2013). Senra, A., dir. [Video HD]. Christiania, Copenhagen: Andrés Senra. Disponible en https://youtu.be/ZVsZs0dJgu8 [Acceso 13 octubre 2020]

Las relaciones interespecie en Christiania también se han visto modificada tras 50 años de comuna ecoactivista. El espíritu de sostenibilidad, reciclaje, reducción de residuos, reducción de consumo y reducción de impacto en el medioambiente a través de políticas internas de protección del entorno han convertido la ecociudad de Christiania en un refugio natural para especies desplazadas del espacio urbano de la ciudad de Copenhague donde se encuentra. Christiania es una ciudad libre de coches en la que el transporte interior se limita a carros y bicicletas, la flora y la fauna se desarrollan con una intervención humana reducida en los canales que constituyen la geografía de esta isla-parque.



Senra, A. (2014) *Kommune, Alter Christiania: No nos interesa ser normales*. Christiania, Copenhague

En el espacio original mayoritariamente cisheterosexual de Christiania un grupo de activistas pertenecientes al Frente de Liberación Homosexual de Dinamarca *okupan* en 1973 una de las casas de Christiania, Bossehusset, con la intención de crear un espacio liberado dentro de la utopía heterosexual y luchando por la vindicación de un espacio propio en este ecosistema rural dentro de la urbe (Senra, 2013).

Bossehusset, en la línea de otros colectivos protoqueer en Occidente, se distancia de los movimientos LGTBI daneses que en ese momento buscaban una normalización de la homosexualidad mediante la reivindicación de los derechos como el matrimonio. Bossehusset se propone encontrar un espacio liberado sexualmente como un modelo de vida alternativo en un entorno rural-urbano. La labor crítica con la homofobia en el seno de la propia comunidad desempeñada por las activistas de Bossehusset es un ejemplo de queerización de utopías que excluyen de su seno a las personas LGTBIQ* al quedar invisibilizadas. La lucha contra la homofobia dentro de la propia comunidad fue

una de las misiones principales del colectivo y de la casa que se convertiría con posterioridad en un espacio cultural queer y de liberación sexual.



Alter Christiania (2013). Senra, A., dir. [Video HD]. Christiania, Copenhague: Andrés Senra. Disponible en https://youtu.be/ZVsZs0dJgu8 [Acceso 13 octubre 2020]

***Documento para una archivo del imaginario otre 17: Greenham Common Women's Land Camp: ecofeminismo antimilitarista[202]**

Greenham Common Women's Land Camp fue un campamento constituido por mujeres activistas que se definían como antimilitaristas, pacifistas y ecofeministas contra el desarrollo de las armas nucleares ocupando los alrededores de la base militar de Greenham Common en Reino Unido y realizando una crítica al militarismo como sistema de dominio y violencia heteropatriarcal (Camp, 1983). En el nuevo territorio liberado que se vindicó como "Womyn's Land" muchas mujeres se identificaron también como lesbianas. El campamento fue una ocupación en protesta contra la decisión del Gobierno británico de alojar en la base militar misiles de crucero permaneciendo en el lugar desde 1981 cuando el grupo de mujeres ecologistas y pacifistas Women for Life

[202] Mi proximidad con este caso de estudio fue mi relación en los 80 con la oenegé War Resisters International (WRI) de la que formaron parte varias mujeres (Michele Renye y mi hermana biológica, Victoria Senra, entre otras) que participaron en la ocupación de Greenham Common, lo que me ha permitido obtener testimonios de primera mano.

on Earth se establecieron en el lugar hasta 1991 cuando los últimos misiles fueron eliminados bajo la presión de las protestas locales y globales y como resultado del acuerdo antinuclear de EE.UU y la antigua Unión Soviética.

El planteamiento ecofeminista y anarquista de la ocupación de Greenham Common se vincula también a la idea de una espiritualidad femenina y un reencantamiento del mundo que vindicaba la Madre Tierra como deidad femenina. Una canción popular en el campamento era una versión de *Like a Mountain* de Naomi Littlebear (1977) que se cantaba durante los desalojos policiales:

> "You can't kill the spirit. She is like a mountain. Old and Strong, she goes on and on".[203] (Activistas, 1982)



Goldwater, M., (1982). *Protesters at Greenham Common in December 1982*. Greenham Common. Disponible en https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/20/greenham-common-nuclear-silos-women-protest-peace-camp [Acceso 16 junio 2021]

La necesidad de crear espacios solo para mujeres es parte de una larga tradición del movimiento feminista en la que se buscan lugares de encuentro donde la

[203] "No podéis matar el espíritu. Ella es como una montaña. Vieja y fuerte, continúa y continúa". (Traducción Andrés Senra)

toma de decisiones no esté determinada por la presencia de hombres y su rol predominante en la sociedad que establecen relaciones de jerarquía interiorizadas y exteriorizadas en el territorio. De esta forma, los campamentos de mujeres subvierten el orden social y la distribución jerárquica de los espacios en los que la mujer aparece relegada a un segundo plano en el espacio político público y, en este caso, en un espacio militarizado en un emplazamiento rural. Otra razón argumentada por las primeras mujeres que ocuparon el territorio y que tiene que ver con ciertas políticas de la futuribilidad reproductiva fue el hecho de que muchas de ellas defendían su presencia en Greenham Common como madres que luchaban por el futuro de sus hijos, especialmente las pioneras en ocupar el espacio.

Las teóricas feministas Jane Osgood y Kerry H. Robinson recogen en su libro *Feminists Researching Gendered Childhoods: Generative Entanglements (2019)* la declaración presentada por las activistas de Greenham Common al comandante de la base militar:

> "We fear for the future of all our children and for the future of the living world which is the basis of all life".[204] (Osgood, 2019, p:19)

Otro testimonio recogido en el libro de autoría colectiva por parte de las activistas de Greenham Common The Green Factor (1983) dice:

> "I just felt I could no longer stand in front of the children and talk about their future when I didn't believe in my own".[205] (Camp, 1983)

Esta sensibilidad de una parte del movimiento ecologista que continúa en la actualidad y que identifica la feminidad y la maternidad con la Madre Tierra se puede repensar desde las lógicas del régimen heterosexual continuista de las divisiones binarias del género en el patriarcado y que podemos cuestionar desde posiciones que queerizan la ecología y el ecologismo. En este sentido, no todas las mujeres del campamento se identificaban como heterosexuales y de hecho

[204] "Tememos por el futuro de nuestros niños y por el futuro del mundo vivo, que son la base de toda vida". (Traducción Andrés Senra)

[205] "Sentí que ya no podía estar frente a los niños y hablar sobre su futuro cuando no creía en el mío". (Traducción Andrés Senra)

las “acusaciones” vertidas contra el campamento por parte de la prensa a menudo definía de forma despectiva a las mujeres del campamento como lesbianas, sucias, histéricas, con extraños hábitos culinarios y brujas:

En una noticia recogida por la doctora en Teología Christina Welch en su artículo “The Spirituality of, and at, Greenham Common Peace Camp” (2010) se puede leer:

> “‘Smelly lesbians…destructive witches…[and] a lot of silly [sex starved] women with nothing better to do’, the protesters were often thought to be ‘in the pay of the Soviet Union’ or just plain ‘unsavory’”.[206] (Welch, 2010)

El sociólogo Tim Cresswell recoge también una noticia similar publicada en The Sun en su artículo *Putting Women in Their Place: The Carnival at Greenham Common* (1994):

> “The Sun (11/7/83) says ‘the younger they are, the more butch they are . . . women openly kiss, cuddle and hold hands in camp. They stand in pairs, facing each other with both hands linked, and staring Deep into each other’s eyes, their bodies swaying’. It goes on to describe the ‘girls’ sharing sleeping bags and concludes, ‘Its [the camp’s] reason for surviving and continuing is that it provides an open meeting place for women to reinforce each other hatred of men’”.[207] (Cresswell, 1994)

[206] "‘Lesbianas malolientes ... brujas destructivas ... [y] muchas mujeres tontas [hambrientas de sexo] sin nada mejor que hacer’, a menudo se pensaba que los manifestantes estaban ‘a sueldo de la Unión Soviética’ o simplemente ‘eran desagradables’". (Traducción Andrés Senra)

[207] “The Sun (7/11/83) dice que ‘cuanto más jóvenes son, más marimachos son’... las mujeres se besan, abrazan y se dan la mano abiertamente en el campamento. Están en parejas, una frente a la otra con ambas manos unidas y mirándose profundamente a los ojos, sus cuerpos se balancean’. Continúa describiendo a las ‘niñas’ que comparten sacos de dormir y concluye: ‘La razón [del campamento] para sobrevivir y continuar es que proporciona un lugar de encuentro abierto para que las mujeres refuercen su odio hacia los hombres’. (Traducción Andrés Senra)



Scott, E., (1983). *Greenham Common Peace Camp - Women's History And Competing Masculinities*. Greenham Common. Disponible en https://eleanorscottarchaeology.com/els-archaeology-blog/2016/11/19/gender-history-greenham-common-1983 [Acceso 16 junio 2021]

La estrategia que podemos considerar como proto-queer y queerizante del activismo desarrollado por las mujeres de Greenham Common tuvo lugar con la realización de acciones de carácter paródico, performático y carnavalesco en las que la burla, la ironía y la protesta fueron de la mano de acciones de sabotaje, bloqueo, resistencia pasiva y traspaso de los límites de la base creando interrupciones en el funcionamiento operativo de esta.



Rex, (1983). *Climbing the Greenham fence, dressed as teddy bears, in 1983*. Greenham Common. Disponible en https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/20/greenham-common-nuclear-silos-women-protest-peace-camp [Acceso 16 junio 2021]

Las acciones de las mujeres de Greenham Common conllevan así una crítica a la sociedad heteropatriarcal y al orden jerárquico de la distribución del espacio desplegada en una práctica noviolenta de acciones performáticas tales como bailar en los silos de los misiles o hacer malabares durante la celebración de los juicios contra las activistas. De la misma manera podemos considerar la organización de modos de vida no jerárquicos, antiautoritarios, no violentos, anárquicos y comunitarios como antipatriarcales y anticapitalistas (Cresswell, 1994, p. 36). Quiero destacar cómo el uso del disfraz, la fiesta y lo carnavalesco de las acciones de las mujeres de Greenham pueden ser relacionadas con las estructuras sociales invertidas durante el tiempo de carnaval. Greenham se

configura como heterotopía de inversión, como las zonas de cruising que he propuesto en este capítulo, construyendo un espacio de resistencia y de desestabilización del orden hegemónico heteropatriarcal. Así, en otro artículo recogido por Tim Cresswell leemos:

> "(Dairy Telegraph 3/11/83) the women 'danced and sung in the corridor of the court' and then at one point in the chambers hearing a woman stood in front of the judge wearing a white skull mask, bowler hat, black evening jacket, green trousers and a red carnation. She held up a placard saying 'This time tomorrow we could all be faceless stuffed shirts'".[208] (Cresswell, 1994, p. 42)

Documento para una archivo del imaginario otre 18: *La Romería de los Voltios



Matos, J., (2017). *La Romería de los Voltios 2016.* Madrid. *Disponible en* *https://www.facebook.com/romeriadelosvoltios/photos* [Acceso 16 agosto 2020]

[208] "Dairy Telegraph (11/03/83): las mujeres 'bailaron y cantaron en el pasillo del tribunal' y luego, en un momento del juicio, una mujer se paró frente al juez con una máscara de calavera blanca, sombrero con forma de hongo, chaqueta de noche negra, pantalones verdes y un clavel rojo, mientras sostenía un cartel que decía: 'A esta hora mañana, todos podríamos ser unos burócratas estirados". (Traducción Andrés Senra)

> *"La Romería de los Voltios* es una celebración inusual, imaginada por una multitud diversa de fiesteras y fiesteros de Madrid con ganas de transformar el mundo (aunque sea un micro-mundo o un universo paralelo) a través de la música y el baile.
> Es una "romería rara" porque no tiene santo ni virgen. No tiene barrio, ni pueblo ni raíces en la tradición. Solo tiene una comunidad diversa y sus ganas de cambiar el mundo (aunque sea sólo un rincón) a través de la fiesta. La organiza un "comité de festejos" construido sumando colectivos artísticos, comunidades de baile, crews de djs y asociaciones de todos tipos. Es una comunidad bien surtida de personas que se sienten cercanas a las ideas que estamos lanzando: reivindicar el derecho a hacer fiesta y música en la calle y usar el espacio público para la cultura. Es una suerte de carnaval fuera de temporada, con disfraces, cotillones y pancartas. Nos gusta que las distintas agrupaciones que participan lleven sus insignias y que la RDV pueda ser un momento para visibilizarlas con orgullo.
> Trae tus altavoces portátiles, tu soundsystem artesanal, tus boomboxes, ghettoblasters o transistores (es importante que puedan recibir señales FM). Formarán parte del soundsystem colectivo de la Romería de los Voltios. Desfilaremos con disfraces, estandartes y pancartas. Las distintas agrupaciones que participen forman pequeños grupos, cada uno con sus insignias y estandartes".[209]

La Romería de los Voltios es una performance colectiva de baile que se realizó en la ciudad de Madrid desde 2015 a 2019. La romería es una línea de fuga, una desterritorialización temporal que se produce en un territorio que se vio sometido a una complejo plan de urbanización, Madrid Río (2006-), que buscaba la integración del río Manzanares en la ciudad de Madrid así como el establecimiento de un nuevo centro de producción de cultura contemporánea en una zona de la ciudad considerada industrial y obrera y que había albergado el Matadero de Madrid en las décadas centrales del siglo XX. El río Manzanares había quedado atrapado entre los carriles de la autovía M30 durante los años de planificación urbana del desarrollismo franquista en España, reducido a un canal de paso de agua con el consiguiente deterioro del ecosistema río y una desaparición de la biodiversidad de flora y fauna. Con la reintegración del río a la ciudad vuelve a recuperarse la vegetación y fauna autóctona convirtiéndose en una vía verde fundamental para la urbe.

José Luis Espejo, uno de los participantes y organizadores de la romería explica que la repetición anual del evento supone la ritualización de un hecho fortuito. Tras finalizar una performance llamada "Matadero Dance Club" en el Centro

[209] https://laromeriadelosvoltios.wordpress.com/

Cultural de Arte Contemporáneo Matadero Madrid, los participantes del evento de danza en el espacio público continuaron la fiesta con un altavoz portátil en la Glorieta de Legazpi en Madrid, cerca de la ubicación del centro cultural, organizándose una *rave* de forma espontánea que se decidió repetir en los sucesivos años (Senra, 2019b).[210]

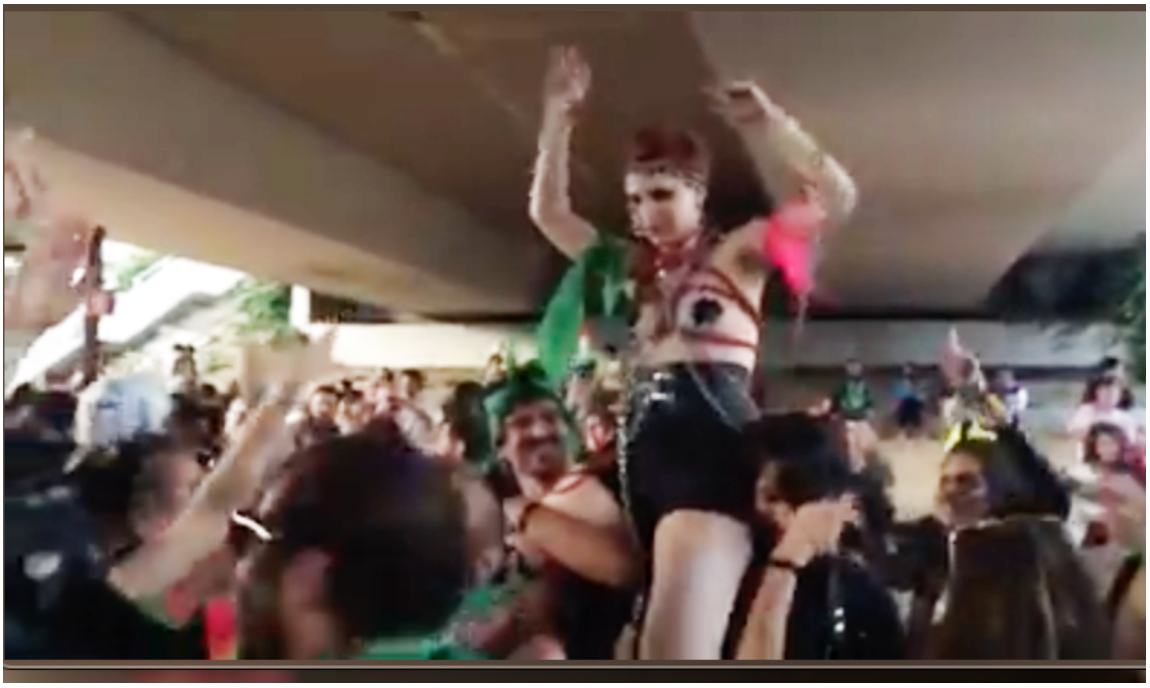
La *Romería de los Voltios* es una "fiesta en movimiento" que ha ido creciendo paulatinamente desde ese acto inaugural. En la romería participan una serie de "pasos" que se han ido incorporando al rito, el primero de ellos el llamado Paso de San Sound System. El llamamiento a la participación en la Romería de los Voltios se realiza por las redes sociales y por la web de la romería, igualmente funciona el boca a boca lo que ha conllevado un aumento en el número de participantes de un año a otro, solo interrumpido a partir de 2020 como consecuencia de las restricciones en la movilidad y la agrupación de personas.

Los participantes pueden acudir de manera individual o como parte de una agrupación o paso. El uso de la parodia y la ironía lo podemos ver en el caso del Colectivo de DJ sin Cabina, que reivindica una cabina para pinchar música para todos los DJ del mundo. La fiesta como lugar y tiempo idóneo para los estados alterados de conciencia no está exenta de sentido del humor, autorreflexión e ironía que se refleja en el nombre de algunos de los pasos como La Sociedad de la Jarana Cósmica. Para Elisabeth Falomir, entrevistada para el mismo programa citado, como participante en la romería y miembro del estandarte del Frente Desnudo que reivindica el nudismo callejero, este nudismo se propone como experiencia a nivel corporal y emocional durante el recorrido (Senra, 2019b).

Otro elemento que forma parte del ensamblaje de la romería será la música empleándose una tecnología que emite por frecuencia FM para que sea reproducida por los propios participantes a lo largo del recorrido que se extiende

[210] Las entrevistas de este documento fueron realizadas por mí para mi programa Psicoderivas de M21 Radio emitido el 13 de septiembre de 2019: https://go.ivoox.com/rf/46117489

en un circuito en torno a Madrid Río. La lista de reproducción se construye de manera colectiva por parte de cualquier persona que quiera o vaya a participar en la acción enviando sugerencias. El baile de los romeros establece una corriente de movimiento y ritmo compartida alrededor de Madrid Río. La comunidad efímera de afecto y deseos opera a través del efecto que produce en los cuerpos comunes del rito festivo colectivo proclamándose como espacio libre de violencias en oposición a la ciudad normativizada. En este sentido, la Romería de los Voltios genera durante su trayecto alrededor de Matadero y Madrid Río un ensamblaje efímero de individuos y colectivos, instalaciones artísticas móviles, música, danza, erotismo, tecnología, humanos y no humanos en movimiento estableciendo un espacio liminal del rito con la consecuente inversión del orden social reforzando el sentido de comunidad y pertenencia a partir de la experiencia común (communitas) y queerizando la distribución espacial heteronormativa de género y sexo del territorio.[211]



Senra, A., (2019). *La Romería de los Voltios 2019 still frame*. Madrid. Disponible en https://www.facebook.com/andres.senra/videos/10219560273698735 [Acceso 16 agosto 2020]

[211] La inversión del orden social es una de las características de los espacios liminales definidos por el antropólogo estructuralista Victor Turner en El proceso ritual: Estructura y antiestructura. (Turner, 1988)

Se actualiza así una tradición de fiesta callejera que podemos rastrear a experiencias cercanas en el tiempo como *Reclaim the Streets* (1995-), el *Love Parade* de Berlín (1989-2003), el *Fuckparade* (1997-) o el *Notting Hill Carnival* de Londres (1966-). Igualmente la Romería de los Voltios continúa también la tradición de las *raves*, fiestas de música electrónica populares en los 90, celebradas generalmente en espacios periféricos de las ciudades o zonas campestres en las que era habitual el consumo de sustancias psicoactivas. Las raves fueron perseguidas y prohibidas tanto en Gran Bretaña como en España y actualmente su control y vigilancia se incrementó durante la pandemia de la COVID-19.[212]

Falomir hace hincapié en el carácter de reivindicación de la fiesta que tiene la romería, así como el hecho de tratarse de una experiencia comunitaria física y psíquica de carácter extático. La romería políticamente reclama un uso anticapitalista y anticonsumista del espacio público:

> "No deja de ser un recorrido en el que nos apropiamos de un lugar que empezamos a pensar como solo lugar de paso, del hogar al trabajo, del trabajo al sitio de consumo y del sitio de consumo de vuelta al hogar, pero puede ser mucho más que eso*".* (Senra, 2019b)

Para Espejo lo que diferencia a la *Romería de los Voltios* de otros eventos como *Reclaim the Streets* es el reciclado de tradiciones populares (romero: el que va a Roma). En la Romería de los Voltios se da un giro al concepto tradicional de romería cambiando "el eje político y estético" de estas tradiciones. Además, el carácter efímero de la Romería es algo que se propone de manera consciente como parte de una tradición propia de los colectivos activistas libertarios, huyendo de una intención de permanencia. Para Falomir "Las tradiciones se pueden inventar o reinventar y no hace falta alejarse de los rituales, sino renombrarlos o resituarlos para que vuelvan a decirnos cosas" (Senra, 2019b).

[212] Noticias de raves ilegales durante la pandemia se sucedieron en los medios de comunicación, un especial seguimiento de estas fiestas se dio con el caso de la celebrada la Nochevieja de 2021 en Llinars del Vallés en Cataluña: https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20210102/fiesta-rave-llinars-desalojo-mossos-11431336

Considero que la Romería de los Voltios desarrolla un tiempo otro en el que el uso del espacio público queda temporalmente subvertido. El disfraz, el maquillaje, los materiales reciclados, la pintura corporal y los instrumentos empleados por los participantes remiten al espacio teatralizado de lo sagrado. Para Falomir "Es una oportunidad para pasear los alter egos y personalidades paralelas que todos albergamos en nuestro interior" (Senra, 2019b). La fiesta como celebración ritual se desarrolla en comunión con los estados alterados de conciencia propios de los rituales tradicionales en el contexto de la urbe y la cultura electrónica de baile. La danza y su gestualidad erótica desemboca en la subversión de los límites normativos de conducta en el espacio público. La romería es una línea de fuga que desterritorializa el espacio público, creando un no-lugar y una heterotopía efímera.

