

MIRANDO AL SUR

UNA HISTORIA (INCOMPLETA) DE LOS ACTIVISMOS DE
LA DISIDENCIA SEXUAL Y DE GÉNERO EN ANDALUCÍA



~ **DIEGO MENDOZA ALBALAT** ~

DIRECTORX DE TESIS: AMETS SUESS SCHWEND

TUTORA DE TESIS: VICTORIA ROBLES SANJUÁN

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS DE LAS MUJERES,
DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE GÉNERO
GRANADA, 2021.



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

Tesis doctoral

Mirando al Sur: una historia (incompleta) de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía

Diego Mendoza Albalat

Directorx de tesis: Amets Suess Schwend

Tutora de tesis: Victoria Robles Sanjuán



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y
Prácticas de Género

Granada, 2021.

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Diego Mendoza Albalat
ISBN: 978-84-1117-127-4
URI: <http://hdl.handle.net/10481/71616>

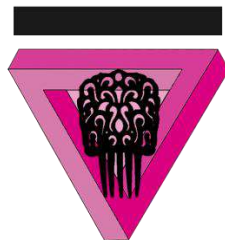
Diseño de portada y contraportada: **Alhama Molina.**

Diseño de la web y logos del proyecto: **Dabiz Moreno.**

Impresión y encuadernación: **Gazpacho de Letras.**

*A mi tía Boni.
Por sus historias, recetas, cuidados...
y por tantas horas de brasero y mesa camilla.*

*A Eneko.
Nuestrx vaskitx con alma de granaínx.
Te vas, pero en este grupo te quedas...
porque de nuestras vivencias y encuentros, de tus ideas,
seguirán brotando alegría revolucionaria.*



AGRADECIMIENTOS.

Me resulta compleja, casi imposible, la tarea de agradecer a todas las personas que, de una forma u otra, forman parte o han colaborado con este proyecto compartiendo conversaciones, materiales, sugerencias, consejos, revisiones, clases, mails, apoyos técnicos, sostenes emocionales, viajes, cafés, té, vinos y cervezas, luchas y protestas que conforman los entresijos de esta tesis doctoral. Espero os sintáis reconocidxs en las presentes líneas.

Mis agradecimientos especiales a mi directorx de tesis, Amets Suess Schwend, por su acompañamiento cuidadoso, constante y minucioso durante este periplo. Por los detalles, por los matices y por compartirme sus posicionamientos ético-políticos en las prácticas de investigación. Por involucrarse en este trabajo sin descanso. Por su mirada reflexiva. Por ser guía incansable. Por estar a diario ahí, sosteniendo. También a mi tutora, Victoria Robles Sanjuán, por su apoyo en esta travesía investigadora. Por sus opiniones, valoraciones y gestiones. Por el reconocimiento que siempre ha hecho sobre este trabajo. Por ir más allá de las ‘funciones’ de tutora y querer implicarse en los distintos procesos experimentados.

Un reconocimiento singular a las personas que directamente han participado en la investigación a través de entrevistas o del taller realizados: Miguel Benlloch, Joaquín Vázquez, Manolo López, Mar Cambrollé, Juan Planta, Lola Callejón, Merche Belbel, Juan Blanco, Kim Pérez, Pepa Álvarez, Carmen Flores, Juanfer y dos activistas anónimxs más. Por compartirme sus historias. Por atreverse a imaginar y construir otros mundos más libres y respetuosos con las diferencias. A la Red Maricones del Sur. A lxs que están, a lxs que estuvieron, a lxs que se fueron. Por el proceso de empoderamiento compartido y colectivo. Por hacer del insulto orgullo. Por crear arte, política, vida, cuidados y rebeldía. A mis familiares (mis abuelas, mi abuelo, mi tía abuela) que me regalaron el poder grabar sus memorias.

A todas las personas e instituciones que han compartido materiales históricos para construir el presente proyecto de archivo de las disidencias sexuales y de género andaluzas. Ojalá que, tras esta primera fase, el proyecto mute completamente hacia lo común y colectivo. Gracias al Vicerrectorado de Igualdad, Inclusión y Sostenibilidad de la Universidad de Granada por subvencionar, a través del proyecto *Historias periféricas: recuperando memorias del activismo feminista y de los movimientos de la disidencia*

sexual y de género, el servicio técnico para la construcción del archivo-web que forma parte de la tesis, así como los viajes ‘archivistas’ a Sevilla y Barcelona. En esta línea, agradecer también al Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Las Mujeres y de Género de la Universidad de Granada.

Gracias a mi grupo de investigación, *Otras. Perspectivas Feministas en Investigación Social*, por ser un espacio que pretende tejer otros mundos dentro de la academia y la investigación. Por politizar las metodologías. Por construirse desde y con las periferias. Especialmente, gracias a su coordinadora, Carmen Gregorio Gil, por siempre pensarnos, por los aprendizajes y por abrir(nos) caminos y redes.

Al apoyo artístico, técnico y creativo de la tesis. A Dabiz Moreno (@kynkany) por los logos del proyecto y la web. A Alhama Molina por el diseño de la portada y de la contraportada. A Tara Vega (Gazpacho de Letras) por la impresión y encuadernación. Gracias por compartirme vuestro arte que ha hecho a este proyecto más bonito. Por vuestra confianza, generosidad y síes a lo largo de tiempo.

Gracias al resto de activistas, especialmente, feministas, transfeministas y *queer*, con quienes he aprendido el valor de lo colectivo. Porque resistimos más, luchamos más y transformamos más en común (y con alegría).

A ‘mis primas’. A todxs ellxs. A las familias elegidas. A nuestras manadas. A lxs amigxs. Por las escuchas, por los cuidados, por las locuras y experiencias vividas. Por hacer mis días colores y purpurina. A las cotidianas. Y las que están lejos, pero a la vez cerca.

A *mi gente* del pueblo. A las raíces. A mi familia por su constante apoyo, sostén, comprensión y cuidados. Por los valores e ideas. Por siempre estar(nos) ahí. Por ser pilar. Por ser tierra y semillas.

A mis perrxs de cuatro patas. A Turbi y Mimbres. Por sacarme a pasear todos los días antes de encender el ordenador. Por obligarme a apagarlo. Por su cariño incondicional e infinito.

A Julito, compañerx de viaje en la vida. Por ser puntal durante todos estos años. Por ser sostén ancho. Por los cuidados. Por lo construido. Por lo vivido. Por lo que queda. A su familia. Por ser campo.

A todos los sures de todos los lados.

“Lo nuestro sí que es mundial”

(Miguel Benlloch, 1981)

“La memoria es una hierbabuena en el puchero”

(Mar Gallego, 2017, s.p.)

“Un proyecto como éste, por tanto, corre el riesgo de ser criticado por los historiadores por no ofrecer una visión de la historia adecuada, por los críticos literarios por no centrarse en los textos literarios y por los científicos sociales por no utilizar las herramientas tradicionales de la investigación social. Aunque asumo la plena responsabilidad de los errores que pueda haber cometido en el intento de hacer lecturas, historia y etnografía, también reconozco que este libro ejemplifica el problema al que se enfrentan los propios estudios queer: ¿cómo podemos desarrollar metodologías queer si como personal investigador estamos ubicados en departamentos tradicionales?”

(Jack Halberstam, 2008, p. 32)

ÍNDICE.

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN.	2
1.1. ANOTACIONES PRELIMINARES EN TORNO AL FONDO.	5
1.2. TRAICIÓN DE CLASE Y LA ACCESIBILIDAD DE UNA TESIS.	8
1.3. ANOTACIONES PRELIMINARES EN TORNO A LA FORMA.	9
1.4. ¿PARA QUIÉN? ¿PARA QUÉ?.....	10
1.5. ¿BAJO QUÉ CONDICIONES?.....	10
CAPÍTULO 2. SITUANDO LA INVESTIGACIÓN: RECORRIDOS POR LA CONSTRUCCIÓN DE LAS TEMÁTICAS DE ESTUDIO. 13	
2.1. EL ACTIVISMO: LA INTERSECCIÓN ENTRE EL TRANSFEMINISMO Y LO MARIKA.....	13
2.2. LA ACADEMIA: MARCOS INICIALES DE LA INVESTIGACIÓN.	25
2.3. LOS PORQUÉS: ATERRIZANDO LAS ELECCIONES TEMÁTICAS.	29
2.4. LAS RAÍCES: APACIGUANDO INCOMODIDADES INICIALES EN LA INVESTIGACIÓN.....	36
CAPÍTULO 3. REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS, TEÓRICAS, METODOLÓGICAS Y ÉTICAS: EL <i>CÓMO</i> DE LA INVESTIGACIÓN.	42
3.1. LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS.....	45
3.2. LA ETNOGRAFÍA FEMINISTA Y LA AUTOETNOGRAFÍA.	57
3.2.1. La etnografía feminista.....	59
3.2.1.1. La reflexividad.	64
3.2.2. La autoetnografía.....	68
3.3. BREVES APUNTES SOBRE METODOLOGÍAS COLABORATIVAS Y SU (POSIBLE) VINCULACIÓN CON PRÁCTICAS DESCOLONIZADORAS EN LA INVESTIGACIÓN.....	76
3.4. LA PREGUNTA POR EL ARCHIVO: APROXIMACIONES AL GIRO ARCHIVÍSTICO.....	84
3.4.1. Gémenes del giro archivístico: Foucault y Derrida.....	90
3.4.2. El giro archivístico como respuesta al neoliberalismo.	98
3.4.3. La fiebre de archivo como reacción a la violencia del archivo.	101
3.4.4. Archivos infectados: el archivo <i>queer</i>	103
3.4.4.1. Notas generales sobre las teorías <i>queer</i>	104
3.4.4.2. Aportaciones <i>queer</i> en torno al archivo.	116
3.4.4.3. Desafiando binarios.....	121
3.4.4.4. Archivos de lo efímero.	124
3.4.4.5. El lugar del cuerpo en la transmisión de memoria.	126

3.4.4.6. Conexiones, afectos y archivos de sentimientos.	130
3.5. METODOLOGÍAS <i>QUEER</i>	136
3.5.1. Primeras aproximaciones a las metodologías <i>queer</i>	138
3.5.2. Aproximaciones a las metodologías <i>queer</i> desde el contexto del Estado español y latinoamericano.	147
3.6. METODOLOGÍAS MESTIZAS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL PUCHERO.	153
3.6.1. Herramientas y técnicas de la investigación.	156

CAPÍTULO 4. MEMORIAS Y ARCHIVOS (INCOMPLETOS) DEL ACTIVISMO DISIDENTE SEXUAL Y DE GÉNERO EN ANDALUCÍA. 164

- Breves notas en torno a algunas características particulares andaluzas con respecto a la diversidad sexual y de género.	166
4.1. “ <i>LO NUESTRO SÍ QUE ES MUNDIAL</i> ”: DE LA LUCHA CONTRA LA LEY DE PELIGROSIDAD Y REHABILITACIÓN SOCIAL A LA CRISIS DEL VIH/SIDA. LOS FRENTE DE LIBERACIÓN HOMOSEXUAL EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA.	171
4.1.1. Contexto estatal.	171
4.1.1.1. Eliminación de la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y su impacto en los Frentes de Liberación Homosexual.	179
4.1.1.2. La irrupción del VIH/sida y las primeras respuestas activistas.	180
4.1.2. Contexto andaluz.	184
4.1.2.1. Inicios de los Frentes de Liberación Homosexual en Granada.	184
4.1.2.1.1. Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR). 1976/1977.	184
4.1.2.1.2. Movimiento de Liberación Homosexual (MLH). 1977.	192
4.1.2.2. Unión Democrática de Homosexuales de Málaga (UDH). 1976.	198
4.1.2.3. Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria de Andalucía (MHAR). 1977.	205
4.1.2.3.1. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía.	217
4.1.2.4. Tras la eliminación de la homosexualidad de la LPRS... “ <i>una bacanal de travestis, homosexuales y gays</i> ”. Carnavales de Sevilla de 1979.	226
4.1.2.5. Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG). 1979.	230
4.1.2.6. Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA). 1981.	241
4.1.2.6.1. El impacto del VIH/sida en el contexto activista andaluz y el fin del FLHA.	268
4.2. <i>¡BOLLERA, PRECARIA, REVOLUCIONARIA!</i> : EL ACTIVISMO LESBIANO EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU ARTICULACIÓN EN ANDALUCÍA.	276
4.2.1. Contexto estatal.	276
4.2.2. Contexto andaluz.	283
4.2.2.1. La Asamblea de Mujeres de Granada y su comisión de lesbianismo. 1976.	284
4.2.2.2. Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre. 1984.	295

4.3. “ <i>IGUALES EN DIGNIDAD, IGUALES EN DERECHOS</i> ”: BREVE APROXIMACIÓN AL ACTIVISMO MODERADO EN EL ESTADO ESPAÑOL Y EN ANDALUCÍA.....	305
4.3.1. Contexto estatal.....	305
4.3.2. Contexto andaluz.....	308
4.4. <i>¡EL ORGULLO NO SE VENDE, SE DEFIENDE!</i> : ACTIVISMOS RADICALES, TRANSMARIKABIBOLLO Y/O <i>QUEER</i> Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA.....	311
4.4.1. Contexto estadounidense y estatal.....	313
4.4.1.1. Bloques y Orgullos Críticos.....	320
4.4.2. Contexto andaluz.....	323
4.4.2.1. Liberación Gay de Córdoba (LGC) y Liberación Gay de Andalucía (LIGAN).	323
4.4.2.1.1. Liberación Gay de Córdoba (LGC). 1993.....	327
4.4.2.1.2. Liberación Gay de Andalucía (LIGAN). 1994.....	335
4.4.2.2. Panteras Rosas. 2007.....	349
4.4.2.3. Bloque Andaluz de Revolución Sexual. 2010.....	355
4.4.2.4. Granada Visible. 2017.....	367
4.4.2.5. Bloque Crítico Andalu/Bloque Disidencias del Sur. 2018.....	370
4.4.2.6. Disidentes. 2019.....	377
4.5. <i>¡AQUÍ ESTÁ LA RESISTENCIA TRANS!</i> : EL ACTIVISMO TRANS EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU ARTICULACIÓN EN ANDALUCÍA.....	380
4.5.1. Contexto estatal.....	380
4.5.1.1. El movimiento por la despatologización trans.....	384
4.5.2. Contexto andaluz.....	390
4.5.2.1. La Asociación de Identidad de Género de Andalucía (AIGA). 1993.....	390
4.5.2.2. La Asociación Trans de Andalucía – Sylvia Rivera (ATA). 2007.....	396
4.5.2.3. Conjuntos Difusos. 2009.....	399
4.5.2.4. Breves aproximaciones al recorrido por la Ley Integral de Transexualidad de Andalucía.....	405
4.6. <i>EL FEMINISMO SERÁ TRANSFEMINISTA O NO SERÁ...:</i> EL TRANSFEMINISMO(S) EN EL CONTEXTO ESTATAL Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA.....	408
4.6.1. Las interrelaciones entre los movimientos feministas y trans en el ámbito estatal.....	408
4.6.2. Aproximaciones introductorias al transfeminismo(s).....	416
4.6.3. Alianzas y genealogías teórico-políticas transfeministas.....	421
4.6.4. Colectivos (o experiencias) transfeministas en el contexto estatal.....	436
4.6.5. Experiencias transfeministas en el contexto andaluz.....	439
4.6.5.1. Colectivos transfeministas en Andalucía.....	440
4.6.5.1.1. TomaKandela. 2004.....	440
4.6.5.1.2. Feministas Nómadas. 2006.....	442
4.6.5.1.3. Eskándalo Público. 2013.....	443

4.6.5.1.4. La Fábrica Crítica. 2013.....	445
4.6.5.1.5. Manada Salvaje. 2013.	449
4.6.5.1.6. Las Perras Marcelinas. 2014.	452
4.6.5.1.7. Bloque Crítico Anarcotransfeminista. 2017.	454
4.6.5.1.8. Queercor. 2020.	459
4.6.5.2. Jornadas, festivales y proyectos transfeministas en Andalucía.	460
CAPÍTULO 5. NO SE NACE MARIKA, SE LLEGA A SERLO: REFLEXIONES (AUTO)ETNOGRÁFICAS Y (PARCIALMENTE) COLABORATIVAS EN TORNO A Y DESDE LA RED MARICONES DEL SUR.....	478
5.1. LA MIRADA DE LOS FEMINISMOS ANDALUCES.....	486
5.2. “ENTRE OLIVOS Y YERBABUENA”: RELATO DEL TALLER CON LA RED MARICONES DEL SUR.....	491
5.2.1. Repensádo(nos) como marikas sureñas.....	492
5.1.2. Pensando el lugar marika dentro del (trans)feminismo andaluz.	518
CAPÍTULO 6. VIAJES DE “IDA Y VUELTA” A TRAVÉS DEL ARCHIVO.....	543
6.1. LA LUCHA CONTRA LA REPRESIÓN Y POR LA DESPENALIZACIÓN.....	543
6.2. LA GENERACIÓN DE ALIANZAS.	546
6.3. LOS FEMINISMOS.....	548
6.4. LA PERSPECTIVA ANDALUZA.	551
6.5. A VUELTAS CON EL SEXO Y EL GÉNERO.	557
6.6. POSIBILIDADES DEL ARCHIVO PARA EL (RE)ENCUENTRO.....	564
CAPÍTULO 7. A VUELTAS CON EL CÓMO: (OTRAS) NOTAS SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO.....	567
7.1. REFLEXIONES SOBRE EL DOBLE ROL ACTIVISTA-INVESTIGADOR.....	567
7.2. REFLEXIONES SOBRE LAS ENTREVISTAS.....	571
7.2.1. Reflexiones en torno a las entrevistas realizadas con familiares.....	572
7.2.2. Reflexiones en torno a las entrevistas con activistas.....	573
7.3. REFLEXIONES SOBRE EL TALLER (PARCIALMENTE) COLABORATIVO CON LA RED MARICONES DEL SUR.	581
7.4. REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL ARCHIVO.....	588
CAPÍTULO 8. REFLEXIONES FINALES.....	595
8.1. REFLEXIONES EN TORNO A LOS OBJETIVO ABORDADOS.....	598
8.2. FALTAS PRESENTES Y (POSIBLES) FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.	602
BIBLIOGRAFÍA.....	606

**ANEXO I. SIGLAS Y ACRÓNIMOS DE ORGANIZACIONES
POLÍTICAS, SOCIALES Y SINDICALES. 638**

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN.

“Nosotras queremos precisamente tomar ese poder y crear contra-archivos, desafiar la representación del pasado y abrir otro futuro, cuestionar los orígenes, que siempre son blancos, heteros, cissexuales. Dictaremos nuestras propias leyes mostrando nuestro propio archivo a la contra.”
(Fefa Vila y Javier Sáez, 2019, p. 13)

“¡Porque nos duele Andalucía y nos duele el Sur... Ponte mirando al Sur, marikón!”
(Red Maricones del Sur, 2020, p. 3)¹

Esta tesis que tienes entre tus manos o en la pantalla del ordenador es un archivo. Constituye un espacio en el que he ido reflejando aspectos y aprendizajes políticos, teóricos y metodológicos que han ocupado gran parte de mi tiempo y energías en los últimos años. También acoge experiencias, procesos, vivencias y sentimientos, así como un gran número de documentos, fotografías, carteles, enlaces, pegatinas, textos o manifiestos activistas. Pero no es un archivo cualquiera. En la línea de otros trabajos doctorales (Alcántara, 2016; Marchante, 2016), he pretendido que el propio proyecto de investigación supusiese una herramienta para, por un lado, cuestionar lógicas excluyentes y dinámicas de poder presentes en las prácticas que construyen los archivos y en los relatos históricos oficiales y, por otro, plantear propuestas alternativas a las mismas que incorporasen metodologías críticas con tradicionales formas de hacer ciencia. Así, más que un archivo podría concebirse como un ‘contra-archivo’ (Marchante, 2016), como una ‘archiva’ (Alcántara, 2016; Fils Feministes, 2020).

El título de la tesis aporta pistas sobre aquello que a lo largo de estas líneas narraré. La parte inicial del mismo (*‘Mirando al Sur’*) ofrece dos cuestiones de capital importancia para la presente investigación: una apelación a construir una mirada especial y un guiño hacia el activismo. Este trabajo pretende e invita a mirar de una manera diferente, a observar cuestiones que, de forma general, han sido ignoradas, invisibilizadas o poco exploradas por las historias oficiales, como es el activismo² de la disidencia sexual y de género andaluza. De igual modo, supone una llamada de atención, una interpelación amistosa hacia aquellos trabajos que pretendiendo superar el borrado de prácticas y

¹ Fragmento de la *Introducción al Faralaehzin* de la Red Maricones del Sur (2020).

² A lo largo del texto, utilizaré las palabras ‘activismo’/‘movimiento’, en singular, o ‘activismos’/‘movimientos’, en plural, para dar cuenta, por un lado, de lo compartido entre quienes componen dichas manifestaciones de lucha política y, por otro, de la diversidad y pluralidad existente en las mismas. Asimismo, emplearé como sinónimos los términos ‘activismo de la disidencia sexual y de género andaluz’ y ‘activismo disidente sexual y de género andaluz’.

discursos que se sitúan en los márgenes por parte de los relatos oficiales de la historia, en ocasiones, no han prestado suficiente interés por aspectos, territorios, prácticas y discursos periféricos que deberían aparecer, desde mi perspectiva, al menos, en las historias alternativas. Es un proyecto que se centra en las periferias sexuales, de género y territoriales del contexto estatal. Digo que supone un guiño hacia el activismo puesto que tomo prestada la frase *‘Mirando al Sur’* del nombre del *III Encuentro Marika Transfeminista Libertario de Corporalidades Diversas ‘¡Ponme mirando al Sur, Maricón!’* que organizó la Red Maricones del Sur –colectivo en el que milito– en Granada, en abril de 2017. Aunque es una investigación que se realiza en el marco académico, como examinaré con posterioridad, tiene como uno de sus pilares el activismo, mi propio activismo. Influenciada por el reciente contexto activista en el que han surgido diversos proyectos y colectivos feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género que están planteando la necesidad de construir una perspectiva feminista y/o transfeminista andaluza particular, la presente investigación se nutre de dichas aportaciones, se sitúa en las mismas y pretende contribuir a la generación de nuevas reflexiones al respecto.

