

**UNIVERSITAT JAUME I**  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO  
*MÁSTER UNIVERSITARIO EN INVESTIGACIÓN APLICADA EN ESTUDIOS  
FEMINISTAS, DE GÉNERO Y CIUDADANÍA*



## **Postpornografía e identidades sexo-políticas subalternas**

**TRABAJO FIN DE MÁSTER**

**Presentado por:  
Cristian Luís Mejías Sánchez**

**Dirigido por:  
María Nieves Alberola Crespo**

**Universitat Jaume I – 2016**

## **Resumen**

El presente y futuro del feminismo pasa por aceptar que la violencia que sufren las mujeres comparte el mismo origen que la violencia que recae sobre todxs aquellxs que no se ajustan a los parámetros de normalidad que el heteropatriarcado ha impuesto. Lejos de lo que este sistema de dominación trata de hacernos creer, el sexo es una construcción sociocultural que asimilamos a través de un proceso de aprendizaje, siendo por tanto urgente, para acabar con la desigualdad tanto en el terreno político como en el social, desvelar los mecanismos que utiliza para tal fin.

La ideología heteropatriarcal ha creado numerosas instituciones a lo largo de la historia y con ellas la interpretación que se tenía que hacer de lxs individuxs que no se ajustaran al ideal de hombre blanco, de clase media y heterosexual. Sin embargo, el poder del heteropatriarcado radica precisamente en su capacidad de transformación a lo largo del tiempo, por lo que su forma de dominación ha pasado de ser a través de la persecución y el castigo, a la asimilación. Ahora bien, la solución no pasa por la abolición de las instituciones heteropatriarcales como defiende el feminismo radical, sino por una resignificación de las mismas que permita la visibilización de las identidades subalternas reiteradamente oprimidas, objetivo primordial de la postpornografía.

## **Abstract**

Present and future of feminism needs to accept that violence suffered by women has the same roots as the violence suffered by those who don't fit the standard parameters imposed by heteropatriarchy. Far from what this domination system tries to make us believe, sex is a sociocultural construction that we assimilate through a learning process, being urgent ending de inequality in the political and social scope, and revealing the mechanisms used to get to that goal.

Heteropatriarchal ideology has created many institutions through history, as well as an interpretation for those individuals who don't fit the ideal of a white, medium class, heterosexual man. However, heteropatriarchal power comes from its ability to change through time, so its domination pattern has evolved from persecution and punishment, to assimilation. The solution isn't the abolition of heteropatriarchal institution as radical feminism supports, but resignifying them so they allow the visibility of subaltern and oppressed identities, which is the main goal of postpornography.

## Índice

1. Introducción .....	4
2. El género es performativo (Butler) y prostético (Preciado) .....	5
2.1 Críticas a la teoría de la performatividad (Teoría <i>Queer</i> ) y sus contrarréplicas 13	
3. Tecnologías de inscripción de subjetividades: del <i>bullying</i> al bisturí .....	19
4. Pornografía mainstream: producción y reproducción de la heteronorma.....	26
4.1 El debate entre las feministas anti-pornografía y feministas pro-sexo .....	33
5. ¿Qué es el postporno? .....	42
5.1 Pornoterrorismo .....	48
5.2 «El amor es heterosexual» .....	52
5.2.1 A vueltas con la monogamia.....	57
5.3 Transfeminismo .....	61
5.4 Prácticas sexuales subversivas .....	66
6. Conclusiones.....	71
7. Bibliografía.....	74
ANEXO I.....	82
ANEXO II .....	83
Entrevista a Diana J. Torres (Pornoterrorista) .....	83
ANEXO III .....	85

## 1. Introducción

En el presente Trabajo Final de Máster haremos un recorrido por temas que son de candente actualidad dentro de la teoría feminista. Pornografía, prostitución o el fracaso de las relaciones sentimentales duraderas en la postmodernidad son sólo algunos de los asuntos que aquí trataremos, apoyándonos para ello en postulados procedentes de la filosofía de la diferencia y en la teoría de la performatividad (Butler, 1990)<sup>1</sup>. Asimismo analizaremos las posibilidades que nos ofrece la postpornografía como manera de explorar otras sexualidades e identidades reiteradamente marginadas en el discurso pornográfico, comprendiendo que la prohibición, el volver a la censura, no constituye una respuesta seria y acorde con respecto a los tiempos en los que vivimos.

El haberme decantado por esta investigación se debe, más que a cualquier otra razón, a un intento de aclarar mis propias convicciones sobre temas complejos y dotados de una gran carga ética y política. Debido a mi formación académica (filosofía), y a la orientación que he tomado dentro de la misma (filosofía moral y política), el dar respuesta a cuestiones tan trascendentes como las que aquí veremos se convierte en un compromiso ético para conmigo mismo, tomando irremediamente postura en el debate social que se produce al respecto, y estableciendo las bases filosóficas suficientes como si mi labor fuera la de asesorar a un hipotético legislador teniendo en cuenta todos los puntos de vista posibles.

A partir de la exposición de la teoría de la performatividad de Butler y el análisis que realiza Preciado sobre las distintas tecnologías de inscripción de subjetividades (2002)<sup>2</sup>, acercamos al lector/a al mundo de la postpornografía y al transfeminismo a la vez que abordamos temas inconclusos dentro del

---

<sup>1</sup> Entre paréntesis aparece el año de publicación de la versión original de *Gender Trouble*. La edición en español que he consultado es la de 2007.

<sup>2</sup> En el *Manifiesto contra-sexual* (2002), el dildo actúa como una tecnología de inscripción de subjetividades que, a su vez, deconstruye la idea de una sexualidad «natural». Por tanto, las lesbianas cuando utilizan un dildo en sus relaciones no tratan de traer a la escena al macho que las satisfaga, sino que, al contrario, cuestionan la masculinidad en sí.

pensamiento feminista recurriendo para ello al armazón teórico de la filosofía de la diferencia. Lo que en definitiva propongo, siguiendo a Malabou (2009), es que más que articular sus propuestas en torno al sujeto «mujer», naturalizando en los mismos términos que el heteropatriarcado lo que ésta debe ser, el feminismo podría transitar el camino de lo «femenino». Esta noción tiene la ventaja de incluir a todas aquellas mujeres que son víctimas de abusos al mismo tiempo que deconstruye la percepción de la mujer como víctima *per se*.

## 2. El género es performativo (Butler) y prostético (Preciado)

Judith Butler, en su obra *Deshacer el género* (2004)<sup>3</sup>, expone cómo el duelo de alguna manera parece arrebatar nosotrxs mismxs. Para la autora norteamericana esta experiencia extática<sup>4</sup> nos devuelve a la originalidad constitutiva de nuestro yo, es decir, a la concienciación de que somos seres hechos por y a través de otros.

A su vez, entiende que el género no es algo que propiamente tengamos, sino que en concordancia con la fenomenología de Merleau-Ponty (1994), somos un género. Por lo tanto, aunque cada unx de nosotrxs vivamos el género, éste no es enteramente nuestro, participamos de él como instancia que nos precede y condiciona: «Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública, (...) mi cuerpo es y no es mío» (Butler, 2006: 40).

---

<sup>3</sup> Aunque la obra de Judith Butler *Undoing Gender* se publicó en 2004, de aquí en adelante remitiré a la versión en castellano del 2006.

<sup>4</sup> La palabra éxtasis proviene del griego *ek-stasis* y viene a significar «fuera de sí». Una experiencia extática se entiende como una experiencia mística y de autoconocimiento. Por esta razón el duelo, ese sentimiento de pérdida tras el fallecimiento de alguien importante para unx, nos hace caer en la cuenta de que no somos propiamente hablando seres individuales, sino que nuestra forma de ser y estar en el mundo viene determinada por nuestras relaciones sociales. Como decía Miguel Hernández: «Mis ojos, sin tus ojos, no son ojos» (1934).

Butler, siguiendo a Foucault (1976)<sup>5</sup>, va a atribuir al poder político la capacidad de legislar sobre los cuerpos y, previamente, producirlos como sujetos. Esta tesis le ha costado a Butler el grueso de las críticas que veremos en el siguiente apartado, acusándola de nominalista y, en último término, de inmovilismo político. En todo caso, lo que nuestra autora pretende poner de manifiesto es que la desigualdad entre mujeres y hombres, u otros sujetos políticos no se da a través de cierta politización de los géneros, sino que la misma base biológica sobre la que se asienta el género está imbuida de los prejuicios que más tarde de forma «natural» reproduce: «Quizás el sujeto y la invocación de un antes temporal sean creados por la ley como un fundamento ficticio de su propia afirmación de legitimidad» (Butler, 2007: 48).

Con estas premisas llegamos a un punto controvertido: el sujeto del feminismo no puede ser la mujer, pues dicha categoría además de naturalizar el binarismo sexual y de género macho/hembra, hombre/mujer, excluye a todos aquellos individuos que no se ajustan a los parámetros de feminidad que el propio sistema ha impuesto. Al respecto podemos pensar, con Catherine Malabou (2009), en un sujeto despojado de todo esencialismo biológico o cultural donde diversos grupos se unen entre sí en función de un tipo de violencia compartida.

De este modo, la violencia que comparten las mujeres, los homosexuales, los transexuales, intersexuales, etc., no puede ser fruto del patriarcado (en tanto en cuanto algunos de los integrantes de los grupos que he mencionado están formados por biohombres y no se atiende convenientemente a las diferencias socioculturales que existen entre distintos lugares) sino del sistema heteronormativo que los produce; así como también produce los criterios de legibilidad con los que deben contar para ser reconocidxs como seres humanos: «A nivel de discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano» (Butler, 2006: 45).

---

<sup>5</sup> La versión que he consultado es la publicada en 1998 que aparece referenciada en la bibliografía.

Butler apela a la fantasía, que lejos de ser lo contrario de la realidad supone su límite constitutivo. Pensar más allá de la realidad existente es la llave del progreso, expandir el reconocimiento a todos esos estilos de vida que han sido marginados por el sistema permite que nos reconciliemos con una parte de nosotrxs mismxs, estimando a todos los seres humanos como iguales. Por ejemplo, la guerra y los medios de comunicación que cubren las guerras deciden qué vidas merecen o no vivir, y *qué vidas merecen ser o no ser lloradas* (Butler, 2010) respectivamente. Es necesario, por esta razón, abrir el plano e incluir a todxs lxs que sufren.

La heteronormatividad, entendida como tecnología de inscripción de subjetividad, opera delimitando qué es y qué no es real. Divide a toda la humanidad en dos rígidas categorías: humano-hombre, humano-mujer, y todo aquello que por su apariencia morfológica, su deseo sexual o teatralización en el campo de lo social no encaje con lo considerado «normal» en una u otra categoría, no será reconocido como humano hasta no pasar por un proceso de normalización que, en la mayoría de las ocasiones, no cuenta con el consentimiento del sujeto. Pensemos, adelantándonos al tercer punto de este trabajo, en la reasignación de sexo en niñxs intersexuales como una forma de violencia institucionalizada. Pero como muy acertadamente señala Butler:

Asumir que el género implica única y exclusivamente la matriz de lo «masculino» y lo «femenino» es precisamente no comprender que la producción de coherencia binaria es contingente, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo (Butler, 2006: 70).

Simone de Beauvoir (1949)<sup>6</sup>, con su célebre frase «no se nace mujer, se llega a serlo» provocó un giro copernicano necesario en la teoría feminista que, posteriormente, Butler y la teoría *queer* han llevado hasta sus últimas consecuencias. Si el género es una construcción cultural aplicada al sexo, entonces está claro que hay algo en el género que va más allá de lo que el sexo denota y, por lo tanto, es posible la existencia de más de dos géneros.

---

<sup>6</sup> He utilizado la versión publicada en 1999 en la que dicha afirmación aparece tratada en las páginas 47 a 64.



Si por el contrario aceptamos que el género es una representación mimética del sexo, entonces podemos concluir que el sexo en sí es una construcción cultural:

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, 2007: 55).

La pregunta que podría hacerse sería: ¿no está negando Butler la realidad empírica? ¿No existen diferencias anatómicas, cromosómicas y hormonales entre mujeres y hombres? A lo que podríamos responder que Butler no niega que existan el pene y la vagina, lo que niega es la identificación total entre pene=hombre=masculino y vagina=mujer=femenino. Es decir, los enunciados científicos lejos de ser descriptivos como el ejemplo que pone Preciado: «este cuerpo tiene dos piernas, dos brazos y un rabo» (Preciado, 2002: 24) son performativos, crean realidades que sólo posteriormente describen.

El filósofo del lenguaje, J.L. Austin (1962), en su Teoría de los Actos del Habla, diferencia entre dos tipos de enunciados: constatativos y performativos. Los enunciados constatativos se limitan a describir un hecho y pueden ser verdaderos o falsos en virtud de la adecuación o falta de adecuación al hecho que se refieren. Los enunciados performativos, por su parte, crean una realidad que antes no existía cuya fuerza ilocucionaria reside en la autoridad del sujeto que los pronuncie. El ejemplo por excelencia de este tipo de enunciados sería el del sacerdote que al decir «yo os declaro marido y mujer» no hace una cosa distinta a crear un matrimonio previamente inexistente, razón por la que también son conocidos como enunciados realizativos.

Butler extrapola la teoría de Austin al género, mostrando cómo las palabras que emite el médico al nacer una nueva criatura, o incluso antes, «es un niño» o «es una niña», lo que hacen es dotar a los genitales de una carga cultural que marcará el transcurso de sus vidas. La teoría de la performatividad tendrá por objeto deconstruir el supuesto carácter aséptico

de este tipo de aseveraciones, su rigidez y ofrecer a los sujetos la posibilidad de intervenir sobre su propia constitución.

La identidad sexual y de género será considerada entonces como la repetición compulsiva de unas normas dictadas por la heterosexualidad reproductiva y que hemos asimilado como naturales. En definitiva, el lenguaje se comprende en un sentido amplio como una multitud de dispositivos normalizadores histórico-culturalmente perpetuados por los propios sujetos a los que encorseta. Por ello, Butler propone la interpretación paródica de papeles no normativizados con la intención de desplazar dichas normas.

La multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica (Butler, 2007: 269).

La vulnerabilidad a la que se ve expuesta la norma se debe a que ésta se actualiza y depende de cada acto repetido por los sujetos y no es, como se puede llegar a concebir, un ideal platónico con vida propia independiente de la existencia de los sujetos que la invocan. En el caso de lxs *drag kings*, lo que se desvela es el carácter contingente e interpretativo de los modelos hipermasculinizados. No obstante, esto plantea una seria dificultad que analizaremos en el apartado 5.3 sobre transfeminismo y que arrastra el proyecto postpornográfico, a saber, la disociación entre la intención del autor y la recepción por parte del público.

Paul B. Preciado<sup>7</sup> (2002) llevará a cabo una genealogía del dildo como forma de invertir la relación de este objeto con respecto al pene. Normalmente, el pene es entendido como natural y el dildo como su copia; sin embargo,

---

<sup>7</sup> Preciado cambió su nombre de pila, Beatriz, por Paul. Creo que el objeto de esta conversión no se debe a una nueva forma de etiquetación (de M a H, o de Beatriz a Paul), sino más bien para poner de manifiesto el carácter siempre construido y contingente de nuestra identidad sexual y de género. «He empezado el año pidiendo a mis amigos cercanos, pero también a aquellos que no me conocen, que cambien el nombre femenino que me fue asignado en el nacimiento por otro nombre. Una deconstrucción, una revolución, un salto sin red, otro duelo. Beatriz es Paul». Consultado en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/tanto-puede-un-nombre-de-varon/>

Preciado con la intención de desenmascarar el carácter tecnológico que subyace en nuestra sexualidad sostendrá «que un dildo no es una polla de plástico, sino que más bien, y pese a las apariencias, una polla es un dildo de carne» (Preciado, 2002: 18).

Para Preciado, la desigualdad de género radica en la diferencia sexual que la heterosexualidad impone: «El cuerpo es un texto socialmente construido» (Preciado, 2002: 23), por lo que la función de la contra-sexualidad no es otra que evidenciar las fallas de un sistema que se presupone como cerrado y cierto, aunque, realmente, esto no sea más que una apariencia mantenida a través de una violencia interiorizada y socialmente consentida.

Como vimos en Butler, Preciado también comprende la escritura del cuerpo en un sentido amplio, no reduciéndola a las simples marcas lingüísticas. Lo que nuestras autoras proponen es transformar el lugar desde donde lxs Otrxs, lxs marginadxs por el sistema hablan y reclaman sus derechos, no acoplándose para ello a las mismas estructuras que lxs convirtieron en abyectxs, sino arrebatándoles su poder a través de la esterilización de su discurso. El fin último de las reivindicaciones LGTTBIQ no es, o al menos no debería ser, la consecución de ciertos derechos como el matrimonio homosexual o la adopción, sino el derecho a ser diferentes. Para ello, lxs teóricxs y activistas *queer* se han apropiado de las categorías por las que han sido definidxs peyorativamente convirtiéndolas en el centro de su actividad política:

Así por ejemplo, *bollo* pasa de ser un insulto pronunciado por los sujetos heterosexuales para marcar a las lesbianas como abyectas, para convertirse posteriormente en una autodenominación contestataria y productiva de un grupo de cuerpos abyectos que por primera vez toman la palabra y reclaman su propia identidad (Preciado, 2002: 24).

Ahora bien, la pregunta que podría aquí surgir es: ¿no habíamos llegado a la conclusión de que la diferenciación sexual y de género carecía de sentido? ¿Cómo se puede reclamar entonces el derecho a «ser diferente»? La respuesta es que la teoría *queer* no pretende la disolución de las identidades, lo que intenta es devolverle al sujeto la autonomía y el derecho a definirse a sí mismo que le ha sido negado por la heterosexualidad

obligatoria. Por esta razón, lxs teóricxs y activistas LGTTBIQ deben aspirar a algo más que a heteronormativizar las relaciones homosexuales casándose y teniendo hijos aunque, por supuesto, sean formas de vida legítimas para quiénes así lo decidan.

Decir que el género es prostético, es señalar que no sólo contiene una dimensión interpretativa, performativa, sino que también es «enteramente orgánico» (Preciado, 2002: 25). La interpretación de género está asociada a un sexo concreto, y a cada sexo le corresponden unos genitales específicos. Lo que propondrá Preciado será la extensión de la teoría de la performatividad de Butler del campo social (comportarse como mujer o como hombre), al nivel corporal. La tecnología está al servicio de la heteronormatividad, como se puede ver en las operaciones estéticas donde se realzan los atributos considerados como naturalmente femeninos o masculinos. Algunas feministas (ecofeministas) han cargado contra las tecnologías reproductivas «porque sustituyen el cuerpo maternal por un aparato patriarcal» (Butler, 2006: 26), dando la razón con ello a los estereotipos machistas contra los que supuestamente luchan.

Al igual que casi todo en esta vida, los avances tecno-científicos tienen una doble lectura. En este caso, pueden ser concebidos como una amenaza para aquello que hace diferente a las mujeres, pero también como una forma de emancipación frente a los imperativos de la biología. Así podemos leer en el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway (1995):

Su problema principal (el de los *cyborgs*) es que son los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de Estado. Pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres, después de todo, no son esenciales. [Y continúa:] Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial (Haraway, 1995: 256).

Uno de los muchos inteligentes análisis de Karl Marx ya presentes en *El manifiesto comunista* (1848) fue comprender que las propias ansias del capital por expandirse establecería las bases para el internacionalismo

proletario<sup>8</sup>. En paralelo con el tema que nos ocupa, el *cyborg* desdibujaría la frontera entre lo natural y lo artificial, desmontando la «verdad» sobre la que se asientan las desigualdades. Las máquinas pueden ser los instrumentos a través de los cuales sustraer una mayor cantidad de plusvalía al trabajador, pero también pueden ser utilizadas para liberarle de la pesada carga del trabajo (o del determinismo biológico); no debemos por tanto destruirlas sino expropiarlas.

Según esta óptica, la introducción del dildo en las relaciones lesbianas no debe interpretarse como el poder omnipresente del falo, como una carencia del pene «real» suplida por uno de plástico. Más bien se demuestra la plasticidad del sexo y la inconsistencia sobre la que descansa el poder masculino: «Si el pene es a la sexualidad lo que dios es a la naturaleza, el dildo hace efectiva, en el dominio de la relación sexual, la muerte de dios anunciada por Nietzsche» (Preciado, 2002: 64).

Preciado califica nuestra actual época productiva como *farmacopornista*, donde aquellas prácticas sexuales no orientadas a la reproducción dejan de estar perseguidas y se convierten en mercancías:

La patologización de la masturbación y de la homosexualidad en el siglo XIX acompaña a la constitución de un régimen en el que la fuerza orgásmica colectiva es puesta a trabajar en función de la reproducción heterosexual de la especie. Esta situación se verá drásticamente transformada con la posibilidad de sacar beneficios de la masturbación a través del dispositivo pornográfico y de controlar técnicamente la reproducción sexual a través de la píldora y de la inseminación artificial (Preciado, 2008: 41).

En *Testo Yonqui* (2008) relata su autoadministración de testosterona en gel, no con la intención de cambiar de sexo ni nada por el estilo, sino por el simple hecho de experimentar con la «hormona de la masculinidad». Descontextualizar a la hormona de su discurso médico y legal, profanarla al fin y al cabo, es desvirtuar el carácter sacrosanto con el que ha sido socialmente investida y que ahora puede caer en manos de cualquiera,

---

<sup>8</sup> «De cuando en cuando los obreros triunfan, pero sólo provisionalmente. El verdadero resultado de sus luchas no consiste en el triunfo inmediato, sino en la unión de los obreros que va ganando cada vez más terreno. Esta unión se ve favorecida por los crecientes medios de comunicación creados por la gran industria, medios que ponen en contacto a los obreros de distinta localidades» (Marx y Engels, [1848] 2011: 62).

constituyendo un paso más hacia la deconstrucción del sistema sexo/género en el que vivimos.