Durante la *Romería de los Voltios* de 2019 fui invitado a realizar la lectura del pregón convertido en un manifiesto ecoqueer:

> "Querides todes:
>
> Estoy muy contenta de poder estar viviendo aquí con vosotras, con alegría y deseo, un ataque de coreomanía, enferma de baile, haciendo honor a la loca, a la histérica, a la que vive en un permanente estado de éxtasis, con los ojos vueltos, con los ojos en blanco, un blanco atravesado por relámpagos de sangre que palpitan al ritmo de la música. Estas palabras no son para los humanos. El humano ha muerto. El humano era ese hombre blanco cishetero europeo y racional. Estas palabras son para las cuerpas que estamos ocupando este espacio, fluctuaciones energéticas variables que nos movemos en agenciamientos de carne-huesos-células-microorganismos y ondas sonoras. Somos voltias, dispositivas electrónicos ambulantes en comunión agnóstica con los estados vibratorios de los seres que nos rodean, orgánicos o inorgánicos. Estas palabras son para los que estamos hoy aquí y para los que no están, para los que somos alianzas de cuerpos transitorios recorriendo la ciudad conectados a aparatos tecnológicos que son extensiones de nosotras mismas en esta psicoderiva. Estas palabras son para la nutria del Manzanares, porque ella también es precaria, desplazada.Estamos bailando con la nutria antifascista del Manzanares, esa nutria que ha ocupado un río que corre más libre que antes, pero no lo suficientemente libre. Esa nutria que no necesita permiso de las instituciones ni de ayuntamientos para ocupar el espacio público. Dejad al río que inunde la ciudad, que se desborde, que Madrid sea la utopía de las nutrias, de las garzas, de las ratas y los mosquitos. Dejad que Madrid sea el nuevo Amazonas.
>
> Muerte al coche! Muerte a la muerte!

Esta romería voltaica, querides, es pura corriente eléctrica, es puro nomadismo, es un campamento en desplazamiento como forma de vida, es poner el cuerpo del deseo en la calle, de donde ha sido expulsado por el tabú y la norma heteropatriarcal, formando un sistema que se autorregula y que está en diálogo con lo que está fuera de nosotras, con las que nos miran, con las que se unen o participan moviendo ligeramente un pie o un dedo. Esas otras que están fuera de este sistema autorregulado y autogestionado que hemos construido hoy nos afectan y son afectadas por nosotras, abriendo nuevas posibilidades, nuevos deseos.
Abracemos a las bacterias, virus, parásitos, células, protozoos, que nos conforman como seres simbiontes tecnomediados que estamos bailando. Prefiero ser un virus que infecta sus cuerpos y sus sistemas operativos a ser humano.
Abracemos el maquillaje, el camuflaje, el nudismo y la barbarie. Hagamos el amor con los pepinos, los calabacines, las rocas, los inhibidores selectivos de la serotonina y la noche. Bailar es lo que somos en estos momentos. Pura energía en forma de baile.
Aquí no solo somos individuos, átomos erráticos incapaces de establecer alianzas con otros átomos, aquí somos pura pluralidad diversa y múltiple, aquí soy multitud con vosotras, buscando un equilibrio a través de la danza, moviendo mi cuerpo al compás de la música y de vuestros cuerpos, pero también al ritmo de la calle y de los árboles.
No estoy puesta de MDMA. Vivo en un estado de MDMA constante.
Esta romería es un conjuro sin palabras, un conjuro de gestos y cuerpos deseantes, un conjuro que espanta las fuerzas oscuras que nos acechan.
Google Voice ha escapado de las garras de la corporación para mandarnos un mensaje: 'Que el ritmo no pare, no pare, no'.
Sigamos derivando al azar, sin rumbo.

Viva el baile! Vivan las voltias! Viva la nutria!". (Senra, 2019a)



Valenti, F., (2019). *Pregón de Andrés Senra en La Romería de los Voltios 2016.* Madrid. Disponible en https://www.facebook.com/romeriadelosvoltios/photos [Acceso 16 agosto 2020]

***Documento para un archivo del imaginario otre 19: Graham Bell**

No puedo concluir este apartado sin mencionar la importante contribución artística a la cuestión de las ecologías queer llevada a cabo por Graham Bell en el Estado español interesade en establecer lugares de contacto entre la ecología, los estudios de género y las disidencias sexuales. Bell desarrolla un corpus de obra que dialoga con los planteamientos ecosexuales de Sprinkle y Stephens para reflexionar sobre el ecocidio desde una perspectiva queer.

Graham Bell define su Proyecto en progreso *Ecogender* iniciado en 2010 con las siguientes palabras que resuenan en el argumentario de esta investigación:

> "Ecogénero explora los patrones de comportamiento fuera de los limites bipolares como masculino/femenino, naturaleza /cultura y hetero/homosexual. Los estudios de género han mostrado que los conceptos de masculinidad y feminidad están construidos socialmente a través del comportamiento aprendido. Una vez entendido como performativo, los vínculos entre el género y el deseo, el sexo biológico, la sexualidad, etc... colapsan. Este conocimiento ha formado las identidades queer y transgénero que tratan de ir mas allá de estas limitaciones". (Bell, 2019)



Bell, G. *Queer Ecology Projects.* Disponible en http://www.grahambelltornado.com/queer-ecology/the-natural-hysteria-project/ [Acceso 22 septiembre 2021]

Como parte de sus proyectos ecoqueer y de su investigación doctoral *Natural Hysteria: a Queer Response to Ecocide. An exercise in Living Art, Participatory Rituals and Queer Ecology -or- How I discovered Geyserbird, the Transgender Shaman within* (2018) creó un alter-ego como personaje central de sus performances. Este alter-ego es definido por el artista como el chamán trans Geysebird a través del cual conduce una serie de rituales que exploran la idea de queerizar la ecología y nuestra comprensión de esta más allá de los binarismos naturaleza-cultura.

4.3 Conclusiones: queerizar los ecologismos heterocentrados

Como hemos visto hasta aquí, las posiciones ecofeministas tradicionales se han configurado desde una visión binaria y cisheterosexual de nuestra relación con el entorno y las otras especies. La distribución de las poblaciones LGTBIQ+ en el territorio ha estado determinada por los procesos de exclusión de las disidencias sexuales que rigen en el heteropatriarcado.

El cruising puede ser considerado como un espacio de socialización alternativo a los cuartos oscuros de bares y discotecas, gratuito y comunitario, donde los hombres prestan su cuerpo y toman prestado el cuerpo de otros como un bien común y en la medida en que se dan en las lindes campo-ciudad y parques públicos suponen un reencuentro con la naturaleza en un estado liminal entre lo salvaje y la domesticación, lo natural y la escombrera. Queerizar el activismo ecologista y los movimientos ambientalistas mayoritariamente heterosexuales como los movimientos contra el cambio climático en los que la defensa por el futuro de la especie aparece muchas veces ligados a la viabilidad reproductiva humana pasa también por considerar la sexualidad no reproductiva practicada en las zonas de cruising como más beneficiosa para un planeta superpoblado. Establecer alianzas entre los practicantes del cruising y los colectivos ecologistas heterocentrados permitiría prevenir el deterioro de estas zonas, evitar las políticas municipales de talado de árboles para impedir el cruising (un talado que no siempre es adecuado para la vegetación) y contribuir a la salud ambiental y

sexual de l+s ciudadan+s.[213] En este sentido, un ejemplo de políticas que han resultado beneficiosas para el medioambiente, la población heterosexual o no practicante de cruising y los practicantes del cruising gai en relación con el conflicto que supone estos espacios en sociedades heteropatriarcales lo constituye la zona de cruising del parque Oeverland (or De Nieuwe Meer), una de las áreas más populares en Holanda para la práctica de cruising. El Ayuntamiento ha señalizado las áreas de cruising permitiendo que se practique libremente y recordando la necesidad de cuidar el entorno.[214]

Por otro lado y en tanto que, como sostiene Greta Gaard en *Toward a Queer Ecofeminism* (1977), la episteme dualista occidental establece una jerarquía de dominio cisheterosexual sobre las sexualidades disidentes, las mujeres, las personas trans*, no binarias, los no blancos y los pueblos indígenas considerados como "naturaleza", se ha producido un discurso en el que se da valor al pensamiento racional y se devalúa un pensamiento encarnado afectivo, estético y erótico representado por la naturaleza y lo "salvaje" que se relaciona con las fuerzas naturales que suponen una amenaza al proyecto civilizatorio (Gaard, 1997). Este dominio se relaciona con la explotación de los recursos naturales considerados como materia pasiva para la obtención de beneficios en las dinámicas de "progreso" y acumulación del capitalismo neoliberal. La explotación de la naturaleza bajo estas lógicas heteropatriarcales[215]

[213] Un ejemplo de los primeros activismos ecologista queer serían las acciones *de Trees for Queens* en Nueva York en junio de 1969 en respuesta a la tala de árboles y persecución de los gais en una zona de cruising del parque Flushing Meadows Corona Park por parte de un grupo de 20 hombres heterosexuales enfurecidos para acabar con lo que se consideraba una actividad peligrosa para las familias, mujeres y niñ+s de los barrios colindantes (Vadukul, 2019). *Trees for Queens* llevó a cabo una acción consistente en replantar los árboles talados construyendo alianzas entre el cuidado a la tierra y las luchas por las libertades sexuales (Ingram, 1997).

[214] Esta noticia fue celebrada por varios blogs destinados a población gai como "Dos manzanas" o "Fistrik" entre otros.
https://www.fistrik.com/fistrik/oeverlanden-de-nieuwe-meer/
https://www.dosmanzanas.com/2009/05/amsterdam-senaliza-las-areas-de-cruising-en-uno-de-sus-principales-parques.html

[215] Quiero aclarar aquí que el sistema heteropatriarcal como estructura y forma de dominio puede ser reproducido tanto por personas heterosexuales como LGTBIQ+, incluso aunque seamos víctimas de la violencia de ese sistema. En este sentido hablo del heterosexismo como sistema que habitamos y no referido exclusivamente ni necesariamente a las personas heterosexuales.

extractivistas ligadas al consumo y al sistema económico capitalista han conducido a una grave emergencia planetaria mediante el aumento en la emisión de los gases de efecto invernadero durante la industrialización, la erosión del territorio, la explotación de la selva y sus recursos naturales, la contaminación del medio y el desplazamiento o genocidio de sus habitantes humanos y no humanos. En este sentido podemos pensar que se da una relación entre el heterosexismo, el capitalismo, la distribución jerárquica del espacio en función del sexo y la devastación del medioambiente y el planeta que han contribuido al fenómeno del cambio climático.

Estoy de acuerdo aquí con la propuesta de Greta Gaard, pionera en el pensamiento ecofeminista, según la cual superar estos sistemas de dominio fijados en el tiempo implica la necesidad de establecer alianzas entre las sexualidades, la teoría queer y el ecofeminismo en sus vertientes conceptuales y activistas que permitan liberar los deseos y repensar al humano como un sistema de entrelazamientos naturoculturales que religen los binarismos epistemológicos. Yendo más allá en esta investigación considero que, en tanto que formamos parte de estos ensamblados naturaleza-cultura, tenemos la responsabilidad de generar relaciones de cuidado con lo(s) no humanos y de respeto de la diversidad del ser.[216]

En la medida que superemos ese binarismo humano-no humano podremos ayudar a revertir las consecuencias que para la supervivencia del planeta tiene el sistema heteropatriarcal y la economía de producción capitalista.
En este sentido, para Gaard:

> "Ecofeminists must be concerned with queer liberation, just as queers must be concerned with the liberation of women and of nature; our parallel oppressions have stemmed from our perceived associations. It is time to build our common liberation on more concrete coalitions"[217] (Gaard, 1997)

[216] En este sentido, Halberstarm señala: "Lo salvaje […] puede, bajo ciertas circunstancias, y debido a su ahora intuitivo conjunto de asociaciones con lo no humano, el animal, lo queer y lo subordinado, ser útil para la exploración de formas subalternas y subterráneas, y especialmente racializadas, de deseo y de corporalidad queer o perversas". (Halberstam, 2020, p. 62).

[217] "Las ecofeministas deben preocuparse por la liberación queer, así como los queer deben preocuparse por la liberación de la mujer y de la naturaleza; nuestras opresiones

PALABRAS FINALES: HACIA OTROS IMAGINARIOS DEL DESEO

Hasta aquí esta disertación sobre una forma de entender nuestra presencia en el mundo como resultado de ensamblajes temporales de deseo en alianzas humano-no humano. Mi intención, como se ha visto, ha sido hacer especial hincapié en la necesidad de comprendernos como resultado de una compleja red de relaciones en las que multitud de agentes y fuerzas se dan en entrelazamientos naturoculturales y en la que nosotr+s como humanos somos un agente más. Partir de esta comprensión me ha llevado a repensar la idea de la otredad a partir tanto de las tradicionales identidades de género, raza y orientación sexual como de otras identidades minoritarias transespecie vivenciadas como performáticas o esencialistas en relaciones interespecie con el objeto de apuntar hacia una comprensión de los fenómenos desde posicioniamientos que entrelazan la materia con el discurso y que se despliegan en ecosistemas rizomáticos. En estas nuevas cosmogonías y mundos en relaciones interespecie la figura del monstruo me ha servido como metáfora y propuesta político estética para un distanciamiento y crítica al antropocentrismo y la idea de la excepcionalidad humana que construyó el humanismo, la racionalidad técnica y la Ilustración con las graves consecuencias sobre la diversidad de la vida y la supervivencia del planeta que experimentamos en este nuevo milenio.

La idea de la identidad aquí ha sido contraria a la de una concepción de esta como determinada, fija, invariable y estable a lo largo de la vida, para ser considerada más como un proceso de devenir constante cuerpo-mente, materia-discurso y deseo. Nuestro cuerpo y nuestra mente está ya de por sí en constante devenir, parafraseando al académico australiano Nikki Sullivan, su naturaleza es siempre construida (Garner, 2014). Devenir aquí como concepto central se propone como un *devenir con*, como sugiere Haraway en *El manifiesto de las especies de compañía* (2017), en tanto que nos construimos en complejos entrelazamientos con todo aquello con lo que compartimos la existencia, gracias a lo cual podemos pensarnos como seres en procesos de relación interespecies

---

paralelas han surgido de nuestras asociaciones percibidas. Es hora de construir nuestra liberación común sobre coaliciones más concretas ". (Traducción Andrés Senra)

y en alianzas humano-no humano. Ha sido en este sentido en el que he planteado la posibilidad de un devenir otre más allá de las distintas ontologías sobre la comprensión de la identidad como resultado de algo esencialista y natural o como algo exclusivamente construido: el devenir implica la posibilidad de una transformación constante, de un cambio permanente desde el origen, en tanto que esta transformación no solo se da ya de por sí en los entrelazamientos matérico discursivos que constituyen los fenómenos, sino que en este devenir la capacidad de decisión del individuo sobre la determinación de su propia identidad responde a su experiencia vivencial en cada momento de su transformación constante como un elemento fundamental entre todas las fuerzas que construyen nuestra propia subjetividad. Esta decisión como acto voluntario y como autodeterminación identitaria estará motivada por el deseo como afecto. Como posicionamiento es una propuesta tanto ontológica como ética que se mueve en un equilibrio entre las fuerzas que se oponen a la transformación, las resistencias que encontramos en nuestra vida y las fuerzas que nos empoderan y empujan al cambio. Aunque nuestra idea de que los humanos poseemos una personalidad e identidad constante y fija nos ayuda a vivir en la cotidianeidad de la vida con los otros, esta no es más que una percepción que responde a un paradigma del pensamiento basado en la permanencia y la estabilidad. Por eso, en esta tesis se ha planteado una comprensión de la identidad desde la autodeterminación libre y voluntaria como ejercicio político y como derecho fundamental. El reconocimiento del derecho a la autodeterminación de género y, yendo más allá, de cualquier forma de identidad en la que el sujeto se comprende y siente, es algo que continúa siendo necesario reivindicar frente a las asignaciones que la norma impone basada en determinismos biológicos, culturales, sociales y políticos.

En este sentido, una de las cuestiones relevantes que han surgido en esta investigación es la de los posibles límites que las políticas identitarias podrían tener en su capacidad política de transformación social. Como parte de esta escasa capacidad de transformar las condiciones sociopolíticas y económicas de desigualdad en el sistema de mercado neoliberal y su gestión biopsicopolítica de la población se daría el hecho de que estos movimientos identitarios individuales o colectivos tendrían como principal objeto de interés cuestiones que

tienen que ver con la idea de ser “un+ mism+ auténtic+”. Esta búsqueda de una identidad auténtica y propia que definiría la personalidad del sujeto no implicaría ni una crítica de las condiciones de precariedad en la economía de mercado ni una posible influencia en la redistribución de la riqueza ni siquiera una crítica de las condiciones de desigualdad estructurales de raza, género u orientación sexual en tanto que se situaría en el mismo marco del humanismo liberal de estas mismas sociedades en las que la búsqueda de la diferencia es un valor de mercado. Estas identidades otres no resultarían una amenaza a este sistema que habitamos al ser parte de esos mismos procesos de gestión biopsicopolítica contribuyendo a la creación de nuevos nicho de mercado gracias al Big Data como nueva forma de control social basada en la cesión voluntaria y dócil del sujeto. Sin embargo y aunque para Butler, cómo se ha comentado, las prácticas performáticas de género no implicarían necesariamente una desestabilización de las políticas binarias puesto que se crean dentro de ese mismo marco binario reproduciéndolo, ciertas prácticas identitarias performáticas así como las identidades disidentes sexuales y de género que han quedado fuera tradicionalmente del marco de lo humano cishetero binario, sí podrían representar un elemento desestabilizador de la cisheteronorma humana y del poder del patriarcado, lo que nos permitiría considerar aquí también cómo el reconocimiento de estas identidades otres, no binarias, crip, queer, transespecie, racializadas, ecosexuales, neurodivergentes, humanas y no humanas, monstruosas o las no consideradas como ”reales”, sino como proyectos de ficción especulativa, contribuyen a la desestabilización de esa figura hegemónica del hombre blanco cishetero colonial y racional que ha construido desde su privilegio esa otredad.

El reconocimiento de los derechos políticos y sociales de l+s subaltern+s como se ha demostrado en los casos de la población LGTBIQ+ y las personas racializadas, aunque muy limitados y circunscritos a determinados territorios de las democracias liberales, suponen procesos crecientes de redistribución del poder y de obtención de los derechos a una vida digna de la que hemos sido excluidos, lo que en muchas circunstancias ha pasado por procesos de “normalización” y asimilación. En este sentido, políticas que busquen enrarecer la norma, queerizarla, desjerarquizar la distribución territorial de las identidades,

desnaturalizar las subjetividades para redistribuir ese poder de manera justa y conseguir condiciones de vida digna suponen tanto un reconocimiento de las identidades otres como una deconstrucción de esa misma norma para proponer nuevos paradigmas de relación afectiva, política y económica en ensamblajes efímeros interespecie de respeto y ayuda mutua desde una nueva manera de comprender el ecosistema que habitamos. Para ello es necesario considerar todas estas cuestiones desde una perspectiva interseccional que nos permita comprender mejor las desigualdades que operan en las comunidades e individuos partiendo de sus realidades específicas situadas.

Sería necesario aquí, siguiendo a Haraway, inventar nuevos conceptos, nuevas palabras, nuevos imaginarios, nuevos cuerpos y nuevos discursos entrelazados con la materia y las condiciones materiales que nos permitan dar nombre a estos ensamblajes efímeros; palabras mestizas, híbridas, que enrarezcan el lenguaje no solo para construir nuevos mundos, sino también para nombrar aquellos en alianzas naturoculturales no dualistas y no binarias que han quedado invisibilizados. El deseo ha sido en esta disertación el motor que moviliza aquí todas estas prácticas de la otredad y que atraviesa de manera transversal a humanos y no humanos como energía universal expresada en las fuerzas de atracción y repulsión que producen cohesión y disgregación y que nos sirve como metáfora de la creación de movimientos políticos, sociales, estéticos e identitarios.

La consideración de estos fenómenos políticos, sociales y estéticos como resultado de complejos ensamblajes de fuerzas y agenciamientos humanos y no humanos no debe olvidar la responsabilidad central de los agentes humanos en los fenómenos político y sociales como demuestro en el Anexo II con el caso de los artivismos en los primeros meses de la pandemia de la COVID-19.

La idea, por otro lado, de un reencantamiento del mundo desde posiciones que comprenden los fenómenos como entrelazamientos matérico-discursivos que transgreden los dualismos mente-cuerpo ha permitido elaborar nuevas políticas estéticas y artivistas no jerárquicas de transformación que vindican figuras como la bruja o personajes de ficción como símbolos de la otredad no humana y, a la

vez que prestando atención a los afectos y violencias que se producen en toda comunidad que se crea, denuncian desde estrategias no jerárquicas las violencias que nos oprimen y nos sitúan en la otredad. Esa misma otredad no es algo a lo que deberíamos renunciar, sino que podemos vindicarla como posicionamiento frente a la norma donde no queremos estar. Siendo esos disidentes otres de la norma se abre una posibilidad de transformación de aquello que nos oprime mediante la construcción de comunidades utópicas en el presente. Algunas de estas comunidades que surgieron y se mantuvieron durante un periodo de tiempo como las mujeres de Greenham Common o que todavía continúan en el presente como Christiania o las Radical Faeries y otras comunidades identitarias minoritarias más recientes como las Otherkin, son parte de esa larga historia de movimientos utópicos y comunidades disidentes que han buscado la creación de otras formas de estar y sentirse en el mundo.

Por último, el uso de las nuevas biotecnologías en las últimas décadas abre un campo de posibilidades de intervención sobre el cuerpo-mente que no está exento de las problemáticas éticas, políticas o medioambientales descritas aquí y de sus posibles consecuencias transformadoras tanto de nuestra forma de estar como de compartir el mundo con otras especies. El regreso de discursos de “mejora de la especie humana” en los grupos de poder tecnológicos y las filosofías tecnorreligiosas son un ejemplo de cómo el uso de estas herramientas pueden reavivar los viejos fantasmas de las filosofías eugenésicas que nunca llegaron a desaparecer. Estas herramientas, como dice el argumentario clásico, pueden tener usos constructivos o destructivos, usos que nos permitan ser más libres mediante la autogestión y la toma de decisiones sobre nuestro cuerpo-mente o usos que nos permitan destruir a los otres y a nosotres mismes. La apropiación de estas tecnologías en manos de las corporaciones y grupos de poder han demostrado tener consecuencias catastróficas debido a sus políticas de expolio, extractivismo y monopolio de los recursos que condenan a la devastación de la vida en el planeta como consecuencia del cambio climático y a la pobreza de un sector mayoritario de la población mundial. El autohackeado y el *do it yourself* como estrategia de apropiación de estas herramientas para nuestro uso propio de estas tecnologías es cada vez más una posibilidad, aunque no exenta de polémica debido a las posibles consecuencias de su uso

que deben ser valoradas. A pesar de ello, la gestión molecular de nuestra existencia es un hecho y la posibilidad de decidir sobre nuestros cuerpos y sus modificaciones es un derecho que resulta necesario seguir protegiendo, a la vez que se abre un camino hacia nuevas herramientas para la transformación autodeterminada de nuestros cuerpos y mentes.