La segunda parte del título de la tesis (*‘Una historia (incompleta) de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía’*) vuelve a ofrecer otros elementos centrales del proyecto. El mismo se aleja de aquellas visiones que pretenden establecer una única verdad histórica que, en términos generales, ha sido narrada desde sesgos heteropatriarcales, colonialistas y capitalistas (Vila y Sáez, 2019). Cuestiona dichas posiciones y reconoce que lo escrito en este trabajo es una de las posibles historias existentes, uno de los relatos posibles acerca de las luchas de la disidencia sexual y de género en Andalucía. Es decir, lo que aquí se expone, es una aproximación parcial y situada a la mencionada realidad (Haraway, 1995). He considerado oportuno remarcar el cariz incompleto de mi acercamiento ya que son muchas las cuestiones, acontecimientos, trayectorias, personas, prácticas y discursos que no abordaré. Me inspiro en otrxs autorxs³

³ Emplearé ‘x’ a lo largo de todo el trabajo como estrategia de resistencia feminista, transfeminista, trans o *queer* que pretende desestabilizar y denunciar el uso del lenguaje androcéntrico, (cis)sexista y heteronormativo. Soy consciente de la existencia de otras estrategias de ruptura con la escritura tradicional como el uso del ‘*’ o de la ‘e’. Mi decisión de optar por la ‘x’ se debe a que la concibo como una estrategia abierta, flexible, que permite leerse como la persona lectora desee, así como permite múltiples identificaciones con la misma. También la he preferido porque entiendo que su uso es de los más establecidos en el tiempo en el contexto estatal. A pesar de ello, tengo conciencia de algunas limitaciones

para concebir el término ‘disidencia sexual y de género’. Así, tomo, en parte, el concepto ‘disidencia sexual’ planteado por Flores (2017), aunque yo también lo extiendo a la disidencia de género:

Para mí, disidencia sexual es una práctica política epistemológica y afectiva que tiene que ver con estar analizando permanentemente cómo funcionan las políticas sexuales en articulación con las políticas económicas, culturales, sociales y estar atenta a todos los procesos de normalización de la identidad sexual, genérica, racial, de clase o como se articulan entre ellas en función de las diversas coyunturas históricas. Y disidencia sexual no nombra una población específica, no es sinónimo de población LGTB, sino que la verdad es una operación política y de problematización permanente. (Flores, 2017, s.p.)

Flores (2017) diferencia el sintagma ‘disidencia sexual’ al de ‘diversidad sexual’ al proceder este último, desde su perspectiva, de las políticas neoliberales que “en el ámbito educativo se instaló como inclusión, tolerancia, integración; que lo que hace es organizar, pacificar y homogenizar el conflicto político que plantea las diferencias. Es decir, que vino a desnombrar las identidades, con suerte se dice sexual” (s.p.). Tomando en consideración algunas cuestiones de las ideas anteriores, como revisaré a lo largo del trabajo, mi mirada se focalizará, principalmente, en experiencias activistas que en el contexto andaluz han mantenido un cariz más contestatario, radical o crítico; aquellas que no solo han pretendido generar resistencias al régimen de la “heteronormatividad” (Warner, 1993, p. xxi)⁴, sino que también se han posicionado críticamente con las asunciones de la normatividad social por parte de la población LGTBI+. Así, emplearé el concepto ‘disidencia sexual y de género’ como un término paraguas, de manera afín a como Rubino (2019) concibe el término ‘disidencia sexual’, “como una categoría no anclada en el presente” (Rubino, 2019, p. 63) que me permitirá cartografiar resistencias sexogenéricas pasadas y actuales organizadas en torno al activismo político andaluz.

El proyecto combina pinceladas de historia, antropología y sociología sin cumplir, quizás, con los requisitos tradicionales de una ‘buena investigación’ en ninguna de esas áreas del conocimiento. Posiblemente es ahí donde pueda residir la potencia del mismo, en la traición a las fronteras rígidas entre las disciplinas y en su apuesta por construir(se desde) metodologías alternativas que esperan guardar más conexión o cercanía con las temáticas

o problemáticas que su uso puede generar y planteo la necesidad de seguir explorando y creando formas inclusivas en los lenguajes.

⁴ Traducción propia, texto del original en inglés: “heteronormativity” (Warner, 1993, p. xxi).

de estudio y con las personas que las componen. Considero que las mismas se resisten a métodos completamente estructurados, organizados y uniformes y más bien, se caracterizan por la fluidez, la heterogeneidad y la multiplicidad, siendo la variedad y la mezcla características esenciales de ellas. Como señalo, no consigo concebir que este trabajo pueda ubicarse completamente en los marcos de las mencionadas disciplinas, aunque si tuviera que hacerlo, lo situaría más bien como un trabajo que se nutre y pretende localizarse en los estudios feministas y *queer*. A través de la tesis planteo una propuesta metodológica que combina miradas y herramientas diversas, en consonancia con la línea de algunos trabajos feministas y *queer* previos, como se revisará.

1.1. ANOTACIONES PRELIMINARES EN TORNO AL FONDO.

Además de exponer los ‘resultados’ de la investigación –que explicaré cómo se han estructurado a continuidad–, este proyecto ha prestado especial atención a los procesos por los que he ido transitando en la misma. Como analizaré con más detalle en próximas páginas, esta postura metodológica que no solo se interesa por los resultados de las investigaciones, sino que reflexiona sobre los procesos que giran en torno a ellas y los explicita en el texto está inmersa en un contexto amplio de debate surgido a finales del siglo XX conocido como la ‘crisis de las disciplinas’ (Denzin y Lincoln, 2005). En este contexto, el preguntarse por el ‘cómo’ y ‘por qué’ de las investigaciones adquiere un carácter prioritario (Holstein y Gubrium, 2005, citado en Suess, 2016), así como emergen prácticas (auto)reflexivas que se interrogan constantemente por los aspectos epistemológicos, metodológicos y éticos de los procesos investigadores. Localizando mi proyecto en esta línea de investigaciones reflexivas, como se examinará más adelante, las reflexiones en torno a diversas apreciaciones éticas y las relaciones de poder en la investigación, las consideraciones sobre el doble rol activista-investigador que encarno o la apuesta por construir metodologías más horizontales y colaborativas ocupan un destacado lugar en las presentes páginas. Este hecho, en parte, aunque no solo, hace que el trabajo sea extenso y denso; más de lo que lo imaginé en los momentos iniciales del periplo investigador.

El contenido de la tesis se estructura en ocho capítulos. Tras este primer capítulo introductorio en el que comparto algunas notas preliminares para comprender y aproximarse al texto, en el segundo capítulo continúo situando la investigación

examinando el recorrido a través del cual he ido construyendo las temáticas de estudio del proyecto. A modo de proceso, en el mismo, presento las distintas reformulaciones y reorientaciones que han sufrido mis objetivos investigativos desde el inicio hasta las etapas finales de la tesis. En dicho epígrafe, además de explicitar el ‘qué’ de la investigación, es decir, además de exponer los temas de estudio concretos y los interrogantes conectados a los mismos que me he planteado, exploro algunos aspectos que he identificado como clave y que han influido a la hora de construir las temáticas de las que se ocupa la investigación. Ellos son mi práctica activista, mi formación académica y mi procedencia social.

En el tercer capítulo, trazo el recorrido mediante el que he ido conociendo e incorporando en la tesis las diferentes cuestiones epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas que componen el marco en el que se sostiene la investigación. Como exploraré en dicho apartado, me ha resultado dificultoso establecer fronteras fijas que separasen los aspectos epistemológicos, teóricos, metodológicos y éticos del proyecto y por ese motivo he estimado construir el capítulo conectando las mencionadas cuestiones. En términos generales, he tomado como herramientas y recursos útiles para la investigación contribuciones elaboradas por las epistemologías feministas (Biglia, 2015; Blázquez, 2012; Gregorio, 2006; Haraway, 1995), por la etnografía feminista (Alcázar-Campos, 2014; Espinosa, 2010; Gregorio, 2006, 2019; Pérez, 2016), por las perspectivas autoetnográficas (Alonso, 2018; Ellis, Adams y Bochner, 2015; Esteban, 2004a; Hernández, 1999, 2012) y reflexivas (Gandarias, 2016; Suess, 2014, 2016), por las metodologías colaborativas y decoloniales (Álvarez y Dietz, 2014; Arribas, 2015; Curiel, 2015), por las prácticas de archivo *queer* (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015; Cvetkovich, 2018 [2003]; Danbolt, 2010, 2016; Halberstam, 2005) y por las metodologías *queer* (Browne y Nasch, 2010; Halberstam, 2008; Platero, 2015; Trujillo, 2015; Valencia, 2015).

El cuarto capítulo de la tesis se corresponde con uno de los objetivos centrales de la misma: la construcción del (posible) relato histórico de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía. Este relato se organiza en seis ‘recorridos’⁵ históricos

⁵ Empleo el término ‘recorrido’ para abordar mis aproximaciones al pasado y presente activista en lugar del concepto ‘genealogía’ puesto que, aunque incorporo algunos elementos de la propuesta genealógica, arqueológica y de archivo elaborada por Foucault (2002 [1969], 2007 [1976], 2009 [1975]), me distancio

con referencia al contexto estatal –en alguna ocasión también al internacional– y su implicación en el ámbito andaluz. Así, he explorado el quehacer activista de numerosos colectivos disidentes sexuales y de género que han operado en el territorio andaluz desde el inicio de la Transición hasta la actualidad.

En el quinto capítulo, exploro algunas de las contribuciones emergentes feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género que están construyendo la mirada de los ‘feminismos andaluces’ y, de manera más profunda, analizo las prácticas y discursos que el colectivo Red Maricones del Sur está generando al respecto.

En el sexto capítulo, reflexiono desde un punto de vista analítico sobre varios de los ejes que, desde mi perspectiva, han estado presente en los activismos de la disidencia sexual y de género en el contexto estatal y/o en el ámbito andaluz a lo largo de los periodos explorados: la lucha contra la represión y por la despenalización, la construcción de alianzas, los feminismos, la perspectiva andaluza y reflexiones en torno al sexo y al género.

En el séptimo capítulo, retomo las consideraciones epistemológicas, metodológicas y éticas presentes en mi proceso investigador y repienso algunos aspectos derivados del trabajo de campo acerca de la posición híbrida activista-investigadora que me atraviesa, de las entrevistas realizadas, del taller (parcialmente) colaborativo que he desarrollado con la Red Maricones del Sur y de la propuesta de archivo-web sobre las disidencias sexuales y de género andaluzas y la mirada de los feminismos andaluces que he construido. Este archivo-web es una dimensión más que se liga al proyecto de investigación.

A modo de conclusión, en el octavo capítulo, desarrollo una serie de reflexiones finales abiertas; unas de corte general y otras de cariz más específico en torno a los objetivos de la investigación. También expongo un conjunto de cuestiones no abordadas y que podrían constituirse como (posibles) propuestas de líneas de investigación futuras.

en otros al solo seguirla parcialmente, como explicitaré. En el siguiente capítulo, se señalarán los elementos que conforman dichos recorridos históricos activistas. En los momentos en los que se utiliza la palabra ‘genealogía’ en el texto se es consciente de la señalada apreciación que, en cierta medida, se diferencia de las contribuciones foucaultianas.

1.2. TRAICIÓN DE CLASE Y LA ACCESIBILIDAD DE UNA TESIS.

La escritora feminista Brigitte Vasallo (2019) publicó en *Píkara Magazine* un artículo titulado *Lenguaje académico y traición de clase* en el que reflexionaba sobre el peaje que han tenido que pagar las personas de origen obrero que han conquistado la palabra pública, que han incorporado y se desenvuelven correctamente utilizando el lenguaje académico y los tecnicismos: el camuflaje y la traición de clase. Señala Vasallo (2019):

Cada término superlativo innecesario, cada concepto que alcanzamos y que no devolvemos a las nuestras traducido a un lenguaje sin tecnicismos es una traición a nuestra gente, a nuestra historia, al esfuerzo que nos ha empujado hasta aquí. Es una traición de clase, ridículamente evitable, además. (s.p.)

Traigo al texto la idea de dicha pensadora feminista para introducir otra de las cuestiones que han ocupado un lugar relevante en las reflexiones a lo largo de todo el proyecto de investigación: la accesibilidad del conocimiento que se produce en las tesis doctorales. Considero que es público y notorio que el conocimiento producido fruto de las investigaciones, en numerosas ocasiones, solo es accesible para un grupo reducido de personas (por lo general, colegas académicxs y ámbitos técnicos y políticos) y encuentra bastantes dificultades para traspasar los ‘muros’ de las universidades debido a los formatos y al lenguaje que, mayoritariamente, se utilizan en la academia a la hora de producir, presentar y divulgar dichos conocimientos. Con el objetivo de ‘romper’, en cierta medida, con dicha lógica durante el periodo de investigación reflexioné sobre posibles maneras en las que ‘traducir’ los resultados de la misma a formatos más accesibles para un público general. Ello, unido al descubrimiento de las contribuciones epistemológicas, teóricas y metodológicas que plantean alternativas formas de archivo y de tesis doctorales que las han implementado (Alcántara, 2016; Marchante, 2016), me condujo a tomar la decisión de construir junto al texto de la tesis el mencionado, en líneas anteriores, archivo-web. Como narraré, posteriormente, con mayor grado de detalle los objetivos principales de dicha decisión tienen que ver con el intento de trasladar el conocimiento producido en la investigación a un formato más accesible para un público no necesariamente académico y, por lo tanto, con la transmisión de conocimiento al entorno social. Asimismo, supone una apuesta por la reciprocidad con quienes han participado en el proyecto o forman parte de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces ya que he intentado aportar un espacio abierto, accesible, público, ‘del

común' al que pueden recurrir aquellas personas que guardan interés por conocer las memorias de sus luchas. El nombre que le he dado al archivo es *Guardianx de la Contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo andaluz*⁶.

1.3. ANOTACIONES PRELIMINARES EN TORNO A LA FORMA.

Como se habrá podido observar en el índice y en párrafos anteriores la estructura de la tesis se distancia, en cierta manera, de tradicionales formas de presentar los resultados de las investigaciones. Este hecho está relacionado con las aportaciones metodológicas de las que me he servido que, como analizaré más adelante, en ocasiones, se plantean como 'indisciplinarias' (Valencia, 2015) al no ajustarse y cuestionar, en parte, los formatos académicos establecidos. La elección de narrar los procesos en el texto de la tesis también ha contribuido para que la organización de la misma no se corresponda con las mencionadas maneras de presentar las investigaciones.

La escritura del texto posee una 'melodía' o un 'ritmo' diversos en cuanto a la forma de redactar. El enfoque de narración autoetnográfico y/o reflexivo en primera persona del singular será mayoritario o transversal en gran parte de los capítulos que componen el proyecto, con la excepción del capítulo cuarto en el que presento los resultados de forma más descriptiva. El capítulo quinto al ser construido parte de él de manera (parcialmente) colaborativa tiene apartados narrados en primera persona del plural y a modo de relato etnográfico. El sexto mantiene un cariz más analítico. En varios de los capítulos señalados se explicitará con más profundidad los porqués de estas elecciones. Desde una perspectiva general, indico que estas diversas formas de narrar que he elegido están conectadas con las cuestiones concretas que abordo en cada uno de los capítulos, con el fin de otorgar al texto algunas secciones cuya lectura y comprensión sean más accesibles⁷, así como para que la persona lectora 'descansase' de aquellos apartados más densos y/o teóricos y, de esta manera, generar otras formas de 'sentir' y 'empaparse' del texto. Por tanto, es un trabajo mestizo que se compone de lenguajes académicos, técnicos a la par que sencillos;

⁶ El archivo-web puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.unarchivotransfeministaandaluz.com/>

⁷ Con ello no quiero negar la capacidad ni la agencia de ninguna persona para comprender textos complejos y/o académicos. Considero que esa habilidad hay que entrenarla y no todas las personas han tenido la oportunidad de hacerlo. Desde mi punto de vista, existen autorxs cuyas obras son tan complejas debido al lenguaje empleado que incluso para personas familiarizadas con el ámbito académico nos resulta sumamente difícil su comprensión.

de enfoques y miradas diversas; de narraciones descriptivas, analíticas, vivenciales y reflexivas. Un trabajo que alberga multitud de material gráfico y visual. Mestizas, como se examinará, también son las metodologías implementadas.

1.4. ¿PARA QUIÉN? ¿PARA QUÉ?

En términos generales, la presente investigación se dirige a dos ámbitos que, en ocasiones, se encuentran distanciados y, en otras, se retroalimentan recíprocamente: la academia y el activismo. Desde el convencimiento de que ambas esferas se pueden nutrir la una de la otra, mediante este proyecto espero contribuir a generar puentes entre las mismas. Para ello, considero necesario construir investigaciones no extractivas, sino que sean críticas con el orden social establecido, que cuestionen relaciones de poder inherentes a las prácticas investigadoras, que acompañen y se comprometan con los procesos de transformación social y cuyos resultados no solo reporten beneficios a quienes las implementan, sino a quienes participan en ellas y al entorno social.

El ‘para qué’ de esta investigación se asienta en la idea que concibe la recuperación de la memoria como un acto de justicia social, como un acto de reconocimiento y agradecimiento a quienes lucharon previamente para construir un mañana más vivible. El hecho de cuidar el pasado no solo lo planteo como un ejercicio de reconocimiento, sino también como una herramienta que contribuye a comprender el presente y puede inspirar para la generación de prácticas de futuro. Así, con este proyecto me propongo ofrecer algunos aportes para hacer disminuir el olvido histórico mencionado de los activismos de la disidencia sexual y de género andaluza contribuyendo a la recuperación, construcción, conservación, cuidado y divulgación de sus memorias.

1.5. ¿BAJO QUÉ CONDICIONES?

Como se explorará más adelante, desde distintos ámbitos *queer* (Browne y Nash, 2010), feministas y decoloniales (Curiel, 2015) se plantea la necesidad de reflexionar sobre las condiciones materiales, estructurales y simbólicas desde las que se realizan las investigaciones. En el caso concreto de mi investigación, la precariedad y cierta inestabilidad económica han sido señas características de la misma; aspecto compartido con gran parte de las personas de mi entorno que se han aventurado a realizar una tesis doctoral. Sin ánimo de victimización, este pequeño apunte situado en el capítulo

introdutorio mantiene el fin de animar a la reflexión y a la crítica acerca de las formas en las que se hace ciencia. He contado con el cuidadoso, constante y minucioso acompañamiento de mi directorx de tesis, así como con el apoyo de mi tutora; hecho que me ha ayudado a sobrellevar el individualizado y, en muchos momentos, solitario trabajo desde el que están enfocadas y delimitadas las tesis doctorales. Ojalá que en un futuro estos proyectos puedan ser creaciones más colectivas. Desde mi perspectiva y experiencia, considero que dichas características influyen notablemente en los procesos investigadores, en los desgastes emocionales y físicos que suponen los proyectos doctorales y, por ende, en los resultados de los mismos. También en las satisfacciones, logros y crecimientos personales, teóricos y políticos. Con estas líneas cierro la introducción del trabajo que espero sirvan como herramientas útiles que ayuden a la comprensión del texto.

CAPÍTULO 2

SITUANDO LA INVESTIGACIÓN: RECORRIDOS POR LA CONSTRUCCIÓN DE LAS TEMÁTICAS DE ESTUDIO

CAPÍTULO 2. SITUANDO LA INVESTIGACIÓN: RECORRIDOS POR LA CONSTRUCCIÓN DE LAS TEMÁTICAS DE ESTUDIO.

“Por lo tanto yo, con otras muchas feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar”.
(Donna Haraway, 1995, p. 329)

“Me miras, pero no me ves”.
(María José Llergo, 2019)⁸

2.1. EL ACTIVISMO: LA INTERSECCIÓN ENTRE EL TRANSFEMINISMO Y LO MARIKA⁹.

Corría el mes de noviembre de 2015. Hacía algunas semanas que había defendido la tesina del Máster *GEMMA en Estudios de las Mujeres y de Género*, y faltaban otras para comenzar a trabajar en la temporada de aceitunas en Alcalá la Real, Jaén. Ya había dejado Granada ese verano pasado para ‘instalarme’ en el cortijo donde, por lo general, paso el otoño, el invierno y parte de la primavera. Este cortijo, que se sitúa a ocho kilómetros de los pueblos más cercanos, Alcalá la Real y Castillo de Locubín, está en un campo rodeado de montañas de olivos y a lo lejos, los días claros se puede ver como la nieve cubre las cumbres de Sierra Nevada. Como cada mañana siempre que podía, me preparaba un buen desayuno con café, tostadas de aceite y tomate y algo de fruta. En aquella época aún no había dejado el café. El aroma del café recién hecho se entremezclaba con el olor de las últimas brasas que quedaban en la chimenea de la noche anterior, y tras comerme las tostadas, cigarro en mano, me dispuse a abrir el ordenador y empezar el día revisando el correo y las redes sociales como acostumbraba.