## 2.1 Críticas a la teoría de la performatividad (Teoría *Queer*) y sus contrarréplicas

En este apartado presentaré las principales críticas que se le hacen a la teoría de la performatividad (*queer*)<sup>9</sup> desde el propio feminismo y sus correspondientes contrarréplicas. Para ello he dividido las críticas en dos: en el primer punto veremos las objeciones de Seyla Benhabib (2006) donde se acusa a las tesis postmodernas de incompatibilidad con respecto a los intereses propios del feminismo y, en el segundo, la crítica de Cristina Molina Petit (2003) donde podríamos decir caracteriza a la teoría de la performatividad como pequeñoburguesa.

1) Seyla Benhabib, en su obra *El ser y el Otro en la ética contemporánea* (2006), critica la relación entre postmodernismo y feminismo. Si bien considera que las tesis débiles del postmodernismo posibilitan la apertura hacia nuevas interpretaciones feministas de la Modernidad, las tesis fuertes inhabilitan cualquier maniobra en busca de igualdad y consecución de derechos entre mujeres y hombres. Benhabib, siguiendo a Jane Flax, va a dividir las tesis postmodernas en tres instancias: la muerte del sujeto, la muerte de la historia y la muerte de la metafísica. En este espacio nos dedicaremos a las dos primeras, más adelante veremos la última.

a) La tesis débil<sup>10</sup> de la muerte del sujeto, resulta, según Benhabib, positiva para el feminismo pues supone un cuestionamiento de los criterios de

---

<sup>9</sup> Pese a que la teoría de la performatividad de Butler no sea lo mismo que la teoría *queer*, en este trabajo vamos a tomarlas como sinónimos. *Queer* etimológicamente significa «rarx» o «torcidx», y se trata de un conjunto de trabajos dispuestos a representar y dotar de subjetividad propia a aquellos sujetos que han sido considerados como subalternos por el régimen heteropatriarcal. La teoría de la performatividad de Butler constituye el núcleo central de la teoría *queer* al estimar al sexo como un producto del género y no a la inversa, siendo por tanto potencialmente maleable y polimorfo.

<sup>10</sup> Para Benhabib la adopción de las tesis débiles postmodernas por parte del feminismo supondría una especie de duda metódica generadora de discursos alternativos a la narrativa patriarcal y occidental erigida tras la Modernidad. Sin embargo, las tesis fuertes eliminarían tal posibilidad al estimar al sujeto como un producto del poder. Aquí la postura de Benhabib sería

*racionalidad y autonomía* a partir de los cuales ha sido definido el sujeto (hombre blanco, heterosexual y de clase media), y lo devuelve convenientemente al contexto sociohistórico en el que se encuentra.

La tesis fuerte, sin embargo, reduce la ya infra-representación de la mujer al diluir al sujeto en el discurso, aniquilando consigo todos aquellos atributos imprescindibles para la articulación de una teoría crítica como lo es el feminismo: «intencionalidad, auto-reflexividad, responsabilidad y autonomía» (Benhabib, 2005). La pregunta que habría que hacerse, según Benhabib, sería cómo el sujeto puede resistir al discurso por el que es formado.

Parece lógico que para que un grupo social oprimido pueda reclamar sus derechos, primero deba ser definido con la intención de articular una política de resistencia. Pero, tampoco es menos cierto que si la articulación de dicho grupo social se da dentro del imaginario simbólico que lo excluye o subordina, sin remover sus cimientos, la emancipación resultará ilusoria. En otras palabras, si asumimos como necesaria la existencia de la categoría «mujer» en las mismas coordenadas que el heteropatriarcado lo ha hecho como fundamento del feminismo, esto es, de manera esencialista, no estaremos más que legitimando su opuesto masculino y también la distinción de roles, pues los roles están basados en la lógica reproductiva que genera la ontología del cuerpo sexuado. «Así, el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación» (Butler, 2007: 47). Se podrá reconocer el derecho al aborto para las mujeres, pero en el mismo reconocimiento va implícita la definición de mujer como «ser con capacidad de dar a luz».

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, definir a la mujer aunque sea en términos políticos y no filosóficos de manera esencialista implica, a su vez, definir lo que no es. Habrá entonces mujeres que sean excluidas del feminismo por no ajustarse a los parámetros que éste ha impuesto como narra Diana J. Torres:

---

similar a la de Braidotti cuando en su *Metamorfosis* sostiene: «nadie puede deconstruir una subjetividad si antes no le ha sido concedida la plena autoridad sobre ella» (Braidotti, 2005: 107).

Lemas de este tipo, como el del «ni puta ni sumisa», son una manifestación externa, clara y evidente de que dentro de cierto tipo de feminismos, las mujeres que por voluntad propia decidimos vender sexo o que nos gusta que nos peguen y nos dominen no merecemos ningún tipo de respeto (...) no se dan cuenta de que la voluntad y el pacto lo cambian todo en esta cuestión, hay una ceguera estúpida que solo sirve para hacer inviables posibles alianzas (Torres, 2011: 139)<sup>11</sup>.

En tercer lugar, realizar un análisis crítico de un término no es sinónimo de negación; la universalidad del mismo reside en la posibilidad de abarcar nuevas manifestaciones no tenidas en cuenta hasta entonces. Butler lo deja claro en varios escritos:

Si el concepto de sujeto, por ejemplo, ya no es un hecho dado, ya no se presume, esto no implica que no tenga un solo significado para nosotros o que ya no pueda ser utilizado. Sólo significa que el término no es simplemente una piedra angular sobre la que nos basamos, una premisa no interrogada para la argumentación política (Butler, 2006: 253).

En cuarto y último lugar, la necesidad de reconocimiento de los géneros excluidos, unido al fracaso del sistema al dejar en manos de los mismos la supervivencia de la norma como reiteración, es lo que permite la capacidad de agencia. Por lo tanto, Butler no considera al sujeto como «un ventrílocuo de discursos que operan a través de él» (Benhabib, 2006: 245), sino como un ser que interviene, en la medida de sus posibilidades, como hacedor y objeto del mismo:

Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable. Esta es la coyuntura en la cual emerge la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida (Butler, 2006: 17).

La objeción de nominalismo que recae sobre Butler según es entendido por Benhabib, esto es, que la materialidad de los cuerpos se reduce a su manifestación en el discurso, es errónea. Lo que niega Butler es la inteligibilidad de la materia independientemente de las normas del discurso:

---

<sup>11</sup> En torno a este tema, es de suponer que Diana J. Torres se está refiriendo al feminismo radical, abolicionista. Otros, como el feminismo *queer* o el feminismo liberal le atribuyen a la mujer una mayor capacidad de decisión, aun a sabiendas del origen patriarcal de la institución prostitucional. Lxs abolicionistas son aquellxs que pretenden, frente al problema de la prostitución, sancionar al cliente y al proxeneta, frente a la prohibición que consistiría en penalizar a la prostituta.



«El sexo no es pues sencillamente algo que uno tiene o una definición estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese «uno» puede llegar a ser viable» (Butler, 2002: 19).

Sin embargo, según Cano Abadía (2015), la acusación de que Butler no atiende convenientemente a la materia vuelve a ser retomada por Karen Barad (2007) desde los nuevos feminismos materialistas<sup>12</sup>. Para Barad, Butler, pese a tratar de deshacerse de toda presuposición apriorística, acepta la distinción humano-no humano: «se centra exclusivamente en cuerpos humanos y factores sociales, lo cual va en contra de sus esfuerzos por entender la relación indisoluble entre materialidad y discursividad» (Barad, 2007). Desde luego, la crítica de Barad permite abrir aún más si cabe las fronteras de la teoría de la performatividad, abarcando otras formas de vida no humanas y posibilitando una ética más responsable para con los animales y el medioambiente en el que nos desenvolvemos. Empero, esta objeción puede entenderse más como una invitación al compromiso con su teoría que como un cuestionamiento de su validez.

b) La tesis débil de la muerte de la historia se convierte en un ejercicio crítico útil para no considerar el devenir de la historia a través de un único marco interpretativo como pudiera ser la lucha de clases marxista donde la liberación de la mujer es dilatada en el tiempo en nombre de la Revolución; ni para que un grupo social, o incluso una persona (como encarnación del Espíritu Absoluto en Hegel, por ejemplo), se apropie de «las fuerzas de la historia» (Sánchez Muñoz, 2008: 285).

La tesis fuerte es entendida como la oposición de la pequeña narrativa frente a los grandes relatos, impidiendo la creación de una memoria histórica colectiva que dé cuenta de la constitución de las relaciones de poder entre los géneros, imposibilitando así todo atisbo de utopía emancipadora. En definitiva, para Benhabib los hechos históricos singulares quedarían

---

<sup>12</sup> Para los nuevos feminismos materialistas, la capacidad de agencia del ser humano depende de la calidad de las relaciones tanto sociales como ambientales en las que se desarrolle. En un ambiente hostil y contaminado nuestra autonomía será menor que en uno tolerante y sano, teniendo por tanto la obligación de promover este segundo tipo de ambiente.

desprovistos de sentido al renunciar a la Historia con mayúsculas e incapaces por este motivo de articular políticas progresistas.

Como ya vimos en el apartado anterior, Butler no renuncia a la utopía como manera de incluir a seres humanos considerados como abyectos en el ámbito de lo político, a lo que sí se resiste es a dar por supuesto ciertos requisitos previos sin los cuales no sería posible la emancipación social: «No estar dispuesto a repensar las propias convicciones políticas debido a las preguntas que se plantean es optar por una posición dogmática al precio tanto de la vida como del pensamiento» (Butler, 2006: 256).

La diferencia entre Butler y Benhabib radica en qué tipo de utopía concibe cada una. Utilizando la terminología deleuziana (1993) la primera apostaría por una *utopía inmanente* o *libertaria*, mientras que la segunda lo haría por una *utopía trascendental* o *autoritaria* (Antonelli, 2012). La utopía inmanente de Butler no rechaza la transformación política y social, cree en ella pero no mediante la tendencia a alcanzar cierto ideal que sabemos de antemano como inalcanzable, sino abriendo posibilidades en el mundo realmente existente, «sin precisar qué tipo de posibilidades debían realizarse» (Butler, 2007:8). Por esta razón la resignificación de las normas de género es tan importante en la obra de Butler, porque lejos de negar la libertad individual dictando normas sobre qué debemos querer, cómo debemos actuar y quién debemos ser, propone nuevas vías de lo posible despojadas de toda ensoñación metafísica.

Se podrá argüir que la frontera de Butler es por tanto la socialdemocracia, dando la razón así a la tesis del Fin de la Historia de Fukuyama (1992)<sup>13</sup> donde la Caída del Muro de Berlín constató el fracaso de todo sistema socioeconómico más allá del capitalismo. Pero la pregunta que aquí podríamos formular sería, ¿acaso es verdaderamente posible la transformación del sistema capitalista sin una transformación subjetiva previa? Esto que parece tener resonancias del socialismo utópico, es lo que debemos replantearnos, pues quizás en la época del neoliberalismo y según Byung-Chul Han (2014b) del paso de la biopolítica a la psicopolítica, sea

---

<sup>13</sup> En esta ocasión he consultado la versión publicada en 2010.

más urgente y útil que la toma de los medios de producción: «hoy se plantea la cuestión de si no deberíamos redefinir, reinventar la libertad para escapar a la fatal dialéctica que la convierte en coacción» (Han, 2014: 8).

Aun con todo, Linda Nicholson y Nancy Fraser (1997) creen en la posibilidad de hallar un punto medio entre la postura de Benhabib y lo que ésta atribuye al postmodernismo en lo que respecta a la muerte de la historia. Por una parte, los pequeños relatos sirven para prevenirnos de la tendencia uniformadora y excluyente de los grandes que pudiera dar lugar a una filosofía de la historia, y éstos, por su parte, sirven para contextualizar las narrativas locales. Así, no se trata de sacrificar los grandes hechos históricos en nombre de los que son ocultados por ellos, sino de despojar a la historia de todo sentido ulterior.

2) En *Género y poder desde sus metáforas* (2003), Cristina Molina Petit nos advierte del giro desde la ética hacia la estética que imprime la teoría butleriana. Para Molina, la teoría de la performatividad corre el riesgo de hacer creer a las mujeres «que no es necesaria ya otra lucha que la personal interior» (Molina, 2003: 127), alejando a las mismas de los centros del poder patriarcal. Creer en que es posible deshacerse de la opresión a través de performances disruptivas, es olvidar a las mujeres que se encuentran en una posición de explotación elemental, y por tanto, no podemos considerarla como una teoría de alcance universal. Es decir, pecaría en su visión de pequeñoburguesismo.

Molina piensa que no debemos sustituir al patriarcado por el género como explicación de las desigualdades entre mujeres y hombres, porque el género es simplemente otra categoría más que explica la opresión pero no la única, habiendo otros elementos como la clase social, la etnia, etc., que se entremezclan dando lugar a distintas manifestaciones en función del grado de emancipación que hayan alcanzado las mujeres.

Ahora bien, considero que la negativa de Molina a aceptar la teoría de Butler como radical y revolucionaria se debe a que considera al patriarcado como un fenómeno fundamentado tautológicamente, en vez de concebirlo como producto de la heteronormatividad. Molina da por hecho la existencia del

patriarcado como *topo-poder* (Molina, 2003: 125) que asigna espacios y roles a mujeres y hombres considerando a éstos como superiores a aquellas, pero no se interroga por su surgimiento. Para defender su crítica se apoya en la existencia de un Contrato Sexual oculto por el Contrato Social donde los hombres se asegurarían el acceso a las mujeres como su propiedad, pero Pateman también sugiere que:

El problema radica en que en un período en que el contrato suscita amplias simpatías, la insistencia patriarcal en que la diferencia sexual es relevante políticamente sugiere demasiado fácilmente que los argumentos que se refieren a las mujeres en tanto que mujeres refuerzan la apelación patriarcal a la naturaleza. La respuesta feminista adecuada, entonces, parece ser trabajar en favor de la eliminación de toda referencia a la diferencia entre mujeres y varones en la vida política (Pateman, 1995: 29).

Como ya hemos visto en las contrarréplicas a la muerte del sujeto, el definir a las mujeres aunque sea en términos políticos conduce irremediabilmente a la exclusión de aquellas que no se adecúan a la norma, por lo que para deconstruir la relevancia de la diferencia sexual en la política se vuelve preciso hacerlo también a nivel ontológico, lo que nos devolvería a la tesis sostenida por Butler. Además, considero que no es incompatible las tácticas de empoderamiento colectivo con las *revoluciones interiores*, simplemente se deben comprender como dos momentos diferentes que, sin embargo, forman parte de una misma temporalidad. No es imprescindible ni deseable reclamar la existencia de un sujeto fijo y unitario, pues el grado y tipología de opresión puede variar según el tiempo y el lugar.

### **3. Tecnologías de inscripción de subjetividades: del *bullying* al *bisturí***

Concebir el sexo y la sexualidad (y no solamente el género) como productos de una sofisticada tecnología en lugar de como realidades biológicas, naturales, nos permite desentrañar los mecanismos de poder que se inscriben en nuestras mentes y en la materialidad de nuestros cuerpos.

Lo femenino ha sido históricamente definido como lo opuesto a lo masculino, indistintamente del contexto al que nos refiramos. Ya Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1999) va a definir al hombre como el «polo positivo y neutro» (De Beauvoir, 1999: 49), razón por la que si deseamos dotar a lo femenino de un sentido distinto, activo, debemos hacerlo como resistencia frente a su asimilación dentro del discurso falocéntrico, esto es, como *différance*<sup>14</sup>.

Decir que lo femenino es la *différance* es tanto como decir que no es aprehensible dentro de los términos binarios que ha generado el falocentrismo (como afirmación o negación del falo). Identificando con fines explicativos a la mujer con lo femenino, podemos decir que aquélla ha sido y es la materia plástica sobresaturada de adjetivos atribuidos por el hombre que la constituyen como madre, esposa, «angel del hogar», pero también como puta, zorra, frígida, bollera, histérica, etc. Por lo tanto, y como denunciaba De Beauvoir, la mujer no ha sido definida por ella misma. Podemos pensar en el título del libro de María Llopis, *Maternidades subversivas* (2015), donde parece que maternidad y subversión son términos antagónicos, pero lo que se plantea precisamente es que esto no tiene por qué ser así, se plantea al fin y al cabo la deconstrucción radical de la economía heterosexista y falocéntrica de las identidades (maternidad = orden natural). En este sentido, volviendo atrás cuando mencioné el riesgo de heteronormativizar las relaciones homosexuales a través del matrimonio y la adopción, quizá deberíamos cuestionarnos si no será más bien que nuestra mirada se ha acostumbrado a concebir estas instituciones como heteropatriarcales. Hasta cierto punto, aniquilamos al Otro en nuestro esfuerzo por entenderlo:

Irigaray reconoce que la maternidad también es el lugar de captura de las mujeres en la lógica especular de lo Mismo que las convierte en subordinadas de lo masculino. Sin embargo, la maternidad también es un recurso para la exploración femenina de modelos y percepciones carnales de empatía y de

---

<sup>14</sup> *Différance* es un neologismo creado por Jacques Derrida en 1968 proveniente de «différence». El sustituir la «e» por la «a» en el interior de la palabra nos invita a pensar en este término como «la diferencia *en* la diferencia». Me será útil a lo largo de mis investigaciones y lo entremezclaré con la noción de plasticidad expuesta por Catherine Malabou en todas sus obras.

interconectividad que van más allá de la economía del falocentrismo (Braidotti, 2005: 40).

El segundo sentido de *différance* es postergar, retardar, aquello que resiste al impacto dejando una huella, que absorbe la energía cinética cuando se ejerce cierta violencia transformando la forma primigenia en una nueva pero sin perder la memoria<sup>15</sup>. Lo femenino no se relacionaría con esta o aquella entidad encarnada (hombre, mujer, intersex, transexual, etc.), sino que como dice Malabou en clave irigariana: «nada nos impide ver el esquema de los dos labios en cualquier ente expuesto, frágil» (Malabou, 2009: 290).

Desde luego, la mujer y lo femenino suelen comprender una íntima relación, pero no debemos caer en un reduccionismo arcaico que, por otra parte, le hace un flaco favor a la causa feminista al considerar a la mujer como víctima por antonomasia, incapaz de hacer daño, débil:

Como dice Butler, es necesario pensar la posibilidad de una penetración femenina, más exactamente de lo femenino por parte de la mujer, para bien o para mal. La mujer puede profanar lo femenino, hacer el mal, martirizar a los niños, a las otras mujeres, a los hombres, a los animales, ofender a la justicia y al pensamiento... (Malabou, 2009: 290-291).

Entender de esta manera lo femenino nos ofrece un modelo de actuación política plausible frente a la uniformización de la realidad impuesta por el imperialismo heteropatriarcal-capitalista sin caer en un esencialismo biológico y/o cultural. Así se le puede oponer a la relación consigo mismo del falo de donde emergen los derechos liberales, la *heteroafección* de los labios vulvares, que estaría relacionada con la crítica que Benhabib le hace a Rawls a propósito de su velo de la ignorancia: el velo borraría las diferencias del Otro.

Introducir la noción de plasticidad como *différance* aclara, en primer lugar y frente a la flexibilidad, cómo es posible que existan sujetos que habiendo sido socializados en un género concreto no se terminen de amoldar a sus normas de conducta: «sin ser por tanto asimilable a la rigidez, marca cierta

---

<sup>15</sup> Mientras que para Derrida la *différance* no es un cambio de forma, Malabou defiende que la huella no informaría al material si éste no fuera susceptible de ser informado, esto es, si a la forma resultante no le precediese otra como substrato: «hay que estar en forma para acoger a la huella» (Malabou, 2008: 103).

determinación de la forma, impone una restricción muy estricta a la capacidad de deformación» (Malabou, 2007: 21). Y en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, que el éxito de las performances disruptivas siempre será limitado.

Butler, en el capítulo «Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad», dentro de su libro *Deshacer el género* (2006), expone el caso de David Reimer. David era un niño al que se le mutiló el pene en una operación de fimosis y el doctor Money aconsejó a sus padres educar a David como una niña y realizarle una vaginoplastia. Sin embargo, Brenda que así es como se renombró a David, no se sentía conforme y se convirtió en un chico durante la adolescencia. El doctor Diamond, por su parte, creía que el experimento de Money fracasó porque, por regla general, las personas intersexuales (y David puede entrar dentro de esta categoría) nacen con un cromosoma Y, y esta característica es suficiente para determinar que son varones.

No obstante, considero que ni el constructivismo social de Money ni el determinismo cromosómico de Diamond ofrecen una respuesta satisfactoria al problema de la identidad sexual. Ninguno es capaz de escapar de la lógica heteronormativa según la cual la masculinidad o la femineidad se manifiestan de una determinada manera anatómica o cromosómicamente. En el caso de Money, «ser niña» implica manifestar un gusto especial por determinadas formas de vestimenta y juego, identificado en último término con la vagina; para Diamond, el cromosoma Y lo es con respecto a los roles asociados al género masculino. La solución ante esta falsa aporía pasa por desenmascarar el carácter ideológico del sexo y la sexualidad, ya que «la identidad sexual no es la expresión instintiva de la verdad prediscursiva de la carne (cromosomas, hormonas o cualesquiera otras manifestaciones añadiría yo), sino un efecto de reinscripción de las prácticas de género en el cuerpo» (Preciado, 2002: 18). Decir que los portadores del cromosoma Y son varones es dar por supuesto que aquellxs que teniendo Y y que no se ajusten a los parámetros de normalidad impuestos necesitan ser «corregidos» constituye una actitud contraria al espíritu científico pues

pretende salvar la teoría a costa del sacrificio de las personas que actuarían como falsadores de la misma.