Desde este argumentario se ha creado el documento que se presenta en el Anexo I y que se ha presentado de manera transversal en el cuerpo de esta tesis.

BIBLIOGRAFÍA

Activistas (1982) *You Can't Kill The Spirit*, *Antiwarsongs.org*. Disponible en: https://www.antiwarsongs.org/canzone.php?lang=en&id=6888 (Consulta: 15 de febrero de 2021).

Agamben, G. (2006a) *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2006b) *Lo Abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2020) "Reflexiones sobre la peste", en Amadeo, P (ed) *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), pp. 135-139

Ahmed, S. (2019) *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

Albelda, J.S. (2017) *Demostrando ser hombres. Una aproximación socioantropológica a la construcción y reproducción de las identidades masculinas en las comarcas orientales de la provincia de Valencia*. Disponible en: http://dspace.umh.es/handle/11000/3571 (Consulta: 23 de diciembre de 2021).

Aldave, M.T. (2009) "Capacidades y derechos de los animales: argumentos a favor de la teoría de MC Nussbaum". *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* (1), pp. 33–47.

Allen, L. (2018) *Queer Things*, *Sexuality Education and New Materialism*. Editado por W.F. Pinar, N.M. Rodríguez, y R. Ugena. New York: Palgrave Macmillan. doi:10.1057/978-1-349-95300-4.

Álvarez, A. (2017) "¥€$Si Perse: '¿Y si lo queer se apropiara de los códigos del fascismo y empezara una guerra?'". *El País Tentaciones*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/11/30/tentaciones/1512042964_616599.html (Consulta: 28 de marzo de 2021).

Andermatt Conley, V. (2009) "Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari", en Ngianni, C. y Storr, M. (eds) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, pp. 24–36.

Anónimo (2019a) *About*, *Alto das fadas. Radical Faeries Sacred Space.* Disponible en: https://altodasfadas.org/about/ (Consulta: 1 de octubre de 2021).

Anónimo (2019b) *Therian And OtherKin Retreat*, *Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/groups/270197803866580/ (Consulta: 10 de abril de 2020).

Anónimo (2020) *Star Seed Gathering. Tejiendo una Caldera de Cariño Comunitario*, *Alto das fadas. Radical Faeries Sacred Space.* Disponible en: https://altodasfadas.org/events2/ (Consulta: 1 de septiembre de 2021).

Ansede, M. (2021) "La inteligencia artificial revela la forma de los ladrillos básicos de la vida y abre una nueva era en la ciencia". *El País*, 22 Julio. Disponible en: https://elpais.com/ciencia/2021-07-22/la-forma-de-los-ladrillos-basicos-de-la-vida-abre-una-nueva-era-en-la-ciencia.html.

Araluce, G. (2017) "Todos los 'gadgets' del uniforme de combate que convertirán a los soldados españoles en 'Robocop'". *El Español*, 20 Enero. Disponible en: https://www.elespanol.com/espana/20170119/187232268_0.html.

Ayers, D. (2015) "Chimeras and Hybrids: The Digital Swarms of the Posthuman Image", en Hauskeller, M., Philbeck, T.D., y Carbonell, C.D. (eds) *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 99–108.

Badmington, N. (ed.) (2000) *Posthumanism*. Basingstoke: MacMillan Press Limited.

Balza, I. (2014) "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (63), pp. 13–26. doi:http://dx.doi.org/10.6018/daimon/19949.

Barad, K. (2003) "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), pp. 801–831. doi:https://doi.org/10.1086/345321.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Durham & London: Duke University Press.

BBC (2017) *Witches cast "mass spell" against Donald Trump*, *BBC News*. Disponible en: https://www.bbc.com/news/world-us-canada-39090334 (Consulta: 28 de junio de 2020)

Bech, H. (1997) *When men meet men. Homosexuality and modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bell, G (2019) *Queer Ecology Projects*. Disponible en: http://www.grahambelltornado.com/queer-ecology/the-natural-hysteria-project/ (Consulta: 15 de abril de 2022).

Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter*: *A political Ecology of Things.* Durham: Duke University Press.

Blanning, T. (2008) *The Pursuit of Glory: Europe 1648-1815*. London: Penguin Books.

Bloch, E. (2007) *El Principio Esperanza (1)*. Seguda. Madrid: Trotta.

Braidotti, R. (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir.* Madrid: Akal.

Braidotti, R. (2006) "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology". *Theory, Culture & Society*, 23(7–8), pp. 197–208. doi:10.1177/0263276406069232.

Braidotti, R. (2014) "Writing as a Nomadic Subject". *Comparative Critical Studies*, 11(2–3), pp. 163–184. doi:10.3366/ccs.2014.0122.

Braidotti, R. (2015) *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, R. (2019) *Posthuman Knowledge*. ebook. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R. (2019) "Prefacio", en Ferrando, F. *Philosophical Poshumanism.* London: Bloomsbury Academic. pp. xi-xvii.

Brands, S. (2021) *Taxon: Variety Homo sapiens var. monstrosus C. Linnaeus, 1758, nom. inval*, *Taxonomicon*. Disponible en: http://taxonomicon.taxonomy.nl/TaxonTree.aspx?id=998030&src=1002 (Consulta: 15 de octubre 2021).

Brentano, F. (2020) *Psicología desde el punto de vista empírico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Brown, J. (2015) "Being Cellular. Race, the Inhuman, and the Plasticity of Life". *Lesbian and Gay Studies*, 21(2–3), pp. 321–341.

Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo.* Buenos Aires: Paidós SAICF.

Butler, J. (2006) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós

Byne, W. (1994) "¿Tiene fundamento biológico la homosexualidad?: ¿Una determinación biológica?" *Investigación y Ciencia*, (214), pp. 13–19.

Camp, G.C.P. (1983) *The Greenham Factor*. London: Greenham Print Prop. Disponible en: http://bcrw.barnard.edu/archive/militarism/greenham_factor.pdf. (Consulta: 11 de junio de 2021)

Campana, J. *et al.* (2016) *Renaissance Posthumanism*. Editado por J. Campana y S. Maisano. New York: Fordham University Press.

Campana, J. y Maisano, S. (eds) (2016) *Renaissance Posthumanism*. New York: Fordham University Press.

Carlson, R. (2005) “Splice it yourself: Who needs a geneticist? Build your own DNA lab”. *Wired*, enero.

Castillo Algarra, A. (2019) *Defensa de la homosexualidad*. El asterisco. Opiniones y notas al margen. Disponible en: https://www.elasterisco.es/defensa-de-la-homosexualidad/ (Consulta: 24 de mayo de 2020).

Cavia, B. (2019) “La gestión de lo patológico: Itinerarios de la transexualidad”. *Estudios atacameños*, pp. 223–245. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432019000200223&nrm=iso (Consulta: 13 de septiembre 2021).

Chakravorty Spivak, G. (2003) “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología*, 38, pp. 297–364. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf.

Chavarría Alfaro, G. (2015) “El posthumanismo y los cambios en la identidad humana”. *Reflexiones*, 94(1), pp. 1021–1209.

Chen, M.Y. (2012) *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham & London: Duke University Press.

Cheok, A.D., Karunanayaka, K. y Zhang, E.Y. (2017) “Lovotics: Human-robot love and sex relations”, en Lin, P., Abney, K., y Jenkins, R. (eds) *Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, pp. 193–213. doi:10.1093/oso/9780190652951.003.0013.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986) *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Clark, A. y Chalmers, D. (2011) “La mente extendida”. *ACIC Cuadernos de Información y Comunicación*, 16, pp. 15–28.

Cokley, R. (2017) *Please don’t edit me out*, *The Washington Post*. Disponible en: https://www.washingtonpost.com/opinions/if-we-start-editing-genes-people-like-me-might-not-exist/2017/08/10/e9adf206-7d27-11e7-a669-b400c5c7e1cc_story.html (Consulta: 11 de febrero de 2020).

Conard, N.J. (2009) “A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany”. *Nature*, 459(7244), pp. 248–252. doi:10.1038/nature07995.

Connor, S. (2009) *From Minnie to Mickey (and all they did was turn off a gene)*. *Independent*. Disponible en: https://www.independentespanol.com/?utm_source=redirect (Consulta: 10 de octubre de 2020).

Contribuyentes (2020a) *Alterhuman*, *LGBTA Wiki*. Disponible en: https://lgbta.wikia.org/wiki/Alterhuman (Consulta: 10 de mayo de 2021).

Contribuyentes (2020b) *Pride Gallery*, *Nonbinary Wiki*. Disponible en: https://nonbinary.wiki/w/index.php?title=Pride_Gallery&oldid=30663 (Consulta: 2 de febrero de 2021).

Contribuyentes (2020c) *Xenogender*, *LGBTA Wiki*. Disponible en: https://lgbta.wikia.org/wiki/Xenogender (Consulta: 1 de noviembre de 2021).

Cossío, J.M. de (1947) *Romances de Tradición Oral*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Cresswell, T. (1994) "Putting Women in Their Place: The Carnival at Greenham Common". *Antipode*, 26, pp. 35–58.

Crutzen, P.J. y Stoemer, E.F. (2000) "The Anthropocene". *Global Change Newsletter*, (41), pp. 17–18.

Davies, K. (2020) *Editing Humanity. The Crispr Revolution and The New Era of Genome Editing*. New York: Pegasus Book, Ltd.

Deleuze, G. (2005) *La isla desierta y otros textos, textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2015) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 6ª. Valencia: PRE-TEXTOS.

Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Díez, B. (2019) *El llamativo auge de la brujería pagana en Estados Unidos (y su singular conexión con el activismo político de los "millennials")*, *BBC News Mundo*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-48616396 (Consulta: 15 de marzo de 2020).

Dillon, M. (2013) *Self: A Study in Ethics and Endocrinology*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Donnoli, V.F., Bátiz, M. paola y Rodríguez, G.F. (2014) "Delirio de licantropía: cuerpo e identidad". *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 19(1), pp. 5–18.

Dreamsinger, J. (2012) *A revised otherkin FAQ*, *Dreamheart.org*. Disponible en: https://dreamhart.org/2012/01/a-revised-otherkin-faq/ (Consulta: 10 de septiembre de 2020).

Duval, E. (2021) *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario.* epub. La Caja Books. Disponible en: https://www.lacajabooks.com/libro/despues-de-lo-trans/

Dvorsky, G. (2015) *This Biohacker Used Eyedrops To Give Himself Temporary Night Vision*, *Gizmodo*. Disponible en: https://gizmodo.com/this-biohacker-used-eyedrops-to-give-himself-temporary-1694016390 (Consulta: 27 de marzo de 2020)

Edelman, L. (2014) *No al Futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte.* Madrid: Editorial Egales, SL.

Eliade, M. (1984) *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.

Epstein, R. *et al.* (2012) "Support for a Fluid-Continuum Model of Sexual Orientation: A Large-Scale Internet Study". *Journal of Homosexuality*, 59(10), pp. 1356–1381. doi:10.1080/00918369.2012.724634.

Europa Press (2020) "Científicos crean plantas que brillan en la oscuridad gracias a la edición genética". *El Diario*, 27 Abril. Disponible en: https://www.eldiario.es/canariasahora/nekuni/natura/plantas-brillan-oscuridad-genetica_1_5919533.html (Consulta: 30 de abril de 2020)

Evans, A. (2015) *Brujería y contracultura gay*. Barcelona: Descontrol.

Federici, S. (2004) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Feijó, P. (2016) *Doctors Herding Cats: The Misadventures of Modern Medicine and Psychology with NonHuman Identities*. Cambridge. Disponible en: https://www.academia.edu/24718674/Doctors_Herding_Cats_The_Misadventures_of_Modern_Medicine_and_Psychology_with_NonHuman_Identities (Consulta: 15 abril 2020)

Ferrando, F. (2019) *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic.

Fischer, L. (2019) *Las 5 preguntas más importantes sobre CRISPR/Cas9*, *Investigación y Ciencia*. Disponible en: https://www.investigacionyciencia.es/noticias/las-5-preguntas-ms-importantes-sobre-crispr-cas9-17711 (Consulta: 22 de febrero de 2020).

Flores, S. (2015) "Práctica artística como investigación: Aproximaciones a un debate", en *Congresos de la Universitat Politècnica de València, II Congreso Internacional de Investigación en Artes Visuales. |< real | virtual >| ANIAV2015*. Valencia: Facultad de Bellas Artes de Altea-Universidad Miguel Hernández. doi:http://dx.doi.org/10.4995/ANIAV.2015.1075.

Forde, K. (2018) *Threat of violence at home spurs LGBT migrants on to the border*. *abc News*. Disponible en: https://abcnews.go.com/International/threat-violence-home-spurs-lgbt-migrants-border/story?id=58694544 Consulta: 23 de marzo de 2020).

Fosch-Villaronga, E. y Poulsen, A. (2020) “Sex care robots Exploring the potential use of sexual robot technologies for disabled and elder people”. *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics*, 11(1), pp. 1–18.

Foucault, M. (1966) *El nacimiento de la clínica*. Avellaneda: Siglo XXI.

Foucault, M. (1998) *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.

Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2004) *Utopies et hétérotopies (CD_ROM)*. France: INA.

Foucault, M. (2008) “Topologías”. *Fractal*, XIII(48), pp. 39–62.

Freud, S. (2001) *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Gaard, G. (1997) “Toward a Queer Ecofeminism”. *Hypatia*, 12(1), pp. 114–137. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/3810254.

Gandy, M. (2012) “Queer ecology: Nature, sexuality, and heterotopic alliances”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30(4), pp. 727–747. doi:10.1068/d10511.

García Ruiz, J.M., Melero García, E. y Hyde, S.T. (2009) “Morphogenesis of Self-assembled Nanocrystalline Materials of Barium Carbonate and Silica”. *Science*, 323(5192), pp. 362–365.

Garner, T. (2014) “Becoming”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1(1–2), pp. 30–32. Disponible en: https://read.dukeupress.edu/tsq/issue/1/1-2.

Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

González Alcalde, J. (2006) “Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló,* (25), pp. 249–269.

González-González, C., Gil-Iranzo, R.M. y Paderewsky, P. (2019) “Sex with Robots: Analyzing the Gender and Ethics Approaches in Design”, en *Proceedings of the XX International Conference on Human Computer Interaction*. New York, NY, USA: Association for Computing Machinery (Interacción ’19). doi:10.1145/3335595.3335609.

Gracia, A.I. (2012) “El 15-M se alimenta con el ‘caso Bankia’: ‘Los banqueros son los que mandan’”. *El Confidencial*, 10 Mayo. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/espana/2012-05-10/el-15-m-se-alimenta-con-el-caso-bankia-los-banqueros-son-los-que-mandan_226781/ (Consulta: 14 de febrero de 2020)

Graves-Brown, E. (2016) *¿Qué significa ser transespecie?, Vice*. Disponible en: https://www.vice.com/es/article/mvy9nx/que-significa-ser-transespecie (Consulta: 22 de junio de 2021)

Grosz, E. (1999) “Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance”. *Australian Feminist Studies*, 14(29), pp. 31–45. doi:10.1080/08164649993317.

Guattari, F. *et al.* (2009) *Chaosophy: Texts and Interviews, 1972-1977*. Los Angeles: Semiotext(e)

Guattari, F y Suely, R (2006). *Micropolítica, cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Halberstam, J. *et al.* (1995) *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.

Halberstam, J. (1995) *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monsters.* London: Duke University Press.

Halberstam, J. (2018) *Trans**. Madrid: Editorial Egales, SL.

Halberstam, J. (2020) *Criaturas salvajes. El desorden del deseo.* Barcelona: Editorial Egales, SL.

Hammond, R. (2015) *Queer Artist Launches DIY Gender Hormone Biohacking Project*. *Vice*. Disponible en: https://www.vice.com/en/article/gv5bqw/queer-activist-launches-diy-gender-hormone-biohacking-project (Consulta: 9 de septiembre de 2020).

Hammond, R. (20015) *Open Source Gendercodes Crowdfunding Campaign*, *Million Viruses. YouTube*. Estados Unidos: Million viruses. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JxE6EzsRfno (Consulta: 25 de agosto de 2020).

Han, B.-C. (2014) *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial S.L.

Han, B.-C. (2020) *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.

Hanafin, P. (2014) “Law’s Nomadic Subjects: Towards a Micropolitics of Posthuman Rights”, en Blaagaard, B. y van der Tuir, I. (eds) *The Subject of Rosi Braidotti:Politics and Concepts*. London: Bloomsbury, pp. 214–219.

Haraway, D. (1985) “Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review*, (80), pp. 65–108.

Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2008) *When Species meet.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2016) *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press.

Haraway, D. (2017) *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba-Argentina: Bocavulvaria ediciones.

Haraway, D. (2019a) *Las promesas de los monstruos*. Barcelona: Holobionte Ediciones.

Haraway, D. (2019b) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Bilbao: Consonni.

Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio.* Barcelona: Random House Mondadori, S.A.

Hassan, I. (1977) “Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?” *Georgia Review*, 31(4), pp. 830–850.

Hauskeller, M., Philbeck, T.D. y Carbonell, C.D. (2015) “Posthumanism in Film and Television”, en *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–7.

Hayles, K. (1999) *How We Became Posthumans*. Chicago: University Chicago Press.

Hennen, P. (2008) *Faeries, Bears and Leathermen. Men in Community Queering the Masculine.* Chicago: The University of Chicago Press.

Hester, H. (2018) *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Hickey-Moody, A. y Rasmussen, M. lou (2009) “The Sexed Subject in-between Deleuze and Butler”, en Ngianni, C. y Storr, M. (eds) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh, pp. 37–53.

Hird, M.J. (2004) “Naturally Queer”. *Feminist Theory*, 5(1), pp. 85–89. doi:10.1177/1464700104040817.

Ingram, G.B. (1997) “Marginality and the Landscape of Erotic Alien(n)ations”, en Ingram, G. Brent, Bouthillette, A., y Retter, Y. (eds) *Queers in Space: Communities|Public Places|Sites of Resistance*. Seattle: Wash.:Bay Press, pp. 25–52.

Justo, D. (2018) *El primer paso hacia una nueva raza de "superhumanos". La Ser*. Disponible en: https://cadenaser.com/ser/2018/11/19/ciencia/1542648409_317321.html (Consulta: 15 de abril de 2020).

Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Karley (2020) *Pony Play with the Rocky Mountain Pony Herd*. Canadá: Viceland. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=juxPXnR60EM

Kazyak, E. (2012) "Midwest or Lesbian? Gender, Rurality, and Sexuality". *Gender & Society*, 26(6), pp. 825–848. doi:10.1177/0891243212458361.

Keck, P.E. *et al.* (1988) "Lycanthropy: alive and well in the twentieth century". *Psychological Medicine*. 2009/07/09, 18(1), pp. 113–120. doi: 10.1017/S003329170000194X.

Kinsey, A., Pomeroy, W. y Martin, C. (1948) *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W.B. Saunders Company. doi: https://doi.org/10.1002/ajpa.1330060119.

Kirby, D. (2008) "Alternative Worlds: Metaphysical questing and virtual community amongst the Otherkin". *Sydney Studies in Religion*, pp. 129–140.

Kurzweil, R. (2005) *Singularity is Near*. New York: Viking.

@LaCasaEncendida (2019) *Entrevista comisarias el ojo eléctrico (Antonia Gaeta y Pilar Soler)*, *YouTube*. España: La Casa Encendida. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=YXzWuoBZLUY (Consulta: 20 de febrero de 2020).

@LaCasaEncendida (2020) *El ojo eléctrico*, *Twitter*. Disponible en: https://twitter.com/LaCasaEncendida/status/1218836758609256454?s=20 (Consulta: 29 de julio de 2020).

Landrain, T. *et al.* (2013) "Do-it-yourself biology: challenges and promises for an open science and technology movement". *Syst Synth Biol*, 7(3), pp. 115–26. doi:10.1007/s11693-013-9116-4.

Langarita, J.A. (2014a) *Intercambio sexual anónimo en espacios públicos. La práctica del cruising en el parque de Montjuïc, Gavà y Sitges.* Disponible en: https://www.tdx.cat/handle/10803/146135 (Consulta: 23 de junio de 2021).

Langarita, J.A. (2014b) "Etnografía de la práctica del sexo anónimo entre hombres", en *Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira I Virgili, pp. 749–757.

Lapworth, A. (2020) *From coronavirus tests to open-source insulin and beyond, 'biohackers' are showing the power of DIY science*, *The Conversation*. Disponible en:https://theconversation.com/from-coronavirus-tests-to-open-source-insulin-and-beyond-biohackers-are-showing-the-power-of-diy-science-138019 (Consulta: 20 de septiembre de 2020).

Lara, A. y Domínguez, E. (2013) "El Giro Afectivo". *Athenea Digital*, 13(3), pp. 101–119.

Larousse (2021) *Humanisme*, *Larousse*. Disponible en: https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/humanisme/58956 (Consulta: 17 de octubre de 2021).

Latour, B. (2007) *Nunca fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, B. (2008) *Reensamblando los social: una introducción a la Teoría del Actor-Red*, *Ediciones Manantial*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

Laycock, J.P. (2012) "'We Are Spirits of Another Sort': Ontological Rebellion and Religious Dimensions of the Otherkin Community". *Nova Religio*, 15(3), pp. 65–90. doi:10.1525/nr.2012.15.3.65.

Lendoiro, J. (2016) "Fisioterapia en los inicios del siglo XX y Primera Guerra Mundial: avances profesionales y científicos". *Fisioterapia al día,* Vol 12, nº3.

LeVay, S. y Hamer, D.H. (1994) "Bases biológicas de la homosexualidad masculina". *Investigación y Ciencia*, (214), pp. 5–12.

Lévi-Strauss, C. (1985) *Las estructuras elementales del parentesco*, 2 vols, Barcelona: Planeta.

Levy, N. (2002) "Deafness, culture, and choice". *Journal of Medical Ethics*, 28(5), pp. 284 LP – 285. doi:10.1136/jme.28.5.284.

Lipko, P. y di Pasquo, F. (2008) "De cómo la biología asume la existencia de razas en el siglo XX". *Scientiæ studia*, 6(2), pp. 219–233.

Lorenz, R. y Baggs, A. (2012) *Queer art : a freak theory*. Bielefeld: Transcript. Disponible en: http://lib.ugent.be/catalog/rug01:001806656.

Lovejoy, A.O. (1983) *La gran cadena del ser*. L'Hospitalet de Llobregat: Icaria.

Lovelock, J.E. (1985) *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra.* Barcelona: Orbis.

Lupa (2007) *A Field Guide to Otherkin*. Stafford: Immanion Press.