⁸ *‘Me miras, pero no me ves’* es el título de una canción escrita e interpretada por la artista gitana y cordobesa María José Llergo, a través de la cual pretende visibilizar las mujeres del campo, como su abuela y bisabuela.

⁹ Utilizo el término ‘marika’ o ‘marica’ a lo largo del texto de la tesis de la misma manera que lo utilizan lxs activistas de este movimiento, es decir, con el objetivo de resignificar la injuria, politizar el insulto y articularse políticamente desde ese lugar; práctica difundida por y entre los activismos *queer* y transfeministas. Profundizaré en estas consideraciones posteriormente. Me serviré de ambos términos (con ‘k’ y con ‘c’) pues así se emplea de manera diversa en los entornos activistas. De igual modo, y con la misma intención política, en ocasiones, utilizaré en el texto la palabra ‘bollera’.

En esta ocasión, recibí la invitación a un evento a través de Facebook que, aunque no me pillaba por sorpresa, me hizo mucha ilusión. En este evento se convocaba a todas las personas transfeministas de Granada para reunirnos y pensar si nos apetecía organizar un festival transfeminista en la ciudad. Digo que no me pilló de nuevo puesto que ya había estado hablando sobre este tema con otrxs compañerxs en varios momentos. Principalmente, con mi amigx y compañerx de luchas Kali (La Perra Marcelila) que, tras realizar su tesina del máster sobre las contrafactas¹⁰ y la música (trans)feminista¹¹, tenía muchas ganas de organizar un festival transfeminista de música. Kali también me comentó que había hablado en varias ocasiones con otras personas y que había gente de diversos grupos que tenían ganas de hacer algo parecido. Solo faltaba reunirnos y ver quiénes estábamos interesadxs. Esta convocatoria por Facebook puso la chispa inicial de lo que luego se convirtió en el *Transfemifest Granada 2016*¹².

Al poco de recibir la convocatoria para transfeministas que habitan la ciudad de Granada, nos reunimos en la casa del *Patio de los limones* en el Albayzín donde vivían varixs de nuestrxs compañerxs. A esta primera asamblea acudimos entre quince y veinte personas, de entre las cuales yo era la única de ellas a la que le habían asignado el sexo/género¹³ masculino al nacer. Conocía a la mayoría de ellxs, algunxs fueron compañerxs de máster, otrxs amigxs, otrxs compañerxs de lucha, otrxs habían participado en mi tesina, y a otrxs lxs había visto en alguna ocasión en alguna manifestación o en las *I Jornadas de Artivismo Transfeminista* del junio pasado en Granada.

Comenzamos la asamblea haciendo una ronda de presentación en la que cadx unx iba contando que le apetecía que surgiese de esta asamblea. Se hablaron de muchas cuestiones. La música ocupó un lugar central porque algunxs compañerxs tenían ganas de ello, pero no solo. También estuvimos realizando una lluvia de ideas sobre cuestiones

¹⁰ La contrafacta es una estrategia musical que consiste en transformar la letra de una canción manteniendo la melodía original. Diversos colectivos utilizan esta estrategia de resignificación como resistencia. La tesina de Kali sobre las contrafactas (trans)feministas puede verse en Romero (2015).

¹¹ Utilizaré en el texto el término '(trans)feminismo' cuando quiera señalar que hablo de los activismos feministas y transfeministas al mismo tiempo.

¹² Información sobre este festival puede encontrarse en: <https://transfemifestgranada2016.wordpress.com/?s=granada> y <https://www.facebook.com/transfemifestgranada/>.

¹³ Aunque en términos jurídicos lo correcto sería hablar de 'sexo asignado al nacer', he optado por utilizar a lo largo del texto 'sexo/género asignado al nacer' pues, como se explorará, desde diversos sectores feministas y disidentes sexuales y de género también se concibe al género como un sistema de opresión que se impone en los cuerpos.

que nos interesaban organizar como unas jornadas ‘fubolleras’, proyecciones postporno, la proyección del documental *Yes we fuck*, los cuidados entre personas LGBTIQ+ mayores, etc. Además, hablamos de la necesidad de generar redes transfeministas en el Sur y de pensar si teníamos las fuerzas y las energías de organizar un festival transfeminista en Granada. En ese momento, sentimos que a la mayoría de nosotrxs sí nos apetecía. Decidimos pensar en los mínimos de nuestro proyecto y en la idea de crear comisiones de trabajo (difusión, comunicación, espacios y autofinanciación). Yo me metí en la comisión de comunicación porque pronto empezaría la temporada de aceitunas y, de esta forma, podría trabajar online con lxs compañerxs, pues me resultaría más difícil participar en comisiones en las que se necesitase estar presencialmente.

Sobre la cuestión de los mínimos, a todxs nos parecía bien que fuese un festival transfeminista, autogestionado, anticapitalista, antiespecista y accesible. Pero hubo un punto en el que en esa primera asamblea no llegamos a un consenso claro. La cuestión más conflictiva tenía que ver con el tema de si queríamos un espacio mixto o no mixto. Unxs apostaban porque fuese un espacio para mujeres, bolleras y trans; otrxs querían que fuese un espacio abierto a todo el mundo y que además pudiese tener un carácter pedagógico; otrxs veían que lo mejor era generar un espacio para mujeres, bolleras, trans y marikas. Como ya llevábamos varias horas de asamblea, cansadxs y veíamos que no llegábamos a un acuerdo claro, decidimos proponer otra asamblea extraordinaria la semana siguiente que tuviese como único punto este. Y nos fuimos a tomarnos unas cervezas para celebrar este inicio de ‘algo’.



(Logo del *Transfemifest Granada 2016*. Fuente: Facebook *Transfemifest Granada 2016*)

Una semana después, realizamos la asamblea extraordinaria para repensar la mixticidad o no mixticidad del festival. Tras exponer distintos puntos de vista, se acuerda que el festival será mixto, es decir, abierto para todas las identidades y que habría actividades no mixtas si así lo decidían las propias personas que vendrían a impartir talleres o charlas. También se habló de la necesidad de generar un protocolo antiagresiones durante el festival y con especial importancia durante los conciertos del mismo. El tema de los cuidados entre nosotrxs, lxs organizadorxs, y con el resto de personas que asistiesen al festival fue una cuestión central de esta asamblea y de las próximas.

Unos días posteriores a esto, recibí un mensaje desconocido que me llamó bastante la atención y, en cierta medida, me descolocó. Era de unx compañerx de Valencia que se presentaba comentándome la idea de hacer un encuentro estatal de marikas transfeministas libertarias. Una amiga en común le había hablado de mí y le había dicho que quizás yo podría estar interesadx. En este mensaje me decía que había coincidido con otrx compañerx marika de Madrid en unas jornadas en las que estuvieron hablando sobre diversas cuestiones relacionadas con los espacios activistas en los que militamos. Algunas de estas cuestiones hacían referencia a que sentían la necesidad de hacer este encuentro porque en muchas ocasiones tenían la sensación de encontrarse un poco ‘solxs’ en sus colectivos, o de que no se priorizaban las cuestiones marikas en pos de otras luchas (antifascistas, feministas, antiespecistas, etc.) igual de importantes. Pero surgió la necesidad de reflexionar sobre lo marika, desde lo marika y para lxs marikas. Mi respuesta al mensaje de lxs compañerxs marikas fue afirmativa, y a través del correo electrónico, pues lxs tres vivíamos en lugares diferentes, comenzamos a debatir sobre la organización de lo que sería a nuestro entender el primer encuentro estatal de marikas transfeministas libertarias. Tirando de nuestras redes, poco a poco íbamos incluyendo en la lista de mail del encuentro a marikas afines que considerábamos podían estar interesadx en participar en la organización. Se propuso como lugar del encuentro un centro social okupado en Madrid, y cada unx de esta lista de mail iba proponiendo actividades que podría realizar o que estaba interesadx en que se realizasen.

De manera similar al proceso de organización del *Transfemifest Granada 2016*, en la preparación del encuentro marika surgió la cuestión de la mixticidad/no mixticidad del evento. Si en el resto de cuestiones que se iban planteando había más o menos consenso

en las mismas, esta cuestión de la mixticidad fue la que más nos costó resolver, pues teníamos diferentes posturas al respecto. Yo partía de la posición de hacer un encuentro marika, con temáticas marikas, pensado y organizado por marikas pero al que pudiesen asistir otro tipo de identidades que tuviesen ganas de participar en las reflexiones y talleres del encuentro. No era capaz de concebir un espacio en el que no pudiesen participar mis compañerxs de militancia bolleras, trans (no marikas) o feministas pues durante los años previos a esa fecha siempre había compartido con ellxs espacios, amistad, vivencias y procesos de politización conjuntos. Otrxs de lxs compañerxs tenían una opinión distinta. Argumentaban que necesitábamos de espacios no mixtos para pensarnos como marikas – al igual que se generaban espacios no mixtos para mujeres, bolleras y trans– pues carecíamos de ellos y quién sabía si podrían generar esas sensaciones, emociones y vivencias que nos comentaban nuestrxs compañerxs cuando asistían a espacios no mixtos. Finalmente, no sin ciertas tensiones, acordamos que el encuentro sería no mixto para marikas. Sería la primera vez que nos embaucaríamos en un espacio como tal y no sabíamos que podría pasar pues, como ya digo, la mayoría estábamos acostumbradxs a compartir espacios en los que no habían demasiadx marikas, y mucho menos un espacio solo de marikas. Los debates en torno a la mixticidad/no mixticidad, como se puede intuir, es una constante en los (trans)feministas a la hora de organizar eventos y actividades.

Otro de los puntos, vinculado al anterior, que durante la organización del encuentro se pretendió que tuviese un lugar central en las reflexiones fue la cuestión de las corporalidades diversas. En esta ocasión sí que hubo un consenso claro. Sin haberlo teorizado previamente, entendíamos que lo marika se puede vivir desde cualquier corporalidad. Es decir, se puede ser marika desde una corporalidad a la que le asignaron mujer al nacer. Este asunto será clave y generará multitud de reflexiones en los espacios que durante y posteriormente al encuentro se construirían, pues desde un punto de vista teórico o político teníamos bastante consenso, pero llevado a un plano vivencial se experimenta de diferente manera sobre todo por aquellxs que encarnan esas corporalidades diversas. Así, consensuamos convocar el encuentro a finales de febrero – pues yo había planteado que antes no podría pues estaría trabajando en la temporada de aceitunas– con el nombre de *I Encuentro Marika No Mixto de Corporalidades Diversas*

Transfeminista Libertario, y cuyo principal objetivo era el de politizar y llenar de contenido crítico a la categoría marika que a nuestro juicio parecía un tanto vacía¹⁴.



(Cartel de la convocatoria del *I Encuentro Marika No Mixto de Corporalidades Diversas Transfeminista Libertario*. 2015. Fuente: Blog *Encuentro Marika*)

Como se está apuntando, paralelamente, comencé en la organización de dos jornadas transfeministas en diferentes geografías y a través de distintos medios –virtuales y semipresenciales–, pues mi implicación en la organización de las mismas estaría condicionada por la temporada de aceitunas en la que trabajaría esos meses de diciembre, enero y parte de febrero. Durante dichos meses de trabajo en la temporada de aceitunas compaginaba de la mejor forma que podía mis tareas de organización en ambos eventos. Recuerdo que también dedicaba muchos pensamientos a pensar si me apetecía continuar estudiando e intentar realizar el doctorado. Otra cosa no, pero el trabajo en el campo, en muchas ocasiones te permite generar multitud de pensamientos y reflexiones pues con el ruido de las máquinas es difícil hablar. Luego sí es más complicado materializar esos pensamientos en papel, pues al final de la jornada el cansancio es tan grande que te deja pocas ganas para la escritura.

¹⁴ El texto de la convocatoria del encuentro puede consultarse en: <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2015/11/05/ciao-mondo/>.

Tras la finalización del trabajo en la temporada de aceitunas, pude asistir al encuentro marika que se realizó en el *Centro Social Okupado La 13/14* de Vallecas a finales de febrero de 2016. Como ya he expresado, mi postura en contra de la creación del encuentro como no mixto me hizo asistir al mismo con una sensación inicial de bastante reticencia. Esto también se debía a que solo conocía personalmente a dos personas que asistirían, Julito, mi compañerx de vida y La Denis, amigx y compañerx de militancia. Pero he de reconocer que una vez estando allí todo cambió. Mis sensaciones de cierto rechazo al encuentro y de incomodidad se fueron transformando a lo largo de esos tres días que duró el evento en algo bastante difícil de explicar con palabras. Para intentar exponerlo, voy a utilizar un fragmento de un texto¹⁵ que escribí a los pocos días del encuentro y que refleja las emociones y cambios que allí experimentamos:

Era la primera vez que se hacía un encuentro de estas características en el Estado español y algunxs llegábamos a dichas jornadas con una sensación de reticencia, debido precisamente a la seña de no mixtura del mismo. Nunca antes habíamos experimentado esa vivencia puesto que, en nuestra cotidianidad, en nuestras militancias, en nuestro día a día siempre son compartidas con nuestrxs hermanxs mujeres, bolleras y trans, y nos ‘incomodaba’ el asistir a un encuentro no pensado para ellxs. Teníamos la sensación de que no tenía sentido algo como tal puesto que tenemos la impresión de que no podemos vivir sin ellxs. (...)

Finalmente, asistimos al encuentro, y tras la primera media hora de nervios y el ratito empleado para conocernos todo comenzó a cambiar. Un grupo de marikas perdidas en la ‘no mixticidad’ (gracias Jordi por tu charlita) comenzamos a socializar como nunca antes lo habíamos hecho. Sin saber muy bien cómo, puesto como ya he dicho, era la primera vez que nos rodeábamos de tantxs marikas politizadas (desde diversos lugares activistas) y con ganas de politizar(nos).

Fueron numerosas las actividades, charlas, talleres, performances, proyecciones que entre birra y birra fomentaron el sentir de conexiones muy profundas e intensas entre lxs allí presentes. Fueron diversos los debates creados y las reflexiones aportadas. A mí, me gustaría okupar este pequeño texto para hablar de una de ellas.

Algunx de nosotrxs hizo hincapié varias veces en preguntar si lxs marikas éramos (cis)hombres o no. Por supuesto, nadie tenía certeza al contestar esta pregunta, pero fueron muy ricas y diversas las aportaciones de lxs compañerxs. Tampoco el fin era salir del encuentro con conclusiones fijas y cerradas, sino más bien llevarnos para nuestras casas, nuestras ciudades, nuestros hoteles-burdeles, nuestros cortijos, nuestros pueblos okupados y valles encantados pensamientos, vivencias, conexiones y sensaciones sobre las que reflexionar. (Mendoza, 2017, s.p.)

¹⁵ Este texto que lo titulé *Lxs marikas tampoco somos hombres* y que, posteriormente, fue publicado en el blog del Bloque Andaluz de Revolución Social puede consultarse completo en: <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/03/29/lxs-marikas-tampoco-somos-hombres/>.



(Cartel del I Encuentro Marika No Mixto de Corporalidades Diversas Transfeminista Libertario. 2016. Autoría: Rapha Hu. Fuente: Blog *Encuentro Marika*)

Como se puede intuir, la asistencia y participación en este encuentro transformó mi visión ante los espacios no mixtos para marikas, así como favoreció el intercambio y profundización de reflexiones con relación a la deconstrucción del género y de la sexualidad, en definitiva, de la identidad, en un espacio que ningunx antes de vivirlo podríamos haber previsto lo que allí sentimos que ocurrió. Además de los debates en torno a las corporalidades diversas y las cuestiones relacionadas con la pregunta de si lxs marikas éramos (cis)hombres a las que volveré en próximos apartados, hubo otra cuestión que desde mi punto de vista también fue destacable durante el encuentro: la cuestión de los cuidados. En esta ocasión sin haberlo teorizado o trabajado previamente en la organización del encuentro, desde mi visión creo que estuvieron muy presentes y así lo recojo en otro fragmento del texto mencionado anteriormente señalando que ese punto era algo que nos diferenciaba de una masculinidad hegemónica:

También quiero reforzar mi posición desde la cuestión de los cuidados. Considero que directa o indirectamente esta cuestión estuvo muy presente en el encuentro mencionado más arriba. La ternura, el cariño, los toqueteos, los folleteos, el tener a la otra persona muy en cuenta fue una constante en nuestras interacciones durante dichas jornadas. Lxs marikas asumimos nuestra posición de vulnerabilidad y de interdependencia con lxs demás y nos sentimos orgullosxs de la sensibilidad que nos ha intentado robar la ideología de la masculinidad hegemónica. Rechazamos (o pretendemos rechazar) el ideal de autosuficiencia capitalista y la violencia que constituyen al hombre hoy día y desde todos los tiempos. Nos dimos cuenta, que además de seguir construyendo nuestras manadas con nuestrxs compxs mujeres, bolleras y trans (en las que estamos muy a gusto), que estábamos comenzando a crear otras manadas a lo largo de diferentes territorios entre personas que en ocasiones andaban perdidas y que ya no lo estarán más. (Mendoza, 2017, s.p.)

Las reflexiones y prácticas en torno a los cuidados también estuvieron muy presentes tanto en la construcción como en el desarrollo del *Transfemifest Granada 2016*. Durante todo el proceso de preparación del festival, fue muy interesante experimentar cómo al final de muchas de nuestras asambleas organizativas terminábamos con una ronda de sentires en la que cada unx expresaba cómo se había sentido durante la asamblea, o cómo se sentía con respecto al proceso de organización del festival. Con relación a poner los cuidados en el centro, tanto de la organización como del festival en general, se creó una comisión de cuidados durante el evento en la que nos íbamos rotando las personas organizadoras. Asimismo, se creó un espacio físico específico para cuidados durante el festival en un ambiente cálido y cómodo por si alguien necesitaba utilizarlo, pues estos encuentros generan multitud de emociones, en ocasiones, un tanto complicadas de gestionar.

Como ya he señalado, durante el desarrollo del festival que se realizó a principios del mes de mayo de 2016, pues en fechas posteriores muchas nos íbamos a hacer la temporada fuera (a la costa o a Francia principalmente), también intentamos construir un protocolo antiagresiones. El mismo, lo construimos pidiendo prestado a otrxs compañerxs de otros territorios ejemplos de protocolos e intentando adaptarlos a nuestro contexto. Quizás, desde mi punto de vista y por la propia dinámica que implica organizar un festival de las características del *Transfemifest* al que acudieron muchas personas, trabajamos poco ese protocolo en el sentido de ejemplos prácticos. Parecía que teníamos claro qué hacer si algún hombre cis hetero cometía una agresión, pero ¿cómo actuar si se producían descuidados, agresiones, conflictos o malentendidos entre otro tipo de identidades periféricas? Creo que esta es una cuestión no solo para pensar alguno de los conflictos

que se produjeron en el *Transfemifest* y en el que me vi implicadx, sino que está siendo una constante en las reflexiones en muchos espacios transfeministas.

Este conflicto concreto que acabo de mencionar, y sobre el que no voy a profundizar en detalles, pues implica a varias personas y no es intención de este trabajo el abordar los conflictos y tensiones en los activismos, generó muchos malestares en las distintas partes implicadas. Se produjo en la actividad marika del festival que yo gestionaba con otrxs compañerxs, y desde mi visión, estuvo atravesada por las diferentes formas que tenemos de abordar y concebir los cuidados y descuidados en nuestros movimientos, por las concepciones que tenemos sobre lo qué es una agresión, violencia, conflicto o malentendido entre nosotrxs, y sobre qué estrategias implementar para gestionarlos. Aunque para mí supuso un malestar que me duró meses –me consta que para otras personas también– y fue acompañado de la pérdida de amistades, desuniones, enfriamientos de relaciones, pero también apoyos y comprensiones, me ha llevado a reflexionar y a comprender lo central que es para nuestros activismos transfeministas las cuestiones relativas a los cuidados, y la necesidad que tenemos de seguir profundizando en teorizarlos y, sobre todo, en generar estrategias y prácticas sobre cómo llevarlos a la práctica.

Del *Transfemifest* también me llevo la energía y las ganas con la que se pensó y construyó este espacio, los momentos de conexiones, conversaciones y vivencias profundas e intensas entre *transureñas*, como nos decíamos. Algunas de las personas que participamos seguimos en Granada años después, pero la mayoría de ellas se han marchado a diferentes lugares, varias al norte del Estado español, pues se hacía demasiado complicado el sostener la vida en condiciones tan precarias como son las que, por lo general, solemos encontrar por estas latitudes sureñas. También me quedo con esa idea que expresamos en nuestro texto de presentación del festival de “descentralizar los centros que se alejan de nuestra cotidianidad”. Así lo recogía el referenciado texto:

En un principio lanzamos un manifiesto desde el puro discurso político transfeminista, sin predecir lo que vendría después: un proceso de aprendizaje conjunto y de autoconocimiento vivencial. Somos personas con multitud de maneras de sentir y de entender las emociones y la militancia... que venimos de experiencias distintas y trayectorias políticas diversas, lo que nos lleva a sacar un texto de presentación ahora con el que simplemente mostrarnos y aunar las voces de todxs lxs que somos.

No estamos en contra de los tecnicismos. Para nosotrxs lo personal es político y esto quiere decir que nuestros panfletos son nuestras vivencias, y nuestras referentes nuestras iguales. Creemos que existe la necesidad de descentralizar los centros que se alejan de nuestra cotidianidad. Estamos geolocalizadxs aquí, en el Sur, en Granada, y justo desde aquí es desde donde construimos este festival con sus respectivos privilegios y sus consecuentes opresiones.