Además de la cirugía de reasignación sexual para los casos de disforia de género, que necesita como prerrequisito la patologización psiquiátrica de aquella persona que decide transformar sus genitales, existe toda una maquinaria puesta a trabajar en favor de la exclusión social, legal, económica, política y cultural de las sexualidades periféricas. A partir de la teoría del actor-red de Bruno Latour (2008)<sup>16</sup>, Judy Wajcman sostiene que «los artefactos están plenamente implicados en su propia creación» (Wajcman, 2006: 71). Esto significa, sobre el tema que nos ocupa, que no es posible separar los poderes institucionales sobre reasignación de sexo de la percepción que la ciudadanía tendrá sobre aquellas sexualidades que no se ajusten a la norma. El *bullying*, por lo tanto, es la consecuencia lógica del discurso patologizante que generará en el damnificado el sentimiento de necesitar la intervención quirúrgica, convirtiéndose de este modo en la pieza indispensable para la retroalimentación del sistema.

El *bullying*, las agresiones LGTTBIQfóbicas, la exclusión del tejido productivo de los transexuales y demás, no deben ser entendidos como fenómenos independientes del contexto sociotécnico en el que emergen, sino como lo que son: distintos puntos de red interconectados a una misma superestructura heteronormativa. Las manifestaciones de violencia pueden ser más o menos explícitas, en función no sólo del daño causado sino también y sobre todo de la legitimidad social con la que cuentan. Así, por ejemplo, Diana J. Torres (2011) equipara la pederastia a la reasignación de sexo y otras violaciones del cuerpo de lxs niñxs, donde el carácter clínico hace creer a la mayoría social en la normalidad e incluso necesidad de la intervención.

Como hemos visto, Malabou acepta en sentido metafórico el sustrato anatómico-biológico de lo femenino (los labios vulvares) como estrategia para negar su unicidad en pro a una multiplicidad de sexos. Internet será

---

<sup>16</sup> Como aproximación a la teoría del actor-red, véase la obra de Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*.



considerado por las ciberfeministas como un espacio utópico dónde, además de brindar una oportunidad para llevar a cabo una democracia más participativa, deconstruir el esencialismo genérico. No obstante, esto no quiere decir que la capacidad de interpretar otras identidades sea ilimitada, pues la socialización del mundo real se refleja en el virtual<sup>17</sup>, pero sí que al aceptar esta premisa no nos queda más remedio que aceptar también su contrapartida: que el mundo virtual incide sobre el mundo real, o de forma más concisa, que la realidad virtual revela el carácter ficticio, construido y contingente de las identidades sexo-genéricas. Al menos genera una tensión necesaria como antesala a la transformación personal. Así, Malabou en *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* sostiene que:

La plasticidad del Sí-mismo,(...) implica una escisión necesaria y la búsqueda de un equilibrio entre el mantenimiento de una constancia (o Sí-mismo autobiográfico) y la exposición de esa constancia a los accidentes (...). De lo que resulta una tensión nacida de la resistencia que mutuamente se oponen constancia y creación. Es así que toda forma lleva en ella su propia contradicción y es precisamente esta resistencia la que hace posible la transformación

Y añade más adelante:

el polimorfismo, abierto a todas las formas, capaz de llevar todas las máscaras, adoptar todas las posturas, todas las actitudes, no engendra otra cosa que el fracaso de la identidad. (Malabou, 2007: 80).

Esta última advertencia también la hace el sociólogo polaco Zygmunt Bauman desde otra perspectiva en su libro *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005) a la obra de Butler, *Cuerpos que importan* (2002). Para Bauman, el homo sexualis vive bajo la presión de tener que estar continuamente renovando su sexualidad para no dejar escapar un goce que pudiera estar siendo ignorado a cada momento. En resumidas cuentas, Bauman concibe que la interiorización del sistema productivo, por parte de los individuos, vuelve a las relaciones inter e intrapersonales duraderas obstáculos frente a la fluidez de las sociedades postmodernas. Este tema será objeto de análisis en el apartado 5.2.1 «A vueltas con la monogamia».

---

<sup>17</sup> Véase «Realizar el género en el ciberespacio» de Judy Wajcman publicado en 2006.

Brevemente, y para terminar este apartado, quisiera simplemente señalar cómo las biotecnologías si bien pueden servir para convertir a los sujetos, especialmente a las biomujeres, en mercancías fabricadas en serie también pueden ser renegociadas o directamente expropiadas para producir *différance*.

En *El tecnofeminismo* de Wajcman (2006) se habla de cómo La Píldora sirvió además de para prevenir embarazos no deseados para que el prejuicio alcanzara rango de ley a través de la regulación del ciclo menstrual de las mujeres. Todas, a ojos de la biología, eran idénticas, se comportaban igual. De ahí la importancia de las numerosas intervenciones quirúrgicas de Orlan o la experimentación con testosterona de Preciado, porque como ella misma dice «nos tragamos las tecnologías de poder»<sup>18</sup>. Por esta razón, Orlan a nivel estético<sup>19</sup> y Preciado a nivel tanto estético como hormonal, actúan como un ready-made duchampiano, de alguna manera escogen algo en teoría «ya-acabado», como su cuerpo o su sexualidad, y realizan una intervención sobre ellxs mismxs para descontextualizarse del proceso de producción en serie. Al respecto, pensemos en el paralelismo entre L.H.O.O.Q. y la imagen de Preciado con bigote.

---

<sup>18</sup> Entrevista a Paul B. Preciado: *Do you swallow?*: Disponible en:

<http://paroledequeer.blogspot.com.es/2015/01/entrevista-paul-bpreciado-do-you-swallow.html>

<sup>19</sup> El arte carnal de Orlan se caracteriza por la utilización de su cuerpo como soporte de su obra. La intención de la artista francesa es la de denunciar los cánones de belleza impuestos por el patriarcado, sometiéndose para ello a una serie de operaciones quirúrgicas y desvelando el carácter nómada de nuestra identidad. Recomiendo como aproximación a la obra de Orlan la tesina *El cuerpo máquina. Ciborgs en el arte contemporáneo* (2011-2012) de Jorge Dueñas Villamiel.



Fig. 1. *L.H.O.O.Q.*

Marcel Duchamp - 1919

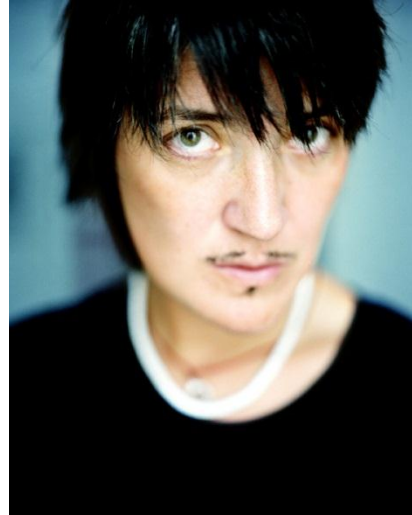


Fig. 2. Paul B. Preciado con bigote

#### 4. Pornografía mainstream: producción y reproducción de la heteronorma

Apelar a lo femenino como alteridad frente a la relación consigo mismo del falo, no supone tratar de encontrar obligatoriamente una esencia femenina en los subterfugios de la historia no contaminada por el heteropatriarcado. Desconfío en las posibilidades de éxito de tal empresa así como en la utilidad práctica de la misma. Una excepción podría parecer ser la maternidad<sup>20</sup>, relación pre-édipica entre la madre y el/lxs hijx/s que desde luego es importante revalorizar en un mundo desencarnado y que no puede ni debe ser reducida al lenguaje de los derechos reproductivos:

La placenta es un órgano del niño que se ha desarrollado gracias al cuerpo de la madre. Y aunque esta última no sea su propietaria, podríamos preguntarle a quién y por qué decide donarla. De esa forma, se resaltaría, al menos simbólicamente, la donación que la madre ha hecho a su hijo, y la deuda

---

<sup>20</sup> Lo que me interesa de la maternidad es más el trasfondo ético-político que su aspecto biológico; aunque éste no deje de ser importante, por supuesto, hay que ser cautelosos para no caer en discursos esencializantes. El signo de la maternidad puede reflejarse tanto en el hecho de dar a luz, como ayudar a quien se tropieza, donar un órgano o hacer una huelga de hambre.

imposible de valorar en nuestro sistema mercantil-patriarcal, que éste tiene para con ella (Irigaray, 1992: 41).

Empero, unas páginas más atrás cuando sostuve que lo femenino es aquello que absorbe la energía cinética cuando se ejerce cierta violencia transformando la forma primigenia sin perder la memoria, ese «sin perder la memoria» no sugiere que sea posible encontrar lo femenino en un punto anterior a la violencia, sino que la violencia es la brecha que permite la emergencia de lo femenino como lo Otro (y por ende, de su memoria histórica). La maternidad, así como cualquier otro fenómeno, sólo puede transformar su valor simbólico cuando se le ha otorgado uno previo. En este caso concreto su valor ha sido el de someter a la mujer a los imperativos de la biología para mantener el orden social establecido.

Debo expresar actualmente mis reticencias ante el «más allá». Nunca he creído en una alteridad de pura disimetría. Sólo confío en el concepto de una alteridad articulada, vinculada a eso de lo que es alteridad, dislocada pero siempre formada, como se dice del tomar forma (Malabou, 2008: 89).

La violencia que el punzón ejerce sobre la arcilla es lo que permite la escritura. Tener memoria significa no olvidar que somos productos de la violencia-escritura, pero también que es posible redefinir la escritura desde lo que queda ocultado por ella. No se trata de crear un lenguaje radicalmente nuevo como fuerza de choque contra el falogocentrismo, sino de desarticular el falogocentrismo mismo a través de su deconstrucción. Por tanto, «Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras» (Derrida, 1986: 32). Escribir/inscribir una identidad femenina con un nuevo punzón no asegura que la identidad escrita/inscrita sea nueva, de hecho multiplica el número de cargas a soportar por los sujetos a los que se trata de emancipar: «La separación, la ruptura, la abertura, la movilidad de la huella no tienen en ellas y por ellas mismas ningún poder de desenclaustramiento o de transgresión. Debe tener lugar una transformación...» (Malabou, 2008: 105).

Si aceptamos que el heteropatriarcado es un fenómeno omniabarcante, si lo concebimos en el sentido al que Malabou se puede referir cuando habla de una ausencia total de salida, podremos también convenir con ella, y en definitiva

con la teoría *queer*, en que la única vía posible es la transformación. Quizás, precisamente, sea esta filosofía plástica la respuesta al problema de la muerte de la metafísica propuesto por Benhabib y que no habíamos abordado hasta ahora. Para Benhabib, la deconstrucción postmoderna elimina la posibilidad de articular una doctrina filosófica lo suficientemente sólida como para ofrecer una respuesta frente al patriarcado. Sin embargo, si la deconstrucción es innata a la escritura y no impuesta desde afuera, la solidez de la doctrina que reclama Benhabib es impensable sin su transformabilidad, esto es, sin su carácter plástico. No se trata de elegir entre estructuralismo o postestructuralismo, ambos son modelos que se dan necesariamente al unísono: la posibilidad de destruir o derribar los cimientos de un edificio no puede surgir antes ni después de su construcción sino durante, en una relación de absoluta reciprocidad.

Llegados a este punto considero que ya hemos realizado una reflexión filosófica lo suficientemente profunda como para tratar con propiedad uno de los temas que mayores divisiones generan dentro del feminismo y de la izquierda: el trabajo sexual. Desde luego no me atribuyo a mí mismo la capacidad de dar una respuesta concluyente y conciliadora entre visiones antagónicas acerca de esta actividad, pero sí que creo poder defender con argumentos razonables una posición respetuosa con la libertad negativa del individuo sin caer en un relativismo acrítico.

Hay quienes entienden el término «trabajo sexual» como una suerte de eufemismo que trata de ocultar los aspectos más reprobables de la prostitución. Sin embargo, esta tesis es perfectamente reversible y en consecuencia cabe preguntarse si no será más bien que la negativa a la hora de conceder a la prostitución el estatus de profesión puede deberse a un prejuicio moral enquistado. Este prejuicio es denominado por Ruwen Ogien (2005) como *pánico moral* y se caracterizaría, entre otras cosas, por dos aspectos fundamentales:

- Una tensión entre nuestros razonamientos por un lado, y nuestras creencias y sentimientos por el otro. Como por ejemplo, cuando se reclama una sexualidad libre de injerencias pero al mismo tiempo se pretende abolir la prostitución y la pornografía.

- Un paternalismo asfixiante que quebranta la autonomía de alguien cuando se trata de hacer algo por el bien de ese alguien<sup>21</sup>.

Resulta sumamente difícil establecer una línea divisoria entre prostitución y pornografía, ya que si nos remitimos a la etimología griega de la palabra «pornografía» como lo hace el propio Ogién, ésta vendría a significar algo así como la *representación de la vida de las prostitutas*. Algunas actrices porno como Lisa Ann, Sophie Evans o en nuestro país Amarna Miller, han tratado de hacerlo, a mi juicio, sin mucho éxito. En este sentido, las diferencias que Amarna Miller destaca en la entrada de su blog *¿Soy prostituta?* serían: mayor posibilidad de elegir compañerxs o prácticas a realizar, o tratarse de un acto grabado. Como podemos ver, la frontera entre ambas labores es poco nítida y se debe, más que a cualquier otra razón, a aspectos ideológicos<sup>22</sup>. De hecho, Beatriz Espejo en su *Manifiesto Puta* (2009) va a sostener que «todos y todas somos putas». Por tanto, la pregunta por la prostitución o la pornografía refiere en último término a la intimidad del individuo, y aunque es necesario actuar sobre los condicionamientos estructurales que obligan a mujeres y hombres a dedicarse a estas labores en contra de su voluntad, no debemos caer en un fundamentalismo que reduzca el margen de maniobra de aquellos a los se pretende ayudar. Sea como fuere, y centrándonos en el tema de la pornografía, en lo que sí parecen estar de acuerdo las distintas corrientes enfrentadas es que ésta tiene el poder de influir sobre la forma en que se conciben y relacionan los géneros. La pornografía es un (sub)producto cultural que pese a ser considerado como abyecto u obsceno es consumido de forma masiva, y por tanto su función no se reduce simplemente a la producción de imágenes destinadas a la excitación del espectador, también tiene efectos pedagógicos, normativos:

Algunas (feministas) continúan creyendo que la intuición de los conservadores era la buena: la pornografía es subversiva con relación al orden sexual o familiar tradicional. Ésta ridiculiza la sexualidad conyugal, sentimental y

---

<sup>21</sup> En el texto original de Ogién (2005) se mencionan cuatro puntos que yo he condensado en dos.

<sup>22</sup> Las prostitutas, si tuvieran reconocidos sus derechos civiles, sociales y laborales básicos, no se verían obligadas a acostarse con personas que no desean, y lo mismo para aquellas prácticas que consideran indignas o denigrantes.

procreadora secular; incita al descubrimiento de los deseos, valoriza el placer, el reconocimiento de prácticas sexuales minoritarias, etc. (Ogien, 2005: 23)

Preciado, en relación con esta última cita explica en *Pornotopía* (2010) cómo la cultura *Playboy* revolucionó el modelo masculino después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta entonces, este modelo se regía por una vida conyugal basada en los valores tradicionales: hombre y mujer unidos en santo matrimonio donde él trabaja fuera, se ocupa de asuntos concernientes a la moralidad pública y ella se dedica a las tareas domésticas y del cuidado. Sin embargo, esta situación cambió sustancialmente cuando la mujer se fue incorporando al trabajo asalariado y comenzó a disfrutar de cierta independencia económica y social con respecto al marido. Era necesaria entonces una contraofensiva masculinista cuya vanguardia estaría encabezada por Hugh Hefner, en la que la figura del soltero heterosexual iría cobrando una notoriedad cada vez mayor. Pero como expresa la autora:

La familia heterosexual blanca no es únicamente una potente unidad económica de producción y de consumo, sino, y sobre todo, la matriz del imaginario nacionalista americano. En este contexto, la lucha de Playboy por extraer al hombre de la célula reproductiva suburbana tendrá que movilizar una defensa a ultranza de la heterosexualidad y del consumo para ahuyentar las sospechas de los vicios «antiamericanos» de homosexualidad y comunismo (Preciado, 2010: 40).

Fue en este clima de rearme/mutación heteropatriarcal cuando aconteció la famosa revolución sexual de los años sesenta, que si bien muchas mujeres acogieron con entusiasmo por los avances en cuanto a materia sexual y reproductiva se refería, otras como Andrea Dworkin (1983) expresaron sus reticencias respecto a las posibilidades que ofrecía para la emancipación femenina. Así, sobre el derecho al aborto Dworkin llegará a decir que éste podría convertirse en la excusa perfecta para que los hombres se desentendieran completamente del bienestar de las mujeres y de su descendencia. Su compañera en la lucha contra la pornografía, Catharine Mackinnon (1995), aporta un dato muy esclarecedor: «Playboy Foundation ha apoyado el derecho al aborto desde el principio y sigue haciéndolo, aun con fondos reducidos, como prioridad equiparable a la censura» (Mackinnon, 1995: 339, en Mejías, 2016).

De esta manera algo que en principio parece favorecer la autodeterminación de la mujer, el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, puede sin embargo tener el efecto contrario. Como explica Ana de Miguel en su artículo *La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana* (2012), en la revolución sexual lo que se produjo fue una crítica a la doble moral, pero no a la sexualidad hegemónica masculina, favoreciendo una mercantilización masiva del cuerpo de la mujer. A partir de entonces no se hacía ya tan prioritaria la aptitud procreadora de ésta como su completa disponibilidad sexual para satisfacer a un número creciente de varones que rehusaban mantener un compromiso emocional estable: «Frente a la ética puritana del ahorro, de la contención y de la productividad, la pornografía se alzó como la ética del despilfarro sexual improductivo» (Gubern, 2005: 15).

Ahora bien, pese a que las técnicas de control de la natalidad puedan ser utilizadas para explotar a la mujer sexual o laboralmente, existe unanimidad en el feminismo sobre la necesidad de las mismas para garantizar el acceso a una maternidad voluntariamente elegida. Paradójicamente, y esta característica es común a toda tecnología, un dispositivo puede servir a intereses dispares, por lo que una reflexión adecuada no debe quedarse en la simple condena moral como de hecho suele ocurrir con la pornografía; al contrario, tiene que ser capaz de reconocerle su potencial transformador y dotarle de un valor diferente con respecto al que fue pensado/creado en un primer momento.

La pornografía es la tecnología de inscripción de subjetividades por excelencia. Esta afirmación tan palmaria se debe a que la pornografía visibiliza aquello que el género cinematográfico convencional ha omitido y que, precisamente, es lo que ataca al núcleo psíquico de nuestra identidad personal. La utilización del plano médico proporciona un hiperrealismo a la imagen pornográfica que no deja nada a la imaginación, convirtiéndose de este modo en un *documental fisiológico*, así definido por Román Gubern (2005), con el que el espectador se va a sentir identificado y tentado a reproducir en sus encuentros sexuales. En definitiva, la pornografía enseña, y la pornografía *mainstream* pretende establecer ciertas «verdades» sobre nuestra sexualidad a partir de toda una serie de (hetero)normas como pueden ser las siguientes: qué apariencia deben de tener los cuerpos, en qué sentido es legítima la penetración (de H a M), en



qué tres momentos se debe dividir toda relación que se precie (sexo oral, penetración, *cumshot*); en qué espacios se puede y no llevar a cabo, qué órganos son y no son sexuales, qué profesiones son eróticas... Toda esta amalgama de prescripciones se lleva a cabo excluyendo y reprimiendo aquellos placeres/sujetos que son considerados como sucios, abyectos, monstruosos, o desviados por el sistema heteropatriarcal, así como por la cosificación del cuerpo de la mujer, pero en palabras de Gayle Rubin:

La propaganda antiporno a menudo lleva implícito el mensaje de que el sexismo se origina dentro del sexo comercial y de allí se propaga al resto de la sociedad. Sociológicamente hablando, esto no tiene ningún sentido. La industria del sexo no es ciertamente una utopía feminista, pero simplemente refleja el sexismo imperante en la sociedad en su conjunto. Es necesario analizar y oponerse a las manifestaciones de desigualdad sexual específicas de la industria del sexo, pero ello es muy distinto a intentar eliminar el sexo comercial (Rubin, en Vance, 1989: 113-190).

Además, y como veremos también a continuación cuando tratemos el tema de la prostitución, la creciente fetichización corporal no es una característica exclusiva de la industria del sexo sino común al modelo de producción neoliberal. La reproducción del capital en la actualidad no se obtiene a través de la extracción de plusvalía procedente de la fuerza de trabajo, sino a través de la maximización del rendimiento de la *fuerza orgásmica* o *potentia gaudendi* en palabras de Preciado (2008). El sujeto posthumano se convierte de este modo en un cuerpo-máquina que debe intentar satisfacer continuamente un placer imposible por inagotable: ¿Quieres sexo? Perfecto, tenemos un amplísimo mercado de prostitución y pornografía a tu servicio; ¿no quieres sexo? No te preocupes, gozamos de las últimas drogas legales para potenciar tu libido. Por ello, la función de la postpornografía no es otra que la de «recupera(r) el espíritu infantil del follar libremente» (Torres, 2011: 103), tarea incompatible con la censura del dispositivo pornográfico.

#### 4.1 El debate entre las feministas anti-pornografía y feministas pro-sexo

Con el eslogan «la pornografía es la teoría, la violación es la práctica» (Morgan, 1974), el feminismo radical abanderó una lucha contra la pornografía junto a sectores ultraconservadores en Estados Unidos que se materializó en una ley de corta trayectoria aprobada en 1983 en Mineápolis. Las inspiradoras fueron las ya citadas Andrea Dworkin y Catharine Mackinnon, cuya visión acerca de la pornografía es que se trata de una industria que obtiene pingües beneficios a costa del sometimiento y humillación de la mujer, ayudando a reproducir la desigualdad social existente entre los géneros. En principio parecería que esta postura es bastante coherente con lo que he sostenido en el apartado anterior, donde se afirma el carácter constructivista que la pornografía adquiere a la hora de relacionarnos, y desde luego lo es. La diferencia no estribaría tanto en qué importancia le adjudicamos a la pornografía, sino en cuál es la mejor manera de abordarla, y si es posible encontrar en ella alguna utilidad para nuestros fines emancipatorios.