Lupa (2013) *Letting Go of Therianthropy for Good*, *Therioshamanism*. Disponible en: https://therioshamanism.com/2013/04/02/letting-go-of-therianthropy-for-good/ (Consulta: 8 de agosto de 2020).

Lussenhop, J. (2017) *"Fuimos conejillos de indias": los métodos anticonceptivos utilizados en reclusos que reavivaron el debate sobre la eugenesia en Estados Unidos*, *BBC News Mundo*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-40992700 (Consulta: 23 de febrero de 2020).

Luttmann, A. *et al.* (2004) "Prevención de trastornos musculoesqueléticos en el lugar e trabajo", en Ginebra PP - Ginebra: Organización Mundial de la Salud (Serie protección de la salud de los trabajadores; no. 5). Disponible en: https://apps.who.int/iris/handle/10665/42803.

Lykke, N. (1997) "To be a Cyborg or a Goddess?", *Gender, Technology and Development*, 1:1, 5-22, DOI: 10.1080/09718524.1997.11909841

Lyotard, J.-F. (1990) *Economía libidinal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MacCormack, P. (2009) "Unnatural Alliances", en Ngianni, C. y Storr, M. (eds) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh University Press Ltd, pp. 134–149.

MacCormack, P. (2012) *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*. London: Ashgate.

MacCormack, P. *et al.* (2014) *The Animal Catalyst. Towards Ahuman Theory.* Editado por P. MacCormack. New York: Blommsbury Academic.

Comunidad de Madrid (2016) *Ley 3/2016, de 22 julio, de Protección Integral contra la LGTBifobia y la Discriminación por Razón de Orientación e Identidad Sexual en la Comunidad de Madrid*, *Boletín Oficial de la Comunidad de Madrid*. Madrid: Boletín Oficial de la Comunidad de Madrid.

Malagón, P. (2018) *Una mujer que se siente gato pide ser reconocida como Transespecie*. Mediterráneo Digital. Disponible en: https://www.mediterraneodigital.com/sexo/s2/una-mujer-que-se-siente-gato-pide-ser-reconocida-como-transespecie (Consulta: 1 de octubre de 2021).

Malatino, H. (2017) "Biohacking Gender". *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities* 22(2), pp. 179–190. doi:10.1080/0969725X.2017.1322836.

Marlon, J.B. (1996) *Dinámica clásica de las partículas y sistemas*. Barcelona: Ed. Reverté.

Marx, K. (2008) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI editores.

Masson, L. (2017) “Gordofobia”, en Platero, L.R., Rosón, M., y Ortega, E. (eds) *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra, pp. 208–214.

Matson, C.K. *et al.* (2011) “DMRT1 prevents female reprogramming in the postnatal mammalian testis”. *Nature*, 476(7358), pp. 101–104. doi:10.1038/nature10239.

Maturana, H.R. y Varela, F.J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston: Shambhala.

M.C. (2020) *Hi, thanks for accepting me*, *Wolf [& Other] Therians Facebook Group*. Disponible en: https://www.facebook.com/groups/198405423607332/ (Consulta: 20 de diciembre de 2019).

Meyer, M. (2014) “Hacking Life? The Politics and Poetics of DIY Biology”, en *Meta-Life. Biotechnologies, Synthetic Biology, Life and the Arts*. Leonardo, MIT Press, p. online. Disponible en: https://hal-agroparistech.archives-ouvertes.fr/hal-01024889.

Meyer, M. y Wilbanks, R. (2020) “Valuating Practices, Principles and Products in DIY Biology: The Case of Biological Ink and Vegan Cheese”. *Valuation Studies*, 7(1), pp. 101–122.

Miah, A. (2008) “Posthumanism: A Critical History”, en Gordijn, B. y Chadwick, R. (eds) *Medical Enhancements & Posthumanity*. New York: Springer, pp. 71–94.

Miralles, P. (2011) *Geografías del morbo*. Disponible en: http://www.pepemiralles.com/geografias-del-morbo-2/ (Consulta: 12 de agosto de 2021).

Molero, G. (2017) “Prótesis”, en Platero, L., Rosón, M., y Ortega, E. (eds) *Barbarismos queer*. Barcelona: Bellatera, pp. 374–380.

More, M. (1990) *Transhumanism: Towards a Future Philosophy. Disponible en:* https://web.archive.org/web/20051029125153/http:/www.maxmore.com:80/transhum.htm (Consulta: 2 de febrero de 2020)

Moreno, M. (2020) *El confinamiento dispara la demanda de material para entrenar en casa*, *La Vanguardia*, 27 de marzo. Disponible en: https://www.lavanguardia.com/deportes/20200327/48111684847/el-confinamiento-dispara-la-demanda-de-material-para-entrenar-en-casa.html (Consulta: 04 de marzo de 2022).

Moriente, D. (2006) “Sujetos sintéticos. Notas sobre la imagen del ser artificial”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U.A.M)* Vol. XVIII, pp. 149-166.

Mortimer-Sandilands, C. y Erickson, B. (2010) *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington: Indiana University Press.

Mumford, L. (2015) *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de calabaza ed.

Muñoz, J.E. (2020) *Utopía Queer: El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Muriel, J. (1993) "Silvio Zavala, 'Repaso histórico de la bula "Sublimis Deus" de Paulo III en defensa de los indios'". *Estudios de historia novohispana*, (13), pp. 193–196.

Ngianni, C. *et al.* (2009) *Deleuze and QueerTheory*. Editado por C. Nigianni y M. Storr. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Nicholson, L. (2015) *Hacking the body: the scientific counter-culture of the DIYbio movement*, *The Conversation*. Disponible en: https://theconversation.com/hacking-the-body-the-scientific-counter-culture-of-the-diybio-movement-46324 (Consulta: 15 de abril de 2020).

Nitzan, G. *et al.* (2018) "Sex reversal following deletion of a single distal enhancer of Sox9". *Science*, 360(6396), pp. 1469–1473. doi:10.1126/science.aas9408.

Noguera de Echeverri, A.P. (2004) *El reencantamiento del mundo*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. IDEA.

Noriega, D. (2015). *El armario sigue bien cerrado en el mundo rural.* El Diario, 3 de abril. Disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/lgtb-rural-homofobia_1_4300489.html (Consulta: 9 de abril de 2022)

Novaya (2016) *Lately we've had a number of people suggesting we go see counselors/psychologists/psychiatrists*, *Otherkincommunity Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/otherkinpride/ (Consulta: 25 de diciembre de 2020).

O'Hagan, S. (2009) *One Step Beyond*, *The Guardian*. Disponible en: https://www.theguardian.com/artanddesign/2009/mayo/10/art-richard-long (Consulta: 20 de marzo 2020).

O'Hanlon, R. (2013) *My life as a Therian*, *Pacific Standard*. Disponible en: https://psmag.com/social-justice/my-life-as-a-therian-64032 (Consulta: 22 de marzo 2020).

Orozco Sepúlveda, S. (2013) "El concepto de reconocimiento en Hegel: Un principio de justicia social". *Versiones*, 2(3), pp. 115–124.

Ortiz, K. et al. (2020), "Migrantes LGBT+ en las caravanas centroamericanas hacia Estados Unidos: dilemas y posibilidades para la construcción de redes de hospitalidad", en *Revista Internacional de Movilidad Humana*. 28-60. https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006005

Osgood, J., y Robinson, K. (2019*) Feminists Researching Gendered Childhoods: Generative Entanglements.* U.K: Bloomsbury Academic.

Pablos Escalante, R. (2018) "El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza". *Co-herencia*, 15(28), pp. 245–269. doi:10.17230/co-herencia.15.28.11.

Pascual, G (2022) "LaMDA, la máquina que "parecía un niño de siete años": ¿puede un ordenador tener conciencia?" *El País*, 18 Junio. Disponible en: https://elpais.com/tecnologia/2022-06-19/lamda-la-maquina-que-parecia-un-nino-de-siete-anos-puede-un-ordenador-tener-conciencia.html (Consulta: 7 de julio de 2022)

Pescador, D. (2019), *La terrible realidad de los esteroides anabolizantes*. La Vanguardia, 11 de mayo. Disponible en: https://www.eldiario.es/tumejoryo/estar_bien/terrible-realidad-esteroides_1_1558436.html (Consulta: 15 de marzo de 2022)

Platero, L. *et al.* (2012) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Editado por L. Platero. Barcelona: Bellaterra.

PlazaDalí, A.P. (2012a) *Conjuro contra Bankia y el rescate para el 16J*, *Toma los barrios*. Disponible en: https://plazadali.tomalosbarrios.net/2012/06/13/conjuro-contra-bankia-y-el-rescate-para-el-16j/ (Consulta: 22 de julio de 2020).

PlazaDalí, A.P. (2012b) *Exorcismo a Bankia - Plaza Dalí - Barrio Salamanca Madrid - 16J #Bankiaeslabestia*, *YouTube*. España: PlazaDalí Asamblea. Disponible en: https://youtu.be/mSHF6CYSc9A (Consulta: 22 de julio de 2020).

Plummer, K. (2005) "Critical Humanism and Queer Theory: Living With The Tensions", en Denzin, N.K. y Lincoln, Y.S. (eds) *The Sage Handbook of Qualitative Research*. 3ª. London: SAGE Publications, Inc., pp. 195–207.

Plumwood, V. (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.

Polcz, S. y Lewis, A. (2016) "CRISPR-Cas9 and the non-germline non-controversy". *Journal of Law and the Biosciences*, 3(2), pp. 413–425. doi:10.1093/jlb/lsw016.

P.R.C (2014) *Religions. Explore religious groups in the U.S. by tradition, family and denomination*. Pew Research Center. Disponible en: https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/ (Consulta: 23 de febrero de 2020).

Preciado, B. (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.

Preciado, B. (2008) *Testo Yonqui*. Pozuelo de Alarcón: Espasa Calpe.

Preciado, P.B. (2019) *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce.* Barcelona: Anagrama.

Preciado, P.B. (2020) *Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

Protevi, J. (2018) "Geo-hydro-solar-bio-techno-politics", en Braidotti, R., Hlavajova, M., and Contributors (eds) *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury Academic, pp. 175–178.

Proyecto Galaxxia (2019) *@yessi_perse X @proyectogalaxxia*, *Proyecto Galaxxia*. Disponible en: https://www.instagram.com/tv/CCBAGGADXIc/?hl=es (Consulta: 15 de enero de 2021).

Ramírez, J (2015) *Utopías artísticas del mundo contemporáneo, 1989-2012: Arte, movimientos sociales y utopía en Europa Occidental.* (Tesis doctoral). Departamento de Historia del Arte III. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.

Rash, W. y Wolfe, C. (1995) "Introduction: The Politics of Systems and Environments". *Cultural Critique The Politics of Systems and Environments, Part I*. Minnesota: University of Minesota Press, pp 5-13

Reardon, S. (2019) *Massive Study Finds No Single Genetic Cause of Same-Sex Sexual Behavior*, *Scientific American*. Disponible en: https://www.scientificamerican.com/article/massive-study-finds-no-single-genetic-cause-of-same-sex-sexual-behavior/ (Consulta: 25 de abril de 2020).

Redacción (2016) *Leonas con melena que rugen y montan a hembras, las leonas "transexuales" de Botswana*, *El Mundo*. Disponible en: https://www.elmundo.es/ciencia/2016/09/26/57e8d379e5fdea60298b4653.html (Consulta: 27 de agosto de 2020).

Redacción (2019) "El primer hombre 'transespecie' se reivindica en televisión". *La Vanguardia*, 5 Junio. Disponible en: https://www.lavanguardia.com/television/20190605/462698076310/perro-cachorro-dalmata-hombre-transespecie-entrevista-television.html#:~:text=Los%20espectadores%20del%20programa%20brit%C3%A1nico,dos%20especies%20animales%2C%20en%20este (Consulta: 28 de junio de 2021)

Redacción (2020) *Insultos homófobos de manifestantes de Vox a jóvenes con la bandera gay en Barcelona*. *La Vanguardia*. Disponible en: https://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20200523/481353346141/insultos-homofobos-manifestantes-vox-barcelona.html (Consulta: 24 de mayo de 2020).

Regalado, A. (2019) *El biohacker Josiah Zayner, acusado de practicar medicina sin licencia*. *MIT Technology Review*. Disponible en: https://www.technologyreview.es/s/11170/el-biohacker-josiah-zayner-acusado-de-practicar-medicina-sin-licencia (Consulta: 19 de mayo de 2020).

René ZZ (2021) *The Black Alien: Todo sobre su proyecto de modificación*. España: Rene ZZ. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=j0tUiJF6FmQ (Consulta: 13 de agosto de 2021).

Reuters (2020) *Bolsonaro: "El indio está evolucionando y convirtiéndose cada vez más en un ser humano como nosotros"*. *El País*. Disponible en: https://www.elpais.com.uy/mundo/bolsonaro-indio-evolucionando-convirtiendose-vez-humano.html (Consulta: 14 de abril de 2020).

Rich, A.C. (1981) *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*. London: Onlywomen Press. Disponible en: https://archive.org/details/compulsoryhetero00rich/page/32/mode/2up.

Robertson, V.L.D. (2013) "Anthrozoomorphic Identity and Alternative Spirituality in the Online Therianthropy Movement". *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16(3), pp. 7–30. doi:10.1525/nr.2013.16.3.7.

Romero, F. (2017) *Gene drive conversations in New Zealand*, *Personal Genetics Education Project*. Disponible en: https://pged.org/gene-drive-conversations-in-new-zealand/ (Consulta: Febrero 12, 2021).

Rubio, F. (2009) "Hacía una teoría social post-humanista: el caso del síndrome de cautiverio". *Política y Sociedad*, 45(3), pp. 61–73.

Ruffolo, D. v. (2009) *Post-Queer Politics*. Farnham: Ashgate.

Sadeleer, A.S. de (2016) *Articulating Non-Humanity: Discourse Analysis to Discover The Otherkin Community*. Disponible en: https://www.academia.edu/26127868/Articulating_Non_Humanity_Discourse_Analysis_to_Discover_The_Otherkin_Community.

Samuel, S. (2019) *Is it time to regulate biohacking? California thinks so.*, *Vox*. Disponible en: https://www.vox.com/future-perfect/2019/8/13/20802059/california-crispr-biohacking-illegal-josiah-zayner (Consulta: 13 de febrero de 2020).

Savulesco, J y Bostrom, N (2009). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Scribner, O. (2012) *A Directory of Otherkin Writings and other works, organized by topic, v.06*. The Art and Writing of O. Scribner. Disponible en: http://orion.kitsunet.net/nonfic.html (Consulta: 26 de Agosto de 2021)

Senra, A. (2013) *Alter Christiania*. Spain-Denmark: Senra. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ZVsZs0dJgu8.

Senra, A. (2018) *Videoarte, feminismos y artivismo LGTBI*. Barcelona. Ed: UOC.

Senra, A. (2019a) *Pregón de Andrés Senra para la Romería de los Voltios*. España: Senra Ivoox y Ayuntamiento de Madrid M21 Radio.

Senra, A. (2019b) "Psicoderivas: La Romería de los Voltios". *Psicoderivas podcast*. España: Senra Ivoox y Ayuntamiento de Madrid M21 Radio. Disponible en: https://www.ivoox.com/romeria-voltios-audios-mp3_rf_46117489_1.html (Consulta: 15 de septiembre de 2020).

Senra, A. (2020) *Rituales Queer*, *Vimeo*. España: Andrés Senra. Disponible en: https://vimeo.com/480372681 (Consulta: 15 de febrero de 2021).

Senra, A. (2021) "Between the living and the non-living. Ageism, ableism, LGBTQI*phobia and anti-racist artivism in the Spanish State during the first months of COVID-19". *Artnodes*, 0(27 SE-NODE 27. Arts in the Time of Pandemic (Guest Editors: L. Benítez, E. Berger)). doi:10.7238/a.v0i27.373912.

Seymour, N. (2015) "Alligator Earrings and the Fishhook in the Face: Tragicomedy, Transcorporeality, and Animal Drag". *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 2(2), pp. 261–279. doi:10.1215/23289252-2867561.

Shiva, V. (2003) *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos.* Barcelona: Paidós.

Silverman, B. (2020) *Fursonas: Furries, Community, and Identity Online*. Disponible en: https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/127662 (Consulta: 18 de abril de 2020)

Singer, P. (2009) *Animal Liberation*. New York: Harper Perennial Modern Classics.

Sloterdijk, P. (2011) "La domesticación del ser. Por una clarificación de lo claro", en *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger.* Madrid: Ediciones Akal, pp. 93–152.

SM Paniagua, R. (2017) "Comunidades del deseo: celebraciones y rituales en el arte y la cultura contemporánea", en Insúa, L. y Blasco, S. (eds) *Programa sin créditos en modo celebración*. Madrid: Ediciones Asimétricas, pp. 60–73.

Spinoza (2007) *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

Sprinkle, A. y Stephens, E. (2005) *We Are The Ecosexual*, *SexEcology*. Disponible en: http://sexecology.org/ (Consulta: 23 de mayo de 2020).

Surawicz, F. y Banta, R. (1975) "Lycanthropy revisited". *Can Psychiatr Assoc J*, 20(7), pp. 537–42. doi:10.1177/070674377502000706.

Terry, B.M. (2020) *The Radical Equality of Lives*, *Boston Review*. Disponible en: http://bostonreview.net/philosophy-religion/brandon-m-terry-judith-butler-radical-equality-lives (Consulta: 20 de agosto de 2020).

Thackara, T. (2017) *Why Shamanic Practices Are Making a Comeback in Contemporary Art*, *Artsy*. Disponible en: https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-shamanic-practices-making-comeback-contemporary-art (Consulta: 15 de noviembre de 2020).

Thomas, R.O. (2015) "Terminated: The Life and Death of the Cyborg in Film and Television", en Hauskeller, M., Philbeck, T.D., y Carbonell, C.D. (eds) *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 57–65.

Tierney, A. (2016) *'It's Not a Fetish': An Interview with One of the World's Leading Furry Researchers*. *Vice*. Disponible en: https://www.vice.com/en/article/nznqvz/its-not-a-fetish-an-interview-with-one-of-the-worlds-leading-furry-researchers (Consulta: 19 de agosto de 2019).

Timmons, S. (1990) *The Trouble with Harry Hay : Founder of the Modern Gay Movement*. Boston: Alyson Publications.

Toboso Martín, M. (2017) "Capacitismo", en Platero, L., Rosón, M., y Ortega, Es. (eds) *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra, pp. 73–81.

Tuhkanen, M. (2009) "Queer Hybridity", en Ngianni, C. y Storr, M. (eds) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, pp. 92–114.

Turner, V.W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura.* Altea: Taurus.
Uhlenhaut, N.H. *et al.* (2019) "Somatic sex reprogramming of adult ovaries to testes by FOXL2 ablation". *Cell*, Dec 11(139 (6)), pp. 1130–1142. doi:10.1016/j.cell.2009.11.021.

U.N. (1994) *United Nations, Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities*. New York. Disponible en https://www.un.org/development/desa/disabilities/standard-rules-on-the-equalization-of-opportunities-for-persons-with-disabilities.html.

Vadukul, A. (2019) "When an Ax-Wielding Mob Leveled a Gay Cruising Spot as the Police Watched". *New York Times*, 2 de Julio. Disponible en: https://www.nytimes.com/2019/07/02/automobiles/when-an-ax-wielding-mob-leveled-a-gay-cruising-spot-as-police-watched.html (Consulta: 11 de marzo de 2021)

Valls, Á. y Maudit, R. (2016) *Akelarre Antimacho*. Disponible en: https://www.stormanddrunk.com/akelarre (Consulta: 14 de octubre de 2019).

Velasco Lázaro, A. (2018) "La diferencia sexual: ¿una ficción necesaria?"*Asparkia*, (32), pp. 65–73. doi: http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2018.32.4.

Villela Cortés, F. y Linares Salgado, J.E. (2011) "Eugenesia. Un análisis histórico y una posible propuesta". *Acta bioethica*, 17(2), pp. 189–197. doi: http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2011000200005.

Vitruvio (1997) *Los diez libros de arquitectura*. Madridlibros: Alianza Forma.

Vuolteenaho, T. (2013) *El próximo 15 de diciembre volvemos con Drag Attack*, *YouTube*. España: Tatu Vuolteenaho. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=4EYPi8raJ70 (Consulta: 11 de octubre de 2020).

Vuolteenaho, T. (2014) *Drag Attack by Código G Valencia*, *YouTube*. España: Tatu Vuolteenaho. Disponible en: https://youtu.be/i864rcpguWA (Consulta: 11 de octubre de 2020).

Watts, V. (2013) "Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!)". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 2, No. 1, pp. 20-34

Welch, C. (2010) "The Spirituality of, and at, Greenham Common Peace Camp". *Feminist Theology*, 18(2), pp. 230–248. doi:10.1177/0966735009348668.

Williams, J. (2016) "Going Ape". *Performance Research*, 21(5), pp. 68–77. doi:10.1080/13528165.2016.1223452.

W.I.T.C.H. (2015) *W.I.T.C.H. (Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno)*. Madrid: La Felguera.

Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: EGALES, S.L.

Wolfe, C. (2010) *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, C. (2018) "Posthuman Glossary", en Braidotti, R. y Hlavajova, M. (eds) *Posthuman Glossary*. New York: Bloomsbury Academic, pp. 356–359.

Wollstonecraft, M. (2018) *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra.

Wu, K.J. (2020) *Crispr Gene Editing Can Cause Unwanted Changes in Human Embryos, Study Finds*, *The New York Times*. Disponible en: https://www.nytimes.com/2020/10/31/health/crispr-genetics-embryos.html (Consulta: 2 de noviembre de 2020).

Zamora, J. (2021) *Contra apocalípticos: Ecologismo, animalismo, posthumanismo*. Eslovenia: Shackleton Books.

ANEXO I
UNA ALIANZA CONTRA NATURA DE DESEO (CIUDAD CORPORACIÓN 2068)[1]

[1] La obra que se presenta a continuación y que se ha venido desplegando a lo largo de esta tesis fue presentada en la Swinton Gallery de Madrid durante los meses de marzo a octubre de 2020.La exposición se inauguraba el día que se declaró el Estado de Alarma en España, 14 de marzo 2020, por lo que permaneció cerrada al público hasta la reapertura de las galerías en junio de 2020.


CIUDAD CORPORACIÓN
2068
ANDRÉS SENRA

UNA ALIANZA CONTRA NATURA DE DESEO

Nací el 16 de agosto de 2068 como parte de un proceso de laboratorio, una técnica estándar de producción de bioobjetos.

Superadas las limitaciones legales que la moralidad de comienzos del siglo XXI había impuesto a los sistemas de producción tecnológica de vida. Lo llamaron un cambio de paradigma.

La reproducción siempre fue tecnología, negarlo era su error de comprensión.