Somos aquellxs que sobrevuelan transgrediendo las teorías, términos y categorías. Nos encuadramos en las redes afectivas que acogen la disidencia sexual, que deambulan entre políticas transfeministas y anticapitalistas, compartiendo expresiones ideológicas, sociales y artísticas. Fruto de esta macedonia de palabras impronunciables surge este festival que pretende crear alianzas desde los cuidados, la reflexión, el encuentro, el aprendizaje y el fiestón.

El *TRANSFEMIFEST GRANADA 2016* será un espacio transfeminista, antiespecista, autogestionado, accesible y horizontal, libre de cualquier tipo de violencia en base al género, la sexualidad, raza, etnia, clase, nacionalidad, diversidad funcional y corporal o procesos migratorio. Queremos sentirnos cómodxs, poder desnudarnos sin reparo, empoderándonos de nuestros deseos y de nuestras realidades.

Estxs guerrillerxs transureñxs os invitan a disfrutar de este delirio colectivo para gosarlo abiertamente y combatir la normatividad desde lo erótico-crítico, la libertad, el amor y la subversión. (Transfemifest Granada 2016, 2016, s.p.)



(Cartel del *Transfemifest Granada 2016*. Fuente: Facebook *Transfemifest Granada 2016*)

Pienso que el *Transfemifest* contribuyó a que germinase entre muchxs de nosotrxs la semilla para generar reflexiones sobre el Sur y sobre nuestras vivencias como identidades periféricas conectadas con el territorio que habitamos, o del cual procedemos. De hecho, considero que, en parte, también dio pie a que surgiese otro colectivo en el que más tarde militaría, Red Maricones del Sur¹⁶. Recuerdo una de las conversaciones al finalizar el festival con otrx compañerx en la que hablábamos sobre la necesidad y las ganas de generar espacios marikas en el Sur. En esos momentos aún no sabíamos el qué, pero posteriormente creamos algo muy potente para nosotrxs.

Ambos encuentros me cambiaron. Tanto la forma de entender los activismos, como de estar en ellos, se transformaron a partir de las vivencias experimentadas en las mencionadas jornadas. Es más, considero que también mi forma de estar en el mundo se vio afectada por dichas experiencias, y propiciaron la base para reflexionar acerca de nuevas ideas sobre las que luchar y focalizar fuerzas, energías, pensamientos y, como más adelante narraré, intereses investigativos. Aprendí a entender las luchas conectadas al territorio, a no solo buscar referentes que se alejan de nuestra cotidianidad y a comenzar a creer en la potencia de las cosas que aquí también hacíamos, pues tanto el *Transfemifest* como el *I Encuentro Marika* se nos agarraron al corazón. Pero, sobre todo, me enseñaron a seguir entendiendo la importancia que tienen los afectos en la construcción de nuestros activismos. No fueron baladíes las lágrimas que muchas de nosotrxs soltamos al finalizar dichos encuentros, pues eran la mejor forma en la que nuestros cuerpos hablaban y expresaban las emociones que se habían generado con tanta intensidad condensadas en tres o cuatro días que duraron. Bastante difícil el describirlas con palabras. Además, experimenté de nuevo la importancia que tienen los cuidados en nuestros colectivos y me surgió la necesidad de pensar cómo aún tenemos mucho que aprender para llevarlos a la práctica. Precisamente esta relevancia que le otorgamos a los afectos, a los cuidados, a las conexiones y su posterior politización son las que también nos han llevado construir familias elegidas, a destruirlas, a crear vínculos muy intensos con compañerxs de militancia que se transforman en algo más, pero también a destruirlos.

¹⁶ Información sobre este colectivo puede consultarse en: <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/> y en <https://www.instagram.com/redmariconesdelsur/?hl=es>

2.2. LA ACADEMIA: MARCOS INICIALES DE LA INVESTIGACIÓN.

Es en este contexto descrito en el que empecé a reflexionar sobre realizar el doctorado. Unos días después de la celebración del *Transfemifest* me trasladé junto con Julito a mi pueblo, localizado en la comarca de La Vera, en Cáceres. Estaríamos allí unos meses porque íbamos a trabajar con mis padres en la temporada de cerezas. Decidí solicitar la admisión en el *Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género* de la Universidad de Granada. No hubo suerte en la convocatoria de junio y tuve que esperar a ser admitidx en la convocatoria de septiembre. En ese tiempo, Carmen Gregorio Gil, quien había sido mi directora de la tesina del máster con la que me aproximé a los transfeminismos granadinos, me puso en contacto con Amets Sues Schwend, pues entendía que podría ser un buen directorx para mi proyecto de tesis ya que nos preocupaban temáticas y activismos afines y también tenía formación en sociología. Vía correo electrónico comenzamos a conversar sobre las posibles temáticas de estudio y empezamos a organizar ideas y ordenar pensamientos, pues reconozco que en esos momentos iniciales tenía bastantes dudas sobre qué investigar. Aún no sé muy bien por qué decidí hacer el doctorado. ¿Era lo que debía hacer? ¿Quería hacerlo? ¿Sería por inercia? ¿Abrirá puertas para una oportunidad laboral mejor? Las dudas me asaltaban, pero finalmente decidí emprender esta aventura. El no contar con una beca para la realización del doctorado también me supuso importantes reflexiones sobre cómo organizarme para poder conseguir los suficientes recursos económicos para vivir mientras sacaba adelante la investigación. Como iré exponiendo a lo largo del texto de la tesis, he ido combinando los estudios doctorales con trabajos en el campo principalmente, y con otros trabajos relacionados con mi formación que, esporádicamente, me han ido surgiendo.

Además de la recogida de cerezas, a finales de ese verano, también fui a trabajar a la vendimia francesa. A la vuelta de Francia, tuve mi primera reunión con quien sería mi directorx de tesis. Comenzamos a reflexionar sobre el plan de investigación que tendría que entregar al final del curso y también a preparar mi participación en el *Congreso Nuevas Cartografías de la Sexualidad. III Congreso Internacional sobre estudios de Diversidad Sexual en Iberoamérica*¹⁷. La conferencia final de este congreso fue realizada

¹⁷ Información sobre este congreso puede verse en: <https://congreso.red-liess.org/archivo/edicion-2016/>.

por Gracia Trujillo y en ella habló sobre archivos *queer*. Considero que la misma me dio distintas claves para ir dando forma a las temáticas que tenía en mente investigar a través del doctorado. Estas claves tenían que ver con las reflexiones *queer* en torno al archivo y la memoria, que comencé a descubrirlas durante la conferencia. En este congreso, conocí a algunxs marikas con lxs que llevábamos, algún tiempo, en contacto por Internet conversando sobre la idea de construir un colectivo de marikas en el Sur y de organizar un encuentro marika estatal en Andalucía. Al coincidir esos días varixs en Granada, decidimos juntarnos para charlar y preparar la que sería la primera asamblea del colectivo Red Maricones del Sur que conformaríamos en noviembre de 2016.

El verano previo a la constitución de nuestro colectivo, habíamos conocido el proyecto *Como vaya yo y lo encuentre... feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*¹⁸, creado por la activista y periodista andaluza Mar Gallego. El manifiesto de dicho proyecto nos llegó bien profundo y sirvió para poner en palabras y para inspirar muchas de las cuestiones que más adelante trabajaríamos con nuestra Red. No solo a nosotrxs, sino que considero que el mismo supuso un antes y un después en la forma de entender las luchas feministas y disidentes sexuales y de género en Andalucía, como explicaré más adelante. Ello se debe, desde mi visión, al ingenio y frescura, así como al análisis complejo que Gallego consigue realizar a través de este proyecto al desarrollar distintas reflexiones sobre cómo el factor territorial sur-andaluz influye tanto en las opresiones como en las formas de resistir en Andalucía. Tras el surgimiento de *Como vaya yo y lo encuentre...* comenzaron a emerger otros proyectos que, desde los feminismos y los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces, pretenden abordar el factor territorial dentro del contexto estatal como un eje central de opresiones y privilegios diferenciales desde una mirada interseccional.

Influenciadx por el contexto activista en el que me situaba, por las nuevas vías de pensamiento y acción que en él se abrían, y también por la posición de precariedad y movilidad que encarnaba –compartida con muchas de las personas activistas que me

¹⁸ Mar Gallego, en algunas ocasiones, ha utilizado la palabra ‘transfeminismo andaluz’, y, en otras, ‘feminismo andaluz’ para nombrar su proyecto. Aunque en los momentos iniciales cuando conocimos el proyecto utilizaba, principalmente, el término ‘transfeminismo andaluz’, en los últimos tiempos suele utilizar el término ‘feminismo andaluz’. El blog inicial de este proyecto puede verse en <https://feminismoandaluz.wordpress.com/manifiesto-como-vaya-yo-y-lo-encuentre/>. La web del proyecto puede consultarse en <http://www.feminismoandaluz.com/>

rodeaban—, formulé con la ayuda de mi directorx de tesis el Plan de Investigación. Un Plan de Investigación en el que reflejé esos intereses y objetivos iniciales y que, como mostraré más adelante, a lo largo del proceso investigador se fue transformando para centrarse y profundizar en algunos de ellos. Interesadx en continuar ahondando en ciertas temáticas que abordé en la tesina, pero con la idea de contemplar otras nuevas generadas por intuiciones y sentires que estaba experimentando debido al contexto activista que he descrito, desarrollé algunas hipótesis tentativas como así se me exigía en la estructura oficial del mismo.

De esta manera, el Plan de Investigación que construí partía de la hipótesis de que el transfeminismo es un movimiento que se sitúa en los márgenes o periferias del propio activismo feminista, ya que llega incluso a repensar el sujeto clásico de reivindicación de los feminismos para multiplicarlo; premisas heredadas de los feminismos periféricos (Medina, 2013) o de los activismos *queer* (Trujillo, 2009). Pero no me quedaba ahí, consideraba que también cabía preguntarse si desde dentro del propio transfeminismo (no solo desde los feminismos en general) se estaban generando dinámicas centro-periferia internas. Es por ello que encontraba necesario examinar la existencia de dichas dinámicas, pues el explorar los márgenes nos pueden desvelar diversos mecanismos con los que opera nuestra sociedad. Así, entendía con *bell hooks* (1989) los márgenes no solo como lugares donde las estructuras opresoras nos han colocado, sino como lugares para una posibilidad radical, como espacios de resistencia, como territorios para la producción de discursos contra hegemónicos que nos permitan crear e imaginar alternativas y nuevos mundos.

De esta forma, el interés inicial de esta investigación residía en la exploración de prácticas y discursos que se sitúan en los márgenes o periferias del transfeminismo. En estos lugares podríamos encontrar diversidad de prácticas y discursos, pero yo pretendía centrarme en analizar aquellas prácticas y discursos periféricos transfeministas que de manera reflexiva más me atravesaban: discursos y prácticas transfeministas producidas en el Sur del Estado español, y discursos y prácticas producidas por el activismo de lxs marikas transfeministas —nuevos sujetos en construcción que reclaman su lugar en los (trans)feminismos—. En estos momentos iniciales de preparación del Plan de Investigación volvía a referenciar a *hooks* cuando señalaba que “estar en el margen es ser

parte del todo pero fuera del cuerpo principal” (1984 citado en 1989, p. 20), y que para sobrevivir debemos tomar conciencia de que necesariamente somos parte de ese todo (1984, citado en 1989). Por este motivo, concebí las mencionadas prácticas y discursos como periféricos, debido a que son menos visibles o están menos explorados por el transfeminismo; cuestiones que aun estando presente en el movimiento transfeminista, están menos teorizadas por parte del mismo. Es decir, me interesaba aproximarme a la periferia de la periferia; prácticas y discursos menos visibles de un movimiento que se sitúa en los márgenes.

Por otro lado, desde mi experiencia y vivencia en el movimiento, partía de la hipótesis de que las temáticas relativas a los cuidados, a la precarización de las existencias, a la vulnerabilidad de la vida y la necesidad de cuidarla para sostenerla y hacer frente a las actuales dinámicas *capitalistas gore* (Valencia, 2010, 2014), sí que están presentes en los transfeminismos, pero quizás de manera más periférica, en el sentido explicado anteriormente –menos teorizadas, menos visibles o menos exploradas por parte del movimiento–.

En aquellos momentos iniciales de construcción del Plan de Investigación estimaba que las referenciadas temáticas habían sido, mayoritariamente, abordadas por la economía feminista o por el ecofeminismo. Sin embargo, consideraba que, desde la crítica feminista al capital, en ocasiones, se han estructurado teorizaciones y prácticas a partir de un sujeto fuerte ‘mujeres’ (Orozco, 2014) y, a veces, se ha pecado de un cierto esencialismo, por lo que me planteaba si la perspectiva transfeminista podría desarrollar importantes contribuciones a la desnaturalización de dichas cuestiones, y si la conexión de ambas perspectivas podía ser de gran utilidad política. Por ello, también quería prestar interés en el presente proyecto de investigación a los discursos transfeministas preocupados por las temáticas relativas a los cuidados, a la vulnerabilidad de la vida y a la precarización de existencias, al considerar que no existía una literatura extensa propia transfeminista que hable sobre las mencionadas cuestiones. De ahí se derivaba la necesidad de indagar en las ya existentes y de producir discursos nuevos. ¿Qué está diciendo el transfeminismo al respecto?, me planteaba.

De igual modo, consideraba que podía resultar muy interesante el trabajar dichas temáticas con las mencionadas posiciones transfeministas periféricas –sureñas y marikas–

explorando si alguna de las dinámicas señaladas, como la precarización, puede que estén atravesando con más intensidad a algunas de estas posiciones transfeministas periféricas –como, por ejemplo, aquellas situadas en el Sur del Estado español–. Así, también me preguntaba: ¿cómo la precariedad influye en la dinámica de los movimientos activistas? o ¿cómo se desarrolla la dimensión de los cuidados de manera interna en los espacios transfeministas periféricos?

Para ello, en la construcción del Plan de Investigación original consideré interesante poner en diálogo e intersección y valirme de diferentes perspectivas de análisis crítico de la realidad social como son las teorías *queer*, la economía feminista y las aportaciones de los feminismos periféricos –negro, de color, chicanos, interseccionales, postcoloniales, decoloniales– (Medina, 2013) con el objetivo de explorar las posibles conexiones existentes entre los diferentes paradigmas, para comprender de manera compleja las dinámicas que genera el actual sistema socioeconómico –el heteropatriarcado capitalista y colonial–, y para que sirvieran de sustento teórico y marco de interpretación de la presente investigación. Además de los objetivos generales de la investigación que he señalado, y que se resumirían en la aproximación a distintos discursos y prácticas transfeministas periféricas, aquellas que aun estando presente en el movimiento no son tan visibles o están menos teorizadas por parte del mismo, elaboré una serie de objetivos específicos.

Debido a la importancia que adquirió uno de ellos con el desarrollo de la investigación lo resalto para cerrar este apartado:

Contribuir al mantenimiento de la memoria de experiencias y colectivos que actúan desde las periferias del propio movimiento feminista visibilizando sus prácticas y discursos. Generar archivos de la disidencia sexual y de género, construyendo un posible relato (aún no elaborado) de la historia de los movimientos lgtbiq/transfeministas de Andalucía.

2.3. LOS PORQUÉS: ATERRIZANDO LAS ELECCIONES TEMÁTICAS.

Paralelamente a la formulación del Plan de Investigación, comencé con mi aproximación a algunos de los objetivos señalados. En estos inicios, empecé a abordar los discursos que se estaban elaborando desde distintos proyectos y colectivos feministas, transfeministas

y disidentes sexuales y de género¹⁹ que estaban emergiendo en Andalucía y que comenzaron a dar forma a lo que, colectivamente, se empezó a denominar como ‘feminismo andaluz’ y ‘transfeminismo andaluz’ –o ‘feminismos andaluces’²⁰. Esta concepción, que sigue en proceso de construcción y organización, se acuñó por parte de diversos proyectos y colectivos que irrumpieron en esos momentos y que, como ya he señalado, destinan grandes esfuerzos por incluir el factor territorial (sur-andaluz) en sus interpretaciones de la realidad social en interacción con otros ejes de diferenciación y desigualdad como el género, la sexualidad, la clase, la raza, la etnia o la diversidad funcional, entre otros²¹. En este sentido, desde los feminismos andaluces se comenzó a apostar por transformar nuestra mirada (Gallego, 2018, 2020) con los objetivos de encontrar experiencias de resistencias en las raíces y en las prácticas culturales características andaluzas, de descubrir y poner en valor a referentes cotidianos, cercanos o de hallarlos en nuestras historias familiares, de construir memorias andaluzas invisibilizadas a lo largo de la historia o de cuestionar opresiones socioeconómicas de las personas que habitan esta región.

En el contexto descrito de efervescencia y de construcción de la perspectiva de los feminismos andaluces, yo iba combinando mis avances en la investigación con la participación y asistencia a diversas jornadas, asambleas, manifestaciones o acciones. A través de ellas, y de diversas publicaciones –principalmente en redes sociales e Internet– se iba construyendo la mirada andaluza en los entornos feministas, transfeministas y de la disidencia sexual y de género. Estos primeros acercamientos a las publicaciones y a los espacios aludidos, junto con distintas revisiones bibliográficas que empecé a abordar

¹⁹ Concibo al transfeminismo como un movimiento que se sitúa en la intersección de los activismos feministas y los disidentes sexuales y de género. Así, el transfeminismo es tanto una corriente dentro de los feminismos, como una tendencia dentro de los movimientos disidentes sexuales y de género; un lugar de encuentro entre las prácticas feministas y las disidentes sexuales y de género. Más adelante, se explicarán estas conexiones en profundidad. Por ello, a lo largo del texto cuando me refiera a ‘feminismos’ estaré incluyendo al transfeminismo, así como cuando utilice el concepto ‘disidencias sexuales y de género’ también estaré incluyendo al mismo. En ocasiones, también utilizaré los tres conceptos (activismo feminista, transfeminista y disidente sexual y de género) para explicitar las múltiples prácticas y discursos que encarnan, además de los matices que les diferencian.

²⁰ En adelante, utilizaré ‘feminismos andaluces’ o ‘(trans)feminismo andaluz’ para referirme y englobar a las propuestas feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género andaluzas señaladas. Ambos conceptos los usaré como sinónimos a lo largo del texto.

²¹ Estas experiencias feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género se pueden conectar, en cierta medida, con otras experiencias políticas, sociales, intelectuales y culturales que están redefiniendo, reinventando y reivindicando ‘lo andaluz’, y que distintxs autorxs denominan como ‘tercera ola del andalucismo’ (García, 2020) o ‘nuevo andalucismo’ (Jurado, 2021).

relativas al archivo *queer* (Danbolt, 2010; Halberstam, 2005) o a trabajos del contexto estatal preocupados por rescatar memorias de las disidencias sexuales y de género, despertaron en mí la necesidad de profundizar, no solo en las experiencias transfeministas andaluzas actuales, sino también en otras genealogías de las disidencias sexuales y de género anteriores que estuvieron activas en este territorio, ya que identifiqué una escasez importante de memorias de las mismas.

Con el tiempo y los avances en la investigación, me iba dando cuenta de que mis objetivos iniciales eran muy extensos y que debía ir acotando y concretando, pues contaba con una limitación temporal, de energías y de recursos para realizar la tesis. Por eso, reorienté el grado de profundización en mis aproximaciones hacia los objetivos apuntados, decidiendo otorgar una centralidad en la investigación a los aspectos relacionados con la construcción de memorias activistas andaluzas. Como se podrá intuir, el conceder un espacio central a la exploración de memorias activistas andaluzas guardaba una estrecha vinculación con las propuestas señaladas de los (trans)feminismos andaluces, que abogan por construir memorias y rescatar referentes de contextos cercanos y cotidianos para poner en valor sus prácticas de resistencia. Ello también se debía a un deseo e interés personal, político, teórico e investigador por intentar explorar una genealogía de los activismos de los que formo parte: colectivos disidentes sexuales y de género y transfeministas de Andalucía.

Así, en esos momentos del periplo investigador, me planteé una serie de preguntas generales que activaron y guiaron el proyecto, las cuales se fueron concretando con más precisión con el tiempo, como expondré:

¿se reproducen las dinámicas centro-periferia/norte-sur y/o tienen repercusiones en nuestros movimientos? ¿De qué manera se manifestarían? ¿Por qué en numerosas ocasiones tomamos como referentes políticos a las producciones de discursos y prácticas generadas en el triángulo Madrid/Catalunya/Euskal Herria? ¿Dónde quedan lxs activistas o proyectos políticos disidentes sexuales y de género andaluces en la historia de la disidencia sexual y de género en el Estado? ¿No existen? O ¿Están invisibilizados? ¿Por qué no son tan (re)conocidos? ¿A qué se debe, por lo general, la efímera actividad de los colectivos disidentes sexuales y de género andaluces? ¿Influyen las dinámicas de precariedad y movilidad forzada en la misma? ¿Existe *andaluzofobia* en nuestros movimientos? (Mendoza, 2019a, p. 126)

De esta forma, debido al vasto trabajo que implicaba construir genealogías de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces, descarté aproximarme con la

profundidad pensada inicialmente a las cuestiones mencionadas relativas a los cuidados dentro de los transfeminismos. Como se verá con posterioridad, en algunos de los apartados de la tesis, el abordaje de las mismas seguirá presente, pero en un grado menor de análisis. De igual modo, decidí que mi acercamiento a las prácticas y discursos de los proyectos y colectivos que están construyendo la perspectiva de los feminismos andaluces sería menor a la proyectada inicialmente, abordando con mayor grado de análisis solo las prácticas y discursos de lxs marikas transfeministas sureñas. Finalmente, los objetivos centrales de la investigación²² se han concretado en:

1) La construcción de un posible relato histórico de las luchas de los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía. Existe un gran vacío –o borrado– con respecto a las memorias de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces. Por ello, entiendo como necesario la generación de diversos proyectos encaminados a recuperar y crear las memorias de los aludidos activismos. Sí es cierto que, en los últimos años, han surgido distintos proyectos en territorio andaluz con tal fin que me permitirán ir complementando y complejizando ese relato histórico escasamente desarrollado. De entre ellos, se puede mencionar el documental *La Casa de Las Sirenas*, dirigido por Pepa Álvarez, estrenado en 2005 y que realiza un recorrido por algunos colectivos y acontecimientos relevantes de la historia disidente sexual y de género en Andalucía. Asimismo, es preciso nombrar los libros *Lo personal es político. Historia del activismo homosexual en Andalucía*, escrito por Barbancho y Morterero y publicado en 2019; y el libro *Origen del movimiento LGTBIQ* en Sevilla, escrito por Domínguez, Escudero y Macera, publicado en 2019. Además, se puede señalar la *Plataforma 40º aniversario* que se creó para conmemorar el cuarenta aniversario de la primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía en la Sevilla de 1978. Existen otras experiencias, proyectos y acciones encaminados a tal fin que iré exponiendo a lo largo del texto de la tesis. Como se verá, varios de ellos se refieren a proyectos activistas que están trabajando las cuestiones relativas a recuperar memorias.