Inexorablemente, la pregunta sobre la pornografía se desliza hacia la pregunta por la prostitución: no sería coherente exigir la abolición o prohibición de la prostitución sin que se produjera un cambio en el acceso a la pornografía, pues la prostitución, que podríamos definirla como un intercambio de sexo por dinero, es la condición *sine qua non* de la existencia de la pornografía. En lo que sigue trataré de exponer los principales argumentos esgrimidos por el feminismo abolicionista e intentaré demostrar cómo éstos no representan, a mi modo de entender el problema, la mejor opción para acabar con la desigualdad de género; muy al contrario, contribuyen con la misma, y también con la violencia contra las prostitutas.

El primer argumento para oponerse a la prostitución sostiene que esta actividad nunca puede ser elegida libremente. La gran mayoría de las prostitutas lo hacen porque no tienen otra forma de ganarse la vida, y la minoría restante, aquella que dice ejercerla voluntariamente, en realidad se ve coaccionada por unas estructuras socioeconómicas que le empujan a ello. Aquí podemos apreciar dos estrategias: por una parte encontraríamos la *estrategia*

*estadística*<sup>23</sup>, que vendría a ser el porcentaje que corrobore la premisa de la que se parte: «la prostitución es una forma de esclavitud»; por otra, la *estrategia del silencio*, según la cual las mujeres prostituidas se encuentran en un grado de alienación tal que no pueden opinar con claridad acerca de su propia situación.

El segundo argumento sostiene que, aun concediendo que sea posible encontrar alguna mujer que se prostituya libremente, su hipotético derecho a prostituirse podrá verse limitado en nombre de un bien mayor. Este bien no es otro que la integridad y seguridad de las mujeres, ya que la regularización de esta actividad envía un mensaje social nocivo: los hombres pueden acceder al cuerpo de las mujeres por dinero; la mujer existe para satisfacer sexualmente al hombre. La cosificación, la reducción de la mujer a su vagina, pechos y nalgas, no afecta sólo a aquellas que deciden vender estas partes en una esquina o en un local de alterne, se extenderá esta visión al conjunto de las mujeres que serán concebidas por los hombres como simples objetos masturbatorios y, en consecuencia, como carentes de dignidad y derechos.

Es por esto que aun cuando se pudiera construir la prostitución como un empoderamiento individual, tal como se concibe desde algunas corrientes del pensamiento, aun bajo esta concesión seguiría siendo cuestionable por cuanto contribuye a reforzar una institución opresiva para todas las mujeres y contribuye a alejar a la sociedad del camino hacia la igualdad (Cobo, 2012: 141).

Un tercer argumento no necesaria ni exclusivamente feminista denuncia la manera en cómo algunas personas autodenominadas de izquierda parecen aproximarse al fenómeno de la prostitución de forma distinta a como lo hacen con otras actividades económicas. Quienes defienden esta hipótesis arguyen que no es congruente exigir la regulación de la prostitución y, a la vez, oponerse a que se haga negocio de bienes comunes tales como la educación, la sanidad o la vivienda. Es decir, si lo que está en liza son *los límites morales del mercado* (Sandel, 2013), ¿no debería quedar la intimidad de una persona fuera del cálculo monetario? Si aceptamos la compra-venta de sexo, ¿dónde anclamos las críticas al intrusismo mercantil en todas las esferas de nuestras

---

<sup>23</sup> Véase «El sujeto indeseado: las prostitutas como traidoras de género» (Osborne, en Briz y Garaizábal, 2007).

vidas? ¿Con qué legitimación podemos oponernos a la compra-venta de órganos entonces? «El consentimiento de las partes implicadas (no) es una razón suficiente para legitimar instituciones en una sociedad democrática. Casi puede interpretarse al contrario: la democracia pone límites a los contratos» (De Miguel, 2012: 59).

En cuarto y último lugar, quienes son contrarios a regular la prostitución señalan que en aquellos países donde se han establecido leyes dispuestas a normalizar esta actividad no se han logrado los objetivos que se perseguían: la trata, la estigmatización social y la prostitución callejera siguen siendo problemas que lejos de paliarse han incrementado con la regulación en Holanda, Alemania y Australia, como lo demuestra el estudio publicado por Mary Sullivan y Sheila Jeffreys (2001)<sup>24</sup>. Según el mismo, en la década de 1989 a 1999 el número de prostíbulos legales en el Estado de Victoria (Australia) creció de 40 a 94, así como toda una serie de servicios sexuales anexados a la prostitución, siendo lo más preocupante el aumento de la trata de seres humanos con fines de explotación sexual por la intensificación de la demanda. Además, podemos pensar junto a Lidia Falcón (2010) en un escenario en el que las mujeres perdieran su prestación por desempleo al negarse a ejercer la prostitución, como de hecho ya ocurrió en Alemania con una joven informática en paro<sup>25</sup>.

Antes de comenzar a responder a las tesis abolicionistas aquí expuestas, es conveniente recordar la defensa que se está haciendo en este trabajo de la *différance* como recurso antiasimilacionista. Ana de Miguel, en *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (2015) lleva a cabo una crítica a la vuelta del «rosa» y el «azul» y expone, apoyándose para ello en Alejandra Kollontai y Celia Amorós, cómo la prostitución borra la individualidad de las mujeres al quedar subordinadas al deseo masculino. Estando en esencia, si se me permite hablar en estos términos, de acuerdo con la autora acerca del diagnóstico del problema, pienso también en la contradicción que supone

---

<sup>24</sup> Este estudio se encuentra recogido en el artículo de Michèle Dayras publicado en 2006 y titulado: *Prostitución, pornografía y tráfico de mujeres*.

<sup>25</sup> La voz de Galicia (2 de febrero de 2005): *Pierde sus derechos laborales por no aceptar un empleo de prostituta*. Disponible en: <http://www.lavozdeg Galicia.es/hemeroteca/2005/02/02/3426817.shtml>

hablar de individualidad y a la vez pretender que un movimiento, por noble y justo que sea, decida qué formas de vida son o no legítimas para las mujeres. La idea que sostengo es que el (hetero)patriarcado no sólo produce instituciones sociales dispuestas a perpetuar el poder de cierto tipo de hombre en detrimento de todas las demás formas de vida, sino que además y sobre todo inculca la interpretación que tenemos que hacer sobre las mismas. Apostar por la regulación de la prostitución no significa olvidar su origen machista, ni tampoco los factores estructurales que empujan a una mujer hacia esta actividad, sólo significa comprender que toda elección es dirigida y que tenemos que afrontarla sin mermar, en la medida de lo posible, la libertad negativa de las mujeres. El fin último del feminismo es el empoderamiento de éstas y de todos los grupos de personas excluidos por el sistema heteropatriarcal, por ello, como apunta Cristina Garaizábal cofundadora de Hetaira<sup>26</sup>:

El feminismo es una fuerza social que actúa para que todas las mujeres tengan más poder de decisión y autonomía. Para ello es importante partir de cuáles son los condicionamientos concretos que recortan las posibilidades de actuación de los diferentes sectores de mujeres (...) (En el caso de las prostitutas), es fundamental apostar por ampliar estos límites que condicionan sus decisiones reconociendo sus derechos en tanto que trabajadoras del sexo y desacralizando la sexualidad como forma de lucha contra el estigma (Briz y Garaizábal, 2007: 54).

La división que hemos realizado siguiendo a Raquel Osborne del primer argumento abolicionista en *estrategia estadística y estrategia del silencio*, nos permite vislumbrar cómo la estadística es subsumida, en última instancia, a la incapacidad de las mujeres prostituidas de decidir por la situación de vulnerabilidad en la que se hallan. Según un informe del sindicato UGT (2006), el 95% de las mujeres que ejercen la prostitución lo harían en contra de su voluntad, dato superfluo si seguimos esta lógica argumentativa según la cual el 100% de las prostitutas en verdad estarían coaccionadas de una u otra manera. Cabe preguntarse si esta forma de proceder no es también extensible hacia otras muchas labores, como por ejemplo ser empleado de un restaurante

---

<sup>26</sup> Toda asociación está conformada por un grupo de personas que persiguen un objetivo común. En el caso de Hetaira el objetivo no es otro que el de luchar por el reconocimiento de los derechos humanos y laborales de las mujeres que se dedican voluntariamente al trabajo sexual, a la vez que denunciar los casos de explotación ilegal. Para más información: <http://www.colectivohetaira.org/web/ique-es-hetaira.html>

de comida rápida o trabajar en una mina, o incluso, en el reconocimiento del derecho al aborto:

No sé hasta qué punto es coherente defender el derecho al aborto y oponerse al trabajo sexual si la mujer que decide abortar vive constreñida por las mismas estructuras socioeconómicas que la mujer que decide vivir de su sexualidad (Mejías, 2016: 12)<sup>27</sup>.

Hay que definir claramente los límites que el Estado no debe sobrepasar si no queremos que se convierta en un Estado perfeccionista. Desde luego estoy de acuerdo con Kate Millet (1969) en que «lo personal es político», y por esta misma razón también en que lo político es personal, no para crear un espacio de impunidad moral o jurídica ante la corrupción sino para abrir los límites de la política a nuevas formas de interpretación de la realidad.

En el segundo de los argumentos lo que se plantea es la necesidad de abolir la prostitución por el carácter pedagógico que tiene la ley. Si la prostitución supone la compra del cuerpo de la mujer<sup>28</sup> (mayoritariamente) por parte del hombre para obtener satisfacción sexual y el Estado lo consiente, a lo que se está dando pie es a la reproducción de la desigualdad entre los géneros. Sin embargo, niego la mayor, no creo que la mujer que se prostituye venda su cuerpo sino que oferta un servicio realizado con su cuerpo, al igual que ocurre en el resto de trabajos. Cuando nos hacemos un masaje, en el servicio no van incluidas las manos del masajista, aunque sea con ellas con las que realiza su labor. El que algunas actividades puedan ser catalogadas como esclavitud no es debido a la naturaleza de las mismas sino de las condiciones en las que se desempeñan. En esta línea se expresa Virginie Despentes en su *Teoría King Kong* (2007):

A partir de imágenes inaceptables de un tipo de prostitución practicada en condiciones asquerosas, se acaban extrayendo conclusiones sobre el mercado del sexo en su conjunto. Es tan pertinente como hablar del trabajo textil mostrando únicamente imágenes de niños sin contrato en sótanos. No importa, lo que cuenta es poder transmitir una única idea: ninguna mujer debe sacar

---

<sup>27</sup> En este trabajo también abogaba por la regulación de la prostitución pero desde una óptica muy diferente en el que, inconscientemente, sostenía una visión dogmática sobre la prostitución. Fue a través de una profunda lectura de lo que entonces catalogaba como «postfeminismo» lo que transformó mi concepción.

<sup>28</sup> Pese a que también existe la prostitución masculina, me centro en la femenina ya que ésta es la mayoritaria y la que mayores repercusiones tiene sobre el imaginario social.

beneficios de sus servicios sexuales fuera del matrimonio. En ningún caso ella es lo suficientemente adulta como para negociar con sus encantos. Prefiere forzosamente tener un trabajo honesto. Honesto según las instancias morales. Un trabajo no degradante. Porque el sexo para las mujeres, sin amor, es siempre degradante (Despentes, 2007: 67).

Ahora bien, esto no quiere decir que practicar sexo a cambio de dinero sea igual de inocuo para todas las mujeres, debiendo el Estado jugar un doble papel fundamental no sólo a la hora de garantizar una serie de derechos a las prostitutas (sindicación, huelga, vacaciones, Seguridad Social, preservativos, etc.), también al resto de la ciudadanía que no considera esta forma de vida como deseable. Por ejemplo, nadie debería perder su subsidio por negarse a realizar una labor que atenta contra sus principios, ni tampoco debería ser bombardeado con anuncios pornográficos mientras navega por Internet. El Estado debe ofrecer alternativas laborales a las trabajadoras del sexo pero en ningún caso entrometerse en la intimidad de dos adultos que consienten. Además, como argumenta Jordi Claramonte en *Lo que puede un cuerpo* (2009) y que conocí gracias al trabajo final de máster de Marisol Salanova *Orígenes de la iconografía BDSM en la estética postporno* (2011), sobre la cosificación de determinadas partes del cuerpo en la representación pornográfica:

Parecería que al mismo tiempo que se condena la «objetificación» pornográfica se admiten, tácitamente, procesos similares, otras priorizaciones de la atención o la representación, en campos diferentes del de la vida erótica, donde semejante especificación de la atención se asume como resultado inevitable de cierto grado de especialización. Parecería, por tanto, que el problema de fondo no tiene que ver con el procedimiento formal de acotar un área de atención o representación cuanto que esta área es, en el caso que nos ocupa, el de la vida erótica con exclusión de otras consideraciones (Claramonte, 2009: 130).

La división del trabajo propicia una mayor valoración de aquellas partes del cuerpo que están implicadas en el proceso de producción. En el *sommelier* estas partes serían la nariz y la boca, que junto al cerebro permiten al instruido en vinos percatarse de sus cualidades a partir del olfato y el gusto respectivamente. Por otra parte, quien pisa la uva para producir ese vino es valorado por sus piernas (y también el cerebro que es quien da la orden, claro), y ninguna de las dos son consideradas labores tan abyectas como para exigir su abolición. En cuanto a la división sexual del trabajo se refiere, las mujeres siguen realizando la mayor parte de las tareas domésticas y del cuidado tanto

dentro como fuera del hogar (asistentas, cocineras, niñeras, enfermeras...), y aunque debemos esforzarnos por conseguir una mayor implicación del varón en dichas tareas, esto nada tiene que ver con la consideración moral que merecen este tipo de trabajos.

El tercer argumento plantea que la liberalización del mercado ha llegado hasta los cuerpos y que las personas que se consideran de izquierda deberían, en principio y por principios, oponerse a esta lógica neoliberal. Así, Beatriz Gimeno afirma al respecto: «El feminismo (y la izquierda en general) o se caracteriza por la resistencia a ultranza del olvido estructural al que el neoliberalismo pretende conducirnos, o dejará de existir posibilidad alguna de disidencia» (Gimeno, 2008).

Pero un poco más adelante la propia Gimeno escribe: «En palabras de Celia Amorós, esto es como la cabeza de una medusa a la que nos enfrentamos sin saber por dónde empezar a cortar y cuando cortamos una cabeza, surge otra peor que la anterior» (Gimeno, 2008). Por tanto, parecería que la autora a la que nos estamos refiriendo aceptaría, como yo por otra parte sostengo y he tratado de demostrar hasta aquí, que si por algo se caracteriza el heteropatriarcado es por ser extremadamente viscoso y capaz de actualizar su forma a las exigencias propias de la dinámica social.

Según la concepción de la prostitución que he defendido, ésta se parecería más a un «trabajo» que a la compra-venta de órganos, en tanto en cuanto en la prostitución no se está vendiendo verdaderamente el cuerpo sino simplemente alquilando la fuerza de trabajo. Es la histórica carga moral que ha recaído sobre la sexualidad humana la que imprime en el trabajo sexual la apariencia de estar vendiendo todo el ser de la persona, e impidiéndonos de esta manera analizar el fenómeno de forma rigurosa. Si aceptamos con el feminismo radical que el heteropatriarcado se puede instalar en la *psiché* de las prostitutas de tal manera que haya un número de ellas, por reducido que sea, que crea elegir voluntariamente cuando en verdad esto no puede darse, también deberíamos aceptar que las propias feministas radicales pueden estar reproduciendo los más antiguos estereotipos contra la sexualidad a la hora de emitir sus juicios. Creer en lo contrario afirma al sistema que se está tratando de criticar, pues de



entrada victimiza a la prostituta y contribuye a perpetuar la desigualdad de poder que es lo que a muchos clientes o puteros «les pone». El Estado tiene que procurar los recursos suficientes a sus ciudadanos para que se realicen como personas pero no decidir por ellos qué *plan de vida es racional* (Rawls, 1995).

Por último, la relación indisoluble que se establece entre la regulación de la prostitución y el aumento de la trata de personas con fines de explotación sexual resulta sumamente difícil de corroborar. Aun así, dando por hecha tal relación comparto la apreciación que lleva a cabo Lucrecia Rubio en un artículo publicado en eldiario.es:

¿Es que quienes defienden ilegalizar la prostitución por su relación con el aumento de la trata estarían también de acuerdo en ilegalizar el trasplante de órganos porque su regularización genera un mercado ilegal? O ¿negar los derechos laborales porque el trabajo legal encubre situaciones de trabajo ilegal? (Rubio, 2015).

El que exista la trata de personas debido a la prostitución no es un indicativo de que esta actividad tenga que abolirse, estigmatizando con ello a las prostitutas y condenando en definitiva a la totalidad de las mujeres a la minoría de edad sexual, sino de una palmaria falta de medios. La forma de este argumento es similar al utilizado por los gobiernos cuando en períodos de crisis como el actual pretenden dejar sin cobertura sanitaria a los sin papeles. En mi opinión, el reconocimiento de los derechos humanos y laborales ha de ser una prioridad absoluta que trasciende todo contexto ideológico. Además, podríamos preguntarnos por qué las actrices porno, por regla general, merecerían un mejor trato que las prostitutas. Sin ir más lejos, pensemos en la radical diferencia que existe entre «Gigi Diamond» (Fig. 3) y «Chusa» (Fig. 4) en cuanto a su apariencia física y el trato recibido por los hombres en la popular serie *La que se avecina*. La apariencia desaliñada, marginal, drogodependiente, sin techo y reiteradamente engañada y abandonada por los hombres de la prostituta refleja de manera nítida el estatus que ocupa esta figura en el tablero social. La idea que se intenta transmitir es que mientras que la actriz porno podría llegar a serlo, aunque en raras ocasiones, por vocación, la prostituta lo es siempre por imposición, un ser frágil en situación de indefensión respecto al putero, al proxeneta y al policía:

Tabatha Cash, Coralie Trinh Thi, Karen Lacaume, Rafaela Anderson, Nina Roberts: lo que me ha llamado la atención al estar junto a ellas no es que los hombres las trataran como a una mierda, ni que ellos dominaran la situación. Al contrario, nunca antes había visto a los hombres tan impresionados (Despentes, 2007: 84).

Y continúa más adelante:

Si observamos una película porno heterosexual, siempre es el cuerpo femenino el que resulta valorizado, el que es mostrado, es el cuerpo que cuenta para producir un efecto. No se pide lo mismo de un actor porno, se le pide que se empalme, que se agite, que saque su esperma. El espectador de una película porno se identifica sobre todo con la actriz, más que con el protagonista masculino. Del mismo modo que en cualquier otra película nos identificamos espontáneamente con el personaje valorizado. El porno es también la manera que tienen los hombres de imaginar lo que ellos harían si fueran mujeres, cómo se esforzarían en dar placer a otros hombres, siendo buenas putitas y comiéndose todas las pollas. (Despentes, 2007: 85)

En conclusión, la relación asimétrica entre la prostituta y los demás actores procede del escenario de ilegalidad o alegalidad (según el caso) en que se encuentran las personas que se dedican a esta labor. Hacemos un flaco favor a las trabajadoras del sexo manteniéndolas en la sombra, o considerándolas enemigas del género cuando se resisten a catalogarse a sí mismas de víctimas. Esta visión se extrae de creer en el abolicionismo como una de las normas básicas del feminismo, el «abolicionismo normativo» de Rosa Cobo (2006)<sup>29</sup>, pero como defiende Belén Castellanos:

Dejemos de trazar esa línea que convierte la sexualidad prostituida y la sexualidad cotidiana en ámbitos tan distintos y observemos las propias miserias de nuestra sexualidad devenida, a partir de la teleología del orgasmo y de la fuerza con que se amarran las fantasías políticamente construidas, casi en masturbación asistida e intercambio de placeres fáciles, en el que pagamos orgasmo por orgasmo. Este tipo de igualitarismo no pasa de ser una actividad mercantil encubierta (Castellanos, 2008).

---

<sup>29</sup> Rosa Cobo considera que todas las teorías tienen una serie de normas. En el feminismo, una de ellas es, a su juicio, la abolición de la prostitución. Véase su intervención en el Congreso de los Diputados del 20 de junio del 2006. Disponible en: <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article638>



Fig. 3. Gigi Diamond. Personaje interpretado por Carla Hidalgo

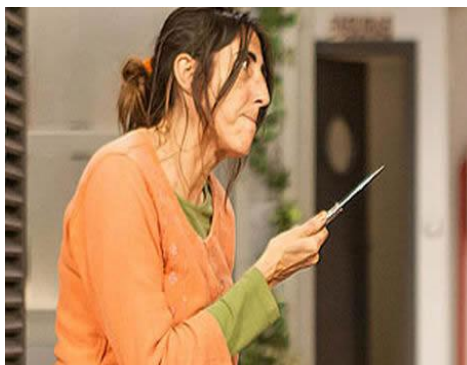


Fig. 4. Chusa. Personaje interpretado por Paz Padilla

## 5. ¿Qué es el postporno?

Como ya hemos visto en páginas anteriores, la pornografía es un producto cultural dominado por la misma lógica heteropatriarcal que se manifiesta en los restantes aspectos de nuestras vidas. No obstante, y como muy acertadamente ha criticado Ernesto Castro<sup>30</sup> a Marisol Salanova (2012), no es posible hablar con propiedad de una «pornografía convencional», pues en su pretensión de llegar a un público cada vez más amplio la pornografía produce continuamente nuevas representaciones sexuales. Para demostrar esto basta con recurrir a Gubern cuando habla de la introducción de la técnica del *gang bang* a partir de los años noventa: «Si en los inicios del género pornográfico era el cuerpo masculino el objeto de atenciones y caricias por varias mujeres a la vez, reactivando la «nostalgia del harén perdido», ahora la tendencia ha tendido a invertirse» (Gubern, 2005: 58).