Tecnología de carne, células especializadas.
Digamos que fui parte de esa realidad que se hizo evidente, no se podía poner límites a la producción de bioobjetos, estos se estaban creando de manera legal o ilegal, alterando
los ecosistemas, alterando el concepto de humanidad, alterando el concepto de animal, planta, de lo vivo y lo no vivo.

Hibridaciones y simbiosis.

Los grupos espirituales tecnocráticos habían soñado con un humano perfecto, blanco, ario, hombre, un humano que seguiría controlando la naturaleza.
El caos venció por fin.

Soy una copia de mi mismo, una de las múltiples copias que han ido perpetuándose en este planeta, fragmentos de mi ADN repetidos en otros seres, multiplicado en otras formas de vida, insertado en códigos de ADN ajenos.

Siempre fue así, desde el origen, desde el principio. Soy una información convertida en afecto, una estrategia de perpetuación hecha carne y signo.



Frente al sueño eugenésico del transhumanismo tecnocapitalista de Silicon Valley, que presenta al hombre “mejorado” en sus capacidades productivas, sensoriales y físico-mentales como distopía neoliberal al alcance de unos pocos, propongo al monstruo, al híbrido, al otr+, al queer, a la mestiza, a l+s crip y a las alianzas y ensamblajes humano-nohumano como futuro, un futuro que no quiere ser perfecto, un futuro imperfecto que sigue el modelo del bestiario medieval cuirizado,
vindicando la Edad Media como otredad de la Modernidad y abogando por el fin del humanismo que ha colocado al blanco, cishetero, europeo, en el centro del Universo, condenando a la muerte a todes les disidentes de sexo y género, las no-humanas, los animales y los freaks.

Este posthumanismo especulativo se gesta como lugar y tiempo para el fin de los binarismos natural-artificial, hombre-animal, racional-irracional, sin renunciar a las tecnologías de intervención biomédicas en los cuerpos, al autotuneado y hackeado de nuestro cuerpo-mente para desfamiliarizarnos del género, volver al sexo y la sexualidad, de dónde no deberíamos haber salido, acabar con el patriarcado y los binarismos esencialistas hombre-mujer, situándonos fuera de las políticas identitarias,
y mirando a las nuevas tecnologías como herramientas para la creación de estos nuevos ensamblajes.

Somos objetos-sujetos, somos virus, somos infecciosos, somos alianzas de multitud de fuerzas, de entes humanos y no humanos, ensamblajes de virus, células y bacterias, somos el resultado de simbiosis, de estrategias parásitas y mutualismos energéticos.




BEMO R



Este es el Manifiesto imperfecto y en perpetuo desarrollo del nohumano. Este es un manifiesto a favor de la naturaleza y contra natura. Este es una manifiesto a favor del monstruo, del raro, del que nunca fue parte de vosotros y vuestro mundo de muerte y desolación. Esto es una declaración a favor del error, de la bruja, de los poderes que no tienen forma, que se disipan y penetran en vuestros sistemas de orden para destruirlos. Este es un canto al caos, al desorden y a la desorganización, este es un canto a los ensamblajes imperfectos, efímeros, que se desarticulan y rearticulan en nuevos ensamblajes, nuevas formas inestables en un fractal infinito de orden y desorden.
Nuestra voz nunca podrá ser acallada por los humanos que tienen miedo a perder sus privilegios.

Con este acto impugnamos al transhumanismo y a su predecesor el humanismo y su sueño distópico de odio y exterminio en la búsqueda de la perfección humana y la huida de la muerte mediante la digitalización de la conciencia. Nosotres no somos 01, no somos binarias, no tenemos concordancia. Somos materia viva. Somos muerte desde que nacemos. Somos coj+s, imperfectes, no binaries, entre reinos, mestizas, por nuestro cuerpo corren genes impuros. Alianzas de seres, microorganismos, virus, bacterias. Simbiosis supervivientes.
Mutualismos resilientes.

Solo haciéndonos una con el virus, sobreviviremos. Somos sexo y no género.

Nuestra conciencia está encarnada, es una con el cuerpo, es materia viva, somos conciencias atómicas, moleculares, individuales y agregadas, somos epifenómenos epigenéticos. Cada átomo es conciencia. No somos información almacenada en el sueño de Silicon Valley. El deseo es nuestra fuerza de adhesión y disgregación. Amor-repulsión. El deseo nos une y nos separa para crear nuevos cuerpos deseantes.

Solo podemos huir de lo humano y del humanismo, sin renunciar a las conquistas de libertad que anidaban en su seno fundacional, pero que derivaron en la opresión sistemática del Otro, la mujer, el queer, la máquina, el animal. Sus derechos humanos estaban pensados para el varón, blanco, europeo y cishetero. Nosotres no somos humanos, no queremos serlo.

No somos une, somos multitud. Multitud informe que produce el caos
Abrazamos a la máquina, porque siempre nos ha acompañado, abrazamos las hibridaciones con los animales, dioses y semidioses de Oriente, diosas y semidiosas de Egipto. Somos uno-múltiple.
Somos el canon del bestiario medieval.

De la materia de vuestros cuerpos engendraremos nuevos agregados,
nuevas alianzas contra natura de deseo.




WE BECAME ONE
WITH THE MACHINES

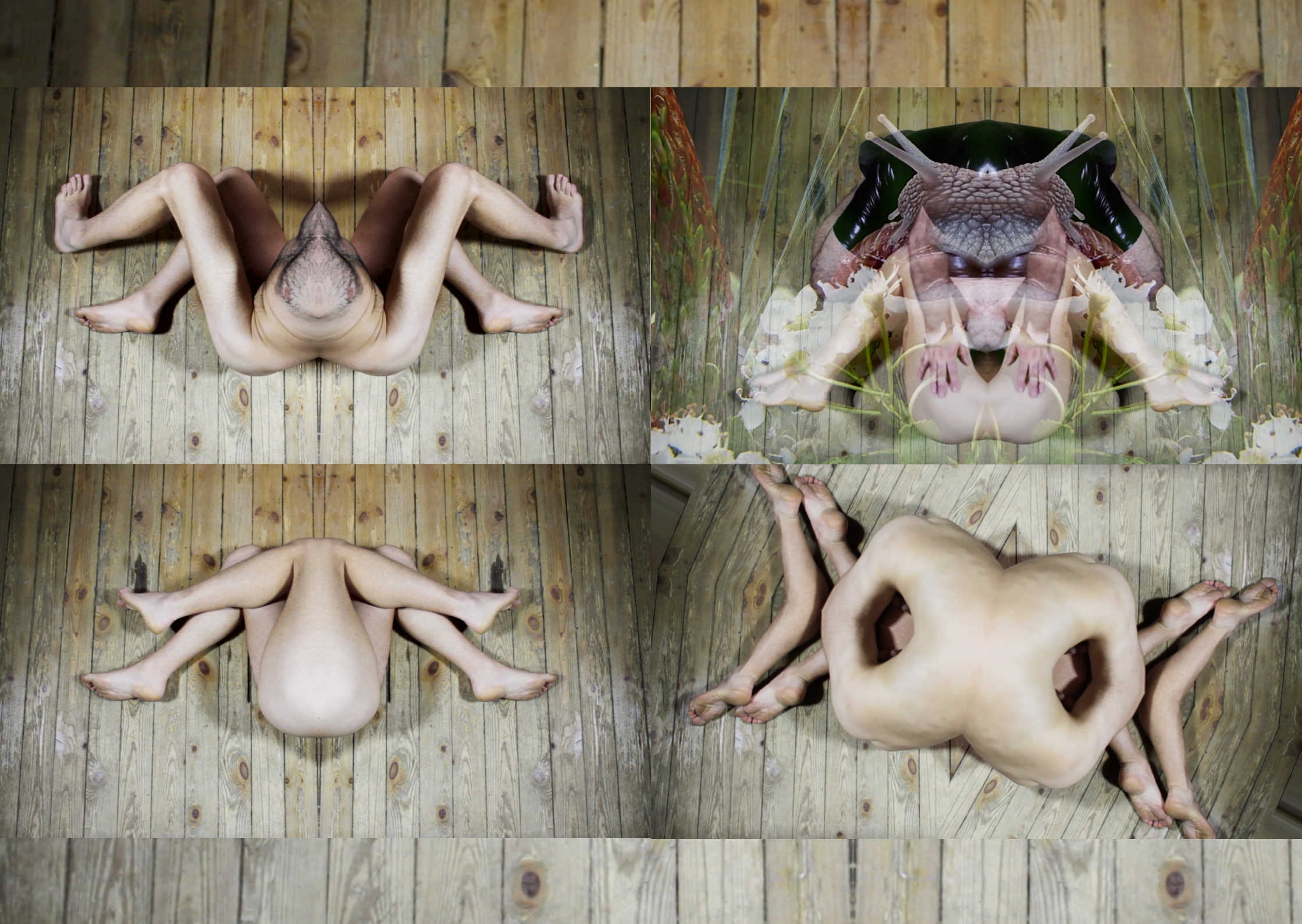




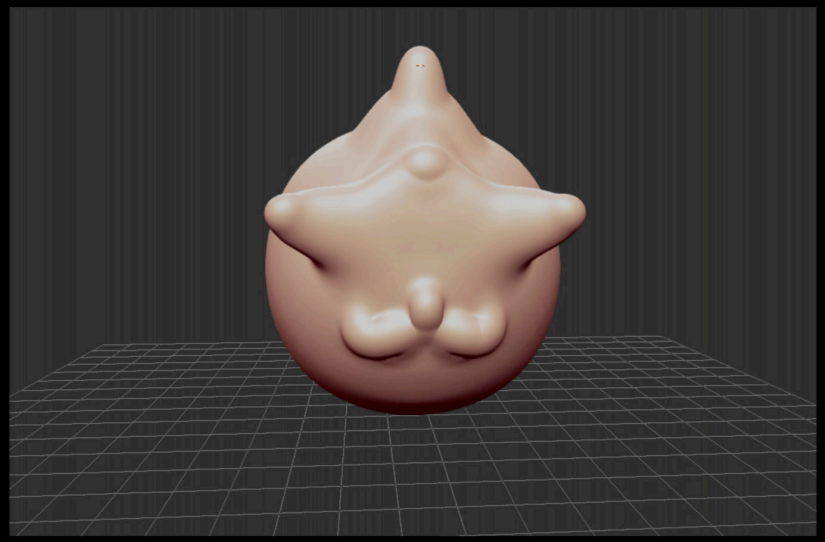




ANTE LA GRAVE SITUACIÓN EXPERIMENTADA EN EL ECOSISTEMA GALLEGO TRAS LA IMPORTACIÓN MASIVA DE EUCALIPTOS DESDE EL SIGLO XIX Y LA EXPLOTACIÓN DE LOS RECURSOS NATURALES CON EL OBJETO DE OBTENER BENEFICIOS ECONÓMICOS POR ENCIMA DE CUALQUIER CONSIDERACIÓN MEDIOAMBIENTAL, OAKALYPTUS ES UNA SOLUCIÓN HÍBRIDA A ESTE CONFLICTO MEDIANTE LA CREACIÓN DE UNA RELACIÓN SIMBIÓTICA-MUTUALISTA-PARASITARIA, RESULTADO DE INJERTAR UN ROBLE EN UN EUCALIPTO, DE FORMA QUE SE PUEDA RECUPERAR LA VEGETACIÓN AUTÓCTONA SIN ELIMINAR LA IMPORTADA.








0 : 910



YA NO SOY YO.

SOY EL RESULTADO DEL CULTIVO DE UNA SERIE ALEATORIA DE MOLÉCULAS DE ADN, UNO MÁS DE LOS BIOOBJETOS PRODUCIDOS POR LA TRANSBIOLOGÍA.

SOY PRODUCTO DEL CRUCE DE POLÍTICA, BIOTECNOLOGÍA, ECONOMÍA Y MUNDO.

SOY AHÍ, ARROJADO, SER SIENDO.

SOY UNA PROLONGACIÓN MEDIADA DE MI CUERPO EN OBJETOS QUE ME EXPANDEN, HIPERCONECTADO, SOY CELULA MADRE, PADRE, SOY ANO-BOCA, SOY PRÓTESIS-DILDO, SOY MÚLTIPLE.

DESCANSO EN LOS BRAZOS DE LA MADRE CIENCIA, PROTEGIDO, CONSTRUIDO, CUERPO SIN ÓRGANOS, CUERPO LLENO.

MI TIEMPO DE VIDA ES OTRO, MODIFICADO, DETENIDO.

HIPERVELOCIDAD DE MI METABOLISMO.

HIBERNACIÓN CONSTANTE.

SOY MUCHOS. SOY MOLÉCULAS, ESTRUCTURAS MODULARES INTERCAMBIABLES, GENES ACTIVADOS EN FASES DE PRODUCIÓN ALTERNA.
SOY ESTAS MANOS, ESTE CUERPO QUE SE ESCAPA.

ES TIEMPO DE REPRODUCIRSE, REPLICARSE, SIN SER COPIA EXACTA, UNA RÉPLICA INTERVENIDA, ALMACENADA
EN UN BIOBANCO, ADAPTADO A LOS TIEMPOS DE PRODUCCIÓN DE MIS FUTURXS MA-PADRES, LOS TIEMPOS DE PRODUCCIÓN DEL HIPERCAPITAL, INMERSO EN FLUJOS DE ENERGÍA,
FLUJOS DE MASA Y FLUJOS DE TIEMPO.

¿Qué materiales, objetos y elementos forman parte de nuestros actos?
¿Cuál es la historia de estos materiales? ¿De dónde proceden?
¿Cómo se han obtenido? ¿Cuál ha sido el proceso de producción de los objetos que forman parte de nuestras acciones?
¿Qué agentes han participado en esta producción? ¿Por qué adquiere esta forma concreta? ¿Qué significado se le atribuye?
¿Qué necesidades económicas, políticas y culturales entrelaza?
¿Qué potencial subversivo tienen?

Los materiales, los objetos, la palabra como significante material, ya sea oral u escrita, los dibujos, los signos con un componente simbólico, pueden ser interpretados en su potencialidad de agencia política desde la perspectiva de un neovitalismo que concibe la materia como uno de los actantes implicados en los procesos sociohistóricos que nos constituyen.

Estos objetos, materiales y significantes se tornan especialmente relevantes en la recuperación de una serie de rituales neopaganos mediante la práctica de conjuros y maleficios, palabras que revelan su entrelazamiento en agenciamientos intra-específicos matérico-discursivo-semióticos.







El rito comienza con el dibujo de un círculo en el suelo de la cumbre de una colina. La figura del círculo remite tanto al círculo como símbolo mágico como a la reunión de un grupo de personas con un carácter de conspiración política. El círculo dibuja una frontera que no puede ser franqueada, generando dos espacios uno interno y otro exterior. El círculo crea un espacio de comunidad y de acción conjunta.
Los participantes en el interior del círculo se unen con un propósito común,, la realización de un ritual performativo.

Crear software es crear mundo. Construir modelos 3D predeterminados por los diseñadores de modelaje, distribuidos por las corporaciones de aplicaciones macromedia.

Modelos cuyos parámetros establecen por defecto la blanquitud, el género, la ausencia de sexo.

Como jerarquías angélicas contemporáneas, querubines de gimnasio, cuerpos modelados a golpe de pesa, disciplinas.

Varones blancos heterosexuales de proporciones vitruvianas, sin sexo, sin capacidad de goce, cuerpos de violencia, máquinas de guerra.

Cualquier modificación de este modelo supone una variación de los parámetros estándar del cuerpo canónico 3D online.



De la misma manera que las fronteras de mi cuerpo se han fusionado con otros cuerpos, el entramado complejo de materia, biomoléculas y propiedades epigenéticas semióticas y simbólicas que emergen para formar algo que los humanos identifican como emociones y sentimientos, ya no podemos considerar los afectos como la experiencia subjetiva de un yo. Entendedme bien, tampoco se trata de una experiencia objetiva, sino de una experiencia que trasciende ese binarismo subjetivo-objetivo. Una experiencia que alternativamente podría situar en mi cuerpo y en el cuerpo Otro.

Sería incorrecto en cualquier caso hablar de un yo, en la medida en que nuestra identidad es múltiple, resultado de las infinitas interacciones con otros seres vivos y no vivos, somos un conjunto de identidades efímeras que generan la ilusión de un yo permanente, de una experiencia unificada subjetiva.

Los afectos son, sin embargo, algo que escapa a esas categorizaciones simples, podrían ser algo fluido, una materia informe modelada por pasiones en vibraciones moleculares que se nos representan en color como parte del espectro electromagnético, sinestesias sensoriales, anestesias locales, tsunamis de energía que nacen en puntos localizados y deslocalizados de los cuerpos. Aparecen y desaparecen a la conciencia.

Los afectos están cargados de materia vibrante. Estados de energía on y off, formas de conocimiento virtuales que son también materiales.

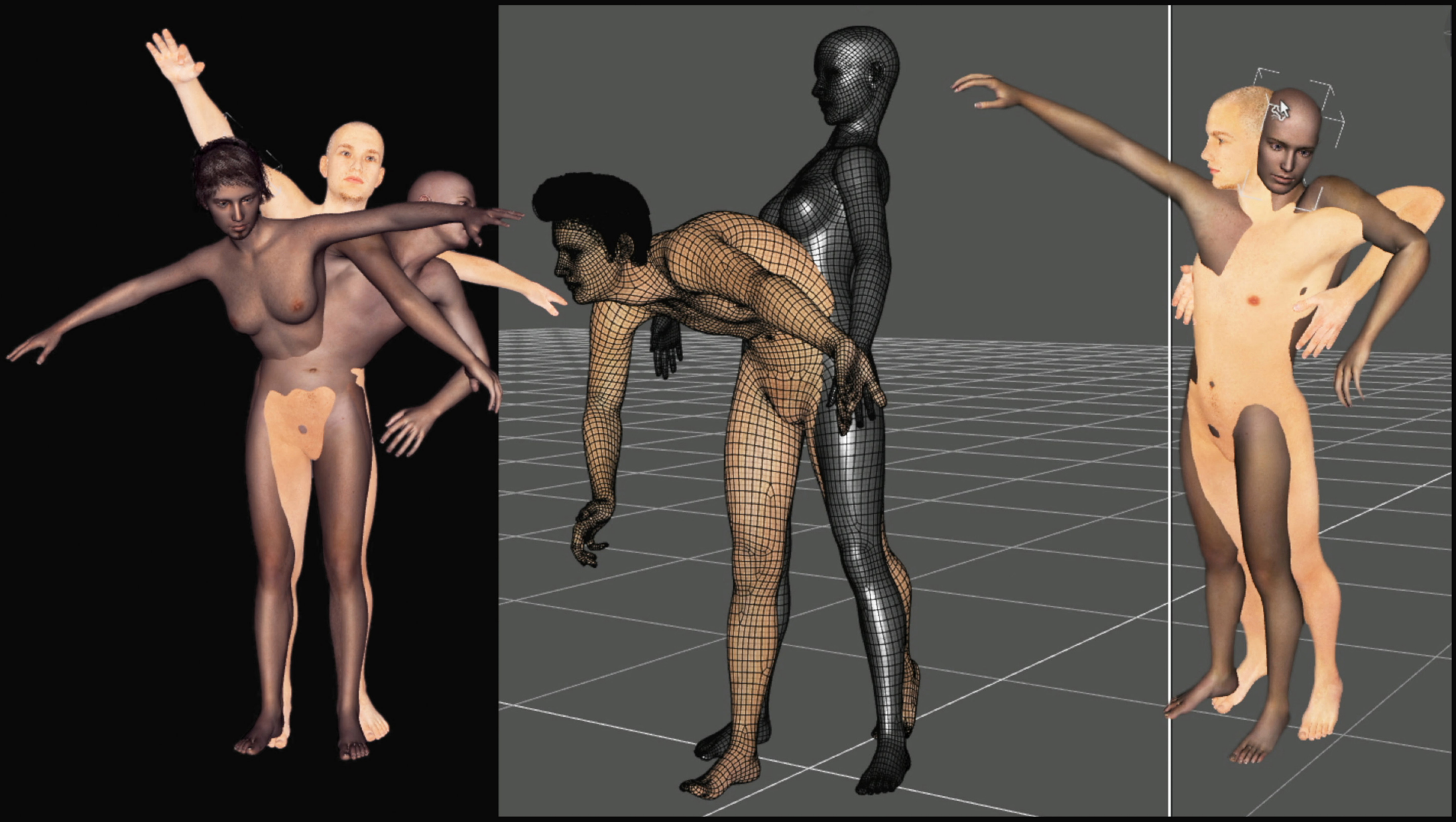
Nosotres diseñamos nuestro cuerpo, como un producto de representaciones gráficas de programas virtuales 3D, cargados de hormonas y neuroquímicos. Nuestros avatares no siguen la lógica binaria del O1, sino lógicas difusas, que explican mejor las realidades que vivimos, los procesos complejos que habitamos, las olas de placer y deseo que nos recorren, las explosiones de repulsión.

Un universo de fuerzas que se atraen y se repelen,
de cuerpos que arrastran y son arrastrados por esas fuerzas.
Territorializaciones y desterritorializaciones.

Control y descontrol. Somos deseo, placer, rechazo, somos deseo placentero, deseo repulsivo. Somos arrojados a la existencia, pequeñas explosiones de energía efímera en el tiempo del universo. Los afectos nos producen y reproducen, nos destruyen, combinan, recombinan y desagregan.









Madrid 2020-2021



Proyecto realizado con el apoyo del programa de ayudas a la creación
y la movilidad del Ayuntamiento de Madrid

cultura, turismo
y deporte | MADRID

ANEXO II

Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19 [1]

[1] En relación con el apartado del capítulo 3 *De la materia pasiva a la materia activa y de la fuerza vital a la materia vibrante: nuevos materialismos versus constructivismo, neovitalismos y agenciamientos políticos* incluyo en este anexo el artículo publicado en la revista ARTNODES como parte del proceso de elaboración de esta tesis. *Senra, A. (2021) "Between the living and the non-living. Ageism, ableism, LGBTQI*phobia and anti-racist artivism in the Spanish State during the first months of COVID-19". Artnodes, 0(27 SE-NODE 27. Arts in the Time of Pandemic (Guest Editors: L. Benítez, E. Berger)). doi:10.7238/a.v0i27.373912.*

Universitat Oberta de Catalunya

artnodes
REVISTA DE ARTE, CIENCIA Y TECNOLOGÍA

https://artnodes.uoc.edu

ARTÍCULO

NODO «ARTES EN TIEMPOS DE PANDEMIA»

Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19

Andrés Senra
Universitat Oberta de Catalunya

Fecha de presentación: septiembre de 2020
Fecha de aceptación: diciembre de 2020
Fecha de publicación: enero de 2021

Cita recomendada

Senra, Andrés. 2021. «Entre lo vivo y lo no vivo. Edadismo, capacitismo, LGTBIQ*fobia y artivismo antirracista en el Estado español durante los primeros meses de la COVID-19». En: Benítez, Laura; Berger, Erich (coord.). «Artes en tiempos de pandemia». *Artnodes*, num. 27: 1-10. UOC. [Consulta: dd/mm/aa]. http://doi.org/10.7238/a.v0i27.373912

SOME RIGHTS RESERVED

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de CreativeCommons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES.