Esta construcción del posible relato histórico referenciado intenta dar respuesta a la que se convirtió en una de mis preguntas centrales de la investigación: *¿cuáles han sido las prácticas y discursos de los activismos disidentes sexuales y de género en Andalucía*

²² La estructura de la tesis, de manera general, ha seguido el mismo orden que los objetivos que se describen.

desde que comienzan a organizarse en la segunda mitad de los setenta hasta nuestros días? En dicha narrativa histórica, me he centrado en aproximarme, principalmente, a las prácticas y discursos de los colectivos que han mantenido un cariz más crítico o contestatario, cuyas propuestas han pretendido una transformación radical de la realidad social. Así, he construido seis recorridos históricos de los mencionados movimientos andaluces. Cinco de ellos, son aproximaciones profundas que hacen referencia a la historia de: 1) los Frentes de Liberación Homosexual; 2) activismo lesbiano; 3) activismo *queer*, colectivos radicales y/o transmarikabibollo; 4) activismo trans; y 5) transfeminismo en Andalucía. Y el sexto recorrido construido se refiere a un breve acercamiento a los activismos moderados andaluces.

En los mismos, he pretendido abordar, por un lado, los distintos contextos en los que se han desarrollado las luchas de la disidencia sexual y de género andaluzas, y cómo lxs activistas vivieron dichos contextos. En cada caso, he mencionado desarrollos en el contexto estatal –y, en alguna ocasión, internacional–, para situar los activismos del ámbito andaluz en un contexto más amplio. Estos acercamientos los he construido prestando atención a los hitos (Del Valle, 1995) relevantes para el activismo andaluz, pero también a diversas anécdotas que nos hablan de las vivencias activistas. Esto último se asienta en las premisas que entienden lo anecdótico como impulso importante en diversas luchas políticas (Llamas y Vila, 1995), en la importancia que tiene lo efímero en las prácticas *queer* (Muñoz, 1996) y en la creencia acerca de los poderes de la memoria existentes en las pequeñas cosas (Butler, 2020)²³. Por otro, he intentado revisar la ‘agenda’ política e ideológica de los activismos andaluces. En este sentido, he explorado las ideologías, lxs referentes, las relaciones con otros colectivos y movimientos sociales, los textos, las propuestas políticas y teóricas, las actividades y acciones de los señalados colectivos disidentes sexuales y de género andaluces.

2) La exploración de los discursos que están dando forma a la perspectiva de los feminismos andaluces. Así, me planteo: *¿cuáles son los discursos que articulan la perspectiva de los feminismos andaluces?* A pesar de la decisión de no abordar los

²³ Véase la conferencia *Los poderes de la memoria en las pequeñas cosas* pronunciada por Butler (2020), como parte del programa *Cátedra Políticas y estéticas de la memoria* del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía: <https://www.museoreinasofia.es/multimedia/judith-butler?fbclid=IwAR3i8VLzwhCxHcRIcNgGqIKJBIPyXNAmqWDdr0jy6HNjITIp3sd0t4MK3Cc>

discursos de los feminismos andaluces con la profundidad pensada al comienzo de la investigación, he considerado oportuno aproximarme brevemente a algunos aspectos generales de la mencionada perspectiva. Los resultados de dicha exploración se han construido, principalmente, a partir de la revisión de las publicaciones que dichos proyectos han generado, y también a través de mi participación y observaciones iniciales en los espacios activistas aludidos. Identifico que los conocimientos obtenidos en las fases iniciales del proceso investigador han impregnado mi mirada, influyendo notablemente en qué cuestiones decidí examinar. Esta revisión, aunque no tan detallada como estimé en un primer momento, también la concibo como un lugar desde el que observar y narrar, de forma general, en la tesis.

3) El análisis de las prácticas y discursos del colectivo Red Maricones del Sur, principalmente, en torno al (trans)feminismo andaluz. La elección de este objetivo responde, por un lado, a la señalada menor visibilidad, teorización y exploración de los discursos marikas dentro de los transfeminismos, en general, y de los (trans)feminismos andaluces, en particular. Por otro, encuentro relevante dicho análisis desde un punto de vista reflexivo y autoetnográfico, ya que soy parte del colectivo al que me aproximo, y mi participación en el mismo ha nutrido notablemente la construcción y desarrollo del proyecto de investigación que expongo. En este sentido, me planteo: *¿cómo influyen las propuestas del (trans)feminismo andaluz en el mencionado colectivo? y ¿qué discursos aporta la Red Maricones del Sur a la construcción de la perspectiva (trans)feminista andaluza?*

4) El análisis de prácticas y discursos llevados a cabo por los activismos históricos que están presentes (o no) en los colectivos actuales. *¿Qué posos de luchas pasadas encontramos en las presentes?*, me pregunto. Dicho análisis me permitirá reflexionar sobre las semejanzas y las diferencias en torno a las prácticas y discursos activistas pasados y presentes, y sobre continuidades, influencias o rupturas entre los mismos.

5) La construcción de un archivo online sobre los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía. El mismo se ha elaborado a partir de los materiales activistas que he ido recopilando en la investigación, y pretende responder a la quinta cuestión central que me he planteado: *¿cómo hacer accesible a un público no necesariamente académico el conocimiento producido en la presente tesis?* Además de

contribuir con el mantenimiento y construcción de las memorias activistas andaluzas, *Guardianx de la Contramemoria* tiene el fin de poder actuar con reciprocidad con las personas y entornos activistas que están participando en la investigación, como se ha indicado. Su objetivo es aportar a dichos espacios parte de los materiales y resultados de la investigación, pero en un formato más accesible que el formato de una tesis doctoral. Lo que se pretende con el archivo online es que no solo yo me ‘beneficie’ – académicamente– de quienes participan en mi investigación, sino que ellxs también se puedan beneficiar de este proceso investigador al poder contar con un lugar –virtual– al que recurrir si están interesadxs en las memorias activistas de la disidencia sexual y de género andaluza. Tomando en consideración algunas de las contribuciones teóricas que expondré con posterioridad, concibo al archivo *Guardianx de la contramemoria* como una ‘comunidad de memorias’ (Katelaar, 2005), como un ‘patio de vecinxs’ compuesto de ‘memorias subterráneas’ (Pollak, citado en Cutili e Insausti, 2015); memorias que se sitúan en los márgenes y que hacen referencia a “aquellas culturas subalternas y dominadas que fueron amordazadas por las memorias oficiales” (Cutili e Insausti, 2015, p. 136).

6) La realización de un ejercicio reflexivo sobre los procesos metodológicos llevados a cabo en la investigación. A este respecto me pregunto: *¿qué aprendizajes se pueden desprender de los procesos metodológicos para construir prácticas de investigación más horizontales y comprometidas?* Intentando alejarme de prácticas de investigación positivistas que ignoran los aspectos subjetivos y políticos de las investigaciones en la producción de conocimiento, he pretendido reflexionar sobre diversos aspectos epistemológicos, metodológicos y éticos presentes en la investigación para repensar el lugar de la persona que investiga y su compromiso ético-político con quienes participan en los procesos investigadores. Para ello, desarrollo una serie de notas reflexivas sobre el trabajo de campo, muchas veces invisibilizadas en prácticas de investigación de cariz positivista, realizadas en torno al doble rol activista-investigador que mantengo, a las entrevistas, a un taller desarrollado y a la construcción del archivo mencionado, como se ha apuntado en el capítulo introductorio.

2.4. LAS RAÍCES: APACIGUANDO INCOMODIDADES INICIALES EN LA INVESTIGACIÓN.

En este tiempo de construcción de las temáticas de estudio, también me surgieron una serie de pensamientos y sensaciones de cierta incomodidad que me han ido acompañando a lo largo del proceso investigador con más o menos frecuencia; principalmente en las fases iniciales del proyecto. Los mismos emergían por el hecho de abordar activismos en un territorio que no es en el que yo he nacido ni en el que me he criado, Andalucía. De igual modo, el recoger, desarrollar y enunciar en primera persona una serie de discursos que desde el ámbito del (trans)feminismo andaluz se están gestando y que tienen que ver con otorgar valor a las raíces, a los orígenes, a lo cercano y lo cotidiano, acrecentaban mis fluctuantes incomodidades. Estos momentos también se contextualizaban en un tiempo en el que el ‘fenómeno Rosalía’²⁴ había puesto sobre la mesa la cuestión de la apropiación cultural, no solo con respecto a distintas culturas exteriores, sino con respecto a la posible apropiación cultural existente en el contexto estatal. Desde distintos ámbitos del (trans)feminismo andaluz se escribió bastante acerca de este fenómeno y, a veces, sentía que yo misma podría estar reproduciendo dicha dinámica al estar abordando activismos de un territorio en el que no he nacido, y que, además, me beneficiaría académicamente a través de este proceso.

Por otro lado, esas sensaciones incómodas, en cierta medida, se apaciguaban pues, aunque no hubiese nacido en Andalucía y no me hubiese impregnado de la cultura andaluza en mis primeros años de vida y juventud, había llegado a esta tierra alrededor de una década atrás. Asimismo, mi politización transfeminista se ha producido en este territorio y a partir de mis experiencias y vivencias en dichos movimientos. Es por ello que cuento con más conocimiento sobre los mismos, así como también cuento con más redes que con respecto a los activismos extremeños; cuestiones que mermaban ciertas incomodidades relativas a la elección de trabajar en este proyecto de investigación doctoral con los activismos andaluces. Además, debido a mis vivencias, yo consideraba que Extremadura –donde nací y me crié– y Andalucía compartían diversas similitudes en cuanto a opresiones y a

²⁴ Sobre la crítica a este fenómeno desde una perspectiva feminista y gitano-andaluza véase, por ejemplo, el artículo de Pastora Filigrana (2018) en *El Salto*: <https://www.elsaltodiario.com/pueblo-gitano/marketing-con-lunares-y-volantes-de-la-reapropiacion-cultural-gitano-andaluza-y-los-privilegios>, o véase un artículo del blog de *Peineta Revuelta* (2018): <https://peinetarevuelta.wordpress.com/2018/11/03/por-supuesto-que-es-yeli-lo-que-cantas-rosalia/>.

historias compartidas se refiere. Siempre me gusta pensarlas como dos tierras que son ‘primas hermanas’, sobre todo, con relación a lo que yo más he vivido que es la vida rural y el campo. Desde los feminismos andaluces, en ocasiones, también se apunta esta vinculación (Cortés, 2018; Gallego, 2020). Ambos territorios comparten una historia común de desigual reparto de la tierra, con su correspondiente acaparamiento de las mismas por parte de unas pocas manos de ‘señoritos’ y una gran población de jornaleros. Extremadura y Andalucía también suelen liderar los rankings de pobreza, menor renta y exclusión social del Estado. A ambas tierras las acompañan una serie de estereotipos vinculados con lo paleta y la vagancia, y desde mi visión, también comparten una gran desmemoria impuesta. Esta historia y estos factores de desigualdad se han encarnado en las formas de vivir y pensar de la población andaluza y extremeña, en sus memorias y en sus relatos, muy vinculados a lo rural y a la vida en el campo, y eso me hacía sentirme con más cercanía hacia Andalucía, y, por tanto, con más comodidad en la investigación.

En sintonía con las contribuciones expuestas que animan a buscar, dar valor y tomar como referentes a personas e historias cotidianas, consideré relevante para la presente investigación conversar con distintos familiares y grabar sus relatos en los inicios de la misma. Así, para la construcción de los siguientes párrafos, además de mis recuerdos y de conversaciones con mi madre, me he servido de una serie de entrevistas –o conversaciones grabadas– que mantuve con mis abuelas, mi abuelo y mi tía abuela. Siempre había querido grabar esas historias que tanto he escuchado en mi familia, pero nunca antes lo había hecho. La realización de la tesis supuso una oportunidad para hacerlo²⁵, y el explicitarlas sirve para seguir situando la mirada que me atraviesa y con la que observo la realidad a la que me aproximo en este proyecto de investigación²⁶.

Con relación a mi familia paterna, he de señalar que mi padre se crió en una casa en el campo (‘cortijo’, como se denomina en Andalucía y en zonas de Extremadura, no así en

²⁵ He decidido no incluir ideas literales de sus discursos en el texto, pues quizás se me abrirían otras tareas y caminos metodológicos sobre los que profundizar y los tiempos de la tesis son limitados. No obstante, ellos estaban informados sobre el hecho de que las grabaciones las utilizaría para “mi trabajo de la universidad”. El poder grabarles y así poder mantener sus historias a través de los audios para mí ha supuesto algo muy gratificante. Cuando ya no estén, además de sus recuerdos, siempre podré escuchar sus voces y seguir transmitiendo las historias con las que yo me he criado y que sirven para reflejar una parte de la historia del Estado español a través de las memorias de mi familia.

²⁶ El explicitar los orígenes familiares para reconocer su valor es una constante en los escritos de los feminismos andaluces. Véase, a modo de ejemplo, Nanauk de Lisístrata (2019) o Gallego (2020).

la mía que está más ‘castellanizada’ al situarse en el norte de la región), en una finca en la que trabajaron mis abuelxs que no era de su propiedad. Mis tíxs abuelxs vivían en una finca cercana realizando las mismas tareas donde sembraban tabaco, algodón o maíz, entre otros cultivos. Además, contaban con una pequeña huerta para las hortalizas. A mí siempre me ha llamado mucho la atención que ellxs –mis abuelxs y tíxs– nombraran a sus jefes como ‘los amos’. En mi zona se utiliza ese nombre en lugar de la palabra ‘señoritos’. Asimismo, siempre me ha sorprendido que en sus discursos hablaran relativamente bien de los amos. Entiendo que esto se debía a que eran quienes les daban trabajo, por tanto, así, podían comer. Mis bisabuelxs vivieron en mi pueblo que, actualmente, cuenta con unxs quinientos habitantes, fueron cabrerxs y tenían algún pequeño huerto. Una de mis bisabuelas paternas destacaba por su poderío, fuerza y desenvoltura. Con problemas de visión desde joven, sin saber leer ni escribir, era ella quien llevaba las cuentas en su casa y hacía los tratos con el exterior. Componía poesías y las memorizaba para recitarlas al no tener la habilidad de la escritura. También tocaba el almirez y cantaba en las rondas tradicionales de mi comarca; espacios reservados en aquellos momentos, principalmente, para los hombres. Son numerosas las historias que, alrededor de la mesa camilla y del brasero de picón o de brasas, mis abuelxs y tíxs me han contado sobre su infancia y juventud; todas ellas muy vinculadas a la vida y el trabajo en el campo.

Con respecto a mi familia materna, mi abuela se crió en el pueblo de al lado, en una familia de cabrerxs. Ella, que desde pequeña ha trabajado en el campo, aún conserva expresiones antiguas del extremeño que en la actualidad se están perdiendo; siendo así, desde mi punto de vista, transmisora de cultura a través del lenguaje, a pesar de lo denostadas que están estas expresiones antiguas por concebirse como errores gramaticales. Maneja el arte de los bolillos y de la costura. Por otro lado, la familia de mi abuelo se dedicó a los oficios (herrería y sastrería), y al quedarse sin padre a los 12 años, tuvo que trabajar en el campo desde muy pequeño. Aunque le hubiese encantado estudiar, no pudo. Aquello estaba reservado para las familias con recursos. Con el tiempo, también trabajó con su hermano como herrero en una fragua y tuvieron un taxi. Su madre –mi bisabuela– era la hija no reconocida entre un señorito y la criada. Cuando me cuentan esta historia, siempre suelen aparecer en la conversación distintos relatos sobre ‘hermanxs de leche’ en mi pueblo, algo muy común en aquellos tiempos de hambre, donde muchas mujeres morían en los partos, no producían leche debido a la escasez de recursos con los

que alimentarse o porque las familias más pudientes pagaban a otras mujeres más pobres para dar el pecho a sus hijxs. Debido a sus vivencias, mi abuelo ha desarrollado un discurso crítico con las derechas, con la Iglesia y con el conservadurismo. Siempre me cuenta que él fue una de las personas que impulsaron el socialismo en mi zona –la comarca de La Vera y el Valle del Jerte – durante la Transición. Aunque él no estuvo en la cárcel (nació en el año 1939 cuando acabó la guerra), tuvimos gente cercana a la familia que sí fue encarcelada.

Al igual que mis abuelxs, mis padres se han dedicado a trabajar en el campo, como jornalxrs y, posteriormente, como pequeñxs agricultorxs. Mi padre, también, ha sido el alcalde de mi pueblo durante mucho tiempo. Y mi madre, además de agricultora y ama de casa, se dedica al sector de los cuidados. En la actualidad, cuidan durante varios meses al año, junto a mis tíxs, a mi abuela y a mi tía abuela²⁷ maternas. Ellas siempre nos han animado a estudiar a mi hermana y a mí, recordándonos que ya conocíamos lo duro y lo inseguro que es el trabajo en el campo. Este contexto histórico y familiar hizo que se despertara en mí, desde muy temprana edad, una conciencia e interés por las desigualdades sociales. En un primer momento, por las desigualdades de clase social, y, posteriormente, las relacionadas con el género y la sexualidad, entre otras.

Para mí también fue muy llamativo observar cómo las historias que me comparte la familia andaluza con la que más relación tengo son muy similares a las que acabo de contar. Ellxs se han dedicado al trabajo en el campo, al olivar, en un pueblo de Jaén. Las suyas también son historias de haberse criado en cortijos; jornalxrs que trabajaban las tierras de los señoritos andaluces y que, más tarde, se convirtieron en pequeños agricultorxs. De hecho, es muy curioso analizar cómo una de esas fincas pertenecientes a una familia de terratenientes de la zona ha sido trabajada por tres generaciones de la familia agricultora mencionada. Los momentos durante la recogida de aceitunas en los que las máquinas están apagadas son espacios para la conversación. A través de ellos, estas historias me han sido compartidas. Desde mi visión, una película que refleja con gran acierto este panorama sureño que brevemente he intentado narrar, y que resumiría la

²⁷ En la etapa final de la tesis mi tía abuela falleció. Es por ello que le dedico este trabajo a modo de agradecimiento por todo lo que me ha aportado.

historia reciente de Extremadura y Andalucía, es la película de *Los Santos Inocentes*, dirigida Mario Camus e inspirada en la novela homónima de Miguel Delibes²⁸.

Estas historias que cobran vida a partir de las memorias de mis familiares son con las que me he criado, con las que he ido construyendo parte de mi identidad, y son también las que me hacen sentirme en cercanía al pueblo andaluz. Puede que a primera vista parezca que estas cuestiones relacionadas con la vida rural y el trabajo en el campo no tengan mucha vinculación con las temáticas sobre las disidencias sexuales y de género que voy a abordar. Sin embargo, como se analizará posteriormente, las reflexiones en torno a lo rural y la vida en los pueblos será una de las preocupaciones centrales de algunos de los colectivos disidentes sexuales y de género andaluces a los que me aproximaré. De forma específica, ello se explorará con mayor profundidad en el capítulo dedicado a la Red Maricones del Sur.

Entiendo con Platero (2013a) –y con otrxs autorxs que se revisarán en el próximo capítulo metodológico– que las elecciones temáticas están atravesadas por ámbitos relevantes de las experiencias de las personas investigadoras:

Aquellos ámbitos que elegimos como objeto de estudio no son elegidos al azar, de la misma manera que no cualquier persona elige dedicarse a estudiar *ciertos* temas de investigación. Hay algo de elección, de posicionamiento personal en todas estas opciones, por la que un tema o ámbito de investigación se vuelve relevante para una persona y no para otras. (p. 9)

Así, en este proceso de investigación, he podido identificar estos ámbitos importantes de mi vida –el activismo marika y transfeminista, mi formación en la academia, la mirada de los feminismos andaluces y las raíces– como claves que han ocupado un lugar destacado en la construcción de las temáticas de estudio de esta tesis, y en la manera de reflexionar sobre ellas y analizarlas.

²⁸ Existen diversos fenómenos sociales distintos al campo y a lo rural con los que pensar Andalucía, como las dinámicas socio-económicas conectadas con la precarización de existencias que se producen en la costa andaluza, o el hecho de que Andalucía sirva de *Frontera sur* entre el Norte global y el Sur global, entre otras, donde se generan multitud de opresiones intersectadas. Yo me he centrado en abordar, brevemente, la realidad que desde un punto de vista reflexivo más me atraviesa e influye en mi mirada.