Sin embargo, no puedo estar más en desacuerdo con Castro cuando pretende hacer creer al lector/a que el postporno no es más que una entelequia inventada por lxs teóricxs *queer* y que basta esperar a que el porno *mainstream* desarrolle por sí sólo sus potencias implícitas:

<sup>30</sup> <http://ernestocastro.tumblr.com/post/121376020015/objeciones-de-un-pajillero>

Habremos de concluir que lo políticamente incorrecto no es propiedad exclusiva de la vanguardia post-porno, como muestra una somera reflexión sobre el más manido de los clichés heterosexistas. La típica escena del butanero, cartero o fontanero que entra en los aposentos de la burguesía y sorprende a la señora de la casa en medio de una masturbación, para más tarde someterla a un placer irresistible que emana de su polla, es una escena que arroja al público una sublimación alegórica de la lucha de clases, una victoria del proletariado sobre sus superiores (Castro, 2012).

De hecho, yo defiendo la tesis inversa: el postporno se convierte en porno *mainstream* en función del grado de aceptabilidad social con la que cuente la imagen que en un comienzo fue transgresora<sup>31</sup>. En definitiva, no tiene sentido atribuirle al porno carácter alguno, sino que cualquier veredicto viene dado desde fuera, por las instancias morales que rigen en una comunidad determinada. Pensemos, por ejemplo, si la imagen de Sukran Moral<sup>32</sup> con los pechos al aire en un baño turco puede poseer la misma carga subversiva que si se produjera en una sauna mixta en países como el nuestro.



Fig. 5. *Haman*

Sukran Moral - 1997

<sup>31</sup> En su tesis doctoral, Susana Vellarino Albuera nos hablará de cómo el porno amateur fue absorbido por la industria pornográfica, *pro-am*, cuyo bajo presupuesto aumentó las ganancias de la misma. Además señalará, en lo referente al porno bizarro, que «la pornografía mainstream ha difundido este tipo de material más allá de los espacios de resistencia donde se producían, desarticulando su capacidad de cuestionamiento y reconvirtiendo sus puntos de fuga» (Vellarino, 2012: 347).

<sup>32</sup> Sukran Moral es una artista turca que tuvo que huir de su país a Italia bajo amenazas de muerte. En sus obras, Moral se enfrenta a los rígidos códigos morales de la sociedad turca, sobre todo en lo que respecta a la sexualidad femenina.

Así, lo que Castro echa en falta es un criterio de demarcación entre porno *mainstream* y postporno, señalando que,

[...] se niega de un modo implícito el carácter relativamente subversivo que puede llegar a tener la satisfacción de la fantasía masculina para todas aquellas mujeres que permanecen dentro del marco heterosexual y reconocen sin tapujos, para rubor de las feministas más avezadas, que les encanta comer pollas (Castro, 2012).

Podríamos decir que los nuevos feminismos se distancian de sus predecesores desde el punto y hora en que son capaces de reconocer las múltiples y contradictorias direcciones en las que se mueven los discursos de poder que operan sobre el cuerpo y mente de los sujetos subalternos. En el caso de las mujeres<sup>33</sup> hay inscritos al menos dos mensajes que pueden producir en ellas un efecto neurótico cuando tratan, aunque sea inconscientemente, de satisfacerlos simultáneamente: un mandato conservador que condena toda actividad sexual no coitocéntrica y no monogámica, y un mandato liberal que percibe la exclusividad sexual como un déficit experiencial<sup>34</sup>. El empoderamiento que se puede producir por la realización de una mamada procede del cuestionamiento del primero de los mandatos. La dificultad estribaría, por tanto, en no caer de un extremo a otro, ya que como señala Zizek: «el problema de hoy no es como liberarse de las inhibiciones para ser capaces de gozar espontáneamente. El problema es cómo liberarse del mandato de goce»<sup>35</sup>.

Resumidamente, «el postporno es una reflexión crítica sobre el discurso pornográfico» (Llopis, 2010: 38), pero al igual que el *drag* parodiaba las sexualidades binarias radicalizando el carácter interpretativo de las mismas llevándolo al absurdo, el sufijo *post* no hace referencia a algo que viene

---

<sup>33</sup> Mientras que las mujeres han sido históricamente educadas para entregarse por completo a sus maridos, a éstos se les ha consentido o incluso fomentado mantener sexo fuera del matrimonio. Por esta razón me refiero aquí al caso de las mujeres, porque lo que para ellas supone un choque entre paradigmas aparentemente enfrentados, para ellos no deja de ser un *continuum* en sus relaciones sexo-afectivas. Alberto Matamoros comentando la obra de Bauman se preguntará: «¿por qué ahora las mujeres también aman líquido?» (Matamoros, 2011: 814).

<sup>34</sup> Así, Eva Illouz en *El consumo de la utopía romántica* sostendrá: «La división del yo romántico en estas dos estructuras narrativas incompatibles supone la experiencia de una contradicción psicológica» (Illouz, 2009: 231).

<sup>35</sup> Paseosinperro (19 de marzo de 2011): Zizek. *El mandato a la diversión* [vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mR-ED6UQWTK>

después del porno, como algo novedoso, sino como una verdad que siempre ha estado ahí, oculta tras intereses económicos y sociosimbólicos heterocapitalistas. En este sentido, la técnica del *pegging* en la que un hombre es penetrado analmente por una mujer con un dildo, desvela un placer universal y científicamente demostrado -además de haber numerosas terminaciones nerviosas en el ano, el hombre tiene la próstata alojada en su interior- que sin embargo ha sido reiteradamente mutilado en nombre de una supuesta masculinidad «correcta». Javier Sáez considera al respecto que:

La prueba definitiva de la hombría, la virilidad, lo masculino y lo heterosexual es que tu culo no sea penetrado jamás; lo contrario supone un deslizamiento de género (hombre a mujer) y de identidad en tu orientación sexual (de hetero a homo) (contradicción: pero si el ano no tiene género ni un dildo tampoco, ¿por qué está todo este asunto tan investido de sexo y género?) (Sáez, 2011:)

La ex actriz porno y ex prostituta Annie Sprinkle, popularizó el concepto «postporno» que años atrás, en la década de los ochenta, había acuñado Win Van Kempen para referirse a «un conjunto de fotografías de contenido aparentemente explícito pero cuyo objetivo no era masturbatorio, sino paródico y crítico»<sup>36</sup>. El postporno no busca tanto la excitación sexual como la excitación intelectual, aunque el componente sexual suele constituir una pieza clave en el mismo, porque como subraya Diana Torres: *cuando estamos cachondxs estamos abiertxs*<sup>37</sup> (Torres, 2011: 77). El postporno al igual que el porno tiene una dimensión ético-política que no es otra que denunciar el actual estado de cosas, la pobreza en la que vive inmerso nuestro deseo, la exclusión de aquellos individuos que no encajan según los parámetros de normalidad e higiene que las distintas instituciones sociales han impuesto, etc. Preciado en el programa *Pienso luego existo*<sup>38</sup>, define el 15-M en buena medida como una «estrategia de expropiación de las técnicas de producción de verdad», visibilizando en las plazas todo aquello que quedaba omitido por los *mass-media*. Lo mismo puede decirse del postporno. Cuando Sprinkle en *Public Cervix Announcement* invita a los asistentes a echar un vistazo dentro de su

---

<sup>36</sup> Entrevista a Beatriz Preciado: Postporno/excitación disidente.

<http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/01/entrevista-con-beatriz-preciado.html>

<sup>37</sup> Utilizo la cursiva porque estoy parafraseando la frase original de Torres: «Tengo la impresión de que la gente se pone más receptiva cuando está cachonda» (Torres, 2011: 77).

<sup>38</sup> A Parte Rei Revista de Filosofía (16 de febrero del 2015): *Pienso, luego existo: Beatriz Preciado* [vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7TelvU0BdFs>

vagina con la ayuda de un espéculo y una linterna, lo que hace es poner al descubierto en grado sumo lo que la industria pornográfica persigue: «El único fantasma en juego en el porno, si es que hay uno, no es el del sexo, sino el de lo real y su absorción, absorción en otra cosa distinta de lo real, en lo hiperreal» (Baudrillard, 1981). Medicina y pornografía, dos de los principales representantes del control de la sexualidad femenina, son cuestionados, puestos en tela de juicio, parodiados en esta performance. Sprinkle no busca poner cachondo al mirón, sino guiarle a través de este oscuro laberinto, oscuro en un doble sentido: como el reverso desconocido, que no ve la luz, de un órgano sobreexpuesto en el porno y, a su vez, como Estado de excepción permanente sobre el que recaen innumerables leyes y códigos morales. Del siguiente modo se pronunció Preciado sobre el Anteproyecto de Ley impulsado por el Partido Popular de *Protección de la Vida del Concebido y de los Derechos de la Mujer Embarazada*:

Cavidad potencialmente gestacional, el útero no es un órgano privado, sino un espacio biopolítico de excepción, al que no se aplican las normas que regulan el resto de nuestras cavidades anatómicas. Como espacio de excepción, el útero se parece más al campo de refugiados o a la prisión, que al hígado o al pulmón (Preciado, 2014)<sup>39</sup>.

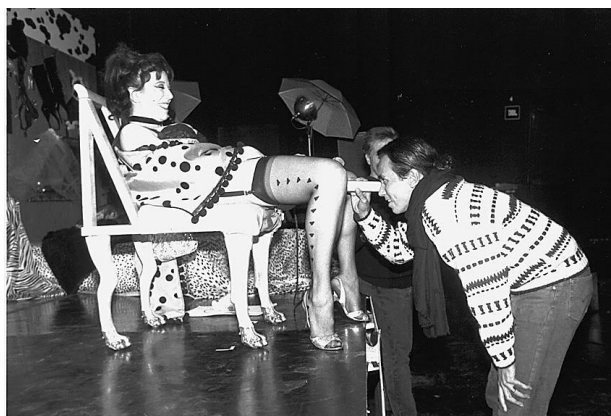


Fig. 6. *Public Cervix Announcement*

Annie Sprinkle – 1989-1995

El postporno es un ahondamiento en la democracia, elevando al rango de ciudadanxs a todxs aquellxs que habían sido excluidxs en la conformación del

<sup>39</sup> <http://blogs.publico.es/numeros-rojos/2014/01/29/huelga-de-uterros/>

Contrato Social. Mujeres, homosexuales, transexuales, transgénero, intersex, discapacitadxs, seropositivos, heterosexuales capaces de deleitarse al ser sodomizados, gerontófilxs, sadomasoquistas...Todxs tienen cabida en este mundo, cuyo único requisito es el consentimiento de las partes implicadas. El postporno es, ante todo, una ética de la inconformidad<sup>40</sup>, no pide permiso ni espacios dentro de la estructura heteronormativa, la *hackea* con representaciones sexuales y personales que la ponen en entredicho. Aparte de Sprinkle, un ejemplo representativo sería Belladonna, que como bien apunta Diana Torres (2011), ha tenido la virtud de introducir en la pornografía *mainstream* aspectos realmente subversivos sin dejar de ser una *pornstar* de prestigio. La misión del postporno no debe quedarse en la realización de ciertos proyectos minoritarios que no convenzan a nadie que no esté ya convencido de antemano, sino de introducirse en el paradigma hegemónico y ponerlo contra las cuerdas:

Belladonna es como un mesías, está abriendo camino a lo que vendrá, y lo hace desde la matriz, no desde los márgenes como nosotrxs. Nada me satisface más que pensar que hay millones de pajilleros heteros masturbándose con la imagen de una tía que se folla a un negro 4x4 por el culo o que es follada con un rábano chino o que se corre como la Fontana di Trevi (Torres, 2011: 77).

En conclusión, tenemos que comprender que el interés que suscita el postporno no se debe a la crítica que realiza de la pornografía, sino en las consecuencias sobre el imaginario social que tienen dichas críticas. El porno tiene un enorme protagonismo en la configuración de las relaciones sociales, y por ello es imprescindible ofrecer una revisión crítica que promueva la igualdad de todos los seres humanos. Lejos de lo que piensan las diputadas y ministras del PSOE<sup>41</sup>, la precariedad laboral, la doble jornada, el feminicidio, las crecientes agresiones homófobas<sup>42</sup> y muchas otras manifestaciones de violencia no se sostienen en el aire con independencia de las técnicas de

---

<sup>40</sup> «El postporno está directamente relacionado con el inconformismo de género» (Salanova, 2011: 50).

<sup>41</sup> Ángeles Álvarez, que va en cuarto lugar en las listas de Madrid por el PSOE, a feministas de Podemos en relación a una charla sobre pornografía: «Me parece que cada uno puede dedicar su tiempo a lo que quiera, que pierdan sus tardes en lo que deseen». [http://www.elespanol.com/espana/20160525/127487322\\_0.html](http://www.elespanol.com/espana/20160525/127487322_0.html)

<sup>42</sup> Según el diario 20 minutos, a fecha 30 de abril del 2016, se habían registrado 63 agresiones en la capital. <http://www.20minutos.es/noticia/2735575/0/agresiones-homofobas-madrid-denuncias-policia/>



producción de subjetividad como venimos demostrando a lo largo de todo este trabajo.

## 5.1 Pornoterrorismo

El pornoterrorismo es una categoría creada por Diana Torres en el año 2001, artista y activista a la que hemos acudido de manera reiterada en la presente investigación. Se trata de un subgénero dentro de la postpornografía, en el que se darían todos o algunos de los siguientes elementos:

- Poemas incendiarios, excitantes y/o viscerales con un mensaje claro y asequible.
- Proyecciones que generen algún tipo de sentimiento en el público: guerras, autopsias, mutilaciones intercaladas con escenas de porno *hardcore*... Si el telediario nos muestra imágenes con un alto grado de violencia a la hora de comer para insensibilizarnos (Torres, 2011: 74), el pornoterrorismo nos devuelve a la cruda realidad excitando nuestros sentidos.
- Música que ambiente la performance.
- Disolución de la frontera Nosotrxs (lxs artistas) Ellxs (lxs espectadorxs).
- Sexo. Representación de escenas contra-hegemónicas.
- Los fluidos corporales son importantes ya que de su control depende el sostenimiento del actual régimen *farmacopornográfico* (Preciado, 2008). Asimismo, denotan un aspecto crucial de nuestra constitución: nos encontramos a caballo entre la rigidez y la liquidez total<sup>43</sup>.
- El cuerpo es un espacio de intervención utilizado para generar narrativas sexo-políticas disidentes. En las performances lxs artistas suelen aparecer desnudxs para visibilizar aquellos cuerpos que son excluidos en los medios de comunicación de masas, la publicidad o la pornografía *mainstream*.

---

<sup>43</sup> Antes que Malabou y la neurociencia contemporánea, Freud habló sobre la plasticidad de la libido en *Análisis terminable e interminable* (1937). Consultado en: Durán Rojas, C. (2012): *Catherine Malabou. Formas de destrucción. Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad*.

- El uso del maquillaje se ve restringido a una única función: «como ritual bélico-performático». El pornoterrorismo no pretende interpretar un papel, sino deconstruir la sedimentación cultural que nos impide realizarnos como seres deseantes.
- También es importante la introducción de prótesis, ya que siguiendo a Haraway (1995) no es posible distinguir, con el avance de las biotecnologías, lo orgánico de lo artificial<sup>44</sup>.

El postporno en general toca temas muy espinosos, cuestiona postulados pornopolíticamente correctos como pudiera ser nuestra concepción acerca de la violación o la pederastia. Despentés va a sostener que *lo único de lo que no se ha reapropiado la mujer ha sido la violación* (Despentés, 2007: 43), y ahora comprendemos por qué: la violación es la herramienta utilizada por el hombre para convertir a la mujer en propiedad suya. María Llopis, tomando nota de esta preocupación en *El belga* (2007), relata la supuesta violación a la que sometió a un turista desubicado cuando trabajaba como vigilante en una fábrica de azulejos. En este vídeo la valenciana desmonta una serie de mitos: primero, es físicamente imposible que un hombre sea violado por una mujer (no se empalmaría); segundo, la sexualidad de la mujer es diametralmente opuesta a la del hombre; tercero, las violaciones de hombres perpetradas por mujeres son minoritarias y en ningún caso comparables al acoso y violaciones sistemáticas que ellas sufren. Como podemos apreciar, quienes defienden estos argumentos producen estereotipos similares a los del machismo tipo: «algunas lo van buscando», «en el fondo las gusta», poniendo el foco de la responsabilidad sobre la víctima. Además, como ya he manifestado, esta visión de la mujer-siempre-víctima sólo refuerza la dominación patriarcal. Por supuesto que el número de mujeres violadas es aplastantemente superior, pero de ahí no se debe inferir un trato individual desigual en función del sexo del perjudicado.

El formato utilizado en concreto por Llopis en este corto es muy diferente al de las performances realizadas por Diana Torres o Ron Athey. Aunque la temática

---

<sup>44</sup> Todos estos principios proceden del *Manifiesto Pornoterrorista*. Consultado en: <http://erotismotoxico.blogspot.com.es/2013/06/manifiesto-pornoterrorista.html?zx=3c7f222939e06b5b>

pueda ser semejante, sólo lxs segundxs cumplen con los aspectos formales que acabamos de enumerar. Ron Athey, en *Self Obliteration* (2008-2011) aparece en el escenario completamente desnudo cepillando una peluca rubia incrustada en su piel con alfileres; el derramamiento de sangre con la que luego embadurna todo su cuerpo expone el carácter prostético y orgánico de nuestra constitución genérica del que es posible desprenderse pero no sin dolor y sacrificio.



Fig. 7. Ron Athey en *Self Obliteration #1: Ecstatic* (2008-2011)

Otro ejemplo pornoterrorista, por mencionar una performance colectiva, podría ser *Pelea de perras* (Barcelona, 2008), en la que intervinieron la propia Diana pornoterrorista, Post-Op, Mistress Liar, Pitxi, Quimera Rosa y Tokio SS. En ella vemos a este grupo de biomujeres paseadas como si fueran perras, con cadenas y alguna con un *strap-on*, es decir, con una polla de plástico colocada en un arnés. Las performers terminan peleando y follando entre ellas, mostrando el carácter violento y animal que tiene la sexualidad humana depurada de todo sentimentalismo. Al final, la «dueña» de las perras saca una pistola y le pega un tiro en la cabeza a quien ha perdido este combate, estableciendo una comparación entre el maltrato animal y la marginación de aquellas mujeres que no se comportan «como es debido». He ahí el doble sentido de la palabra perra: como la hembra de la raza cánida y como un

insulto que puede ser vertido sobre cualquier mujer llegado el momento oportuno. En *Devenir perra* (2009), Itziar Ziga después de transcribir un fragmento de Gail Pheterson donde plasma todos los supuestos en los que a una mujer se la puede considerar puta, escribe:

El problema es que cuando una mujer se aferra a su decencia frente a una puta, suscribe el orden patriarcal que le arrebató tanto a ella como a la puta, por ser mujeres ambas, la capacidad de autonombrarse. Cualquier mujer tendrá que demostrar siempre que no es una puta. Como afirma Helen, nuestra Zorra Suprema: Nunca me importó lo que pensaban los hombres, estaba acostumbrada desde pequeña a escuchar cómo hablaban de las mujeres. Sabía que iban a tratarme como una puta hiciera lo que hiciera, así que por lo menos iba a disfrutarlo. (Ziga, 2009: 98).

Si algo nos enseña el pornoterrorismo es que el cuerpo sigue teniendo un enorme potencial reivindicativo y también que «el feminismo no es un humanismo»<sup>45</sup>. En su libro *Temblores de aire* (2003), Peter Sloterdijk estudia la evolución del terrorismo a partir de 1915, en lo que denomina «atmoterrorismo». El atmoterrorismo se caracteriza por la utilización de gases para acabar con el oponente a través de la contaminación del aire, es decir, desde aquella primera experiencia con gas mostaza, la guerra se ha sofisticado de tal modo que ya es posible no tener que lanzar una sola bomba para conquistar un área geográfica, simplemente basta con cortar sus medios de subsistencia. El pornoterrorismo actuaría como el ácido carbónico clórico-metílico con respecto al ácido cianhídrico que estaría representado por el sistema heteronormativo, utilizado en la desparasitación de escuelas, hospitales y otras superficies<sup>46</sup>. Aquel tendría la capacidad, a partir de su irritabilidad, de advertir de la presencia de éste, imperceptible para el olfato humano pero sumamente nocivo para su salud. En expresión de Sloterdijk, la

---

<sup>45</sup> A lo largo de la historia, la categoría «humano» ha servido de pretexto para atacar contra la vida y dignidad de todo aquello que no era considerado tal. El fin último del feminismo no ha de consistir en entrar dentro de esta rígida categoría, sino cuestionar los presupuestos sobre los que se asienta. Preciado lo deja bien claro en el título de su artículo: *El feminismo no es un humanismo*.

Disponible en:

<http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/10/el-feminismo-no-es-humanismo-por.html>.

<sup>46</sup> Esta sustancia también es conocida como Cyclon, utilizada por los nazis durante el Holocausto judío. Estableciendo un paralelismo entre heteronormatividad y fascismo, el pornoterrorismo con su explicitud nos pone en alerta frente a los abusos que comete esta ideología.

intención del pornoterrorismo con su extremo contenido explícito es «una refenomenalización de lo afenómico» (Sloterdijk, 2003: 63).



Fig. 8. Cámara de gas en Auschwitz

## 5.2 «El amor es heterosexual»

El título del presente apartado procede de un artículo publicado por Javier Sáez en el mes de julio de 2008, donde daba su opinión acerca de un evento feminista porno-punk al que había acudido días antes y que fue organizado por Preciado en Donosti. En dicho artículo, Sáez denunciaba la deriva que tomó el festival convirtiéndose, según él, en una exaltación de la pareja y el matrimonio:

«Me pregunto si la retórica del amor no es sino otro discurso y otra práctica más que hemos adoptado desde el régimen heterosexual. En todo caso, es un discurso totalmente inofensivo y domesticado, algo que no molesta en absoluto al discurso patriarcal y homófobo» (Sáez, 2008).