Resumen

La COVID-19 representa uno de los casos más recientes donde confluyen dinámicas de racismo, crisis económica global, edadismo, capacitismo y LGTBIQ*fobia, con graves consecuencias en las relaciones sociales y personales que nos permiten repensar la pandemia como agenciamiento que refuerza las desigualdades estructurales ya existentes en el sistema de economía de mercado, además de examinar cómo responden y han respondido las comunidades afectadas. En este artículo, parto de la línea difusa entre lo vivo y lo no vivo, las representaciones mediáticas de la pandemia, los «muertos vivientes», el contagio, las metáforas de la enfermedad y el artivismo antirracista por parte de las nuevas generaciones de descendientes asiáticos en España, para analizar las dimensiones estéticas y políticas de un ensamblaje con la complejidad estructural de la COVID-19, en la que intervienen agentes humanos y no humanos.

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

La importancia del rol activo desempeñado por estos agentes no humanos y los considerados como no vivos en los sistemas complejos de ensamblaje social no implica perder de vista el rol decisivo que las instituciones y las personas tienen en la gestión de las políticas sanitarias y las consecuencias de estas.

Palabras clave
Vivo/no vivo, artivismo, representación, interseccionalidad, ensamblaje social, agenciamiento vírico

*Between the living and the non-living. Ageism, ableism, LGBTQI*phobia and anti-racist artivism in the Spanish State during the first months of COVID-19*

Abstract
*COVID-19 represents one of the most recent cases where there is a convergence in dynamics of racism, a global economic crisis, ageism, ableism and LGBTQI*phobia, with serious consequences in social and personal relations which allows us to reconsider the pandemic as an assemblage that reinforces the structural inequalities already existing in the market economy system, and to examine how the communities affected are responding and have responded.*
In this article I set out from the line drawn between the living and the non-living, the media representations of the pandemic, the "living dead", infection, the metaphors of the illness and the anti-racist artivism by the new generations of those of Asian descent in Spain in order to analyse the aesthetic and political dimensions of an assemblage with the structural complexity of COVID-19 in which human and non-human agents intervene.
The importance of the active role carried out by these non-human agents and those agents considered as non-living in the complex systems of social assemblage does not involve losing sight of the decisive role that institutions and people have in the management of the health policies and their consequences.

Keywords
Living/non-living, artivism, representation, intersectionality, social assemblage, viral agency

Introducción

En este texto propongo una reflexión sobre cómo la acción del virus SARS-CoV-2 contribuyó a una reconfiguración de los mapas sociales (Latour, 2008) durante las primeras semanas de la pandemia de la COVID-19. Comenzaré cuestionando uno de los dualismos centrales en nuestra comprensión de la materia: la idea de vivo en oposición a la de no vivo. Esto nos ayudará a comprender cómo el rol inerte y pasivo asignado de manera tradicional a los agentes considerados como no vivos dificulta la percepción del papel fundamental y activo de organismos como los virus en los complejos procesos sociales, políticos y económicos. En el siguiente apartado, siguiendo esta lógica, analizaré la forma en la que el mercado se comporta como un ser vivo; veremos, además, cómo se relaciona con otros aspectos culturales que reflejan la percepción del virus como amenaza en la producción audiovisual en los media y cuál es el rol de todos estos elementos en el refuerzo de las desigualdades estructurales y la exclusión social presentes en la sociedad, tales como el racismo, edadismo y capacitismo. A partir de estos elementos, estudiaré algunos ejemplos de artivismo en el ámbito español en respuesta al creciente aumento del racismo contra la comunidad de origen asiático. Esto nos permitirá concluir con las consecuencias más específicas que la pandemia ha tenido para la comunidad LGTBIQ*.

Entre lo vivo y lo no vivo

Los virus (del lat. virus 'veneno', 'ponzoña') han sido considerados de manera tradicional como un caso que desafía nuestra idea de la vida. Bien como seres vivos primarios o simplemente como estructuras formadas por moléculas orgánicas, los virus serían unos entes que se mueven en esa zona difusa entre lo vivo y lo no vivo debido a sus características específicas: no pueden replicarse por sí mismos, necesitando el aparato molecular y metabólico de las células que infectan para reproducirse.

Grosso modo, los virus son moléculas de ADN o ARN protegidas por una cápsula proteica que pierden al penetrar en la célula infectada, integrando su información genética en el ADN de esta, para utilizar su maquinaria metabólica y producir copias de sí mismos que saldrán de la célula para infectar a otras. ¿Pero qué es la vida? El concepto de vida ha sido objeto de reflexión desde la Grecia clásica hasta la actualidad sin que podamos decir que haya una respuesta clara y satisfactoria. Para

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

Neil A. Campbell y Jane B. Reece existen una serie de propiedades que nos permiten diferenciar la vida de la no vida (Campbell y Reece, 2019: 3). Entre ellas, la capacidad de los organismos vivos de presentar un orden y una organización compleja; la homeostasis, capacidad que les permiten regular sus condiciones internas y mantenerlas en equilibrio; la existencia de un patrón específico de crecimiento y desarrollo para cada organismo determinado por la pertenencia a su especie. Además, un ser vivo es capaz de utilizar la energía externa, incorporarla a su organismo y transformarla para mantener las funciones vitales por medio del metabolismo. Otras características serían la capacidad de responder al ambiente y a los estímulos que los rodean, y la capacidad de reproducirse y evolucionar. Todas ellas nos permitirían determinar qué es la vida. Sin embargo, es fácil cuestionar este conjunto de particularidades como específicas de los organismos vivos. Algunas de ellas las cumplen también entes que consideramos habitualmente como no vivos, mientras que otros que consideramos como vivos no cumplen todas en todas las fases de su vida. Algunos ejemplos de esto los señala Jabr en *Why life does not really exist* (Jabr, 2013). Así, la capacidad de autoorganización la podemos encontrar también en el crecimiento de los cristales. Según García-Ruiz, Melero y Hyde (García-Ruiz, Melero-García y Hyde, 2009), ciertos materiales cristalinos de sílice se generan por autoensamblaje de cristales nanométricos, adoptando formas biológicas similares a las de las conchas de los moluscos y otros seres vivos. Otro ejemplo paradigmático para Jabr que cumple la característica de utilización de la energía es el fuego, el cual consumiría energía para hacerse de mayor tamaño y, sin embargo, no lo consideramos como un ser vivo. Por otro lado, muchos organismos permanecen en largos periodos de latencia hasta que se vuelven a reunir las condiciones necesarias para tornar «a la vida». En este sentido cabe preguntarse: ¿una semilla es un ser vivo o no vivo? Algunas especies de medusas, por ejemplo: la mediterránea *Turritopsis dohrnii* es citada con frecuencia por ser conocida como «medusa inmortal», pues tiene la capacidad de alternarse entre su estado de pólipo y su estado adulto de larva, volviendo al primero en condiciones de estrés ambiental que supongan un peligro para su supervivencia. El mismo organismo, cambiando de estado y sin necesidad de reproducirse, viviría eternamente.

En analogía con las características que definen la vida, se han creado algoritmos con capacidad de evolución y adaptación al medio, máquinas y bots capaces de autorreparación o de crear nuevas máquinas similares (reproducción) e intercambiar información (Fogel, 2006).

Para Jabr el intento de definir la vida parte de un error categorial: la vida como tal es un concepto convencional para establecer una diferencia entre lo que *grosso modo* consideramos como lo vivo y lo que no. La línea que separa lo vivo de lo no vivo sería una construcción teórica, no una realidad. A nivel atómico, los seres vivos y no vivos y el universo serían un conjunto de ensamblajes y desensamblajes temporales de átomos (Jabr, 2013).

Más allá de una separación estricta entre lo vivo y lo no vivo, superar este dualismo desde una comprensión gradual de los estados de la materia nos será útil a la hora de repensar los fenómenos implicados en un proceso complejo como la pandemia de la COVID-19.

Vayamos al caso que nos ocupa.

El virus como amenaza de China: mercado, edadismo, capacitismo, especismo, transespecismo y racismo

El SARS-CoV-2 surge como una amenaza con terribles consecuencias para la salud pública y la economía global. Este virus *zombi*, entre lo vivo y no vivo, como una figura más que puebla la literatura y la producción visual en forma de imaginario apocalíptico, se presenta en las películas y series de zombis de las plataformas de entretenimiento (Netflix, HBO), como la surcoreana Kingdom (2019), conviviendo con películas sobre pandemias víricas que amenazan con ser el fin de la especie humana en el antropoceno: Contagion (2011).



Figura 1. Kim Seong-hoon, Park In-je. Cartel promocional de "Kingdom". 2019. https://www.netflix.com/title/80180171

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

El virus será el monstruo que amenaza la futurabilidad de la especie, un virus queer, en la medida en que lo queer amenaza la reproductibilidad heterosexual como sentido último del humano cishetero (Edelman, 2014).

El SARS-CoV-2, como actante, evidencia y refuerza las desigualdades y violencias estructurales ya presentes en la sociedad, tales como el edadismo, el capacitismo, el especismo, el racismo o la LGTBIQ*fobia. En este sentido, Latour señaló en el caso del virus SARS de 2002 cómo «el contagio redefine los mapas sociales» (Latour, 2008: 157), interviniendo en la creación de nuevas reconfiguraciones de los grupos humanos y sus dinámicas de poder.

Durante el confinamiento en 2020, las redes sociales y las televisiones públicas y privadas presentaron un imaginario de inspiración mítica de la pandemia en el que las calles vacías de humanos remitían tanto a un infierno posapocalíptico como a un Edén perdido primigenio y recuperado por la naturaleza. Así, la idea del humano como amenaza para la supervivencia del planeta que se ha consolidado desde los debates en torno al antropoceno se ilustra con imágenes de un supuesto avance de la naturaleza y un repliegue de la contaminación.



Figura 2. Puma en Santiago de Chile. 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias-52216020

La crisis desencadenada evidenció el sistema de valores del tardocapitalismo. Por ejemplo, en el caso del edadismo, se crea una brecha social intergeneracional que responsabiliza a los jóvenes de los rebrotes ocurridos y relegó a la falta de atención médica y a una muerte segura durante la primera ola a los ancianos, bajo criterios de prioridades establecidas en lógicas de conflicto bélico basadas en probabilidades de supervivencia. El edadismo supone la pérdida de la generación de nuestros mayores, la crisis de la COVID visibilizó cómo están adscritos a una categoría de no-humanos en tanto que sujetos no productivos, carga para el sistema y prescindibles. El periódico El Mundo publicó una noticia con el titular: «Las muertes por COVID-19 provocan la primera caída en la nómina de las pensiones» (Viaña y Urrutia, 2020).

Al paralizarse el sistema económico global mediante la inmovilidad de los cuerpos en confinamiento, el virus se manifiesta como un agente «incapacitante». Esta idea de la supresión de la movilidad de los cuerpos se enmarca dentro de una visión capacitista global, según la cual, las personas con diversidad funcional son *incapacitadas*, no productivas y, por tanto, también prescindibles.

Por otro lado, se desencadenan los fantasmas del racismo que afectan inicialmente a la población migrante asiática y, con posterioridad, a los temporeros, que serán vistos como fuente de infección (EFE, 2020b).

Las comunidades que sufren situaciones de discriminación son especialmente víctimas de la pandemia, que ha visibilizado las desigualdades; la población LGTBIQ*, migrante, racializada, sin hogar y pobre verán acrecentadas sus situaciones de precariedad y violencia (Fonseca, Muniz y Pina, 2020). En este contexto se desatan las protestas globales del movimiento Black Lives Matter tras la muerte de George Floyd.

Como en el caso de la sífilis, llamada morbo gálico o mal francés (Iommi, 2010) o la llamada gripe española, la detección de los primeros casos en Wuhan, China, asocia la COVID-19 con este país y las costumbres alimenticias y culturales de sus ciudadanos, donde una supuesta tradición de consumo de animales salvajes se presenta como una costumbre generalizada causante de la aparición de la enfermedad. Estas presuntas diferencias culturales «bárbaras» fueron utilizadas como fuente de argumentos racistas. Las formas de cocinar, los olores de las comidas, los alimentos y las especias se usarán para señalar y reconocer al otro como ajeno y extraño al «nosotros». Varios artículos abordan esta cuestión:

> «"¿Cómo no van a contraer virus si los chinos comen gatos, perros, murciélagos, culebras y ciempiés?", se preguntan algunos. Las redes sociales hierven estos días con fotos de ciudadanos chinos con mascarilla, pero también devorando ranas crudas, tomando sopa de murciélago o degustando ratas. […] Es cierto que, en determinadas ocasiones, los chinos consumen animales exóticos, pero ni se trata de una práctica generalizada ni la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha confirmado que ese sea el foco de la infección» (Centenero y Rodríguez, 2020).

La pandemia, posiblemente originada por transmisión transespecífica[1] (zoonosis) del coronavirus desde animales salvajes a animales humanos, es percibida como un castigo consecuencia de la transgresión de un tabú originario (similar en el ámbito de la identidad a la transespeciefobia que sufren las personas transespecie[2] que se identifican en parte como no-humanas): el tabú de atravesar las fronteras entre especies que separan los

1. Un virus es transespecífico cuando ha saltado entre distintas especies. En el caso del SARS-CoV-2 habría pasado de un animal no humano a un animal humano en un momento reciente de su ciclo evolutivo.
2. Las personas transespecie se identifican total o parcialmente con seres no humanos, ya sean estos animales o seres míticos. En las dos últimas décadas han crecido en número y visibilidad, especialmente en redes sociales y foros específicos. Esta identificación les lleva a encarnar a estas otras entidades mediante la performatividad y gestualidad mimética o la transformación corporal por medio de prótesis e implantes.

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

humanos de los animales. En el caso del consumo de perros y gatos, estas fronteras son las mismas que establecen la prohibición del canibalismo: el animal de compañía es percibido como un miembro más de la familia y, por tanto, humanizado. Su consumo se representa como una suerte de antropofagia. Por otro lado, ciertos «animales salvajes», término genérico que engloba la diversidad de animales no domésticos como el murciélago, son representados como una posible fuente portadora del virus y, por tanto, del mal. El consumo de su carne como cuerpo Otro, supondría abrir las puertas en humanos a la entrada de este mal. Profanar estos tabúes tendrá como consecuencia una plaga, idea que remite al castigo divino de las diez plagas de Egipto en el libro del Éxodo del Antiguo Testamento. Esta permeabilización del yo y su disolución en otras entidades no-humanas en el discurso inmunitario habían sido señaladas por Haraway:

> «La inmunidad puede asimismo ser concebida en términos de especificidades compartidas: del yo semipermeable capaz de relacionarse con otros (humanos y no-humanos, internos y externos), pero siempre con consecuencias finitas; de posibilidades e imposibilidades situadas de individuación e identificación; y de fusiones parciales y peligros» (Haraway, 1995: 388).

En el mercado, los efectos de la propagación del coronavirus se producen en el contexto del conflicto comercial chino-estadounidense iniciado en marzo de 2018 con la aplicación de aranceles por parte del Gobierno americano a los productos de origen chino y se manifiestan, de manera paralela, en el cuerpo de los individuos afectados y en lo que podríamos llamar el cuerpo del mercado, en la medida en que se van viendo afectados en su estado de buena salud.

El virus sirve así de metáfora de la gran amenaza China. En una entrevista del 3 de agosto de 2019, el economista János Kornai dice:

> «China no se conforma con ser una de las principales potencias, está tratando de dominar el mundo» (Orgaz, 2019).

Los centros financieros infectados tanto a nivel local como global se representan en mapas que funcionan en el imaginario mediático metafóricamente como metástasis con un foco de expansión inicial desde la ciudad de Wuhan, un importante centro financiero y nodo de transportes de la provincia China de Hubei con el resto del país.

La idea del mercado como cuerpo se evidencia en representaciones como el mapa publicado por el diario El País, en el que se muestra la evolución en los primeros momentos de expansión de la pandemia con fecha de 1 de febrero de 2020 (Andrino, Grasso y Llaneras, 2020). El mapa muestra una distribución de los brotes en una superficie del planeta cubierto de erupciones, «ronchas» rojas o lesiones en la piel del mercado. El virus como organismo zombi produce un cambio en el metabolismo del mercado, parasitando sus sistemas de replicación y ocasionando «problemas de salud» en la Bolsa (Gutiérrez, 2020). Paralelamente, el ecosistema financiero se ve alterado, produciéndose un reequilibrio en el que ciertas empresas, corporaciones y países se verán beneficiados.

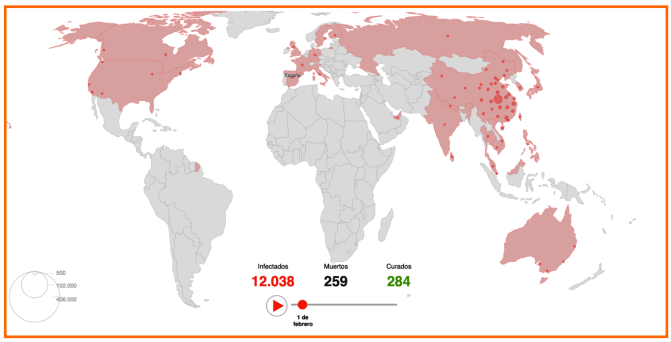


Figura 3. "El mapa del coronavirus: así crecen los casos día a día y país por país 01 de febrero". Fecha de consulta 13/04/2020 https://elpais.com/sociedad/2020/04/13/actualidad/1586788600_290634.html

Por ejemplo, la biofarmacéutica francesa Novacyt será una de las principales beneficiadas durante las primeras semanas de la crisis al poner en el mercado un test que permitía detectar la infección (Expansión, 2020). La relación entre virus y guerra económica nos permite entender este proceso más amplio que acontece en un ente abstracto e inmaterial, pero a la vez profundamente material, como son el mercado y las políticas económicas, desde la perspectiva de un fenómeno vivo, en la medida en que comparte con los seres vivos algunas características de entre las citadas anteriormente, tales como la capacidad de reproducción o, por ejemplo, la manera en que el cuerpo financiero afectado por la expansión del virus experimenta cambios en el metabolismo de la energía. En este sentido, un mercado afectado especialmente por la crisis sanitaria fue el del petróleo, dado que China es el mayor importador de petróleo a escala global. La pandemia afectó a las celebraciones de la fiesta del Año Nuevo chino, reduciéndose el consumo de energía por el cierre de centros de trabajo, industrias, oficinas, escuelas y tiendas, y la caída del precio del barril. El mercado infectado por el coronavirus se comporta como un organismo vivo reduciendo el uso de energía externa para el mantenimiento del sistema. El equilibrio homeostático se desplaza. El sistema coronavirus-mercado evolucionó paralelamente a los individuos infectados y a su expansión global.

Hasta aquí hemos visto las complejas dinámicas que se establecen en este reciente ensamblado social formado por el virus, el mercado, los medios de comunicación y el importante papel que estos actantes considerados como no vivos desempeñan en la exacerbación de las desigualdades sociales ya existentes. Veamos ahora cómo se ha producido una respuesta desde el artivismo antirracista de la comunidad de origen asiático.

Artivismo antirracista de la comunidad de origen asiático en España durante la COVID-19

Como consecuencia de este agenciamiento de industria, mercado, seres vivos/no vivos, energía, animales salvajes, humanos/

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

no-humanos, virus, alimentos, procesos metabólicos, relaciones interespecie, petróleo, mascarillas, saliva, tos, prácticas culturales y gastronómicas, se desencadena un brote de racismo que evoluciona de manera infecciosa, propagándose a través de memes en las redes sociales, paralelamente al avance de la pandemia (Ma y McLaughlin, 2020).

En España y otros países occidentales, la economía, en muchos casos de subsistencia, de los ciudadanos chinos migrantes se verá afectada ya en febrero, con anterioridad al colapso global, como consecuencia de un descenso del consumo de productos de origen chino y de una bajada en la afluencia a locales regentados por esta comunidad (Hernández, 2020).

La respuesta de la comunidad asiática va desde la autoexclusión en cuarentenas voluntarias (Telemadrid, 2020) hasta la denuncia del racismo por parte de los colectivos racializados.

En febrero de 2020 cinco estudiantes de origen chino denuncian que se les impide la entrada en un local en Huelva (EFE, 2020), argumentando que eran menores de edad, y deciden comenzar una campaña de respuesta bajo el lema #Nosoyunvirus («No soy un virus»), consistente en distribuir memes en los que se autorretratan sujetando un cartel con este eslogan (Chen, 2020).

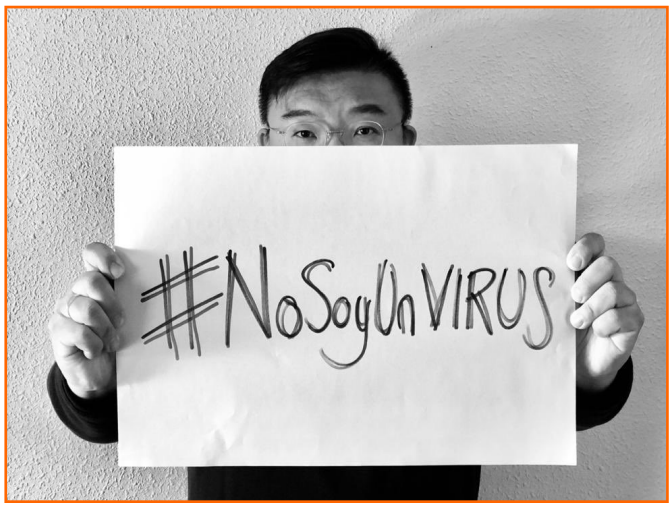


Figura 4. Antonio Liu Yang. 2 de febrero 2020. https://twitter.com/antonioliuyang/status/1223952470247923716?s=20

Chenta Tsai (Taiwán, 1991), artista multimedia, activista y artivista, cantante y compositor, también conocido como *Putochinomaricón*, protagoniza una acción performativa con un carácter reivindicativo de denuncia y visibilización del racismo contra la comunidad asiática en estas semanas previas a la primera oleada pandémica. Durante la Semana de la Moda en Madrid, Madrid Fashion Week, en plena escalada del agenciamiento vírico, Chenta Tsai desfila como modelo de Coconutscankill con el lema «No soy un virus» escrito en el pecho. Tanto la campaña #Nosoyunvirus como la imagen de Chenta Tsai en el desfile se harán «virales».



Figura 5 "I am not a virus". Instagram foto. @putochinomaricon 2 de febrero 2020. https://www.instagram.com/p/B8EmxsNoQJs/?utm_source=ig_web_copy_link

> «I am not a virus».
> «Hoy @amaracaruncho me invitó a desfilar para @coconutscankill en Madrid Fashion Week».
> «El debate en torno al virus está teniendo connotaciones raciales que afectan a la comunidad racializada asiática y quise aprovechar esta ocasión para mandar todo mi apoyo a aquelles hermanes que sufren racismo debido a ello» (@putochinomaricon, 2 de febrero, 2020).