CAPÍTULO 3

REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS, TEÓRICAS, METODOLÓGICAS Y ÉTICAS: EL *CÓMO* DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 3. REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS, TEÓRICAS, METODOLÓGICAS Y ÉTICAS: EL CÓMO DE LA INVESTIGACIÓN.

“No solo las metodologías críticas ya conocidas y legitimadas, sino aquellas que están aún en proceso de creación y que carecen del suficiente reconocimiento, son las que nos pueden permitir alcanzar nuevas comprensiones sobre nuestra realidad cambiante. La capacidad de soñar e imaginar con otras formas de pensar nos ayuda a desarrollar nuevas formas de resistir a la imposición de la normalidad, los binarismos y la invisibilidad, que forman parte inherente de las sociedades capitalistas”.

(Lucas Platero, 2014, p. 90)

“Escultoras de Utopía”.

(Gata Cattana, 2014 / Kali, 2020)²⁹

En el presente apartado voy a desarrollar el marco epistemológico, teórico, metodológico y ético sobre el que se sostiene esta investigación. Aunque inicialmente, me planteé este capítulo para abordar la metodología implementada en la tesis, he estimado relevante combinar los señalados aspectos puesto que concibo que sus contribuciones están entrelazadas en el presente proyecto, como exploraré a lo largo del capítulo. A través de dicha intersección de perspectivas, examinaré ‘cómo’ me he aproximado a las temáticas de estudio, tomando en consideración, especialmente, elementos metodológicos, pero también el resto de los nombrados puesto que, considero, no se pueden desvincular en el mencionado acercamiento. Otro de los objetivos de este corpus complejo consiste en explicitar el porqué del carácter diverso, poco ortodoxo y, en cierta medida, desleal con las formas y metodologías tradicionales que tiene el trabajo, tanto en la aproximación a las temáticas de estudio, como en la estructura y organización de la tesis. Así, también me serviré de dichas propuestas para justificar la utilización de las fuentes del proyecto. Muchas de ellas son procedentes de canales no académicos como son webs, blogs, redes sociales, fanzines o programas de radios libres. Dicha diversidad permeará también las formas de escritura de la tesis, como se ha anotado.

Entiendo que el desarrollo de estas cuestiones, además de permitirme justificar la interdisciplinariedad del proyecto, puede reflejar el propio proceso de investigación, el cual no ha sido lineal, homogéneo, coherente o sin altibajos, sin idas y venidas, bloqueos

²⁹ *Escultoras de Utopía* es el título de una sección del podcast *De Raíz*, llevada a cabo por Kali desde el 2020. El nombre de la sección se inspira en el poema *Tu oficio, poeta*, de la artista cordobesa Gata Cattana. Uno de sus versos dice así: “Tu oficio, poeta, / es esculpir utopías donde no puede haberlas”.

y avances, dificultades y tomas de decisiones, tanto acertadas como erróneas, y que iré mostrando a lo largo del texto de la tesis en los distintos apartados. Como se ha apuntado en el capítulo introductorio, este retratar las dificultades, bloqueos o decisiones forma parte de una corriente metodológica (auto)reflexiva contemporánea que se diferencia de metodologías tradicionales en ciencias sociales y humanas que se asentaban en mostrar un proceso de investigación lineal, sin dudas o fisuras con el fin de conseguir legitimidad y semejarse a las investigaciones del ámbito de las ciencias naturales (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Las distintas contribuciones que iré exponiendo se situarían en este panorama amplio de debate, que surge a partir de la ‘crisis de las disciplinas’ a finales del siglo XX y principios del siglo XIX con los aportes postestructuralistas y postmodernos; crisis que Denzin y Lincoln denominan como la “triple crisis de representación, legitimación y práctica” (2005, p. 26)³⁰. En palabras de lxs mencionadxs autorxs “estas tres crisis están codificadas en múltiples términos, son llamadas de diversas maneras y están asociadas con los giros críticos, interpretativos, lingüísticos, feministas y retóricos de la teoría social” (2005, p. 26)³¹. La crisis de representación haría referencia a la propuesta que plantea que “lxs investigadorxs cualitativxs ya no pueden captar directamente la experiencia vivida. Tal experiencia, se argumenta, se crea en el texto social escrito por la persona investigadora” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26)³². La crisis de legitimación “implica un serio replanteamiento de términos como validez, generalización y confiabilidad” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26)³³. Y la crisis práctica se asentaría en la pregunta: “¿es posible efectuar cambios en el mundo si la sociedad es solo y siempre un texto?” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26)³⁴. Tal y como señalan lxs autorxs, estas crisis están conectadas, son complejas y diversas, al igual que las respuestas que se les da a las preguntas que plantean (Denzin y Lincoln, 2005).

³⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “triple crisis of representation, legitimation, and praxis” (2005, p. 26).

³¹ Traducción propia, texto original en inglés: “these three crises are coded in multiple terms, variously called and associated with the critical, interpretive, linguistic, feminist, and rhetorical turns in social theory” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26).

³² Traducción propia, texto original en inglés: “qualitative researchers can no longer directly capture lived experience. Such experience, it is argued, is created in the social text written by the researcher” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26).

³³ Traducción propia, texto original en inglés: “It involves a serious rethinking of such terms as validity, generalizability, and reliability” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26).

³⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “Is it possible to effect change in the world if society is only and always a text?” (Denzin y Lincoln, 2005, p. 26).

En lo que respecta a este proyecto de investigación, yo me centraré, principalmente, en algunas de las contribuciones que las teorías feministas y *queer* aportan a dichos debates puesto que es el lugar desde el que me sitúo. Soy consciente de las críticas que despertarán estas elecciones epistemológicas y metodológicas en ciertos sectores del ámbito académico, probablemente en los mayoritarios; pero prefiero localizarme en aquellas líneas de ruptura y fractura que permean y se cuelan en una institución como es la academia (Álvarez, Arribas, Dietz, 2020; Gregorio, 2019). Esto es así, sencillamente porque, como ya he señalado, estas elecciones tienen más que ver con mi forma de entender la investigación, con mi vida y con los activismos que pretendo retratar. También espero que el utilizar y nutrirme de autorxs que ya han desarrollado este tipo de metodologías en sus investigaciones (Halberstam, 2008; Platero y Langarita, 2016; Trujillo, 2015; Valencia, 2015) me ayude a aportar nuevas formas metodológicas, por pequeñas que sean, para aproximarme a las temáticas de estudio y a las personas que participan en la investigación. Epistemologías y metodologías que pretenden, como ya he indicado, ser más acordes a sus vidas, a sus prácticas, a sus discursos y a sus militancias.

Quizás sea este hecho el que haga que la forma de aplicar las cuestiones metodológicas en mi investigación tenga un cariz heterogéneo. Como he venido mostrando a lo largo de apartados anteriores, las temáticas que trabajo están conectadas a ámbitos relevantes de mi vida. Si ya el ubicar una investigación dentro de una esfera importante de la vida de la persona que investiga plantea diversas controversias, retos y desafíos metodológicos al cuestionar tradicionales formas de hacer investigación (Esteban 2004a), quizás, cuando este ámbito hace referencia al activismo de la persona investigadora hace que emerjan diversas dudas. Estas versan sobre cómo realizar una investigación en términos de horizontalidad y compromiso ético y político con el colectivo *desde/con* el que se investiga, conectado, desde mi punto de vista, con el objetivo explicitado de guardar cercanía metodológica –y, por tanto, política– con las prácticas –o formas de actuar– del mismo. A mi entender, la realidad mencionada a la que pretendo acercarme, desde mi experiencia, es diversa, así como sus prácticas, discursos y canales desde los que se expresa. Este hecho hace que quienes investigamos desde *formas de hacer* diferentes a las tradicionales (Álvarez, Arribas, Dietz, 2020) tengamos que construir maneras creativas y, por qué no, experimentales, de implementar metodologías si creemos firmemente en que podemos crear *otras* formas de investigación asentadas en una ética

del cuidado (Gregorio 2014b) con respecto a las personas que participan en las mismas. De esta posición activista-investigadora híbrida, así como de algunas aportaciones feministas y *queer* de las que me he servido, se deriva el ‘eclecticismo’ metodológico, poco habitual en las ortodoxias disciplinares, que he implementado.

De esta manera, en el presente capítulo, voy a tratar de esbozar el recorrido por el que he transitado para la construcción de la metodología que he utilizado en la investigación y de las consideraciones epistemológicas, teóricas y éticas que la atraviesan. En un intento de dar coherencia a las cuestiones metodológicas que rondan en mi ser, voy a construir un relato sobre cómo he ido conociendo, aprendiendo, acercándome e implementando diferentes miradas, técnicas y herramientas utilizadas en este proceso –que como ya he mencionado no está exento de altibajos, idas y venidas, decisiones, frustraciones, ilusiones y motivaciones–, y que como se expondrá al cierre de este texto, finalizaré denominando *metodologías mestizas*.

3.1. LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS.

Comencé a conocer *otras* formas de investigar (Álvarez, Arribas, Dietz, 2020; Gregorio, 2019) con respecto a enfoques metodológicos tradicionales a partir de realizar el referenciado *Máster GEMMA en Estudios de las Mujeres y de Género* (2013-2015) en Granada y Budapest. Aunque en términos generales fueron muchos los aprendizajes tanto teóricos como metodológicos –y personales– que me supuso la participación en dicho posgrado, recuerdo con especial emoción las clases sobre metodologías en las que escuché por primera vez las palabras etnografía feminista, autoetnografía y reflexividad. En las primeras clases del máster, la profesora Victoria Robles Sanjuán nos presentó la autobiografía como una herramienta valiosa para conocer la experiencia silenciada a lo largo de la historia de las mujeres –y de otros sujetos subalternos– a través de textos de Teresa del Valle Murga (1995) y de Jone Miren Hernández García (1999), y nos animó a realizar un ejercicio autobiográfico en el que narrar nuestros procesos de acercamiento a los feminismos. Posteriormente, en las clases metodológicas de las profesoras Carmen Gregorio Gil, Ana Alcázar Campos y María Espinosa Spínola fue donde profundizamos en el valor de nuestras experiencias como investigadorxs para acercarnos a la realidad social. Así, empecé a aprender y asumir en la investigación final del máster la potencialidad investigadora y política de escribir desde unx mismx, ya que “en la manera

que revela muchos datos e interpretaciones que en general se escapan de los relatos considerados científicos, la autobiografía es una fuente excelente para un nuevo conocimiento y de ahí su importancia” (Del Valle, 1995, p. 281).

Aunque había tenido experiencias previas en los movimientos sociales, como el 15M, fue simultáneamente a la realización del posgrado cuando comencé a militar en espacios feministas, *queer* y transfeministas. Primero en la Asamblea Identidades en Tránsito, un espacio construido, mayoritariamente, por compañerxs del máster, y, más adelante, en el grupo *queer*-transfeminista Las Perras Marcelinas. Las diversas reflexiones y vivencias, tanto académicas como activistas, me ayudaron a concebir alternativas formas de comprender el género y la sexualidad –entre otros ejes de desigualdad–, y a pensar cómo los mismos se encarnaban en mí, otorgándome privilegios a la par que opresiones. Ese proceso que recuerdo como muy empoderante, también transformó mi manera de entender la investigación desde premisas éticas, horizontales y comprometidas con quienes participan en los proyectos investigadores. Debido a que volvía a situar una esfera relevante de mi vida, el activismo, en el centro de la tesis doctoral, consideré oportuno iniciar el periplo investigador del doctorado con las bases epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas que había conocido anteriormente –con sus limitaciones por los propios tiempos que duraba la formación en el máster–. Así, concebí el inicio del doctorado como una oportunidad para poder profundizar en las aludidas perspectivas, volviéndome a plantear el desafío de cómo poder implementar ciertos aspectos epistemológicos, teóricos y éticos que narraré a continuación en la práctica metodológica.

El mencionado ‘hablar desde unx mismx’, es decir, explicitar de dónde se viene, desde dónde se observa, se escribe, se vive y se siente la investigación, en definitiva, el situarse, es desde mi punto de vista una de las mayores aportaciones que han desarrollado las epistemologías feministas. Pero antes de llegar a esta fructífera aportación, expondré algunos aspectos del recorrido que conforma parte del corpus teórico de las epistemologías feministas sobre los que pretende sostenerse la presente investigación.

Siguiendo a Blázquez (2012)³⁵ los debates en torno a las epistemologías feministas se desarrollan de manera sistemática a partir de los años setenta. Desde sus inicios, se han

³⁵ Para abordar este apartado he priorizado conscientemente el basarme en autorxs no anglosajonxs como Blázquez (2012) y Biglia (2015) pues entiendo que sus trabajos sobre epistemologías feministas son

centrado en denunciar el androcentrismo presente en los procesos de investigación y de producción de conocimiento científico (Biglia, 2015; Gregorio, 2006). Esta mirada que sitúa al hombre y su punto de vista en el centro de la producción científica, a partir de la cual se estructuran el resto de esferas de la vida, tiene diversas repercusiones en la producción de conocimiento. Por un lado, como afirman lxs epistemólogxs feministas, se ha producido una exclusión histórica de las mujeres en los procesos de construcción de conocimiento (Biglia, 2015; Blázquez, 2012; Martín y Muñoz, 2014), se les ha negado la capacidad de ser sujetos epistémicos (Blázquez, 2012; Martín y Muñoz, 2014). Y cuando ocasionalmente se les ha permitido participar en los mismos, en numerosas ocasiones sus descubrimientos han sido negados o atribuidos a otros (Biglia, 2015). Es por ello, que dese este ámbito han dedicado esfuerzos en recuperar la memoria histórica de mujeres científicas y sus aportaciones (Biglia, 2015).

Por otro lado, como uno de los efectos del androcentrismo en la ciencia, según Biglia (2015), es que, en multitud de ocasiones, se habían generalizado a toda “la humanidad los resultados de experimentos realizados solo con sujetos varones (ni que decir que, obviamente, blancos)” (p. 24). Es decir, lxs epistemólogxs feministas comenzaron a preguntarse cómo el género influía en dichos procesos de producción científica (Blázquez, 2012; Gregorio, 2006). Para solventar estas desigualdades, lxs feministas reclamaron la “inclusión de las mujeres como ‘objeto’ de estudio” (Biglia, 2015, p. 24), señalaron la importancia de incluir aspectos relevantes de la vida de las mujeres para ser investigados y reivindicaron la necesidad de generar los análisis de la realidad social desde una perspectiva de género (Biglia, 2015) y feminista. Asimismo, las miradas feministas han reclamado el lugar de las mujeres como ‘sujeto de estudio’, para concebirlas como agentes de conocimiento y productoras del mismo (Gregorio, 2006). En vinculación con lo expuesto, Blázquez (2012) señala algunos de los abordajes principales de la epistemología feminista:

La epistemología feminista estudia lo anterior, abordando la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar. Identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque se les excluye de la investigación, se les niega que tengan autoridad epistémica, se denigran los estilos y

relevantes en el ámbito estatal y latinoamericano, así porque considero que acogen notablemente dichas aportaciones.

modos cognitivos femeninos de conocimiento, se producen teorías de las mujeres que las representan como inferiores o desviadas con respecto al modelo masculino, se producen teorías de fenómenos sociales que invisibilizan las actividades y los intereses de las mujeres o a las relaciones desiguales de poder genéricas, y se produce conocimiento científico y tecnológico que refuerza y reproduce jerarquías de género. (p. 22)

Esta exclusión en los procesos de producción del conocimiento no solo se debe al género, sino que si desplegamos una mirada interseccional (Crenshaw, 1989; Lykke, 2011; Platero, 2012) para analizar las desigualdades podemos observar cómo a lo largo de la historia, la misma también se ha encarnado en otros sujetos subalternos por cuestiones imbricadas de sexualidad, clase, etnia, raza, capacidad, edad o lugar de origen, entre otras³⁶. Es decir, aquellos sujetos que no cumplen con los parámetros del sujeto exitoso de nuestra sociedad –“el BBVAh –blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual”– (Orozco, 2014, p. 25) han sufrido exclusión epistémica, exclusión en los procesos de investigación y de producción del conocimiento a lo largo de la historia. En los momentos iniciales de la presente investigación encontré muy relevante este aspecto señalado pues concebía que, tradicionalmente, los sujetos a los que me aproximaba en la misma habían padecido la señalada exclusión epistémica en los procesos de producción del conocimiento.

Las epistemologías feministas también han indicado que la ciencia positivista se ha asentado en epistemologías con categorías dicotómicas (cultura/naturaleza, razón/emoción, mente/cuerpo, masculino/femenino, pensamiento/sentimiento, público/privado, objetividad/subjetividad), asociando a las mujeres aquellas categorías consideradas por ellos mismos como inferiores para la investigación y la construcción de conocimiento (Blázquez, 2012; Martín y Muñoz, 2014). Por el contrario,

³⁶ La introducción del término ‘interseccionalidad’ en la teoría feminista se le atribuye a Kimberlé W. Crenshaw (1989). Su objetivo, con el mismo, fue la reflexión y visibilización de las múltiples opresiones específicas que padecían las mujeres negras en el contexto norteamericano. Previo a ello, desde el ámbito activista, el *Combahee River Collective* también abordó la intersección de raza, clase social y género que atravesaba a las mujeres negras, sirviendo de base para el desarrollo de la perspectiva interseccional norteamericana cuyas raíces parten de los movimientos antirracistas y feministas (Platero, 2013a). Posteriormente, se han escrito numerosos textos abordando dicho concepto a escala global, construyendo enfoques diversos al respecto, problematizando cuestiones sobre los mismos o realizando críticas a ellos, así como planteando alternativas o perspectivas complementarias. En el ámbito estatal se puede destacar la compilación de textos *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (Platero, 2012) mediante los que se abordan reflexiones conectando el enfoque interseccional con las sexualidades no normativas. En el texto introductorio a la misma, Platero (2012) realiza un mapeo de los orígenes y despliegues de dicho concepto, así como sus articulaciones con otras perspectivas como la *queer*. Más adelante en el texto exploraré algún aspecto de la perspectiva interseccional que se articula con otras propuestas teóricas.

tradicionalmente se ha asociado al mundo masculino aquellos valores considerados mejores para hacer ciencia (razón, mente, objetividad, etc.). Así, desde las propuestas epistemológicas feministas se señalará el esencialismo presente en dichas categorías dicotómicas y lo esquemático y reduccionista de las posiciones positivistas (Gregorio, 2006).

En relación con lo anterior, otra de las aportaciones relevantes que se ha generado desde las epistemologías feministas es la crítica a la supuesta objetividad y neutralidad de la ciencia (Biglia, 2015; Blázquez, 2012; Gregorio, 2006; Haraway, 1995; Harding, 1987; Pons y Guerrero, 2018). Como ya he señalado al inicio de este capítulo, esta crítica no es propia de las aportaciones feministas, sino que se circunscriben a un panorama más amplio contemporáneo posmoderno y/o posestructuralista³⁷. Sin embargo, desde mi punto de vista, han sido las propuestas feministas las que más hincapié han hecho en el sesgo sexista sobre el que descansan las premisas de objetividad y neutralidad de la ciencia y que sigue presente en muchas investigaciones (Blázquez, 2015). En este sentido, Gregorio (2006) reflexiona sobre la producción de conocimiento científico y las relaciones de poder:

Pero desde la crítica feminista –en donde tendrán un papel protagonista las epistemólogas de las ciencias naturales– se señalará que el saber científico se construye en un espacio y tiempo determinado y, como consecuencia de su legitimidad para conceptualizar de forma universal la verdad y lo significativo, contribuye a justificar relaciones de poder. (p. 28)

Desde estas posturas epistémicas se entiende la objetividad como “resultado de consensos alcanzados en comunidades científicas que trabajan dentro de un contexto cultural” (Blázquez, 2012, p. 26). Por tanto, si tradicionalmente han sido hombres de clases pudientes los que han conformado dichas comunidades científicas, esto “ha tenido un profundo impacto en cómo se ha desarrollado la práctica y el entendimiento científico de la objetividad” (Blázquez, 2012, p. 26). En esta línea, Pons y Guerrero (2018) afirman que:

La epistemología feminista ha señalado que este sesgo, esta ideología de la no ideología, ha dado lugar a la hipóstasis de la mirada blanca, masculina, eurocentrada,

³⁷ En el trabajo de Suess (2016) se puede encontrar un profundo análisis de diversas perspectivas en torno a la producción de conocimiento cuestionando presupuestos de corte positivista. Asimismo, también se puede encontrar una denuncia de la exclusión epistémica que han sufrido históricamente las personas trans* e intersex.

colonial y moderna, como si esta fuera equivalente a la mirada de Dios o de nadie, lo que ha generado violencias epistémicas y no epistémicas que borran la historicidad y contingencia de esta perspectiva mientras deslegitiman todo otro saber. (p. 9)

Así, se puede observar cómo la práctica científica, lejos de ser neutral, está impregnada por valores e intereses sociales y políticos fruto del contexto en el que se construye el propio conocimiento (Blázquez, 2012; Haraway, 1995). De esta forma, “los cuestionamientos de la epistemología feminista implican la relativización de la razón, puesto que se apoyan en que, el conocimiento de diferentes experiencias da lugar a distintos conocimientos” (Gregorio, 2006, p. 28). La racionalidad y la universalidad del conocimiento serán puestas en entredicho por los postulados epistemológicos feministas (Blázquez, 2012) y “se resaltarán, por tanto, el carácter parcial, histórico y no universal del conocimiento e incluso de la misma razón” (Gregorio, 2006, p. 28). Asimismo, se denunciará que “el saber científico puede convertirse en un instrumento de legitimación de la cultura occidental” (Gregorio, 2006, p. 28). Por todo ello, “la epistemología feminista ha abogado por redefinir, más no eliminar la categoría misma de objetividad” (Pons y Guerrero, 2018, p. 9). Desde diferentes lugares teóricos “algunas autoras van más allá y sostienen que una reforma del proyecto científico está destinada a fracasar y que es necesaria una total deconstrucción de los postulados heteropatriarcales” (Biglia, 2015, p. 24), así como coloniales y capitalistas sobre los que se sustenta la producción de conocimiento científico positivista, como se afirma por ejemplo desde las aportaciones poscoloniales y decoloniales (Curiel, 2015).