A raíz de estas declaraciones, se produjo un intercambio ciber-epistolar en el que intervinieron varixs interlocutorxs tanto en contra como a favor de la tesis de Sáez. Por un lado se encontrarían Preciado y Despentés (en contra), por

<sup>47</sup>En *Teoría queer y psicoanálisis* de Javier Sáez (2004), el autor nos recuerda que cuando acabó la Segunda Guerra Mundial se liberó a los judíos y gitanos de los campos de concentración pero no a los homosexuales (Sáez, 2004: 26).

otro, Sejo Carrascosa y Marcelo Soto (a favor). Yo, por mi parte, tomaré posición en esta polémica, defendiendo el punto de vista de Preciado y Despentés, tratando de argumentar en lo que sigue el porqué de este posicionamiento.

Para dar luz a esta cuestión considero útil diferenciar, como sugiere Preciado en su contestación, entre el amor en general y una manifestación muy específica, el amor romántico. Comenzaré por este último a partir de *La dialéctica del sexo* (1970)<sup>48</sup>, obra en la que su autora, Shulamith Firestone, identifica tres principios básicos que vertebran la ideología del amor romántico: erotismo, personalización sexual de la mujer e ideal de belleza. Como vemos, Firestone parece referirse única y exclusivamente a relaciones heterosexuales, pero pienso que este análisis puede hacerse extensible hacia otros tipos de relaciones sexo-afectivas.

- Erotismo: «Virilidad y nivel de actuación sexual pasan a confundirse con valía social» (Firestone, 1976: 187). El contacto genital pasa a ocupar el centro de las relaciones, allanando el terreno para la instauración de la doble moral sexual: al mismo tiempo que exijo fidelidad a mi pareja, no me aplico a mí misma esta condición. Tal es la fuerza de este principio que el cónyuge parece creerse con la legitimidad suficiente como para acabar con la vida de su esposa o marido cuando no cumple con él.
- Personalización sexual de la mujer: De lo anterior se extrae que todo el ser de la persona queda reducido a sus órganos reproductivos, o a aquellas manifestaciones tanto físicas como comportamentales que pudieran decirnos (por absurdo que parezca) algo acerca de ellos. La ligazón entre amor y exclusividad sexual obligatoria provoca la percepción de que nadie se puede enamorar de una puta y viceversa.
- El ideal de belleza: Los medios promueven un ideal de belleza que no sólo representa una opción de cómo lucir, sino sobre todo un criterio diferenciador entre quién es apto y quién no para el mercado sexual y amoroso.

---

<sup>48</sup> La versión aquí consultada es la de 1976.

La idea que inspira a Firestone a analizar el amor romántico como institución patriarcal es que en sociedades democráticas formalmente igualitarias donde las mujeres han adquirido ciertos derechos: divorcio, propiedad privada, aborto, igualdad ante la ley, etc., resulta difícilmente sostenible defender su subordinación a través de mecanismos legales, siendo necesario inocular esta ideología a partir de otros procedimientos como los que acabamos de ver. La misma lectura puede aplicarse a las relaciones homosexuales, ya que este grupo sigue en buena medida la dinámica social que ha imperado en el caso de las mujeres, borrando sus diferencias en favor de su «normalización», hecho que subraya Sáez en su artículo:

Los bollos, las maricas e incluso los trans son mucho mejor digeridos y aceptados cuando tienen pareja («qué chicos más sanos, ya no son promiscuos») y sobre todo cuando proclaman su «amor» («fíjate qué majos, se quieren; son como nosotros») (Sáez, 2008).

Ahora bien, más allá de esta forma de amar posesivamente que empobrece el afecto convirtiéndolo en un simple contrato de exclusividad sexual<sup>49</sup>, pueden existir, y de hecho existen, maneras alternativas de relacionarse donde los límites son establecidos conjuntamente y no por instancias independientes de los intereses de lxs amantes. No obstante, esto no significa que el proceso de socialización no tenga un peso importante, por lo que será preciso atender a los sentimientos enfrentados que surgirán durante la apertura de la relación. Coral Herrera Gómez, ofreciendo una serie de consejos en *Amores diversos Vol. 7* (2012-2013) a parejas que deciden probar en el mundo swinger<sup>50</sup>, escribe:

Dado que nuestra cultura amorosa está basada en la posesividad y la exclusividad sexual de la pareja, las personas que acuden a este tipo de locales, fiestas, festivales o encuentros cuidan al máximo sus comportamientos y modos de relacionarse, porque son conscientes de que es un mundo alternativo a la sexualidad hegemónica en el que pueden surgir emociones intensas (celos, miedos, inseguridades, y emociones contradictorias como excitarse por ver a su pareja disfrutar con otra persona y a la vez sentir celos).

---

<sup>49</sup> Con esto no trato de demonizar la monogamia como veremos en el siguiente punto, pero sí criticar el sistema que mide la calidad de la relación en función de este único parámetro.

<sup>50</sup> Las parejas swingers son lo suficientemente maduras como para saber distinguir el amor del sexo. Lxs swingers saben que su pareja es lo primero, pero que es inevitable sentir atracción física por otras personas y que acostarse con ellas no supone una falta de respeto siempre y cuando se haga con el conocimiento y consentimiento de todxs lxs involucradxs.

Por ello la cortesía, la educación y la elegancia en el trato son básicas (Herrera, 2012-2013: 11).

La distinción que realicé anteriormente entre amor romántico y amor en general, no desemboca en una asunción por mi parte de una idea metafísica del amor; al revés, propone la necesidad de abrir un espacio de libertad en el que lxs integrantes de una relación puedan descubrir hacia dónde quieren ir teniendo en cuenta los condicionamientos de los que parten. Modificando la máxima de Sprinkle para adaptarla al tema que aquí nos ocupa y como contestación a Sáez, podríamos decir: «La respuesta al amor romántico no es la prohibición del amor, sino inventar mejores formas de amar»<sup>51</sup>. Quienes nos consideramos feministas, y más específicamente de la diferencia, no podemos permitirnos el lujo de dejar en manos del régimen heterocentrado y patriarcal esta valiosa arma; se vuelve imperativo resignificarla.

Inconscientemente, creo que Javier Sáez cae en el discurso del Amo, ese del que tanto pretende huir, negando el derecho a amar a todxs aquellxs cuyos deseos están por fuera de la economía heterosexista. Coincido con él en que la expansión de los límites de ciertas instituciones (pareja, matrimonio, adopción, etc.) hacia otras manifestaciones sexo-afectivas pretende actuar como un antídoto frente a posibles movimientos revolucionarios, pero también podemos pensar cómo en el propio desplazamiento de esos diques de contención se van acotando los espacios que en un principio estaban reservados a la heterosexualidad. En definitiva, se trata de una transformación con doble efecto; a la vez que se heteronormalizan las relaciones no-heterosexuales, la heteronormatividad en sí va perdiendo el sustento que la afirmaba como el paradigma de la normalidad frente a todo lo demás.

Otro que intervino en el debate fue el colectivo Medeak, en cuyo escrito *El amor es heterosexual, ¿¿y las bicicletas??* (2008) Viene a decirle a Sáez que si bien el amor está inscrito, como producto cultural, dentro de una lógica heteropatriarcal, esto no lo hace distinto a muchas otras instancias que el feminismo *queer* está consiguiendo transformar. Esta forma de analizar la realidad social me parece mucho más interesante que el rechazo generalizado

---

<sup>51</sup> La frase original es: «La respuesta al porno malo no es la prohibición del porno, sino hacer mejores películas porno» (Sprinkle en Despentés, 2007: 73).



del amor que plantea Sáez, y sigue la misma línea que Butler (2006) cuando habla del *drag* como aquel que se reapropia de un papel que en teoría no le corresponde:

Decir que el amor es heterosexual, además de ser una soberana chorrada, es hacer una reducción. El amor se representa en espacios de hegemonía heteronormativa y ha sido un instrumento de domesticación muy potente. Pero, eso no quiere decir que no pueda resignificarse. De hecho, una de las aportaciones de Testo Yonqui, aportación al propio pensamiento de Foucault, es que el cuerpo es un núcleo de resistencia, un núcleo capaz de resignificar sus propias representaciones. No sé, pero creo que eso también lo dice Butler. Sino, ¿cómo explicamos lo que es una Drag Queen? (Medeak, 2008).

Por otra parte, resulta cuanto menos curioso que Sáez tome esta actitud contra el amor como un discurso que tiende a anestesiar el potencial emancipador de los sujetos marginales que cuestionan al sistema después de acudir a un espacio pornográfico. ¿No es acaso la pornografía, como hemos visto, una ingeniería biopolítica dispuesta a perpetuar cierto tipo de relaciones en detrimento de todas las demás? Asimismo, ¿no es precisamente la narrativa pornográfica *mainstream* la encargada de mostrar una sexualidad enteramente escindida de todo tipo de sentimiento?

Una última crítica que a mi juicio se le puede realizar a Sáez vendría dada desde un punto de vista pragmático. Preciado, Despentés y Medeak señalan la importancia que el amor de pareja puede tener en la vida, como cuando Annie Sprinkle desarrolló cáncer de mama allá por el 2003 y pudo costear el tratamiento gracias a su boda con Beth Stephens. También en cierto sentido, aunque no comparto el tono beligerante que utiliza, estoy de acuerdo con la idea que Despentés pretende transmitir cuando le contesta a Sáez:

Te diré lo que pienso: a las tías como Annie o como yo, vosotros, los tíos de culo limpio, siempre nos preferís muertas, mejor todavía si estamos solas y somos anónimas. Lo que no has pensado es que quizás la supervivencia de Annie tiene relación con su pareja, de la manera más económica y brutal. Pero eso seguramente no te concierne a ti, protegido por el Estado (Despentés, 2008).

Lo que aquí Despentés trata de decir es que no se puede caer en el dogmatismo más extremo, llegando a poner en peligro la vida de las personas con tal de ser -supuestamente- consecuente con una idea. Pensar de esta

manera, que la teoría puede sobrevivir aun por encima de los sujetos que la aplican y comparten, es una forma de idealismo que poco o nada tiene que ver con los presupuestos *queer*. Es, por el contrario, un tipo de vigilancia:

En la heterosexualidad también son corrientes esas lecciones de inteligencia superior que a mí me parecen lecciones de buena conducta y advertencias de policía. Pero tú, como no eres heterosexual, no te pareces a ellos, porque vigilas demasiado tu actitud como para caer en una trampa tan evidente (Despentes, 2008).

### **5.2.1 A vueltas con la monogamia**

¿Qué es el amor? Esta pregunta se la han hecho numerosísimxs pensadorxs a lo largo de la historia y no es ni mucho menos mi intención zanjarla en unas pocas líneas. Sin embargo, creo que todxs estamos capacitadxs para saber qué no es: maltratar, asesinar, controlar, restringir la libertad del otro u otros, manipular, chantajear... esos sentimientos negativos nada tienen que ver con el amor, sino con una concepción individualista donde la posesión, el tener, está por encima del querer. El amor es entrega, desinterés, autorrealización mediante la realización del otro, comprensión y cuidado. No viene dado de antemano, hay que trabajarlo cada día; no es una amalgama de reglas innegociables, es una construcción constante. El amor, como nos enseña Bauman (2003), posee cierto grado de incertidumbre, y cualquier intento de eliminar dicho elemento por completo conduce irremediabilmente al agotamiento de la relación: «Todo amor lucha por sepultar las fuentes de su precariedad e incertidumbre, pero si lo consigue, pronto empieza a marchitarse, y desaparece» (Bauman, 2003).

Asimismo Bauman subraya que el amor no se trata de un saber acumulativo, y lo único que podemos aprender de él es, precisamente, a ponerle fin. Eva Illouz, en *El consumo de la utopía romántica* (2009), transita un camino similar al del sociólogo polaco, estudiando la influencia que el mercado ejerce sobre nuestra manera de concebir el amor: «La vocación de la publicidad es transformar los bienes de consumo en significados y transportar el universo de los objetos a nuestro ser interior» (Illouz, 2009: 158). La persona en este

intercambio de roles se vuelve producto y el producto se torna fetiche, ambos regidos por una misma lógica de consumo irrefrenable y cortoplacista.

Un adecuado análisis feminista sobre el amor en la postmodernidad no puede simplemente estancarse en la crítica de la monogamia como institución heteropatriarcal y capitalista destinada a perpetuar la acumulación de riqueza dentro de las familias, también debe ser capaz de actualizar su teoría a las nuevas formas de explotación a través del estímulo del consumidor. Una interpretación sesgada de este fenómeno produce como resultado un discurso igualmente opresor en el que, forzosamente, una mujer «liberada» ha de ser una mujer que disfruta del sexo sin compromiso. Tras varias entrevistas a mujeres que se consideran a sí mismas feministas, Mari Luz Esteban en su *Crítica del pensamiento amoroso* concluye:

En el amor se estarían cristalizando y problematizando los excesos de una cultura que tiende al individualismo extremo. Así que las mujeres que se están redefiniendo a sí mismas como sujetos de hecho y de derecho, y que quieren revertir su posición social como seres subordinados, son carne de conflicto, ya que viven la relación amorosa como un desafío a su propia individualidad y, en consecuencia, con una cierta contradicción (Esteban, 2011: 443).

Recientemente publiqué en Facebook una entrada donde llevaba a cabo una lectura crítica del trabajo de Coral Herrera Gómez citado en el anterior apartado, *Amores diversos vol. 7* (2012-2013). La autora, en el capítulo primero dedicado a los *Ciberamores*, se refería a las ventajas e inconvenientes que tenía internet a la hora de relacionarnos, estimando como positiva la posibilidad de desconectarnos de la sesión sin mayores complicaciones:

Internet es un mundo en el que las barreras físicas, arquitectónicas o ambientales se eliminan; la desconexión puede producirse de inmediato (no tenemos que excusarnos para irnos), y la conexión se da en unas condiciones de total libertad (Herrera, 2012-2013: 7).

En dicha entrada subrayaba el error de fondo en el que caía Herrera al confundir la cantidad de las relaciones con su calidad: «Internet mejora las relaciones humanas porque permite comunicarse con gente lejana al instante» (Herrera, 2012-2013: 10). Poder hablar o verse con gente de otros rincones del mundo gracias a internet puede ser interesante, pero no constituye necesariamente una mejora de las relaciones humanas. De hecho, esa

capacidad para «desconectar» en cualquier momento fomenta la irresponsabilidad, y por tanto, la desconfianza<sup>52</sup>.

El ser humano, debido a su vulnerabilidad física y emocional, precisa del cuidado de lxs demás, no siendo el ambiente ideal para ello aquel donde podemos despachar al otro con independencia de cómo se sienta. Al fin y al cabo, esta manera de proceder se encuentra dominada por un narcisismo extremo como denuncia Byung-Chul Han en *La agonía del eros* (2014a). Para Han, el fracaso sentimental en los tiempos postmodernos no sólo es fruto de una mayor disponibilidad sexual y afectiva en la que no nos implicamos demasiado con nuestras parejas para dejar abierta la puerta a nuevxs inquilinxs, sino también a una colonización del otro. Es decir, las personas se convierten en escenarios donde realizar/proyectar nuestros deseos, siendo así despojadas de su alteridad: «La atopía del otro se muestra como la utopía del Éros» (Han, 2014: 7).

Desde los medios de comunicación se lanza el mensaje de que lo cotidiano es aburrido y que tener una aventura no es ya un derecho sino una obligación, independientemente de las promesas que hayamos realizado a nuestra pareja y del daño que, en consecuencia, podamos causarla. Paul Virilio escribe en su *Estética de la desaparición*:

A diferencia del transporte comunitario, la utilización empedernida del coche o la moto carece de finalidad, no se trata a priori de atravesar distancias, y ello crea fatalmente las nuevas condiciones del viaje. Ir a ningún lado, dar vueltas en redondo por un barrio desierto o por un cinturón atascado se le antoja natural al vidente/viajero. Por el contrario, frenar, aparcar, son operaciones desagradables, el conductor detesta ir a un lugar preciso o al encuentro de alguien (Virilio, 1998: 76).

En esta línea se encontraría la serie *Tengo un plan* de la conocida marca de ropa *Desigual* y que vengo sometiendo a crítica a lo largo de todo el máster. En el año 2012, *Desigual* realizó tres polémicos anuncios en los que podemos ver a tres mujeres «supuestamente» desinhibidas pero que sin embargo reproducen unos fuertes estereotipos tanto físicos como simbólicos. En todos ellos las mujeres no paran de probarse ropa, con cuerpos que encajan a la perfección según el canon de belleza establecido y hablan abiertamente de su

---

<sup>52</sup> Véase anexo III.

sexualidad. En uno de ellos la protagonista tiene pensado tomarse un año sabático del trabajo y de su pareja para dedicarse a «vivir la vida» en Tailandia, y hacer un trío con «un buzo cachas y un surfista buenorro». Este anuncio es el perfecto representante de lo que Ana de Miguel plasmaba en *La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana* (2012), a saber, la eliminación progresiva de la doble moral propicia el triunfo del modelo sexual masculino como referente único.



Fig. 9. Anuncio *Desigual* (2012).

¿Esto quiere decir entonces que yo estime como superior la monogamia frente a otras formas de relacionarse? No, a lo que me opongo es a la creación de jerarquías decidiendo con independencia de lxs involucradxs qué relaciones merecen o no respeto, considerando que sigue siendo útil la labor de deconstrucción a la que se ve sometida la exclusividad sexual como prueba del amor auténtico pero no teniendo nada en contra de ella a título individual:

Me encantaría saber por qué el celibato o la monogamia nunca han sido consideradxs parafilias, enfermedades o trastornos mentales cuando es evidente que también contravienen las leyes de la «naturaleza». A mí me parece realmente enfermo que alguien sea capaz de renunciar al sexo por convicciones religiosas, o de someter el libre albedrío de su deseo a una norma tan moralista y poco práctica como es la monogamia. Las cárceles están llenas de hombres que asesinaron a sus mujeres. Y la culpa de eso la tiene que genuinas enfermedades mentales como los celos o la monogamia sean no solo

algo que se vive con cotidianeidad sino como requisito imprescindible y sello de autenticidad del amor (Torres, 2011: 139)<sup>53</sup>.

### 5.3 Transfeminismo

El feminismo no es en absoluto un movimiento homogéneo, existiendo diversas corrientes en su seno. Una de ellas es el transfeminismo, que influenciado por los estudios postcoloniales y lesbianos contribuye al cuestionamiento de la versión occidentalizada y heterosexista del feminismo *mainstream*. Tanto es así que Monique Wittig sostendrá la tesis de que «las lesbianas no son mujeres» (2006: 57), ya que esta categoría sólo tiene sentido en relación con su opuesto masculino:

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 (...), una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales (Wittig, 2006: 43).

Lo que el transfeminismo plantea es lo que venimos analizando a lo largo de este trabajo fin de máster: la explotación, opresión y subordinación de la mujer se fundamenta sobre el proceso mismo que la categoriza como tal, creando la ilusión de dos universos aparentemente antagónicos pero necesarios en los que, sin embargo, uno constituye la regla (el varón) y otro la excepción. Aun así, pese a que la mujer sea considerada como un ser inferior en el discurso falogocéntrico, no constituye una anomalía siempre y cuando quien se defina como mujer cumpla con una serie de requisitos: tener órganos sexuales internos, su deseo tienda hacia el hombre y su teatralización en el campo de lo social se asemeje en última instancia a lo que comúnmente el propio sistema haya definido como «femenino».

El binarismo de género se sustenta a través de la violencia institucionalizada que divide a toda la Humanidad en «hombres» y «mujeres», negando a una parte importante de la misma -aquella que no es identificable en una de las dos

---

<sup>53</sup> Por la respuesta que me dio Diana a una de las preguntas que le formulé, entiendo esta frase como una provocación más que como un dogma que trata de imponer a sus seguidores. Habita el lenguaje del enemigo para desactivarlo.

categorías- el estatuto de persona. A su vez, y pese a que en las democracias contemporáneas estos límites tienden a hacerse borrosos, a cada uno de los géneros se le han atribuido un espacio y roles determinados: el espacio público estaría dominado fundamentalmente por los hombres, mientras que el privado sería el lugar donde históricamente las mujeres han sido enclaustradas con el objetivo de satisfacer las necesidades del varón sin retribución alguna. Podemos comprender por tanto la importancia que ha tenido para el modelo de producción capitalista la separación de esferas, ya que la no remuneración del trabajo reproductivo, es decir, aquel que permite al trabajador/a volver al día siguiente a su puesto de trabajo (Marx, 2010: 124)<sup>54</sup>, se traduce en una mayor acumulación de plusvalía para el patrón. Este es el punto de vista que el feminismo socialista defiende y que Evelyn Reed (1970) resume así:

Con la apropiación por parte de los hombres de la mayor parte de la actividad social productiva, y con la aparición de la familia, las mujeres fueron encerradas en casa al servicio del marido y la familia. El aparato estatal fue creado para reforzar y legalizar la institución de la propiedad privada, el dominio masculino y la familia patriarcal, santificada luego por la religión (Reed, 1970)<sup>55</sup>

Sin embargo, y como vimos en apartados anteriores, el desarrollo de las tecnologías biomédicas y la necesidad de incorporar a mujeres al tejido productivo cuando los hombres marchaban al frente, propició una transformación tanto del sistema capitalista como del (hetero)patriarcal. Las fuerzas opresivas viraron su dirección hacia un ideal de belleza femenino, cuya satisfacción requería un enorme gasto económico y temporal que impediría a las mujeres destinar estos recursos a la mejora de su situación social. Naomi Wolf (1992) escribe al respecto:

Durante los últimos cinco años, se duplicó el gasto consumista, la pornografía se volvió la categoría más importante dentro del medio publicitario (por encima de las industrias fílmica y discográfica combinadas) y treinta y tres mil mujeres norteamericanas confesaron en las encuestas de una investigación que su

---

<sup>54</sup> Obviamente, el trabajo reproductivo también incluye la maternidad, que proporciona al Capital nuevas generaciones de trabajadores para sustituir la mano de obra incapacitada o fallecida. «El propietario de la fuerza de trabajo es mortal. Por lo tanto, si su aparición en el mercado ha de ser continua como lo presupone la continua conversión de dinero en capital, entonces el vendedor de la fuerza de trabajo se tiene que eternizar «como se eterniza todo individuo vivo, por procreación»» (Marx, 2010: 125).