Las primeras generaciones de españoles descendientes de asiáticos comienzan a alcanzar la mayoría de edad en la primera década del 2000. Chenta Tsai, criado en el barrio madrileño de Vallecas, formará parte de un creciente número de artistas y activistas que toman conciencia de la situación económica, política y social de exclusión de sus comunidades de origen. De manera interseccional, Chenta Tsai parte de una posición identitaria atravesada por la raza, la clase, el género y la orientación sexual, denunciando, desde una posición queer, el racismo y la plumofobia de la comunidad gay homonormativa.

Los colectivos racializados con un marcado carácter identitario señalarán la importancia de la racialización como eje fundamental de la discriminación institucional a los migrantes. La denuncia se extenderá no solo al racismo institucional, sino también al de la izquierda blanca tradicional española, incluyendo colectivos históricos antirracistas cuya organización y dirección era fundamentalmente blanca. La blanquitud como herramienta de opresión será fundamental en la crítica de estos

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

nuevos colectivos en los que las prácticas activistas y artivistas confluyen en un llamamiento a un sujeto político racializado.

En este mismo contexto de denuncia, Quan Zhou Wu, ilustradora y diseñadora nacida en Algeciras en 1989 y creadora de las novelas gráficas *Gazpacho agridulce* y *Andaluchinas por el mundo*, protagonizará una acción delante del Ministerio de Asuntos Exteriores en la que se fotografía con un cartel en el que se lee: «No tengo el coronavirus» y que difunde en las redes sociales (@gazpachoagridulce, 2 de febrero, 2020).

Los cómics, en palabras de la autora, le servirán como herramienta para construir historias que revelan el racismo interiorizado (Díaz, 2020).



Figura 6. Quan Zhou Wu. "Hablas muy bien español". 2020

Estas acciones no solo visibilizaron el racismo creciente contra la comunidad asiática, sino que funcionaron como un primer mecanismo de denuncia y concienciación ante las consecuencias políticas y sociales desencadenadas por la pandemia.

LGTBIQ*fobia vírica

En este sentido, la pandemia afectará también de manera especial a la comunidad LGTBIQ*. El confinamiento y la saturación de los hospitales dificultarán el acceso a las terapias hormonales de las personas trans.

La FELGTB (Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales) denunció cómo el confinamiento agravó las situaciones de discriminación sufridas por las personas LGTBIQ*, incrementándose las situaciones de violencia doméstica, especialmente contra aquellos jóvenes que habían salido recientemente del armario en el entorno familiar (Europa Press, 2020).

A nivel global se denunció la dificultad para acceder a los tratamientos retrovirales para las personas seropositivas debido a las situaciones de colapso. En el caso de las personas LGTBIQ* refugiadas o migrantes, que han huido de sus respectivos lugares de origen por persecución LGTBIQ*fóbica, no cuentan con las mismas redes de apoyo que tienen sus compatriotas cishetero, no pudiendo acudir a su propia comunidad a solicitar ayuda.

Las personas LGTBIQ* ancianas, que viven con frecuencia en soledad o en residencias donde han tenido que volver al armario para no sufrir el acoso de sus compañeros, carecen con frecuencia de familiares que les apoyen en esos momentos.

De manera habitual se ha relacionado en los medios la COVID-19 con un episodio reciente de agenciamiento vírico en la historia contemporánea. Se trata de la pandemia ocasionada por el VIH, virus causante del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (sida).

Uno de los errores más comunes cometidos ha sido establecer comparaciones que simplifican problemáticas diferenciadas. El SARS-Cov-2 y el VIH no son comparables ni en la cuestión biológica de la enfermedad ni en el estigma y las consecuencias de discriminación que tuvo y tiene.

Podemos ver un intento, en este caso torpe, de vincular la COVID-19 con la población LGTBIQ*, en la noticia recogida por The Advocate el 29 de enero del 2020 en el que se citan las declaraciones de Rick Wiles, un predicador fundamentalista cristiano acreditado por la Administración Trump como reportero de prensa en la visita del presidente norteamericano a Suiza.

Rick Wiles declaró que «Dios había enviado el coronavirus para destruir a la gente LGBTI» (Ring, 2020).

Una relectura desde esta concepción de la importancia de la diversidad de actantes humanos y no humanos implicados en la lucha llevada a cabo por los colectivos activistas y artivistas contra el sida de los noventa, La Radical Gai y LSD, nos ayuda a comprender las complejas dinámicas y fuerzas que intervinieron en el ensamblaje en el que participaron no solo las personas seropositivas, los familiares, las aliadas, tanto individual como colectivamente, o los políticos, sino también la institución médica, Lavapiés, las jeringuillas, los condones, las cenizas de los muertos, el queercore, los linfocitos, el AZT, los antibióticos, la sangre, las infecciones oportunistas, los afectos, el miedo, la rabia, las drogas sintéticas, los discursos de los representantes de la Iglesia, las transfusiones, las discotecas y los cuartos oscuros como espacios de relación, la noche y el propio VIH, y que se refleja en la producción artística, así como en una serie de fanzines y fotografías que documentaron sus acciones públicas.

En el caso de la COVID-19, los botellones protagonizados por jóvenes serán señalados como máximos responsables de los rebrotes. Todo esto nos permite pensar en los distintos grados y formas de participación de los actantes en el discurso con el que se construye este ensamblaje. Desde una lectura horizontal de la participación de todos estos agentes, el ser humano no ocuparía necesariamente una posición central, sino que la agencia se distribuiría en mayor o

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

menor grado entre los participantes, de una forma más rizomática, empleando la metáfora del mosaico de la TAR[3].

Sin embargo, no podemos perder de vista que una crítica a las teorías que hacen hincapié en la importancia de la agencia de los no-humanos en los fenómenos sociales es que pueden conducir a una cierta desresponsabilización de los agentes humanos implicados en las consecuencias de algo tan complejo como fue la crisis del sida y, en este caso, de la COVID-19.

Conclusiones

Este estudio ha hecho un análisis del agenciamiento vírico de la COVID en los primeros meses de formación de los nuevos ensamblajes sociales desde una perspectiva interseccional, empleando herramientas como las facilitadas por la TAR, evitando caer en simplificaciones que inclinen la balanza hacia el rol que desempeñan los actantes no humanos en los procesos de construcción de estos ensamblaje complejos o que reduzcan la relevancia de los factores humanos y sus instituciones culturales, sin renunciar a la importancia de los factores multicausales humanos y no humanos, más allá de la dicotomía convencional de lo vivo y lo no vivo y sus difusas fronteras, para ayudarnos a comprender una situación política, personal y global como la de la crisis actual desencadenada por la pandemia. Las representaciones artísticas producidas en estos agenciamientos por artistas y artivistas no solo actúan como mecanismo de contestación a los procesos crecientes de exclusión social, racismo y LGTBIQ*fobia a nivel micro y macropolítico en situaciones crecientes de precariedad y discriminación, sino que también visibilizan a comunidades y problemáticas excluidas de la esfera pública.



Figura 7: Quan Zhou. "No tengo el coronavirus". 2 de febrero 2020. https://www.instagram.com/p/B8EEVIBISrk/

Referencias bibliográficas

Andrino, Borja, Daniele Grasso, y Kiko Llaneras. 2020. «El mapa del coronavirus: así crecen los casos día a día y país por país». *El País*, 13 abril, 2020. https://elpais.com/sociedad/2020/04/13/actualidad/1586788600_290634.html.

Campbell, Neil B., y Jane B. Reece. 2001. *Biología: Conceptos y relaciones*. Buenos Aires: Médica Panamericana.

Centenero, Jesús, Sara Rodríguez. 2020. «¿Los chinos sufren el coronavirus por comer animales exóticos?». *Agencia EFE*, 7 febrero, 2020. https://www.efe.com/efe/espana/efeverifica/los-chinos-sufren-el-coronavirus-por-comer-animales-exoticos/50001435-4168310.

Chen, Paloma. 2020. «La comunidad china se organiza: de la campaña #Nosoyunvirus a la aventura política». *El Salto Diario*, 14 febrero, 2020. https://www.elsaltodiario.com/racismo/comunidad-china-organiza-campana-no-soy-virus-aventura-politica.

Díaz Guardiola, Javier. 2020. «Quan Zhou Wu: "El cómic sirve como herramienta para descubrir el racismo que llevamos interiorizado"». *ABC*, 22 septiembre, 2019. https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-quan-zhou-comic-sirve-como-herramienta-para-descubrir-racismo-llevamos-interiorizado-201909220049_noticia.html.

Edelman, Lee. 2014. *No al futuro: La teoría queer y la pulsión de muerte*. Madrid: Egales.

EFE. 2020. «Cinco estudiantes denuncian no pudieron entrar en bar de Huelva por ser chinos». *ABC*, 1 febrero, 2020. https://www.abc.es/sociedad/abci-cinco-estudiantes-denuncian-no-pudieron-entrar-huelva-chinos-202002011556_noticia.html.

EFE. 2020. «Los alojamientos de temporeros extranjeros, un riesgo añadido de coronavirus». *El Mundo*, 25 julio, 2020. https://www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2020/07/25/5f1bf0fafc6c83b4228b469b.html.

3. TAR (Teoría del Actor Red).

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

Europa Press. 2020. «FELGTB y entidades internacionales denuncian que el confinamiento 'agrava las discriminaciones' al colectivo». *Europa Press*. 14 mayo, 2020. https://www.europapress.es/sociedad/noticia-felgtb-entidades-internacionales-denuncian-confinamiento-agrava-discriminaciones-colectivo-20200514133957.html.

Expansión. 2020. «El coronavirus pone en órbita en Bolsa a Novacyt». *Expansión*, 10 febrero, 2020. https://www.expansion.com/mercados/2020/02/10/5e412354e5fdeaa3148b45a9.html.

Fogel, David B. 2006. Evolutionary Computation: Toward a New Philosophy of Machine Intelligence. New York: IEEE Press, NY. DOI. https://doi.org/10.1002/0471749214

Fonseca, Bruno, Bianca Muniz, y Rute Pina. 2020. «Pandemia, pobreza y racismo: el número de personas negras fallecidas en Brasil aumentan a mayor ritmo». *El Diario*, 23 mayo, 2020. https://www.eldiario.es/internacional/semanas-numero-negros-coronavirus-brasil_1_5972602.html.

García-Ruiz J., Emilio Melero-García, y Stephen T. Hyde. 2009. «Morphogenesis of Self-Assembled Nanocrystalline Materials of Barium Carbonate and Silica». *Science* 323, Issue 5912: 362-365. DOI: https://doi.org/10.1126/science.1165349

Gunderman, Richard. 2018. «Diez mitos que aún creemos sobre la 'gripe española' de 1918». *El País*, 21 enero, 2018. https://elpais.com/elpais/2018/01/16/ciencia/1516096077_476907.html

Gutiérrez, Hugo. 2020. «Las Bolsas sufren más con el coronavirus que tras la caída de Lehman Brothers». *El País*, 22 marzo, 2020. https://elpais.com/economia/2020-03-22/las-bolsas-sufren-mas-con-el-coronavirus-que-cuando-cayo-lehman-brothers.html.

Iommi Echeverría, Virginia. 2010. «Girolamo Fracastoro y la invención de la sífilis». *Historia, Ciencias, Saúde-Manguinhos* 17(4): 877-884. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000400002

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hernández, J. 2020. «Los negocios chinos sufren pérdidas del 30% por la psicosis del coronavirus». *Información*, 6 febrero, 2020. https://www.diarioinformacion.com/alicante/2020/02/06/negocios-chinos-sufren-perdidas-30/2231703.html.

Jabr, Ferris. 2013. «Why Life Does Not Really Exist». *Scientific American*, 2 diciembre, 2013. https://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/why-life-does-not-really-exist/

Latour, Bruno. 2008. *Reensamblando los social: una introducción a la Teoría del Actor Red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Ma, Alexandra, y Kelly McLaughlin. 2020. «The coronavirus is causing increased reports of racism and xenophobia against Asian people at college, work, and supermarkets». *Business Insider*, 3 febrero, 2020. https://www.businessinsider.com/wuhan-coronavirus-racism-asians-experience-fears-outbreak-2020-1?IR=T.

Orgaz, Cristina J. 2019. «China no se conforma con ser una de las principales potencias, está tratando de dominar el mundo: entrevista con el economista János Kornai». *BBC News Mundo*, 3 agosto, 2019. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-49206327.

Ring, Trudy. 2020. «God Sent Coronavirus to Destroy LGBTQ People, Says Trump-OK'd Preache». *The Advocate*, 29 enero, 2020. https://www.advocate.com/religion/2020/1/29/god-sent-coronavirus-destroy-lgbtq-people-says-trump-okd-preacher.

Telemadrid. 2020. «Cuarentena voluntaria en los comercios chinos de Usera». *Telemadrid*, 7 febrero, 2020. http://www.telemadrid.es/programas/120-minutos/Cuarentena-voluntaria-comercios-chinos-Usera-2-2202399758--20200207020504.html.

Tsai, Chenta (@putochinomaricon). 2020. «I am not a virus». *Instagram* photo, 2 febrero, 2020. https://www.instagram.com/p/B8EmxsNoQJs/?utm_source=ig_web_copy_link.

Viaña, Daniel, César Urrutia. 2020. «Las muertes por Covid-19 provocan la primera caída en la nómina de las pensiones». *El Mundo*, 26 mayo, 2020. https://www.elmundo.es/economia/macroeconomia/2020/05/26/5eccd095fc6c839e0c8b4620.html.

Zibechi, Raul. 2020. «A las puertas de un nuevo orden mundial». *En Sopa de Wuhan*, editado por Pablo Amadeo, 113-118. ASPO.

Zhou Wu, Quan. 2020. «Coronavirus o xenofobovirus». *Instagram* photo, 2 febrero, 2020. https://www.instagram.com/p/B8EEVIBlSrk/.

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

CV



Andrés Senra
Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Grado de Artes.
asenrab@uoc.edu

Graduado en Filosofía por la UNED (2018), licenciado en Ciencias Biológicas por la Universidad Complutense de Madrid (1993) y candidato a doctor por la Universidad de Salamanca, programa de Filosofía. Es profesor colaborador del Grado de Artes en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), investigador y artista. En sus trabajos de investigación artística recientes ha abordado cuestiones como las utopías queer, los nuevos materialismos y neovitalismos, el monstruo, las performatividades animal-humano, las estéticas de la extinción, el archivo como obra de arte o la historia política y afectiva de la comunidad LGTBIQ* madrileña, trabajo por el que obtuvo una beca de investigación en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) con el proyecto *Archivo queer?*, 2013.
Ha recibido entre otros los siguientes premios y becas: Ayudas para la investigación, producción y creación artística Ministerio de Cultura y Deporte, 2020; Ayudas a la Creación en Artes Visuales Comunidad de Madrid, 2017; Ayudas Fundación BBVA a la Creación en Videoarte, 2015; Beca MAEC-AECID «Programa ART-EX», 2014; Participar.de, Goethe Institut e Instituto Cervantes, 2012.

© 2021, Andrés Senra
© 2021, of this edition by FUOC

ANEXO III[1]

Drag Attack

The Celebration of the Posthuman Transvestite

in the Spanish Party Underground

Drag Attack: la celebración de la poshumana travesti

en la fiesta underground española

[1] Versión extensa en castellano y artículo publicado originalmente en inglés en: Senra, A. (2021) *Drag Attack: The Celebration of the Posthuman Transvestite in the Spanish Party Underground, en* TSQ: Transgender Studies Quarterly TSQ (2021) VO 8 IS 4.

Drag Attack

The Celebration of the Posthuman Transvestite in the Spanish Party Underground

ANDRÉS SENRA

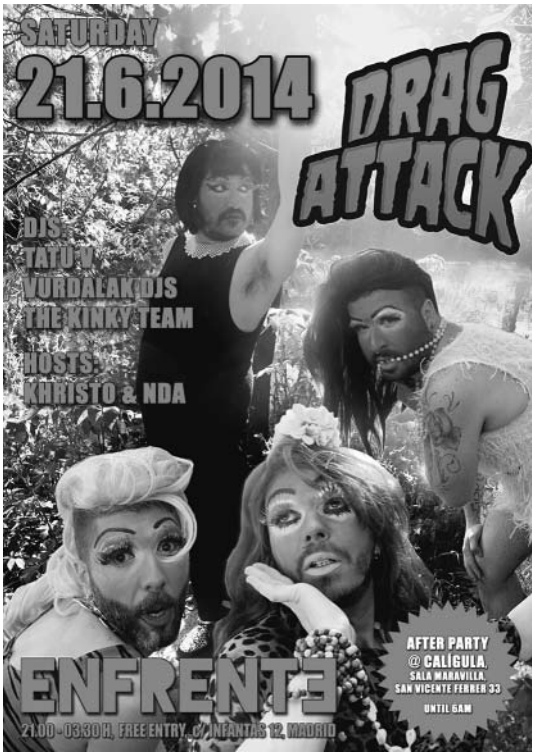


Figure 1. Drag Attack Event, featuring Vurdalak DJs and The Kinky Team, by Tatu Vuolteenaho (2014).

Halfway between a transformation that performatizes the most stereotyped becoming of women and the drag queen as a mythical being, a demigoddess of nightlife, in which transformation rarefies the concept of identity toward other possible genders, Tatu Vuolteenaho (1968, Yivieska), a Finnish transvestite-drag queen, organized a series of underground nighttime parties called Drag Attack from 2013 to 2019 in various gay clubs in Spain. Tatu's happening parties proposed a precarious, do-it-yourself cross-dressing that reclaims the figure of the monster in a shift that goes beyond the subversion of gender binaries to embody a subversion of humans, invoking nonbinary beings that refer to magical, queer, and posthuman figures in relation to art history, pop culture, and recent thought. According to

DOI 10.1215/23289252-9311186 © 2021 Duke University Press

Downloaded from http://read.dukeupress.edu/tsq/article-pdf/8/4/548/1366802/548senra.pdf by UNIV OF SOUTHERN CALIFORNIA user on 12 November 2021

Tatu Vuolteenaho, "Drag queen, drag king, drag freak . . . drag can be anything. We question gender, beauty, race, and condition to the point where spectators can start to wonder whether they are looking at a real human being."

The peculiar aspect of Drag Attack is that it was also proposed as a horizontal collaborative experience of strange community cross-dressing in which the participants cross-dressed in accordance with the concept of each event, in a context such as the commercialized consumption of the pink market. In this way, participants queered the homonormative gay spaces of the nighttime scene. The capacity to transform into a strange other is collectively performatized through body makeup and clothes, playing with the idea of vague, degenerated nonbinary identities and personifying aliens, cyborgs, hybrids, witches, or other queer beings that, on other occasions, refer to seraphim, tetramorphs, and ectopic-eyed archangels with undefined identities. While the gender embodied by the transformations of Tatu Vuolteenaho and the participants frequently passes to a second plane, all the characters performatize, independently of their possible gender, the monster-feminine in a vindication of this minority other as a subversive strategy of binarism. The monster-feminine in Drag Attack, far from being a universal neuter, is a form of being in the world, of being by being drag. Drag here is embodied as the capacity to transgress the very concept of identity. This performative work allows us to rethink the category of the monster from a postgender, posthuman, and queer perspective, as a "deformation and malformation" of the normative mind-body canon. Queering gender refers to the idea of the monster in such a way that the monster is queer par excellence. It is, in its potential threat to humans, what is supposed by a questioning of liberal humanism and its gender binarism. Tatu Vuolteenaho reclaims the drag queen and the transvestite as witches, as gender-dissident beings, performatizing and embodying a queer witch, the fairy as a witch, sister of desires, pleasures, and orgies that accompany cis-women witches in the covens of popular esoteric imagination. Music, dance, altered states of consciousness, desire, and pleasure were conjured in community meeting spaces for the celebration of the other and the electronic fits and outburst of Drag Attack.

Andrés Senra has a degree in philosophy from the Universidad Nacional de Educación a Distancia (2018) and a degree in biological sciences from the Complutense University of Madrid (1993), and he is a PhD candidate in the philosophy program at the University of Salamanca. He is also an artist, researcher, and teacher of the bachelor of arts at the Universitat Oberta de Catalunya. In his latest artistic research works, he has addressed issues such as recent Spanish economic and cultural emigration, the archive as a work of art, and the political and affective history of the LGTBIQ+ community in Madrid, work for which he received in 2013 a research grant from the National Museum Centro de Arte Reina Sofía for the project Archivo queer?

Downloaded from http://read.dukeupress.edu/tsq/article-pdf/8/4/548/1366802/548senra.pdf by UNIV OF SOUTHERN CALIFORNIA user on 12 November 2021

Drag Attack: la celebración de la poshumana travesti
en la fiesta underground española[1]

En castellano los términos travesti y *drag* nombran realidades diferentes atravesadas por los procesos sociohistóricos de legitimación social disidente de género. El uso del término drag en el Estado español se generaliza a partir de los 90 y se presenta como una actualización de la figura de la travesti en el contexto de la noche y los clubs gay. La figura de la drag se establece en paralelo al proceso de mercantilización del ocio nocturno LGTBIQ* y el auge del capitalismo rosa en ciudades como Madrid, Barcelona o Bilbao, aunque *drag queens* y travestis continuarán conviviendo en espacio y tiempo.

La travesti española que de manera habitual se asocia con el mundo del espectáculo, el lip-sync, el transformismo y la encarnación de cantantes famosas de la canción popular, precede a la drag como maestra de ceremonias y eventos en este mismo escenario nocturno durante el siglo XX. La *drag* adquiere un protagonismo en la escena nocturna gay de música house y electrónica de los 90s en el que ya no encuentran lugar los espectáculos clásicos de transformismo cuyos shows no conseguían la identificación de las nuevas generaciones. Las travestis habían sido represaliadas por la dictadura, encarceladas y perseguidas, a menudo situadas en una línea difusa entre el transformismo, la homosexualidad y la "transexualidad"; es precisamente esta línea difusa la que la convierte en una figura especialmente relevante de la disidencia sexual desde una lectura contemporánea de la transgresión de género. Para muchas personas trans* en España durante la dictadura, el travestismo y el *passing* era la única estrategia posible en un contexto legislativo de represión y patologización psiquiátrica de su identidad.

La palabra *drag* como importación cultural de un inglés colonial conlleva un cierto vacío de significado en castellano y se distancia del carácter peyorativo que el término travesti como disidente de género encarna. Este desplazamiento produce un distanciamiento identificativo de la *drag* con la travesti que queda

[1] Versión extensa en castellano por Andrés Senra

denostada como figura de una España del pasado, como una representación de la transgresión de género que ha dejado de ser “cool” y circunscrita a las generaciones que crecieron en la dictadura. Los colectivos queer y posqueer en el Estado español harán una vindicación del travesti como disidente sexual desde una lectura interseccional atravesada por factores como la precariedad económica y la exclusión social.