Es en este contexto de debates es en el que desde las premisas epistemológicas feministas se ha generado una multitud de reflexiones diversas y variadas que no se podrían encajar en un compartimento estanco y homogéneo. Aun así, Blázquez (2012) interpreta la cuestión de situarse³⁸ en la investigación como la aportación central de la epistemología feminista. En palabras de la autora, “la persona que conoce está situada y por lo tanto el conocimiento es situado, es decir, refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento, mostrando cómo es que el género sitúa a las personas que conocen” (Blázquez, 2012, p. 28).

³⁸ Como trabajos pioneros en torno a la idea de situarse en la investigación se pueden referenciar los desarrollados por Sandra Harding (1987) o Donna Haraway (1995), entre otrxs, que han tenido una importante influencia en posteriores autorxs. Líneas más adelante en el texto se explican algunas de sus contribuciones al respecto.

En términos generales, Blázquez (2012) señala que se considera que existen tres corrientes de pensamiento epistemológico feminista que interpretan las cuestiones relativas al situarse en la investigación desde diferentes lugares: Por un lado, la autora nombra al empirismo feminista:

Esta aproximación reafirma la idea de que es posible encontrar una perspectiva desde la cual observar y generar conocimiento, que puede ser imparcial y racional. Propone que la falta de objetividad y la presencia de prejuicios ocurren por fallas humanas para seguir apropiadamente el método científico; señala que la buena investigación se puede realizar tanto por hombres como por mujeres, y que ambos pueden usar la crítica feminista, ahora que se han revelado las fallas en la investigación por los sesgos de género. Desde esta perspectiva se acepta que ciertas áreas de la ciencia que tienen que ver con el sexo y el género son deformadas por la ideología de género, y se sostiene que los métodos de la ciencia no son en sí mismos masculinos y que pueden ser usados para corregir los errores producidos por esa organización sociocultural de género. Estas posiciones consideran que la experiencia constituye la mejor forma de legitimar nuestras afirmaciones de conocimiento y evitan la defensa del privilegio epistémico de las mujeres, ya sea como grupo oprimido o por tener ciertas formas diferentes de conocer ligadas a su naturaleza o a su proceso de individuación y socialización. (Blázquez, 2012, p. 24)

A estas aproximaciones, a las que también se les han denominado como ‘empiristas ingenuas’ se les cuestiona que planteen que “la ciencia corregirá, por sí misma, los errores y sesgos de sus teorías sobre las mujeres y otros grupos subordinados, sin la ayuda de los valores feministas” (Blázquez, 2012, p. 35). Desde un lugar diferente, otra de las aproximaciones, la teoría del punto de vista feminista, precisamente sí argumentan este privilegio epistémico que tendrían las mujeres como grupo subalterno en la producción de conocimiento (Blázquez, 2012). Una de sus principales representantes es Sandra Harding³⁹, así como también Evelyn Fox Keller y Nancy Hartsock. Blázquez expone las aportaciones fundamentales de esta visión:

Sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular situada socialmente, que se basa en una posición epistémica privilegiada. Cuestiona las suposiciones fundamentales del método científico, sus corolarios de objetividad y neutralidad, así como sus implicaciones; pone en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas y cuestiona los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres que les permite un punto de vista del mundo distinto. (Blázquez, 2012, p. 29)

³⁹³⁹ Orozco (2014) indica que Harding posteriormente ha ido defendiendo aproximaciones cercanas a la perspectiva de los conocimientos situados de la que hablaré más adelante.

Dichas teóricas entienden que no existe posicionamiento investigativo desde el que “se pueda desarrollar el conocimiento libre de valores o prejuicios, pero que algunas posiciones son mejores que otras y que el agente epistémico ideal no es un sujeto incondicionado, sino un sujeto condicionado por experiencias sociales” (Blázquez, 2012, p. 30). Así, referenciando a Nancy Hartsock y Sandra Harding, Blázquez (2012) señala que dichas pensadoras identifican una ventaja epistémica en la experiencia de las mujeres “dado que las mujeres ocupan muchas posiciones en la estructura estratificada por clase socioeconómica, etnia, generación y preferencia sexual” (Blázquez, 2012, p. 30). Es decir, las mujeres debido a sus experiencias y posiciones de opresión tienen un modo de conocer diferente, para las autoras uno mejor, que daría cuenta de conocimientos invisibilizados a lo largo de la historia. A estas perspectivas se les ha cuestionado que, en ocasiones, pueden caer en visiones esencialistas al entender que existen formas de conocer específicas femeninas y masculinas (Blázquez, 2012).

Finalmente, la tercera de las corrientes epistemológicas sería el posmodernismo feminista:

Las feministas posmodernistas sostienen que la búsqueda de una voz y visión de las mujeres es otra forma de pensamiento androcéntrico que insiste en decir sólo una verdad o historia acerca de la realidad. Para las posmodernistas, ese tipo de investigación no es posible ni deseable. No es posible porque las experiencias de las mujeres difieren según la edad, clase, raza, etnia y cultura, y no es deseable porque lo “único” y “verdadero” son mitos que se han utilizado para oscurecer y reprimir las diferencias que actualmente caracterizan a las personas. (Blázquez, 2012, pp. 32-33)

Estas visiones ponen en cuestión el sujeto ‘mujer’ tal y como se ha concebido por distintos sectores del feminismo al interpretarlo como un concepto esencialista (Blázquez, 2012), y entienden que “la diferencia o la otredad, es mucho más que una condición inferior o de opresión, es un modo de ser, de pensar y de hablar que permite apertura, pluralidad y diversidad” (Blázquez, 2012, p. 33). Para Biglia (2015), estas autoras “apuestan por la desarticulación de las prácticas científicas heteropatriarcales y por la necesidad de repensar cómo producimos el conocimiento” (p. 25). Además, en palabras de Blázquez (2012), dicha corriente cuestiona la posibilidad de la objetividad al existir constantemente múltiples perspectivas:

Se señala que la situación epistémica se caracteriza por una pluralidad permanente de perspectivas, en la que ninguna puede demandar objetividad, esto es, cambia el

conocimiento “del Punto de vista”, por el de una “mirada desde aquí ahora”, ya que desde esta perspectiva las personas no están completamente atrapadas epistémicamente dentro de sus culturas, géneros, razas, etnias o cualquier otra identidad, sino que pueden escoger pensar desde otras perspectivas, su constitución puede estar cambiando en lugar de permanecer estática, y no hay una correspondencia estable entre individuos y perspectivas. (p. 33)

A dichas propuestas se les ha cuestionado que, en ocasiones, pueden tomar posturas relativistas no comprometidas y que “al hacer un énfasis excesivo en la diferencia, se puede caer en la desintegración intelectual y política” (Blázquez, 2012, p. 33). Biglia (2015) considera que las aportaciones epistemológicas de Haraway (1995) comparten elementos en común con las últimas propuestas mencionadas. Al igual que Biglia (2015), yo también me alinee a las contribuciones de Haraway sobre los conocimientos situados y parciales (*situated knowledge*). Haraway (1995), realizando una crítica a la supuesta objetividad sobre la que descansa el conocimiento científico y señalando sus sesgos masculinistas, racistas y capitalistas, pretende construir una propuesta distinta de objetividad; una objetividad encarnada para una ciencia feminista. Esta propuesta la denomina conocimientos situados. Para ello, apuesta por no desligarnos de nosotrxs mismxs en la investigación, no desligarnos del cuerpo, sino nombrar en qué lugar estamos y en cuál no (Haraway, 1995). Su propuesta de una objetividad diferente a través de los conocimientos situados se asienta en la parcialidad del conocimiento:

Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio metal y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. (Haraway, 1995, p. 326)

Esta apuesta por la parcialidad del conocimiento entiende que no podemos llegar a visiones totales, sino parciales de la realidad, considerando que todo conocimiento está localizado, está contextualizado y que todo punto de vista es contingente (Haraway, 1995). Desde esta mirada, nuestra experiencia, nuestros antecedentes, nuestra posición social, nuestros valores, etc. influirán en toda producción del conocimiento. En palabras de Orozco (2014), “esta parcialidad, que ha de ser reconocida y de la que nos hemos de responsabilizar, no es un *mal inevitable*, sino un *recurso epistemológico*, porque

permite ver junto a otrxs, sin pretender hablar por otrxs” (pp. 71-72)⁴⁰. Asumiendo varias de las ideas desarrolladas por Haraway (1995), Orozco (2014) afirma que:

Esto implica localizarse a una misma, en un sentido no individualista sino relacional. No se trata de decir que yo estoy aquí o allá, sino de explicitar la posición que habito/habítamos (colectivamente) en esta compleja y jerárquica estructura social y hacerme/hacernos cargo de lo que miramos desde ahí, cómo lo miramos y para qué. (p. 71)

Las contribuciones de Haraway (1995) sobre una objetividad encarnada pretenden cuestionar las visiones totalizantes de la ciencia positivista, pero también las visiones de un relativismo extremo. Ambas posturas las entiende como un espejo que impiden ver bien en la investigación:

El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional. (Haraway, 1995, p. 329)

Como alternativa a ello, plantea una ciencia comprometida y responsable que se aleje de ciertas interpretaciones posmodernas del ‘todo vale’ pues pueden justificar ciertas prácticas (racistas, por ejemplo) como si tuviesen el mismo valor que otras (Biglia, 2015). Así, Haraway (1995) entiende que la producción de conocimiento siempre es un acto político del cual debemos responsabilizarnos y comprometernos, pues tal y como afirma, “ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas” (p. 333). Aun prefiriendo mirar en las investigaciones desde los puntos de vista de lxs subyugadx, Haraway (1995) advierte del peligro de romantizar estas visiones o apropiarse de las mismas. Es por ello que entiende que dichos conocimientos, aunque preferidos porque pueden aportar visiones transformadoras de la realidad social, no deben estar exentos de re-examen crítico. En este sentido, “la autora reconoce la necesidad de más presencia de mujeres y de sujetos minorizados en los espacios de producción de conocimiento, pero no en cuanto portadoras de un saber menos corrompido” (Biglia, 2015, p. 25), sino porque concibe como deseable la generación de múltiples y diversas visiones parciales de la realidad social que nos permitirán aproximarnos a ella mejor, donde se reconozca que el lugar

⁴⁰ Las cursivas son del original.

desde el que miremos influye en la producción de conocimiento (Biglia, 2015; Haraway, 1995). Con relación a estas cuestiones, comparto con Orozco (2014) que:

La democratización del conocimiento y la legitimación de los conocimientos periféricos es una cuestión ética y política en sí, pero también de calidad epistemológica. ¿Qué es, entonces, crear pensamiento? No es crear metanarrativas que, sustituyendo a las androcéntricas, expliquen la historia de una forma favorable a las mujeres; en su lugar, ha de contarse una historia radicalmente distinta. Esta historia debe ser, por necesidad, situada y localizada; y ha de crearse en común, poniendo a dialogar *verdades parciales* en la búsqueda de cartografías colectivas. (p. 72)

A estas cuestiones, desde mi punto de vista, habría que añadir las contribuciones que los feminismos decoloniales, entre otros, están realizando a la producción de conocimiento científico. En los siguientes párrafos recogeré algunas de ellas, principalmente las relacionadas con las cuestiones epistémicas⁴¹. Retomaré aquellas que considero pueden tener sentido que aparezcan en un trabajo como el presente. Del feminismo decolonial me ha parecido relevante introducir las aportaciones, especialmente, de Yuderkis Espinosa y Ochy Curiel por hablar desde posiciones disidentes sexuales. Según Curiel (2015), el concepto de feminismo decolonial fue propuesto por la feminista argentina María Lugones en 2008 y se nutre, en términos generales, de dos espacios teóricos críticos. Por un lado, asume las contribuciones críticas hacia la universalización de la categoría mujer por esconder un sesgo racista, clasista y heteronormativo realizadas por el feminismo negro, el feminismo de las mujeres de color, las chicanas, los feminismos autónomos de América Latina, los feminismos indígenas y el pensamiento feminista materialista (Curiel, 2015). Y, por otro lado, recupera y revisa las propuestas críticas de la teoría decolonial⁴² generadas por pensadorxs de *Abya Yala* (América Latina y el Caribe) (Curiel, 2015).

De manera afín, a través del cruce de dichas teorías críticas, la feminista antirracista descolonial⁴³ Yuderkis Espinosa afirma que el feminismo descolonial realiza una revisión de las propuestas epistémicas y políticas del feminismo señalando su sesgo occidental,

⁴¹ Para profundizar en las propuestas del feminismo decolonial véase por ejemplo Lugones (2008); Espinosa (2014); Espinosa, Gómez y Ochoa (2014); Curiel (2015).

⁴² Para profundizar en las contribuciones de la teoría decolonial latinoamericana véase por ejemplo Castro-Gómez y Grosfoguel (2007); Curiel (2015); Dussel (1999) o Quijano (2000), entre otrxs.

⁴³ Existen debates en torno al uso 'decolonial' y 'descolonial' que no son objeto del presente trabajo. Para profundizar en los mismos puede verse Rodríguez (2018). Yo utilizaré decolonial y descolonial siguiendo la forma que en cada momento utilizan en sus escritos lxs autorxs que nombro.

blanco y burgués (Espinosa, 2014). En este sentido, Espinosa (2014) afirma que el pensamiento feminista clásico se ha construido por un conjunto de mujeres que “han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza” (p. 7). Es por ello, que la propuesta epistémica del feminismo descolonial pretende recuperar las aportaciones de feministas y mujeres que se sitúan en los márgenes (Espinosa, 2014; Medina, 2013) y dialoga con perspectivas que cuestionan el punto de vista eurocentrado (Espinosa, 2014). Así, en palabras de la autora, el feminismo descolonial apuesta por:

1) revisar el andamiaje teórico conceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués, al tiempo que 2) avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno, constituye un aporte fundamental a la producción de nuevas epistemologías y marcos teóricos conceptuales que confrontan el andamiaje de producción de verdad hegemónico impuesto por Europa, y posteriormente por Estados Unidos, a través de la fuerza desde el momento mismo de la conquista y colonización de América. (Espinosa, 2014, p. 8)

La autora muestra cómo una de las aportaciones centrales del feminismo descolonial y antirracista para la construcción de una epistemología ‘otra’ consiste en “radicalizar la crítica al universalismo en la producción de la teoría” (Espinosa, 2014, p. 8). Estas consideraciones serán defendidas por distintas feministas decoloniales que cuestionan el uso universal de la categoría género para analizar las opresiones que han sufrido ‘las mujeres’ no occidentales al no prestar tanta atención a otros ejes inseparables en la construcción de opresiones como son la raza, la clase o la sexualidad (Curiel, 2015; Espinosa, 2014; Lugones, 2008). Así, Espinosa (2014) también expone que, si bien el feminismo occidental ha sido capaz de impugnar las formas de producción de conocimiento modernas señalando el sesgo de género implícito en las mismas, “las teóricas feministas no han podido observar y ser críticas de su propio privilegio dentro del grupo de las mujeres y del sesgo de raza y clase de la teoría que construyen” (Espinosa, 2014, p. 10). Es decir, desde la visión de Espinosa (2014), en términos generales, las teóricas feministas occidentales no harían autocrítica de la posición de poder desde la que desarrollan sus propuestas teórico-políticas ni reconocerían la colonialidad existente en la (propia) producción de conocimiento. En consonancia con esto, Curiel (2015) afirma que:

Una postura decolonial significa entender que categorías centrales del feminismo como, entre otras: género, mujeres, intervención social, cooperación internacional al desarrollo, grupos minoritarios, pobres y una serie de conceptos y categorías que

reflejan la colonialidad, forman parte de lo que Lugones (2008) denominó el sistema de género/moderno/colonial que ha afectado nuestras interpretaciones, teorizaciones, investigaciones, metodologías, prácticas políticas, reproduciendo en el feminismo lógicas racistas y neocoloniales. (pp. 52-53)

Asimismo, Espinosa (2014) reconoce que la contribución feminista en torno a la producción de conocimiento es indiscutible, pero que “no ha podido resolver los problemas evidenciados por las feministas negras, lesbianas y de color, quienes entendieron tempranamente la interconexión profunda entre estructuras de dominación, en particular la relación entre la mirada androcéntrica, el racismo, la modernidad y la colonialidad” (p. 11). Otra de las aportaciones que según Espinosa (2014) realiza el feminismo descolonial es mostrar, según su perspectiva, la poca importancia que le da el feminismo hegemónico a las diferencias:

Desprendiéndose de lo anterior, hay otra cuestión que, entre varias otras, me parece de particular importancia: se trata de evidenciar el tratamiento poco relevante y honesto que la teorización feminista hegemónica da a las “diferencias” entre las mujeres de manera que al fin siempre les es posible reconstituir la universalidad de las premisas que explicarían una opresión fundamental común y, así, la idea de unidad de las mujeres como grupo particular más allá de las tan nombradas diferencias. (p. 11)

Esto supondría que diferenciaciones entre las mujeres por clase o raza tienden a ser consideradas menores “como si ellas no fueran producidas por sistemas estructurales de dominación que han terminado definiendo y organizando el mundo y la vida social dentro de la cual están las mujeres” (Espinosa, 2014, p. 184). Por otro lado, Curiel (2015) también se plantea “¿Qué significa que mujeres blancas del Norte vayan a estudiar a las mujeres del Tercer Mundo? ¿Qué implicaciones tiene aplicar categorías eurocéntricas para entender sus realidades?” (p. 56). Con estas cuestiones la autora llama la atención a lxs teóricxs feministas hegemónicxs cuando en sus investigaciones y teorizaciones interpretan las opresiones de sujetos no occidentales a partir de las prácticas sociales y culturales occidentales (Curiel, 2015).

3.2. LA ETNOGRAFÍA FEMINISTA Y LA AUTOETNOGRAFÍA.

Las mencionadas contribuciones epistemológicas me guiaron, en los momentos iniciales de la investigación –y también a lo largo de todo el recorrido de la misma–, para reflexionar sobre los posibles privilegios que encarnaba (ser una persona blanca, occidental, asignada con el sexo/género masculino al nacer, leída por la sociedad como

un hombre, investigar desde la academia o ser parte de la realidad a la que me aproximaba, entre otros) y para ‘estar en alerta’ ante las posibles relaciones de poder que podría reproducir en el proceso investigador. No obstante, las dudas e inseguridades en torno a cómo trasladar dichas ideas a la implementación de la metodología me seguían asaltando, pues no acababa de vislumbrar del todo cómo satisfacer los objetivos señalados que me había marcado de horizontalidad, compromiso ético-político y cercanía metodológica con respecto a las prácticas activistas. En este sentido, encontré otras reflexiones relevantes que se han planteado desde las epistemologías feministas sobre si existe una metodología o unos métodos específicamente feministas para la investigación (Biglia, 2015; Harding, 1987):

Por lo tanto, cuando decimos que puede y debe existir una metodología feminista, no nos referimos a que las técnicas de recolección y análisis de la información que se han usado hasta el momento tengan que ser descartadas, sino que apostamos por una práctica investigadora que sea coherente con los postulados feministas y que se repiense y rediseñe de acuerdo con las especificidades de la investigación, su contexto, su finalidad y, por supuesto, el posicionamiento feminista asumido. (Biglia, 2015, p. 26)

Biglia (2015) reconoce que no es sencillo el paso de la epistemología a la metodología. Es por ello, que algunxs investigadorxs experimentan sensaciones de pérdida en este transitar y se asume “que los retos abiertos por las epistemologías feministas son más fácilmente abarcables en el plano teórico que en el empírico” (Biblia, 2015, p. 27). Esta afirmación situaba mis dudas e inseguridades en un ámbito de debate colectivo que reflexiona sobre las dificultades de intentar trasladar las cuestiones epistemológicas feministas al ámbito metodológico. Para tal fin, en los momentos iniciales del proceso estimé oportuno servirme de las herramientas metodológicas de la etnografía feminista y de la autoetnografía que, como ya he señalado, comencé a conocer durante la realización del máster *GEMMA* y que expongo a continuación. Concebí que sus contribuciones podrían, en parte, ayudarme al acercamiento a las temáticas de investigación –planteadas en los momentos iniciales del proceso– debido, principalmente, a su apuesta por escribir e investigar desde unx mismx (Esteban, 2004) y por su interés en habitar las etnografías (Hernández, 2012), lo que me permitiría aproximarme durante la investigación a una realidad de la que soy parte, los movimientos disidentes sexuales y de género y los (trans)feminismos andaluces. De esta forma, empecé a realizar las observaciones en distintos ámbitos activistas a los que pertenecía y en los que participaba.