<sup>55</sup> Fragmento de Evelyn Reed, 1970. Consultado en: Marxists Internet Archive, 8 de marzo 2008, Día Internacional de la Mujer: <https://www.marxists.org/espanol/reed-evelyn/1970/a.htm>

meta más importante en la vida es perder entre 5 y 10 kilos. Muchas mujeres tienen más dinero, poder, campo de acción y reconocimiento legal del que jamás habíamos soñado, pero con respecto de cómo nos sentimos acerca de nosotras mismas físicamente, puede que estemos peor que nuestras abuelas no liberadas (Wolf, 1992: 215).

El culto al cuerpo se convirtió desde entonces en un escollo más en el camino de la liberación femenina. Los gimnasios, dietas milagrosas, cremas *anti-age* y operaciones quirúrgicas estaban destinadas a remarcar no sólo las diferencias anatómicas entre mujeres y hombres, también entre cuerpos bellos y feos, así como entre sanos y enfermos. En relación con esta última comparativa, todavía hoy sigue vivo el debate dentro del transfeminismo acerca de qué actitud tomar frente a la patologización médica de la disforia de género como medida para sufragar el coste de la operación de aquellxs individu@s sin recursos económicos suficientes. Yo, por mi parte, considero que si bien hay que avanzar hacia la despatologización de la transexualidad, no sería prudente deshacernos del diagnóstico por completo sin antes haber asegurado otra fórmula que facilite el acceso a la cirugía a todxs aquellxs que crean necesitarla.

Así pues, por una parte, el diagnóstico continúa valorándose porque proporciona una forma económica de transicionar. Por otra, la oposición es firme porque el diagnóstico continúa considerando como un trastorno patológico lo que debería concebirse como una entre las muchas posibilidades humanas de determinar el propio género (Butler, 2006: 114).

Se trata, sin duda, de un tema muy delicado y es preciso analizar todos los componentes que entran en juego para no perjudicar a quien precisamente se intenta ayudar. Lo que está claro es que el diagnóstico refuerza el binarismo de género, pero también permite, a falta de otras alternativas mejores, una mayor autonomía de los sujetos trans; una autonomía como cualquier otra, situada.

Una muestra de trabajos dirigidos a visibilizar aquellxs individu@s que se encuentran por fuera de los estándares interpretativos heterocentros son las fotografías de Del LaGrace Volcano. En colaboración con Judith Halberstam, Del Lagrace en *The Drag King Book* (1999) presenta una serie de fotografías donde el centro de la reflexión va a ser el carácter performativo de la masculinidad. Ya hemos advertido cómo el género no es más que una parodia, que no existe más allá de la actuación ritualizada (Butler, 2006) que los



individuos aprenden a través de un proceso de socialización en el que intervienen múltiples agentes: la familia, el colegio, los medios de comunicación, las instituciones médicas, etc., y que por lo tanto es susceptible de reapropiación por quienes en principio tenían negado su acceso, bajo amenaza de severos castigos físicos y sociales, eso sí. Un ejemplo sería el caso de Leigh Crow cuando acudió en 1996 a una conferencia en Nueva York donde hombres de todo el mundo se reunieron para imitar y recordar la figura de Elvis Presley. Elvis Herselvis, *nickname* utilizado por Crow para su performance, fue expulsada de la sala por los hombres que se dedicaban simplemente a hacer lo que ella misma pretendía<sup>56</sup>. Lo que podemos advertir de este hecho es que la sociedad no solamente interioriza y reproduce las normas de género, sino también la violencia constitutiva necesaria para el mantenimiento de las instituciones heteropatriarcales.

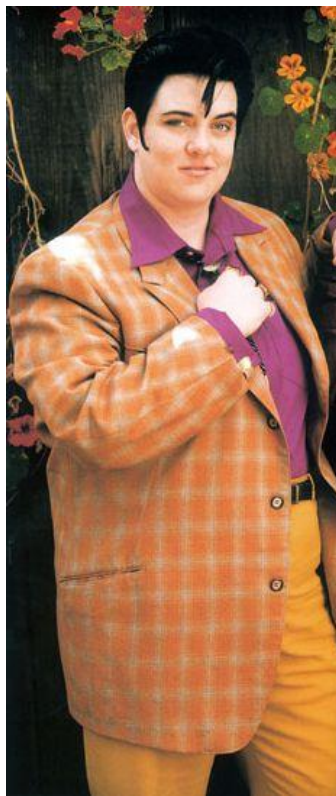


Fig. 10. Leigh Crow como Elvis Herselvis

---

<sup>56</sup> Consultado en *La retórica ambivalente de la performance drag king* (Escudero, 2009: 56-57).

Todo esto nos lleva a afirmar que la sanción depende no sólo del sujeto (incluyo aquí tanto al performer que «provoca» como al espectador que «actúa ante tal provocación»), sino también del contexto en el que se realice la interpretación. Los seguidores del «rey del rock» tomaron como una ofensa la performance de Herselvis, y al igual que un hombre que maltrata a su mujer no tiene porqué dejar de hacerlo por más que se masturbe con videos de *ladyboys*, la concepción sobre el género de la mayoría social no va a cambiar simplemente por una proliferación masiva de imágenes subalternas. Es necesario realizar una pedagogía de lo que se está mostrando/viendo:

El papel de la persona receptora y el contexto en el que el acto paródico o *camp* se produce es altamente instrumental para medir la efectividad política de estas estrategias de deconstrucción del género. La relación entre la performer y la audiencia o el lector constituye el elemento fundamental de la estrategia *camp*. Debido a este vínculo estructural, los discursos *camp* siempre necesitan un público cómplice como objeto de esa carga política (Escudero, 2009: 60).

En definitiva, es imprescindible distinguir entre *ver qué* y *ver cómo* (Hanson, 1977), ya que dos individuos pueden estar fijándose en un mismo objeto y sin embargo interpretar lo que están viendo de maneras muy diferentes. Es la *carga teórica* lo que determina nuestra forma de mirar (Hanson, 1977: 17), y si hemos sido educadxs dentro de una sociedad heterosexista, es normal que toda representación que pueda de alguna manera alterar este orden sea violentada. No ocurre lo mismo cuando alguien se «disfraza» en carnaval como una persona del sexo opuesto, ya que el ambiente burlesco legitima la transgresión para, precisamente, revelar que ésta forma parte de lo irreal. Leticia Inés Sabsay lo explica así en su artículo *La performance drag king: usos del cuerpo, identidad y representación* (2006):

No es original el sistema de sexo/género que funciona como referencia del discurso drag, no es original el acto performativo, pero esto no implica que prospectivamente se deje de producir la idea de un auténtico original en la ilusión de la identidad subjetiva. ¿Qué quiere decir esto? Que no es lo mismo representar una posición de sujeto transgénica como Drag King en el escenario, que representar esta misma posición como alguien transgenerizado (Sabsay, 2006).

Por tanto, las imágenes dispuestas a replantear nuestra concepción acerca de la sexualidad y deconstruir el binarismo de género, deberán estar acompañadas por un corpus teórico que promueva la toma de conciencia del

espectador. Las reticencias de lxs teóricxs y activistas de los feminismos disidentes a la institucionalización deberán a su vez ser superadas con el fin de que sus planteamientos puedan llegar a un mayor número de personas. Por supuesto siempre será necesario el trabajo desde la periferia para prevenir el aburguesamiento que imprime el contacto con dichas instituciones, pero no tomar esta actitud como la tónica general y única en nuestra lucha por la igualdad.

## 5.4 Prácticas sexuales subversivas

Llegados al final de este trabajo investigativo, he considerado útil dedicar un espacio a algunas prácticas *contra-sexuales* (Preciado, 2002) que pudieran servir a la causa deconstructiva que nos proponemos, tanto de las férreas identidades sexo/género que nos constriñen, como de la actual distribución del deseo en el modelo de producción/consumo neoliberal. El interés que suscitan las prácticas que vamos a analizar a continuación se debe a la traducción simbólica que se puede hacer de las mismas como tácticas de resistencia política, ya que como señalan Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985): «Totalmente cierto es que (...) toda la sexualidad es asunto de economía» (Deleuze y Guattari, 1985: 20).

Voy a comenzar este apartado presumiblemente por el final, recordando las palabras de Román Gubern citadas unas páginas más atrás: «Frente a la ética puritana del ahorro, de la contención y de la productividad, la pornografía se alzó como la ética del despilfarro sexual improductivo» (Gubern, 2005: 15). Esta disposición a la inversa, tiene como pretensión aclarar el malentendido que recae sobre la teoría *queer*, concebida por sus detractorxs como aliada del sistema neoliberal en lugar de como lo que es: una herramienta crítica ante todo sistema de dominación, presente éste en la forma que se presente.

Reivindico en primer lugar, más que una práctica *contra-sexual*, una figura contra-práctica: la de la «frígida» o «estrecha». En *Capitalismo y esquizofrenia* (1985) sus autores sostienen que «una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción a la antiproducción»

(Deléuze y Guattari, 1985: 17), donde «antiproducción» sería sinónimo en Gubern de «improductivo». El acto sexual «productivo» sería aquel destinado a la reproducción de la especie, mientras que, por otra parte, el «antiproducción» o «improductivo» sería el acto sexual en sí, desembarazado (y nunca mejor dicho) de dicha función biológica. Ahora bien, el sexo no puede ser nunca, estrictamente hablando, improductivo, si entendemos por producción el proceso mediante el cual se crea «algo», ya sea capital o cuerpos sexuados. Lo que se ha denominado «antiproducción» o «improductivo», es la posibilidad de desplazamiento/transformación de la producción hacia otro nicho de mercado más rentable. En este sentido los medios anticonceptivos o abortivos suponen un aumento de la libertad negativa, pues desligan el sexo de la reproducción, siendo definida por Byung-Chul Han como «órgano sexual que confiere al capital una subjetividad automática que lo impulsa a la reproducción activa» (Han, 2014: 9). La razón por la que el sistema capitalista es capaz de absorber aquello que en principio parecía serle perjudicial se explica porque en la propia forma de la producción va implícita su antítesis. La libertad negativa se convierte de este modo en la forma de explotación más salvaje, pues responsabiliza al sujeto de su propia desgracia e inmuniza al Estado y a todxs aquellxs que detentan los medios de producción de posibles revoluciones:

El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en empresario. El neoliberalismo, y no la revolución comunista, elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo (Han, 2014: 9).

Los feminismos disidentes<sup>57</sup> se han centrado casi exclusivamente en la estigmatización que sufre la puta obviando su elemento antagónico, la frígida. Ser «frígida, estrecha o monja», no desear mantener relaciones sexuales al fin y al cabo, es otra etiqueta que sufren las mujeres y que puede empujar a algunas a realizar actos en contra de su voluntad, por inercia social:

Realmente las generaciones más jóvenes, que son llamadas a la transgresión y viven muy mal el insulto de «puritana, frígida, reprimida», están desarmadas

---

<sup>57</sup> Entiendo por feminismos disidentes aquellos que no comparten una visión abolicionista del trabajo sexual, o que se oponen a aceptar el enunciado mujer como el centro de sus reivindicaciones.

teóricamente para interpretar como parte del sistema de dominación patriarcal un comportamiento que bajo la apariencia de posmodernidad remite a las más rancias y antiguas imposiciones patriarcales (De Miguel, 2008: 19)<sup>58</sup>.

En Deléuze y Guattari (1985), la esquizofrenia se estudia como un fenómeno alimentado por el sistema capitalista, y del mismo modo debemos comprender la ausencia de deseo: como el producto histórico de la represión sexual femenina. «Una psiquiatría verdaderamente materialista se define por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo» (Deléuze y Guattari, 1985: 30). El deseo de la mujer, supeditado durante tan largo tiempo a la maternidad y la abstinencia, no puede ni debe cambiar de un día para otro a través de nuevas imposiciones morales<sup>59</sup>. Por el contrario, ha de ser liberado gracias a un arduo proceso deconstructivo: «Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1» (Deléuze, 1977).

La frígida representa un modelo de resistencia espontánea, donde no querer mantener relaciones sexuales, no experimentar deseo, no tiene por qué ser síntoma de enfermedad alguna, muy al contrario, puede suponer un ejercicio de empoderamiento personal frente al régimen *farmacopornográfico* en el que vivimos<sup>60</sup>. No logro imaginar una contra-sexualidad más marginada y más auténticamente improductiva que la que encarna la frígida, en tanto que mujer y hombre no intercambian sus roles sexuales como era el caso del *pegging*, sino donde ya no existen roles en absoluto.

---

<sup>58</sup> En la misma línea se pronuncia Puleo (2003) como señala la propia De Miguel en su artículo.

<sup>59</sup> A diferencia del psicoanálisis que se centra en la relación castradora del hijo con sus padres, el esquizoanálisis analiza al individuo como una máquina inserta dentro de un sistema que gravita en torno a un imperativo velado: ¡Libérate!=¡Produce!. Ante las típicas preguntas que se les suelen hacer a las personas que se encuentran en situación de desempleo: «¿has encontrado trabajo?» «¿estás buscándolo?» «¿Por qué no echas un curriculum en este o aquel sitio?» Como si el trabajo sostuviera a todo el ser de la persona, cabe hacerse la pregunta que Antonio Álvarez Solís planteó en un programa donde se debatía sobre una huelga convocada por el sindicato LAB: «¿Y el derecho a no trabajar?»

Brasileiruz-en katea (21 de diciembre del 2009): *El debate sobre la huelga general. Antonio Álvarez Solís* [vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IETILL9cTMQ>

<sup>60</sup> En el capítulo «¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?» perteneciente a la obra *Mil Mesetas* (2002), Deléuze y Guattari dicen: «La renuncia al placer externo, o su aplazamiento, su alejamiento al infinito, indica, por el contrario, un estado conquistado en el que el deseo ya no carece de nada, se satisface de sí mismo y construye su campo de inmanencia» (Deléuze y Guattari, 2002: 161).

Una segunda práctica subversiva con respecto al orden moral imperante sería el *squirting*. En la pornografía *mainstream* podemos identificar de manera inequívoca cuándo se termina la representación sexual: con la eyaculación masculina, que si bien en algunas ocasiones puede ser dentro de la vagina de la actriz, lo que vendría a llamarse *creampie*, las más de las veces acontece en el exterior, usualmente en la cara de la misma. La razón para eyacular fuera de la vagina obedece a varios motivos:

- En primer lugar porque el acto sexual no tiene como finalidad la procreación, al revés, trata de evitarse a toda costa.
- En segundo lugar, el espectador debe constatar que, en efecto, el hombre «se ha corrido». «El orgasmo masculino debe tener su verificación empírica en la eyaculación vista» (Gubern, 2005: 34). De hecho no es infrecuente que cuando se produce un *creampie* los genitales de la actriz sean abiertos ante la cámara, que vendría a sustituir a la mirada del ginecólogo.
- En tercer lugar, la corrida sobre el rostro de la mujer genera un plus de excitabilidad en el hombre. La actriz que se coloca de rodillas frente al pene del hombre para que éste vierta el semen sobre su cara, alimenta la fantasía de sumisión femenina que impregna toda nuestra cultura. «Viene a constituir una marca del macho sobre la parte más expresiva y emocional del cuerpo de la hembra dominada y poseída por él» (Gubern, 2005: 21).

Sin embargo, la visibilidad del orgasmo femenino no es corriente en la pornografía *mainstream*. Hasta hace bien poco se desconocía que las mujeres pudieran eyacular, porque como señala Diana Torres en *Coño potens* (2015), el aceptar tanto este hecho como que las mujeres poseían próstata al igual que el hombre desmontaba uno de los pilares básicos del heteropatriarcado: que somos anatómicamente muy distintos. Aun así, la pornografía *mainstream* con su intención de llegar a un público cada vez más amplio ha visibilizado el *squirt*, pero no con el mismo trato que se le ha dado a la eyaculación masculina. Salvo raras excepciones, las escenas donde aparece una mujer corriéndose a chorros ocurre sobre el pene del actor o tras ser masturbada por él, y no en su

boca o en su cara, ya que esto colocaría en una posición de sumisión a quien ha nacido para someter:

Cuando una mujer eyacula, en múltiples ocasiones no hace más que replicar los patrones de sometimiento del cuerpo femenino, adoptando el rol de quien se corre en la cara/culo/tetas de turno, casi nunca aparecen mujeres eyaculando en la cara/culo/tetas de los hombres, y generalmente cuando lo hacen sucede sobre sus pollas o sus manos (Torres, 2015).

Una práctica, a mi juicio, realmente subversiva y que está abriéndose paso dentro de la pornografía *mainstream*, es la de los cuernos consentidos. En una sociedad donde de entrada la exclusividad sexual se toma como paradigma del amor verdadero, independientemente del deseo de lxs integrantes de la relación, es normal que el que tu pareja se acueste con otras personas sea concebida como la peor de las traiciones. Por supuesto, cuando una pareja habla abiertamente del tema y llega a la conclusión de que la exclusividad sexual es realmente la forma de vida que desea, cada miembro debería respetar esta decisión por razones éticas (no mentir a quién quiero ni mentirme a mí mismx) y no morales. Lo cual no quiere decir que los códigos morales de una sociedad concreta no tengan un peso fundamental sobre las decisiones que toman los individuos, pero sí que en el propio acto de preguntarme a mí mismx *¿qué deseo?* estos códigos se desplazan de un valor absoluto a un valor relativo (pese a que dicho valor pueda tender a absoluto).

El carácter subversivo de los cuernos consentidos no sólo radica en la deconstrucción de la visión del amor como exclusividad sexual, también en que ver a tu pareja follando con otrxs puede ser excitante y no obligatoriamente doloroso como nos empuja a sentir esta sociedad basada en la propiedad privada. Además con la figura de la *hotwife* y el *cuckold*<sup>61</sup> se invierten los papeles hegemónicos de una manera ética, consensuada, donde históricamente era él quien se acostaba con otras mujeres y ella quien lo asumía.

---

<sup>61</sup> En español se suele traducir por «cornudo consentido». El *cuckold* acepta que su mujer disfrute teniendo sexo con otros hombres, desmontando el mito de la exclusividad sexual como el pilar de una relación, los cuernos como algo doloroso; o incluso, difuminando la barrera entre lo homo y lo hetero cuando se anima a tener sexo con el corneador.

Sea como fuere, las prácticas aquí expuestas no pretenden convertirse ni mucho menos en preceptos a cumplir; lo que realmente nos interesa de ellas es el valor simbólico que aportan, y no su culminación. Otro de los códigos que cuestiona esta última práctica sería el del segregacionismo por razas, ya que gran cantidad de los actores llamados corneadores son negros que tienen sexo con actrices blancas. El riesgo que se corre con las prácticas subversivas es el mismo que con el resto de prácticas que no lo son, ya que como veíamos en el análisis de Han en *La agonía del eros* (2014a), podemos terminar reduciendo a la persona al papel que ésta cumple en nuestra fantasía.

## 6. Conclusiones

Lo que aquí nos ha interesado analizar son los factores estructurales que subyacen a la violencia contra las mujeres y contra todxs aquellxs sujetos que no son estrictamente catalogables en ninguna de las categorías que la ciencia, como sistema biopolítico, ha creado a partir de la Modernidad: heterosexual, homosexual, bisexual... no son verdades aprehendidas por fuera de todo marco interpretativo, sino que resultan obedecer a una lógica heteronormativa que actúa creando la ilusión de que las mismas pertenecen al orden natural o perverso en función de un criterio puramente reproductivo.

Lxs teóricxs feministas no pueden pasar por alto este hecho, ya que la dominación patriarcal depende en buena medida de la diferenciación sexual y de género, considerando a hombres y mujeres con aptitudes/actitudes distintas y complementarias en las que, sin embargo, lo masculino representa el centro del Universo. En mi opinión, quienes pretenden hacer políticas de igualdad asumiendo la misma conceptualización que ha promovido el heteropatriarcado, no conseguirán otra cosa que un reforzamiento de las estructuras de este sistema de dominación y desigualdad, siendo por tanto urgente la deconstrucción de las identidades sexo/género como manera única de lograr un trato justo con independencia del grupo social al que se pertenezca.



El presente trabajo ha abogado por un feminismo de la diferencia desnaturalizado como oposición al régimen colonizador heteropatriarcal y capitalista que cuenta con un sinfín de medios para propagarse. Uno de ellos es sin duda la pornografía, que produce toda una serie de reglas dispuestas a perpetuar el orden social en el que se desenvuelve. Hasta aquí estaríamos de acuerdo con el feminismo radical en que la pornografía no se trataría de un medio aséptico, gozando de una importancia mayúscula a la hora de configurar las relaciones tanto sociales como afectivas de cualquier tipo. Empero, las discrepancias con respecto a este tipo de feminismo son del orden de las soluciones políticas, del qué hacer, más que del diagnóstico con el que estaríamos perfectamente de acuerdo.

Mientras que el feminismo radical se posiciona en contra del trabajo sexual en todas sus formas, considerándolo una cosificación del cuerpo de la mujer y, en consecuencia, como una manifestación de la violencia de género, los feminismos disidentes influidos por la teoría *queer* creen que la abolición de la pornografía y la prostitución sólo situaría a las trabajadoras del sexo en una mayor posición de indefensión. Además, si entendemos la pornografía como una tecnología capaz de moldear el deseo y la manera en la que concebimos al Otro, la mejor solución no pasa por la prohibición de la misma, sino en ofrecer discursos contrahegemónicos, visibilizando todo aquello que era considerado como abyecto por el régimen heteronormativo.