El travestismo de la *drag* se relaciona de manera casi exclusiva con el momento del show, de forma que aparecerá “montada” para epatar en situaciones concretas y con una función concreta: la performance de la fiesta. Mientras que la travesti hace de esta transgresión de género una identidad intercambiable que puede estar presente en una vivencia de lo cotidiano no necesariamente vinculada al espectáculo.

Hasta aquí esta narración que establece unas líneas de categorización que, sin embargo, son difusas. Esta narración puede ser a su vez cuestionada en tanto que muchas *drag* se identificarán también como travestis. La *drag*, como heredera de una tradición de travestismo, tendrá en común con la travesti el sufrir la violencia heteropatriarcal a pesar de aparecer como figura de transición en ese proceso de mayor “tolerancia” hacia la comunidad LGTBIQ+ en Occidente.

La travesti y la *drag* confluyen como figuras que incorporan una identidad femenina de mujer poderosa, orgullosa y estereotipada, que visibiliza un repertorio de hiperfemineidad como forma efímera y temporal del ser, que atraviesa, personifica o parodia los géneros binarios pasando de uno a otro en función de las circunstancias, las necesidades, los intereses, el trabajo o el deseo.

Esta mímesis de una femineidad estereotipada ha sido objeto de crítica en tanto que reproducción de la norma cisheterosexual negando su capacidad subversiva de transgresión del género binario. Para Butler, “No hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género” (Butler, 2002, p. 184).

Lo que el travestismo nos señalaría es cómo la propia cisheterosexualidad sería un esfuerzo permanente por "imitar sus propias idealizaciones" de género binario. Desde esta posición podemos pensar en cómo la masculinidad del cishombre y la feminidad de la cismujer son en sí mismos ejercicios de performatividad de género. La norma cisheterosexual es en sí travestismo.

A caballo entre un transformismo que performativiza el devenir mujer más estereotipado y la *drag* como ser mítico, semidiosa de la escena nocturna, en la que la transformación enrarece el concepto de identidad hacia otres géneros posibles, Tatu Vuolteenaho (1968, Ylivieska), travesti-drag de origen finlandés, organiza una serie de fiestas nocturnas underground llamadas *Drag Attack* de 2013 a 2019 en diferentes clubs gay del Estado español. Las fiestas-happening de Tatu propusieron un travestismo precario *do it yourself* que reivindica la figura de lo monstruoso en una deriva que va más allá de la subversión del binarismo de género para invocar una subversión del humano, encarnando seres no binarios que remiten a figuras mágicas, extrañas y poshumanas en referencia a la historia del arte, la cultura pop y el pensamiento reciente.

Para Tatu Vuolteenaho: "*Drag queen, Drag King, Drag freak… Drag puede ser cualquier cosa. Cuestionamos el género, la belleza, la raza y la condición hasta el punto que un espectador puede llegarse a preguntar si está ante un verdadero ser humano".*

Lo particular de Drag Attack es que se propuso además como una experiencia colaborativa horizontal de travestismo raro comunitario en la que los participantes se travisten en función del concepto de cada evento en un contexto como es el del consumo mercantilizado del mercado rosa queerizando los espacios homonormativos gay de la escena nocturna (Vuolteenaho, 2014). La capacidad de transformarse en otre rare se performativiza de manera colectiva a partir del maquillaje corporal y el vestuario jugando con la idea de identidades difusas de-generadas no binarias, personificando identidades alienígenas, cíborgs, híbrides, brujas o seres extraños que remiten en otras ocasiones a serafines, tetramorfos y arcángeles con ojos ectópicos de identidades

indefinidas. El género encarnado en las transformaciones de Tatu Vuolteenaho y les participantes pasa con frecuencia a un segundo plano, si bien, todos los personajes, independientemente de su posible género, performativizan lo monstruoso-femenino en una vindicación de ese otre minoritario como estrategia subversiva del binarismo. Lo femenino-monstruoso en Drag Attack lejos de ser un neutro universal es una forma de estar en el mundo, de ser siendo *drag*. Lo drag se encarna aquí como capacidad de transgresión del propio concepto de identidad.

Este trabajo performático nos permite repensar la categoría del monstruo desde una perspectiva posgénero, poshumana y queer como "deformación y malformación" del canon normativo del cuerpo-mente (Vuolteenaho, 2013). Enrarecer el género remite a una idea de lo monstruoso en tanto que el monstruo es el queer por excelencia. Es, en su potencial amenaza al humano, lo que supone un cuestionamiento del humanismo liberal y su binarismo de género.

El travestido encarnado como monstruo en las fiestas Drag Attack escapa de la maquinaria de producción, sufre inadaptación, discriminación y exclusión, pero a la vez es objeto de fascinación, en una balanza de fuerzas de atracción y repulsión que lo cosifican como curiosidad.

Lo monstruoso, sin embargo, forma parte de todas, todos y todes, en la medida en que podemos identificar algo que nos hace monstruosos en nuestro cuerpo y en nuestra presencia. El psicoanálisis como pensamiento de la sospecha situó esa amenaza de lo monstruoso en el centro de nuestra propia psique, escindiendo al sujeto unitario en una multiplicidad de estados de conciencia e identidades. El inconsciente como "lo monstruoso" es el lugar donde se ubican las represiones y los traumas, este será uno de los temas recurrentes en la producción tanto visual como literaria a lo largo del siglo XX.

En este giro poshumano de acercamiento a lo monstruoso desde una identidad subversiva disidente de género en el travestismo-drag de Tatu Vuolteenaho se da una vindicación de la figura de la bruja y de los conocimientos tradicionales reprimidos por el saber-técnico-científico durante el proceso de transición del

pensamiento feudal al capitalismo. La bruja como figura perseguida por el patriarcado será objeto de vindicación por el feminismo reciente desde el esencialismo militante de W.I.T.C.H en los 70 hasta su versión más queer en las luchas activistas actuales anti-Trump o en las movilizaciones del 15M español en las que se llevaron a cabo conjuros colectivos contra la Banca como veremos a continuación. Tatu Vuolteenaho hará una reivindicación de la drag y la travesti como brujas en tanto que seres disidentes de género, performativizando y encarnando una bruja queer, la marica como bruja, hermana de deseos, placeres y orgías, que acompañan a las brujas cismujeres en los aquelarres del imaginario popular esotérico. Al igual que el disidente de género en algunas culturas tradicionales estaría provisto de poderes sobrenaturales que los convierten en canales abiertos a las fuerzas de la naturaleza por medio de rituales chamánicos, la bruja se incorpora a los rituales festivos contemporáneos de la fiesta nocturna acompañada por el consumo de sustancias psicotrópicas en los que Tatu, como experta psiconauta, actúa como chamán del rito electro-festivo. La celebración de la fiesta electrónica queer underground como experiencia comunitaria mantiene así elementos comunes a los ritos religiosos y paganos.

Música, baile, estados alterados de conciencia, deseo y placer se conjuraron en espacios de encuentro comunitarios de celebración del Otre en los arrebatos electrónicos de Drag Attack.

Andrés Senra, 2021.



Vuolteenaho, T., (2013). *Cartel para Drag Attack*. Madrid.



(Izquierda) Vuolteenaho, T., (2014). *Sansano*. Valencia.
(Derecha) Vuoteenaho, T., (2014). *Selfportrait*. Valencia.

ANEXO IV

Entrevista realizada a Pablo Durango-Onyx
el 27 de enero de 2021 por Andrés Senra



Durango, P., (2020-2021). *Preciosa3.* Madrid. Disponible en https://pablodurango.wixsite.com/inicio/onyx [Acceso 15 mayo 2022]

Senra: Qué cuestiones de manera general has abordado en tu obra y cuáles son tus intereses?

P. Durango-Onyx: Mi obra es un reflejo de los momentos vitales en los que me encuentro, y como me interpelan ciertas cuestiones generacionales identitarias. Siempre he considerado la ciencia ficción como área recreativa, y mi mariconismo como mi fuerza motora. Y esto varía según el momento, son espacios mentales permeables e hiperflexibles. Ahora mismo estoy trabajando sobre la idea de maternidad queer y futuribles de los cuerpos no humanos.

¿Quién es Onyx?

P. Durango-Onyx: Onyx es la manifestación de una entidad interdimensional. Onyx aparece cuando Pablo (su huésped humano) ingiere una droga compuesta de los restos de una macro conciencia cósmica caída a la Tierra hace miles de años. Su morfología es variable, cada vez que se manifiesta se abre el portal a una dimensión distinta.

¿Cuál es tu idea de la identidad? ¿Qué es para ti el género? ¿Es para ti Onyx una identidad alternativa o una identidad más o simplemente un personaje que toma forma en la performance y que abandonas después?

P. Durango-Onyx: Buf qué complicado! La identidad no es fija, escapa los mecanismos de control del lenguaje. Es como el trocito de madera al que nos agarramos cuando estamos en mitad de una marejada en el océano. En mi caso es un problema con respuestas que llevan a otras preguntas y así ad infinitum. Yo, al igual que muchas personas LGBTI, tuve una infancia y adolescencias castradas y reprimidas mediante el dispositivo de género de mi entorno social y familiar. Con el tiempo he ido desenmarañando toda la estructura ideológica que había traumatizado mi autoconocimiento, y Onyx ha sido un recurso terapéutico importante en este proceso. Onyx me permite dejar mi sentido del yo aparcado un rato y desconstreñirlo, y liberar las energías caóticas que se albergan en los nueve círculos del averno que es mi mente. Cuando Onyx se va, resuenan en mi mente ecos de emociones y pensamientos que tardan en irse. O se quedan, y se integran en diferentes partes de mi paisaje mental.

¿Qué sentido tiene el cuerpo en tu obra? ¿Y el humano?

P. Durango-Onyx: El cuerpo es la base sobre la que construyo. Creo que no es casual que muches artistes trabajen con el cuerpo hoy en día: estamos empezando a construir arte con nuestra propia identidad. Y el origen es profundamente queer. Vivimos en una era donde el cuerpo es revolución, y donde las identidades están en el ojo del huracán político. Movimientos como el Black Lives Matter, el activismo queer y trans, la globalización del drag, la revolución feminista…No se puede entender el paradigma social contemporáneo sin pasar por el cuerpo. Y en muchos sentidos, el conflicto compartido de estas luchas es un poco el mismo: ¿Qué identidades humanizamos (entendiendo aquí la categoría de lo humano como digno de ciertos derechos y libertades y empatizable/amable) y cuáles no?

En este sentido hay una parte del activismo queer que me encanta: el uso de las pasiones del cuerpo y la feminidad como arma de defensa política y potencias del cuerpo a reivindicar. Desde aquí es desde donde me proyecto yo (o por lo menos lo intento) aunque no siempre sea tarea fácil. Existe mucho miedo al propio cuerpo, y la mente a veces no es tan maleable como quisiéramos.

Hay un discurso queer en tu trabajo, ¿pero en qué sentido?

P. Durango-Onyx: jajaja, ¡buena pregunta! Yo creo que tengo un rollo queer bastante amable. O sea, hay veces que Onyx da miedito (y lo sabe y lo disfruta), pero en mi fiesta hay invitación para todes.
Me cuesta bastante responder a esta pregunta, me falta distancia con lo que yo hago. Lo queer no es solamente lo que hago en mi obra, también me afecta en mi forma de ser y comportarme en mi día a día.

¿Por qué aparece la figura del alienígena en algunas de tus obras?

P. Durango-Onyx: En mis primeras obras el alienígena aparecía como personaje carente de significado. Algo interesante de las identidades que son totalmente ficticias sin base real es que te dan libertad para imaginar lo que te dé la gana. No sabemos como son les aliens, y por eso mismo podemos imaginarnos cualquier cosa. Evidentemente tengo herencia del cómic y la ciencia ficción (mis neidres conceptuales) pero lo que hizo seguir utilizando esta figura es que de repente no tenía necesidad de seguir ningún patrón tanto físico como mental concreto a la hora de construir mis relatos.

También siento una cierta herencia del discurso de la identidad Otherkin. ¿Te identificas con esto?

P. Durango-Onyx: Hoy en día no mucho. Pero si he pasado etapas en las que no me he considerado humano en el sentido estricto de la palabra. Aunque me interesa sobremanera y siento absoluta devoción por manifestaciones identitarias minoritarias, pero no me siento parte de ellas al 100%.
Yo busco un encuentro con el público en mis manifestaciones identitarias, no sigo un modo de vida otherkin para conmigo mismo.
Algunas veces cuando caigo en el vacío de la abstracción me pregunto si ser otherkin no sería igual que considerarse humano, y por tanto un ejercicio de voluntad en cualquiera de los casos. Ser humano también es performar serlo. El viejo “you're born naked and the rest is drag” pero aplicado a la propia humanidad.

¿Cuál es la relación de Pablo Durango con Onyx?

P. Durango-Onyx: Pablo y Onyx tienen una relación muy cambiante con el tiempo. Ahora mismo Pablo echa de menos a Onyx, que se aparece menos y en menor intensidad por la circunstancia COVID. Pero es una relación basada en el amor y cuidado mutuo. Pablo trabaja mucho para hacer a Onyx, y Onyx cuida y enseña mucho a Pablo a cambio. Es un simbionte bicéfalo geminiano de intensidades variables y dinámicas mutables.

¿Cuál es la relación con la ciencia ficción o la ficción especulativa en tu obra? ¿Cuéntame un poco sobre 0G Eyes Playground? ¿En qué consiste el proyecto?

P. Durango-Onyx: 0G's eyes playground es el caldo primigenio de Onyx. Es una obra en la que deconstruyo significantes del arte y del lenguaje y construyo universos arreferenciales en soportes lenticulares. Esta obra la hice en un momento en el que tuve la necesidad de desaprender todo lo que sabía y resetear mi cabeza. Al final cree una obra donde cualquiera pudiera proyectar su propio significado, alejado de la dictadura del signo lingüístico. Estaba cansado de ir a ver arte y encontrarme con discursos innecesariamente sobrecargados de referentes teóricos y que provocaban malestar ante cualquiera que no compartiera esa esfera de conocimientos. Así que los pase por mi Minipimer digital e hice unas imágenes semejantes a paisajes de universos imposibles.
No sé, a mi me gusta el arte que lo ves y te estimula, que te hace repensar y te motiva a imaginar. El arte que es un signo cerrado y dictador me interesa poco. En 0G's me "jarté" a escuchar lo que la gente veía en mis galaxias especulativas y fue algo mágico. Dar la oportunidad al público de imaginar y empujarles a ellos es casi un acto místico. Para mi, por lo menos.

¿Hay un lugar para la utopía en la propuesta performática de tu trabajo en general?

P. Durango-Onyx: Tengo un serio problema para creerme parte del continuo temporal. Siempre me he sentido atraidísimo por las ucronías, utopías y distopías. Es como si tuviera una relación emocional con formulaciones temporales alternativas.
Creo que viene del hecho de no sentirse identificado con la realidad presente. En mi obra se plantean otros universos, otros espaciotiempos especulativos que nos permiten imaginar.
La utopía es la esperanza del oprimido. Es un recurso que tiene la mente para no hundirse. Mi mente lo usó cuando empezó a madurar para poder superar los conflictos que me producía la represión de mi entorno. Pensar en utopía tanto como en distopía es pensar en mundos donde los condicionantes y conflictos del presente no son tales. El camino de exploración de estos universos nos puede enseñar mucho del nuestro por comparativa. Es por eso que me gusta que Onyx venga de otras dimensiones. Porque cuando se va, algo de esta dimensión ha cambiado.

¿Cuál es tu discurso con respecto a la otredad y cómo forma parte el otre de tu trabajo?

P. Durango-Onyx: Creo que la otredad es un espacio que habitar y donde construir relatos. Tenemos que pensarnos fuera de las categorías tradicionales sexo genéricos, y el arte aporta un espacio de infinitas posibilidades donde proponer relatos alternativos del cuerpo. Para mi la otredad se aplica a todo: la forma en la que nos percibimos, la historia que nos configura, la forma en la que

nos relacionamos… No hay que huir de ser otrx. Hay que reivindicarlo y aprender a sacarle partido.
Yo vengo de un entorno que siempre me hizo sentir distinto y me provocó muchos problemas a la hora de auto percibirme y cultivar el amor propio. No fue hasta que dejé de intentar huir de esa otredad y la reivindiqué como mía que fui capaz de estar en paz conmigo mismo y empezar a jugar. Nuestra diferencia se puede usar para muchas cosas positivas, y el primer paso es aceptarnos nosotres mismes.
Qué utopía sería si entendiéramos nuestra diferencia como un espacio donde construir uniones y no algo contra lo que luchar.

Andrés Senra , 27 de enero 2021.

ANEXO V

Entrevista a Ángel Negro
Compañía de Teatro y Danza El Tinglao

¿Cuál es el origen de El Tinglao? ¿Cuáles son las inquietudes que llevan a formar la compañía?

Realmente la compañía nació de una necesidad de una amiga coja y yo, coja también, de recibir formación normalizada, pero como no podíamos acceder a esa formación por nuestra movilidad reducida y no poder pasar las pruebas físicas de acceso a las escuelas normativas, formamos un grupo de formación entre amigos con una persona con larga experiencia que se animó a darnos clase. De esas muestras de final de curso surgió la compañía, y por pura casualidad, aunque ya sabemos que nada es casual, lo integrábamos gente con y sin discapacidad aparente.

¿Cómo entendéis la diversidad funcional en el contexto artístico?

Partiendo de que cualquier persona, sea quien sea y sea como sea, tiene derecho a desarrollar su inquietud artística, la diversidad de movilidad o de comportamiento, de compresión o de expresión, genera una riqueza que no la tiene un grupo artístico "normalizado". Todas sabemos que el hecho de tener que superar una barrera del tipo que sea hace que la creatividad se dispare, el caso es saltar la barrera, sea como sea. Al ponerse a ello, surgen maneras no vistas o con cierta originalidad de contar lo mismo que el resto de la población, no es lo mismo, por ejemplo, una pieza de danza contemporánea con un bailarín con una espasticidad considerable de una persona con parálisis cerebral que de un bailarín "normativo" y académico. Al grupo que creamos y a mí mismo nos interesaba más la expresividad que la plasticidad, el contar que el exhibir. Un grupo artístico diverso siempre tiene mucho más que contar.

¿Qué papel tiene el cuerpo en vuestras producciones?

Estamos tan acostumbradas a cuerpos estereotipados por lo medios y la publicidad que a veces es difícil entender que un cuerpo no cercano a eso que nos intentan vender pueda ser absolutamente bello. Esto lo entendió mucha gente, Botero mismamente o Kahlo, la cual también era coja y utilizaba numerosas prótesis, (más bien órtesis, como explicaré más adelante), que convertían su cuerpo en una pieza escultórica, no solo eso, también su estética, su rostro, su actitud, sus colores y su mirada, pero las prótesis añadían un plus a todo ello, enriquecían sus piezas, incluso su personalidad, y para crear algo interesante tienes que ser interesante, no hay duda. La posibilidad de aceptar tu cuerpo roto, tu cuerpo deforme, enfermo o paralizado en alguna parte hace que ya seas interesante, desde luego para El Tinglao, además que mucho más original, a esto no está tan acostumbrada la sociedad, pero es parte de ella.

¿Qué tipo de temáticas abordáis en vuestro trabajo?

Diversidad, marginalidad, diferencia, la belleza del otro, del que está a ese otro lado de lo diferente, identidad de género pero también de cuerpo, reivindicación del cuerpo, sea como sea, como objeto expresivo absolutamente interesante y digno para crear y con el que crear. Además del derecho a hacerlo, por supuesto, si quieres crear, que nadie te diga si puedes o no puedes hacerlo y cómo o dónde hacerlo, por supuesto.

¿Cómo entendéis la relación cuerpo máquina en vuestro trabajo? (Esto se relaciona con la siguiente pregunta)

Como se relaciona con la siguiente, pues hala, vamos a la siguiente.

¿Cómo se integran las prótesis en vuestro trabajo artístico? (Esto me interesa especialmente) Entendiendo por prótesis aquellas máquinas que extienden las capacidades del cuerpo, es decir, sillas de ruedas, prótesis internas, aparatos, cuerdas, muletas, todo lo que se relacione con la discapacidad física.

Para comenzar tendría que especificar la diferencia entre prótesis y órtesis, las prótesis sustituyen alguna parte del cuerpo y las órtesis apoyan partes disfuncionales, tipo férulas o bastones para caminar, que serían órtesis. Lo que yo tengo es una prótesis de rodilla ya que el mismo elemento, el artilugio sustituye mi propia rodilla que fue afectada por un osteosarcoma. Digo todo esto porque, claro, para nuestro lenguaje artístico nos interesan especialmente, y es lo que utilizamos, las órtesis. Todo este tipo de elementos nos ayudan para desarrollarnos, para movernos, escuchar mejor, ver algo más, salvar barreras, etc., pero son maravillosamente ricos en lo que a expresión artística se refiere, siempre se puede usar un bastón de ciego como arco de un violín imaginario o muchas sillas de ruedas juntas y apiladas como barricada. Del objeto también surge la creatividad y de la relación de la persona con el objeto también, pero es que nosotras vamos un poco más allá porque este artilugio normalmente no es funcional, tenemos una relación de cotidianidad y familiaridad con él, pero en el juego escénico, esta familiaridad hace que juguemos con él como si fuera parte de nosotras, es decir, como algo completamente intrínseco, sin ello no podríamos vivir, lo necesitamos para funcionar, pero también para crear dándole una vuelta, rompiendo su funcionalidad, para lo que inicialmente sirve, y es que realmente lo necesitamos para todo.
Pero en El Tinglao, o más bien yo como creador, quisimos darle una vuelta de tuerca a esto y nos atrevimos a investigar la expresión de esos cuerpos nuestros sin nuestros apoyos también, la posibilidad de desplazarse sin silla de ruedas para alguien que la necesita es, por ejemplo, una creación artística del movimiento enormemente interesante y potencial. A veces yo he planteado en talleres que me interesa que un cuerpo se mueva, no su silla de ruedas, aún entendiendo que esa silla es necesaria para su vida normal, claro, pero el escenario es un espacio de creatividad, no de normalidad.

Hay una apropiación del insulto en vuestros textos como hizo la teoría queer con lo de soy maricón bollera, es decir, soy cojo, subnormal?

Creo que todos los colectivos en riesgo de marginación social o marginados directamente han utilizado esta herramienta para desdramatizar, es decir, apropiarse del insulto hacia el colectivo para quitarle peso. Es como vestirse con un uniforme militar, más allá del morbo que nos pueda dar, para desdramatizarlo y quitarle ese peso que tiene. Por supuesto, además, con este lío de la forma de nombrarnos, que tantos debates generan, diversos, discapacitados, subnormales, mongólicos, anormales, personas diversas, etc., etc., es más rápido y cómodo decir: Cojo, ciego, sordo... No es un insulto, e incluso nos reímos siendo subnormales y llamándonos tal cual. Supranormal.

Andrés Senra
Entrevista realizada el 23/04/2020