La postpornografía sería entonces este proyecto crítico frente a la pornografía *mainstream* y, en última instancia, un desplazamiento del interrogante desde la imagen pornográfica hacia nuestra propia sexualidad en el mundo real. En definitiva, este trabajo fin de máster pretende ser una invitación a la introspección, al conocimiento de unx mismx a sabiendas de que los dispositivos de poder no son estables y que cambian su forma a medida que cambian las instancias morales que gobiernan en una sociedad determinada. Es por esta razón por la que he recuperado figuras que en principio han sido creadas por el heteropatriarcado (como era el caso de la frígida), o figuras cuya interpretación ha sido monopolizada por él (la maternidad), para conservarlas como herramientas de medición con respecto a la transformación del sistema

heteropatriarcal-capitalista y servirnos de ellas para articular tácticas de empoderamiento tanto colectivo como individual.

## 7. Bibliografía

ANTONELLI, Marcelo (2012): «El problema de la utopía en Gilles Deleuze». *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº47, UBA, pp. 519-539.

AUSTIN, J.L. (1955): *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Disponible en:

[http://revistaliterariakatharsis.org/Como\\_hacer\\_cosas\\_con\\_palabras.pdf](http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf)

BARAD, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham & Londres: Duke University Press.

— (2007): *Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Disponible en:

<http://www.raco.cat/index.php/Artnodes/article/viewFile/303313/392969>

BAUDRILLARD, Jean (1981): *De la seducción*. Madrid: Cátedra.

BAUMAN, Zygmunt (2005): *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de cultura económica de España.

BENHABIB, Seyla (2005): *Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza*.

Disponible en:

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Feminismo%20y%20posmodernidad%20%20Behabib.pdf>

— (2006): *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

BRAIDOTTI, Rosi (2005): *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

BRIZ, Mamen y GARAIZÁBAL, Cristina (2007): *La prostitución a debate. Por el derecho de las prostitutas*. Madrid: Talasa.

BUTLER, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

— (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

— (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

— (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica.

CANO ABADÍA, Mónica: (2015): «Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas». *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº 7, Universidad de Zaragoza, pp. 34-47. Disponible en:

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14416>

CASTELLANOS, Belén (2008): «Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 17, Universidad Complutense. Disponible en:

<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/27569>

CASTRO, Ernesto (2012): *Objeciones de un pajillero*.

Disponible en:

<http://ernestocastro.tumblr.com/post/121376020015/objeciones-de-un-pajillero>

CLARAMONTE, Jordi (2009): *Lo que puede un cuerpo. Ensayos de estética modal, militarismo y pornografía*. Murcia: Cendeac.

COBO, Rosa *et al.* (2012): *Consentimiento y coacción. Prostitución y políticas públicas 2010-2012*. Madrid: Gobierno de España. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.

Disponible en:

<http://www.inmujer.gob.es/areasTematicas/estudios/estudioslinea2014/docs/ConsentimientoCoaccion.pdf>

DAYRAS, Michèle (2006): *Prostitución, pornografía y tráfico de mujeres*. (Artículo traducido por Ciudad de Mujeres).

Disponible en:

<http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/prostitucion-pornografia-y-trafico>

DE Beauvoir, Simone (1999): *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

DELEUZE, Gilles (1977): *Rizoma. Una introducción*.

Disponible en:

<http://www.fen-om.com/spanishtheory/theory104.pdf>

— (2005): *Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

— y GUATTARI, Félix (1985): *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

— (2002): *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

DE MIGUEL, Ana (2012): *La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana*. Revista Europea de Derechos Fundamentales. Núm. 19/1er semestre 2012. Pp. 49-74. ISSN: 1699-1524.

— (2012): «La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana». *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, nº 19/1er semestre, URJC, pp. 49-74.

— (2015): *Neoliberalismo sexual: El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

— (2008): «Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias». *Revista de Estudios de Juventud*, nº 83.

Disponible en:

[http://www.mujiresenred.net/IMG/pdf/feminismo\\_y\\_juventud.pdf](http://www.mujiresenred.net/IMG/pdf/feminismo_y_juventud.pdf)

DERRIDA, Jacques (1968): *La diferencia/[différance]* Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / [Escuela](http://www.philosophia.cl) de Filosofía Universidad ARCIS.

Disponible en:

<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/590.pdf>

— (1986): *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

DESPENTES, Virgine (2007): *Teoría King Kong*. España: Melusina.

DUEÑAS VILLAMIEL Jorge (2011-2012): *El cuerpo máquina. Cíborgs en el arte contemporáneo* (TFM). Tutor: Miguel Cereceda. Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en:

<https://www.dropbox.com/s/9ytshtpzdd8iuos/El%20cuerpo-m%C3%A1quina.pdf>

DURÁN ROJAS, Cristóbal (2012): *Catherine Malabou. Formas de destrucción. Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad*.

Disponible

en:

[http://www.academia.edu/10115246/Catherine\\_Malabou\\_Formas\\_de\\_de](http://www.academia.edu/10115246/Catherine_Malabou_Formas_de_de)

strucci%C3%B3n\_Sufrimiento\_cerebral\_sufrimiento\_ps%C3%ADquico\_y\_plasticidad

DWORKIN, Andrea (1983): *Mujeres de la derecha*. Disponible en: <https://hominiscidiumed.noblogs.org/files/2013/12/Andrea-Dworkin-para-imprimir.pdf>

ESCUADERO ALÍAS, Maite (2009): «La retórica ambivalente de la performance drag king: estereotipos y parodia de la masculinidad en un contexto anglosajón». *Arte y políticas de identidad*, vol. 1, pp. 49-64.

ESPEJO, Beatriz (2009): *Manifiesto puta*. Barcelona: Bellaterra.

ESTEBAN, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.

FALCÓN, Lidia (2010): «La prostitución: práctica y símbolo de la miseria de la sexualidad». *Intercanvis*, 24.

Disponible en: [http://www.intercanvis.es/pdf/24/24\\_art\\_07.pdf](http://www.intercanvis.es/pdf/24/24_art_07.pdf)

FIRESTONE, Shulamith (1976): *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.

FOUCAULT, Michel (1998): *Historia de la sexualidad, tomo I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

FRASER, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre.

FREUD, Sigmund (1937): *Análisis terminable e interminable*. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/collect/revapa/index/assoc/19460402p0224.dir/REVAPA19460402p0224Freud.pdf>

FUKUYAMA, Francis (2010): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Da Vinci.

GIMENO, Beatriz (2008): *La prostitución: aportaciones para un debate abierto*. Revista *Trasversales*, nº 10, verano del 2008. Disponible en: <http://www.trasversales.net/t10bg.htm>

GUBERN, Román (2005): *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Barcelona: Anagrama.

HAN, Byung-Chul (2014a): *La agonía del eros*. Barcelona: Pensamiento Herder.

- (2014b): *Psicopolítica*. Barcelona: Pensamiento Herder.
- HANSON, N.H. (1977): *Patrones de descubrimiento*. Madrid: Alianza.
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Universitat de València. Instituto de la mujer: Cátedra.
- HERNÁNDEZ, Miguel (1934): *Imagen de tu huella*. Disponible en: <http://www.poesi.as/mh34b02.htm>
- HERRERA GÓMEZ, Coral (2012-2013): *Amores diversos (Vol. 7)*. El rincón de Haika. Disponible en: <http://haikita.blogspot.com.es/>
- ILLOUZ, Eva (2009): *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- IRIGARAY, Luce (1992): *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- LATOUR, Bruno (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- LLOPIS, María (2007): *El belga*. [vídeo] Disponible en: <http://www.mariallopis.com/shortfilms/el-belga/>
- (2010): *El postporno era eso*. Barcelona: Melusina.
- (2015): *Maternidades subversivas*. Txalaparta.
- LÓPEZ ARANGÜENA, Blanca (6 de enero del 2011): *La artista Sukran Moral huye a Italia tras ser amenazada de muerte*. Elpais.com. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2011/01/06/cultura/1294268403\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/01/06/cultura/1294268403_850215.html)
- Consultado el: 12/07/2016.
- MACKINNON, Catharine (1995): *Hacia una teoría feminista del Estado*. Universidad de València. Instituto de la Mujer: Cátedra.
- MALABOU, Catherine (2007): *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena.
- (2008): *La plasticidad en el atardecer la escritura*. Castellón: Ellago.
- (2009): «El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual». *Lectora*, nº 15, pp. 281-299.
- (2010): *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia.
- MARX, Karl (2010): *El capital*. Madrid: Alianza.
- y ENGELS, Friedrich (2011): *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.
- MATAMOROS, Alberto (2011): «De los amores líquidos». *Revista Materiales*, nº 23, pp. 813-815. Disponible en: <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM49.pdf>

MEDEAK, Colectivo (2008): *Contestación a Javier Sáez. El amor es heterosexual. Debate sobre la presencia del amor en las Jornadas FeminismoPornoPunk*. Disponible en:

<https://medeak.wordpress.com/2008/07/11/contestacion-a-javier-saez-el-amor-es-heterosexual-debate-sobre-la-presencia-del-amor-en-las-jornadas-feminismopornopunk/>

MEISSNER, Hanna (2014): «La política como encuentro y responsabilidad. Aprender a conversar con los otros enigmáticos». *Revista Artnodes*, nº 14. Disponible en:

<http://www.raco.cat/index.php/Artnodes/article/viewFile/303313/392969>

MEJÍAS, Cristian (2016): *La prostitución ¿abolir o regular?* Disponible en: <http://myslide.es/documents/prostitucion-570f97a55bc34.html>

MILLER, Amarna (15 de marzo del 2014): *¿Soy prostituta?* Disponible en:

<http://www.amarnamiller.com/cosas-interesantes/soy-prostituta/>

MILLER, Billy (12/16/11): *Resonate/Obliterate Ron Athey* [video]

Disponible en: <https://vimeo.com/33845331>

MILLET, Kate (1995): *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

MOLINA PETIT, Cristina (2003): *Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado*. Madrid: Cátedra.

MORGAN, Robin (1974): *The Word of a woman*. Londres: Virago.

OGIEN, Ruwen (2005): *Pensar la pornografía*. Barcelona: Paidós.

PATEMAN, Carol (1995): *El contrato sexual*. México: Anthropos.

PERFORMANCE «Pelea de perras»:

<http://postop-postporno.tumblr.com/videos> [vídeo] Visualizado el: 14/06/2016.

PRECIADO, Paul B. (2002): *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Ópera Prima.

PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

— (2010): *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.

— (2014): *Huelga de úteros*. Disponible en:

<http://blogs.publico.es/numeros-rojos/2014/01/29/huelga-de-uteros/>

RAWLS, John (1995): *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.



- RUBIN, Gayle (1989): «Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad», en VANCE, Carol: *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Cátedra, pp. 113-190.
- RUBIO, Lucrecia (2015): *¿De verdad aumenta la trata legalizar la prostitución?* Eldiario.es. Disponible en:  
[http://www.eldiario.es/piedrasdepapel/verdad-aumenta-trata-legalizar-prostitucion\\_6\\_395170502.html](http://www.eldiario.es/piedrasdepapel/verdad-aumenta-trata-legalizar-prostitucion_6_395170502.html) Consultado el: 27/05/2016.
- SABSAY, Leticia Inés (2006): *La performance drag king: usos del cuerpo, identidad y representación*. Universidad de Buenos Aires (Argentina) / Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Universitat de València. Disponible en:  
<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/276>
- SÁEZ, Javier (2004): *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- y CARRASCOSA, Sejo (2011): *Por el culo. Políticas anales*. Madrid: Egales.
- SALANOVA, Marisol (2011): *Orígenes de la iconografía BDSM en la estética postporno* (TFM). Tutora: Marina Pastor. Máster en producción artística. Facultad de Bellas Artes de Valencia. Disponible en:  
<https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/15289/SALANOVA-MARISOL.pdf>
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2008): «Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo y globalizado». *Teorías Políticas contemporáneas*, pp. 270-309. Disponible en:  
<http://biblio3.url.edu.gt/Publi/Libros/2014/TeoPoliticRamon/14.pdf>
- SÁNDEL, Michael (2013): *Lo que el dinero no puede comprar, los límites morales del mercado*. Barcelona: Debate.
- SLOTERDIJK, Peter (2003): *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Valencia: Pre-textos.
- TORRES, Diana J. (2011): *Pornoterrorismo*. Navarra: Txalaparta.
- (2015): *Coño Potens*. País Vasco: Txalaparta.
- VELLARINO ALBUERA, Susana (2012): *Políticas de la representación (post)pornografía: Del mainstream al Queer-action* (Tesis doctoral). Director de la tesis: Alfonso del Río Almagro. Departamento de Escultura, Universidad de Granada. Disponible en:

<http://www.tesisenred.net/handle/10803/276095>

VIRILIO, Paul (1998): *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.

WAJCMAN, Judy (2006): *El tecnofeminismo*. Universitat de València e Instituto de la Mujer: Cátedra.

— (2006): *El tecnofeminismo*. Madrid: Cátedra.

WITTIG, Monique (2006): *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

WOLF, Naomi (1992): *El mito de la belleza*. Disponible en:

<https://estudioscultura.files.wordpress.com/2011/10/wolf-mito-de-la-belleza1.pdf>

ZIGA, Itziar (2009): *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.

## ANEXO I

- **Fig. 1.** *L.H.O.O.Q.* – Marcel Duchamp (1919). Disponible en: <http://espina-roja.blogspot.com.es/2010/10/lhooq-obra-de-duchamp-propiedad-del.html>
- **Fig. 2.** Paul B. Preciado con bigote. Disponible en: <http://paroledequeer.blogspot.com.es/p/beatriz-preciado.html>
- **Fig. 3.** Carla Hidalgo interpretando a «Gigi Diamond» en *La que se avecina*. Disponible en: [http://seriesespanolas.wikia.com/wiki/Gigi\\_Diamond?file=4165076\\_249px.jpg](http://seriesespanolas.wikia.com/wiki/Gigi_Diamond?file=4165076_249px.jpg)
- **Fig. 4.** Paz Padilla interpretando a «Chusa» en *La que se avecina*. Disponible en: <http://www.diariolanube.com/wp-content/uploads/2015/04/Paz-Padilla-haciendo-de-La-Chusa-en-La-que-se-avecina-Foto-Telecinco.jpg>
- **Fig. 5.** Sukran Moral – Haman (1997). Disponible en: <http://www.mutualart.com/Artwork/HAMAM/DD4C27728EFD833D>
- **Fig. 6.** Annie Sprinkle en Public Cervix Announcement (1989-1995). Disponible en: [http://media.photobucket.com/user/wmns225/media/AnnieSprinkle-publiccervixannouncem.jpg.html?filters\[term\]=annie%20sprinkle%20%22public%20cervix%20announcement%22&filters\[primary\]=images&filters\[secondary\]=videos&sort=1&o=0](http://media.photobucket.com/user/wmns225/media/AnnieSprinkle-publiccervixannouncem.jpg.html?filters[term]=annie%20sprinkle%20%22public%20cervix%20announcement%22&filters[primary]=images&filters[secondary]=videos&sort=1&o=0)
- **Fig. 7.** Ron Athey en *Self Obliteration #1* (2008-2011). Disponible en: <http://assets.vice.com/content-images/contentimage/186544/Screen-Shot-2014-09-23-at-14-55-07.jpg>
- **Fig. 8.** Cámara de gas en Auschwitz. Disponible en: <https://unpaseoporlamemoria.files.wordpress.com/2014/02/p1000867.jpg>
- **Fig. 9.** Anuncio *Desigual* (2012). Disponible en: <http://cdn.20m.es/img2/recortes/2012/12/10/87747-944-425.jpg>
- **Fig. 10.** Leigh Crow como Elvis Herselvis. Disponible en:

<http://transsuccess.tumblr.com/post/14409576275/leigh-crow-is-an-american-actor-and-singer>

## **ANEXO II**

### **Entrevista a Diana J. Torres (Pornoterrorista)**

Buenos días Diana, muchas gracias por acceder a contestar a mis preguntas.

**P: En primer lugar, si tuvieras que definirte brevemente, ¿cómo lo harías?**

Soy una activista anarcofeminista que trabaja con el tema de la sexualidad principalmente

**P: ¿Qué es para ti el postporno y qué relación o diferencias existen con respecto al pornoterrorismo?**

El postporno es una representación cinematográfica/artística de la sexualidad humana que no tiene intenciones comerciales sino políticas, desde perspectivas feministas y un instrumento o herramienta del feminismo. En ese sentido también lo es el pornoterrorismo (una herramienta) pero abarca otro tipo de formatos más allá de lo cinematográfico, como lo literario, la acción directa, la performance, etc. En realidad son dos cosas muy vinculadas.

**P: ¿Cuándo empezaste en este mundo? ¿Sientes predilección por alguna performance que hayas hecho?**

Con el tema de la performance empecé en 1998 con un grupo que formé junto a dos amigos. Con el feminismo empecé en 2006 más o menos al tiempo de comenzar el proyecto de pornoterrorismo. Me han gustado mucho todas las performances que hice junto a Lucía Egaña, sobre todo las que tuvieron lugar en Antic Teatre en Barcelona.

**P: ¿Qué tal ha sido la acogida de tu último libro, *Coño Potens*?**

Muy buena tanto en España como en México. Creo que es un libro necesario que habla sobre algo que todas las personas deberían saber.

**P: ¿Todas las mujeres pueden eyacular o sólo es privilegio de unas pocas?**

Nunca hablaría de una cuestión de privilegios a la hora de hablar de eyaculación. Absolutamente todas las personas, independientemente de su género asignado al nacer eyaculan. Lo que sucede es que la gran mayoría de coños de las sociedades occidentales (y de las colonizadas por occidente) en lugar de eyacular hacia afuera de una manera visible lo hacen retroeyaculando: el líquido se regresa a la vejiga y es orinado después del sexo.

Una cosa que trato de que quede muy clara en el libro es que mi intención está muy alejada de considerar la eyaculación visible como algo mejor que la que no es visible, es decir, no pretendo generar frustración ni generar jerarquías entre los coños que pueden eyacular hacia afuera y los que no. En realidad lo más importante es tener la información correcta sobre nuestro cuerpo, y da un poco igual si se eyacula visiblemente o no.

**P: ¿Por qué consideras que el squirting (o spurt que es como según tú debería traducirse el orgasmo femenino) es subversivo?**

Considero que todas las cuestiones que el patriarcado ha tratado de ocultar a las mujeres sobre su cuerpo y sexualidad mediante silenciamiento y mentiras sistemáticas han de ser destruidas y la única manera de hacer eso es difunciendo y compartiendo la información que conseguimos, la información que esté de acorde con nuestra realidad anatómica y nuestro deseo.

**P: ¿En qué estás trabajando actualmente?**

Estoy en terminar un libro que dejé a medias para poder escribir Coño Potens pues creí que era más urgente. Ahora ando en eso y también en otras muchas cosas que no tienen demasiado que ver (no al menos de forma directa) con el feminismo, como por ejemplo la carpintería o la música.

Gracias de nuevo Diana por tu colaboración, cuando tenga el trabajo terminado te mando una copia.

¡Seguimos en contacto!

Un abrazo,

Cristian

### **ANEXO III**

Tras leer Amores diversos Vol. 7 (2012-2013), no tuve más remedio que escribir en Facebook mi parecer y que copio aquí de manera íntegra:

En Amores diversos, Coral Herrera Gómez expone los pros y los contras que tiene internet a la hora de relacionarnos. Enumerando las ventajas, creo que comete un error básico al confundir el número de relaciones que este medio posibilita (cantidad) con la calidad de las mismas. No es raro que caiga en esta confusión, pues comprende como positivo el hecho de que en la red podamos desconectarnos en un instante, sin tener que dar explicaciones, sin tomar para con el otro responsabilidad alguna. En la vida "real", y pongo real entrecomillado porque no existe una separación tajante entre esta esfera y un mundo virtual que gana terreno a pasos agigantados, también podemos interrumpir nuestro compromiso aunque sea mintiendo, pero estamos obligadxs a dar la cara por ello, a ser consecuentes con nuestros actos y palabras. Una cosa tiene que quedar clara: ser *queer* no significa hacer lo que me venga en gana a cada momento con independencia de lo que piensen o sientan lxs demás, eso es ser egoísta, sin más, y ninguna palabra o teoría puede justificar este hecho. Ser *queer* significa abrir espacios en un mundo sobrecargado de (hetero)normas con el fin de convertir al individuo en un ser mayor de edad, pues la contrapartida de la libertad es la responsabilidad. Durante los juicios de Nurenberg, lxs acusadxs se defendían de las atrocidades por las que eran juzgadxs bajo el paraguas de "obedecer órdenes". El fascismo alimenta eso,

que los individuos no tomen las riendas de sus vidas, que sean herramientas dispuestas a ser sacrificadas en nombre del Estado, la Nación, la Raza, la Revolución, Dios o la Macroeconomía. Como seres-para-la-muerte en terminología heideggeriana, necesitamos del cuidado de los demás, y este cuidado sólo puede encontrarse en aquellas relaciones donde exista una confianza plena. Todo esto no me empuja hacia una actitud tecnofóbica, pues independientemente de los deseos de cada cual el desarrollo tecnológico sigue su camino imparable, y porque además internet ofrece numerosísimas ventajas como Herrera expone en su texto, pero sí una actitud tecnoescéptica, pues el escepticismo y no el optimismo desmedido es lo que permite mejorar. Hoy en día es ya impensable creer en una transformación social dejando a un lado las TIC's, pero tanto para bien como para mal, y uno de estos males es la disolución de los vínculos afectivos. Por supuesto que el modelo de relaciones sexo-afectivas tradicional era y es tiránico (cuando no es voluntariamente elegido) y es nuestra obligación y la de todx ciudadanx criticarlo y denunciarlo, pero no menos tiránico puede ser su opuesto, que es hacia donde nos dirige este neoliberalismo desencarnado.