Antes de exponer las premisas generales de la etnografía feminista y la autoetnografía suscribo con Hernández (2012) la idea de situarse en una genealogía de pensamiento ya que “ayuda a poner pilares y estructurar el conocimiento y la experiencia que vamos adquiriendo. Abre un dialogo permanente con lo que otras personas han venido haciendo y siguen haciendo. Contextualiza nuestras aportaciones, algo a lo que como antropólogas estamos obligadas” (p. 20). En mi caso particular, para abordar las siguientes cuestiones metodológicas sobre la etnografía feminista y la autoetnografía, he considerado oportuno situarme en esa genealogía de pensamientos antropológicos feministas que comencé a conocer al inicio del posgrado y que se compone principalmente por las contribuciones de la antropología feminista vasca y de las aportaciones afines (y colegas) de investigadorxs de la Universidad de Granada que pertenecen al grupo de investigación *Otras. Perspectivas feministas en investigación social*⁴⁴; espacio del que soy parte. No todas las ideas para alcanzar la comprensión de la etnografía feminista y de la autoetnografía procederán de dichos lugares, pero sí serán centrales en este texto. Esta elección también responde a una postura que pretende cuestionar geopolíticas en la producción y difusión del conocimiento donde la producción de investigaciones científicas y su divulgación en revistas de impacto se basan en la hegemonía del inglés. Por el contrario, como se irá viendo a lo largo de los distintos apartados de la tesis, este trabajo intentará apostar, en numerosas ocasiones, por dar valor a lo cercano (aunque no siempre sea así).

3.2.1. La etnografía feminista.

Los debates en torno a las concepciones sobre la etnografía feminista se localizan desde los años ochenta hasta nuestros días (Pérez, 2016). Algunos de estos debates iniciales los podríamos situar en los trabajos de Stacey (1988) y Abu-Lughog (1990) donde reflexionan sobre la posibilidad de construir una etnografía feminista. Desde la visión de Pérez (2016), no existe un consenso claro sobre la definición de dicha metodología, sino más bien “existen múltiples posibilidades a la hora de producir etnografías feministas,

⁴⁴ Bajo la coordinación de Carmen Gregorio, al calor de dicho grupo de investigación y con la participación de colegas académicxs se está gestando una obra colectiva que aborda las posibles y múltiples articulaciones entre la etnografía y los feminismos. El título de dicho trabajo es *Restituyendo saberes y prácticas de investigación: etnografía y feminismos*, y está prevista su publicación en la Editorial Peter Lang. He tenido la oportunidad de participar en dicha antología con la elaboración de un capítulo en el que expongo algunas cuestiones metodológicas vinculadas con la tesis doctoral.

casi tantas, como experiencias marcadas y construidas a través del género” (p. 4); por lo que quizás sería más conveniente hablar de etnografías feministas, en plural. Aunque en el presente texto intercale el singular y el plural para referirme a la etnografía feminista, asumo la pluralidad de voces que la construyen. Lo que sí se podría remarcar entre aquellxs que implementan la etnografía feminista es la existencia de “algunos puntos en común, referidos sobre todo a imperativos éticos y metodológicos que van consolidando una forma de hacer y entender la antropología” (Pérez, 2016, p. 4). Entre estos puntos en común, inicialmente, Pérez (2016) señala que:

(...) las etnografías feministas se caracterizan por documentar cómo las experiencias que viven las personas junto a las que se investiga están atravesadas por el género y otras categorías relevantes en el contexto analizado, tales como la raza, la sexualidad o la clase. En este sentido, tratan de explorar las múltiples experiencias de opresión que viven las y los sujetos en desventaja dentro de un sistema de género, pero siempre desde las posibilidades y estrategias que estas personas emplean para transformar su realidad. (p. 4)

La etnografía feminista no solo se focalizaría en las opresiones que sufren las personas, sino que también prestará especial atención a la agencia y la capacidad de resistencia de las mismas para afrontar o transformar su realidad (Espinosa, 2010). Otra de las características que darían forma a la etnografía feminista sería su constante preocupación por las relaciones de poder en el trabajo de campo entre la persona investigadora y las personas que participan en las investigaciones (Gregorio, 2006; Pérez, 2016; Stacey, 1988); reflexiones que con frecuencia aparecen en los propios escritos etnográficos (véase, por ejemplo, Alcázar-Campos, 2014; Espinosa, 2010; Gregorio, 2014; Gregorio y Alcázar-Campos, 2014; Pérez, 2016; Stacey, 1988). Estas asimetrías, jerarquías o relaciones de poder durante el desarrollo del trabajo de campo se pueden dar en formas de investigar que entienden a la persona investigadora como experta, lo cual le concede una autoridad para la producción de conocimiento, mientras se concibe a las personas que participan en las investigaciones como merxs informantes (Pérez, 2016). También estas relaciones de poder podrían reproducirse a la hora de representar a lxs otrxs en los trabajos etnográficos (Gregorio, 2006) donde tradicionalmente ha primado una visión etnocéntrica, masculinista, blanca, occidental y heteronormativa en dicha representación. Afín a estos postulados, Pons y Guerrero (2018) señalan que “no es nuevo el planteamiento crítico respecto a cuestiones tales como la autoridad etnográfica, el representacionalismo antropológico y la complicidad de la producción de conocimiento

antropológico con el colonialismo y el imperialismo” (p. 10). Para solventar en la medida de lo posible estas relaciones de poder implicadas en las prácticas investigativas, desde la etnografía feminista se apuesta por explicitar los lugares desde los que nos aproximamos a la realidad estudiada, reconociendo que los mismos “no están carentes de interpretaciones personales y que, por tanto, llevan a una forma de representación concreta de las personas y su realidad” (Pérez, 2016, p. 4). En palabras de Gregorio (2006), estas cuestiones entran de lleno “en el debate antropológico acerca de la alteridad y las relaciones de dominación que implica el proceso de dar cuenta de la diversidad, de ‘lo otro’ a partir del nosotros mismos” (p. 25).

El explicitar el lugar desde el que nos aproximamos a la realidad estudiada demandado por la etnografía feminista nos vuelve a llevar a los cuestionamientos de la tan nombrada objetividad y neutralidad de la práctica científica, abordados en párrafos anteriores. La etnografía feminista asume que la persona que investiga no es neutral (Gregorio, 2006; Pérez, 2016), “es más, nunca deja de ser ‘persona’ para pasar a ser ‘antropóloga”” (Pérez, 2016, p. 4). Asumiendo los presupuestos de los conocimientos situados expuestos anteriormente, desde la etnografía feminista también se concibe la objetividad como ‘objetividades encarnadas’ (Gregorio, 2006), donde se hace necesario explicitar el contexto de producción del conocimiento de la realidad estudiada:

Pero ante el reconocimiento de la inexistencia de la neutralidad del “antropólogo como autor” se plantea la necesidad de contextualizar los datos que se producen durante la observación participante ofreciendo información sobre quién los produce –posición dentro de la estructura social– y con qué propósitos, así como la intersubjetividad y el diálogo en la construcción del “otro” como forma de compromiso político y ético. (Gregorio, 2006, p. 31)

En relación con estas consideraciones, desde los trabajos enmarcados en el ámbito de la etnografía feminista se puede encontrar una pretensión por dar y restituir el valor a los conocimientos emanados de las experiencias de las personas investigadoras (Alonso, 2018; Espinosa, 2010; Gregorio, 2014a; Gregorio y Alcázar-Campos, 2014; Pérez, 2016). Se entiende que aquellas personas que desarrollan una investigación son parte de la realidad estudiada (Gregorio, 2019) en tanto que participan activamente, toman decisiones, se frustran, se emocionan, se equivocan; y todo ello, permea en la propia producción de conocimiento emanado desde la experiencia (Pérez, 2016). Trayendo las aportaciones de Abu-Lughod (1990), Gregorio (2014a) afirma que “siempre somos parte

de lo que estudiamos y, de un modo u otro, al definir las relaciones con lo que estudiamos tomamos postura” (p. 299). En este sentido, Gregorio y Alcázar-Campos (2014) exponen cómo estas asunciones les han hecho repensar la forma en las que hacen investigación desde la propia experiencia:

Las contribuciones de la etnografía feminista han sido reveladoras en cada una de nosotras para repensar la forma en la que escribimos los resultados de nuestras investigaciones, desde el reconocimiento del carácter parcial y situado del conocimiento científico que planteara Haraway (1991), pero también como forma de restituir el valor del saber vivencial, implicado y comprometido. Saber desde el que la razón y la emoción no sean dos polos distinguibles y contrapuestos como el pensamiento occidental androcéntrico y etnocéntrico nos quiere hacer creer, sobredimensionando el valor de lo “racional” frente a lo “emocional”, lo científico frente a lo no científico y en el fondo lo masculino, en su asociación aristotélica con la razón, frente a lo femenino en su asociación con lo emocional. (s. p.)

De esta manera, la etnografía feminista apuesta por dar valor a aspectos subjetivos en la producción de conocimiento que parten de lo experiencial, de lo cotidiano y lo emocional (Espinosa, 2010; Gregorio, 2006; Pérez, 2016). Así, se puede volver a ver cómo desde estos postulados se cuestionan tradicionales formas de hacer ciencia. Siguiendo a Pérez (2016), desde las premisas de la etnografía feminista “se desmitifica la creencia de que la investigadora permanece ajena a su mundo, por el contrario, se resitúa en su investigación y se revaloriza el interés de su subjetividad y la de las personas con las que dialoga” (p. 5). De manera afín, Rostagnol (2019) indica que “hacer etnografía significa arriesgarnos a sentir, a dejar que las emociones afloren, pasa por el cuerpo; en tanto experiencia, es inscripción y registro” (p. 3). Así, por lo general, en las diversas etnografías feministas, el cuerpo y los afectos ocuparán un lugar central en las mismas. La importancia de las interpretaciones corporales para el análisis de la realidad social puede verse en la propuesta metodológica de los itinerarios corporales desarrollada por Esteban (2004b, 2008), así como el interés por reflexionar sobre los afectos en ciertas etnografías puede encontrarse en las ideas desarrolladas por Pons (2018) donde sitúa “al afecto como eje principal de análisis en la investigación feminista” (p. 23). En esta línea, Rostagnol (2019) continúa señalando que “la antropología feminista introdujo las emociones y los sentimientos de manera explícita en las relaciones antropológicas, lo cual obviamente modifica la estructura de la relación yo-otro. Las emociones como dispositivo cognitivo permiten encuentros intersubjetivos característicos del trabajo de campo antropológico” (p. 3). Asimismo, Alcázar-Campos (2014) afirma que “existen diferentes formas por las

cuales percibimos el mundo, no siendo el ámbito emocional la menos importante de esta” (p. 60). Por consiguiente, se puede resaltar que las consideraciones subjetivas y emocionales tendrán un papel central en las etnografías feministas (Pérez, 2016).

En vinculación con lo anterior, se puede encontrar un rechazo a las categorías dicotómicas del pensamiento positivista por parte de la etnografía feminista (Gregorio, 2006; Gregorio y Alcázar-Campos, 2014; Hernández, 2019; Pérez, 2016; Stacey, 1988). De esta forma, los dualismos razón/emoción, mente/cuerpo, objetividad/subjetividad, sujeto/objeto de investigación serán cuestionados desde dichas posiciones asumiendo las premisas mencionadas de las epistemologías feministas. A propósito de lo anterior, Gregorio (2006) señala que:

La antropología feminista se pregunta acerca de las implicaciones del antropólogo como conocedor generizado. Y en sus propuestas plantea la disolución entre sujeto –conocedor– y objeto –de conocimiento–, entre el yo y el otro para tomar un camino dialógico e intersubjetivo desde posiciones políticas situadas. (p. 30)

De manera similar, Castañeda (2019) entiende la intersubjetividad como una característica central de la etnografía feminista donde “el reconocimiento de las personas dialogantes como sujetos que intervienen de forma decisiva en la investigación ha conducido a profundas reflexiones teóricas, políticas y éticas en torno a la autoría de los trabajos etnográfico-antropológicos” (p 3). Así, la etnografía feminista, en su apuesta por otorgar valor a la experiencia y a la intersubjetividad, abogará “por una relación más dialógica con las personas que forman parte de nuestras investigaciones cuestionando las fronteras entre el yo y el otro” (Gregorio, 2014b, p. 3563).

En consecuencia, otra de las consideraciones relevantes de la etnografía feminista es su compromiso ético y político explícito con las personas y realidades estudiadas en pos de una transformación social (Espinosa, 2010; Gregorio, 2006; Pérez, 2016; Schepers-Hughes, 1995). Respecto a esta afirmación, Pérez (2016) considera que “las etnógrafas se plantean, a pesar de las limitaciones y dificultades que ello conlleva, de qué manera su investigación puede contribuir a mejorar o transformar los problemas que han percibido en el desarrollo de su trabajo de campo” (p. 5). Espinosa (2010) va más allá y afirma que “la etnografía puede ser utilizada como estrategia de resistencia. Una forma de denunciar las injusticias que observamos en el campo y por supuesto, una manera de dar voz a los grupos silenciados” (p. 87). El respeto hacia las personas con las que se dialoga y hacia

sus realidades también será señalado como un principio ético primordial por aquellxs que implementan la etnografía feminista (Castañeda, 2019; Gregorio, 2014b). En este aspecto, Gregorio (201b) defiende construir una ‘ética del cuidado’ durante el trabajo de campo que se asiente en los principios de cualquier relación personal donde prime “el respeto, el diálogo, la honestidad, la confianza mutua y la generosidad” (p. 3563), donde se sitúen las emociones en un lugar central (Gregorio, 2014b). Así, no es de extrañar que algunxs etnógrafxs feministas se hayan atrevido a romper el tabú y a reflexionar sobre las relaciones sexuales durante la investigación⁴⁵, como cualquier otro tipo de interacción, con las personas que participan en las investigaciones; no sin deliberar sobre ciertos dilemas éticos (Alcázar-Campos, 2014; Gregorio, 2014; Gregorio, 2014b; Gregorio y Alcázar-Campos, 2014). En referencia a dichas cuestiones, Gregorio (2014b) se plantea:

Me pregunto, si cómo etnógrafas y etnógrafos que abogamos por una etnografía reflexiva y experiencial que disuelve la distancia entre sujeto-objeto ¿deberíamos aplicar otros principios éticos en nuestras relaciones en el campo diferentes a los expuestos? ¿La formulación de unos principios éticos específicos aplicables a nuestras relaciones en el trabajo de campo con los “otros” no se seguiría sosteniendo en la distancia que establecemos cuando convertimos a las personas en “sujetos de investigación”? (p. 3563)

3.2.1.1. La reflexividad.

Otra de las cuestiones importantes para la etnografía feminista y que Gregorio (2014b) introduce en este último párrafo será el concepto y la práctica de la reflexividad. Desde la crisis de representación, legitimación y práctica (Denzin y Lincoln, 2005) experimentada por las diversas disciplinas que se enmarcan en las ciencias sociales y humanas durante finales del siglo pasado y principios del siglo presente, el concepto de la reflexividad ha tomado protagonismo en las investigaciones sociales y se ha abordado desde distintos lugares (Suess, 2016). Dicha crisis también haría referencia a cuestionamientos sobre presupuestos epistemológicos, metodológicos y éticos que atraviesan a las disciplinas (Suess, 2016). Suess (2016), quien hace un profundo recorrido sobre el concepto de la reflexividad desde postulados postestructuralistas, señala que:

En una revisión de las conceptualizaciones y usos prácticos del término de reflexividad en diferentes perspectivas teóricas, pude observar diferentes narraciones

⁴⁵ Esta cuestión también es abordada en el campo más amplio de la antropología y en el ámbito de los estudios LGTBIQ+ donde diversxs autorxs han reflexionado al respecto. A modo de ejemplo puede verse Langarita (2015).

sobre el momento histórico y lugar epistemológico de surgimiento del concepto, así como diferentes líneas respecto al marco teórico y alcance. (p. 54)

Asimismo, Suess (2016) expone que se pueden encontrar diferentes conceptualizaciones y usos de la reflexividad. En términos generales, identifica distintas dimensiones y temática en torno a los debates sobre la reflexividad:

En el debate sobre reflexividad en la investigación social mantenida a lo largo de las últimas décadas, pude identificar diferentes dimensiones y temáticas, entre ellas 1. Reflexiones sobre aspectos epistemológicos, entre ellos los procesos de construcción del conocimiento, el estado del campo científico y el análisis del punto de vista, el rol y la trayectoria social de la persona investigadora, 2. Reflexiones sobre aspectos metodológicos, en concreto una relectura de los procesos de entrevista, métodos de análisis de discursos y procesos de interpretación y representación, 3. Críticas al concepto de reflexividad, 4. Reflexiones sobre enfoques participativos y colaborativos, así como 5. Reflexiones éticas. (Suess, 2016, pp. 56-57)

Como muestra Suess (2016) en su trabajo analizando las aportaciones de numerosxs autorxs, estos debates se enmarcan en el amplio contexto de crisis de las disciplinas. Sin embargo, Suess (2016) resalta que algunas posiciones feministas “critican la falta de reconocimiento de la aportación feminista al concepto de la reflexividad por parte de posturas posmodernas, señalando el carácter central del concepto en la investigación feminista y la anterioridad cronológica de su uso” (p. 55). A este respecto, Gregorio (2006) afirma que la nueva etnografía posmoderna no tuvo en consideración los aportes feministas sobre estas cuestiones “alegando su vinculación política y teórica con el ‘Feminismo’” (p. 29) y concibiendo las etnografías feministas que se habían realizado previamente “más próximas al género literario que al científico” (p. 32). Es por ello, y como una muestra más del lugar donde me sitúo en esta investigación, que me interesa especialmente explorar y mostrar qué se ha dicho sobre la reflexividad desde posiciones feministas a este respecto. De modo que me remito al texto de Gandarias (2016) donde recoge alguna de las contribuciones feministas acerca de la reflexividad. Tomando en consideración las aportaciones de otras feministas como Collins, Harding y Smith, Gandarias (2016) expone que:

La reflexividad es una herramienta metodológica que permite deconstruir el poder y co-crear conocimiento dando cuenta de cómo opera el poder durante todo el proceso de investigación; cuestionando la autoridad del conocimiento y posibilitando la introducción de narrativas contrahegemónicas que obligan a las investigadoras a ser responsables con quienes investigan. (p. 291)

Observando esta afirmación, podríamos pensar que tal y cómo define Gandarias (2016) este concepto, la reflexividad daría cuenta o abarcaría muchas de las cuestiones que vengo exponiendo al desarrollar las premisas planteadas por las epistemologías feministas y la etnografía feminista. Así, la reflexividad nos ayudaría a identificar relaciones de poder durante el proceso de investigación, nos obligaría a situarnos en la misma explicitando el lugar desde dónde miramos y nos ayudaría para cuestionar y autocuestionar prácticas investigadoras. En este sentido, Gregorio (2006) señala que existen diferencias entre las prácticas reflexivas de la etnografía posmoderna y la etnografía feminista, pues, desde su perspectiva, esta última no olvida las políticas y relaciones de desigualdad ni las condiciones materiales de existencia de los sujetos cuando desarrollan sus aportaciones. Para profundizar un poco más en ello, veamos dos características centrales que Gandarias (2016) identifica de las contribuciones feministas a la reflexividad: “los efectos de la investigación en la investigadora y las relaciones desiguales de poder en la investigación” (p. 292).

Por un lado, “una práctica reflexiva feminista hace hincapié y da cuenta de *cómo el proceso de investigación influye y moldea a la investigadora*” (Gandarias, 2016, p. 292)⁴⁶. Si como ya hemos visto, la práctica investigadora desde premisas feministas se entiende como un proceso dialógico e intersubjetivo (Castañeda, 2019; Gandarias, 2016; Gregorio, 2006; Gregorio, 2014b), se hace necesario pensar cómo el mismo tiene efectos en las personas investigadoras, desbordando en ocasiones sus objetivos iniciales de investigación (Gandarias, 2016). De acuerdo con esto, “la reflexividad planteada desde el feminismo considera al antropólogo/a en la dimensión política imbricada en las interacciones sociales en el trabajo de campo y obliga a llevar un proceso de autoconciencia en el que el género toma un lugar central” (Gregorio, 2006, p. 31). De esta forma, las perspectivas reflexivas feministas harían hincapié en la deconstrucción de las categorías fijas y homogéneas entendiendo la identidad (también de la propia persona investigadora) como fluida, compleja y que se va moldeando en la interacción en el campo (Gregorio, 2006).

Por otro lado, como ya se ha visto anteriormente, Gandarias (2016) señala que “las perspectivas feministas han tenido muy presente las desigualdades sociales,

⁴⁶ Las cursivas son del original.

interpelándonos para evitar reproducir en las investigaciones sociales las mismas relaciones de dominación y opresión, como el machismo, el racismo, el sexismo o el clasismo, que el feminismo pretende combatir” (p. 293). Estas relaciones de poder se entienden como cambiantes (Gandarias, 2016; Gregorio, 2006), por lo que “un proceso reflexivo implica negociar las posiciones que vamos ocupando y reconocer la naturaleza cambiante de las relaciones de poder” (Gandarias, 2016, p. 293). Por tanto, “las perspectivas feministas, al interpretar el propio acto de categorizar como una expresión de poder, se inscriben en una nueva etnografía que propone la deconstrucción de categorías fijas e inmutables asignadas a los sujetos” (Gregorio, 2006, p. 30).

En definitiva, desde mi visión, se podría concebir la reflexividad como un proceso de autoconciencia a través del cual la persona que investiga se preocupa constantemente por el ‘cómo’ de la investigación y no solo por el ‘qué’, aspecto que en palabras de Sues (2016), también es compartido por los debates postestructuralistas. Ello nos permitiría poder indagar y explicitar reflexiones sobre las contradicciones, la toma de decisiones, las frustraciones, motivaciones, desasosiego, incomodidades o alegrías propias de cualquier proceso de investigación.

Encuentro afín a estos postulados las propuestas de ‘las epistemologías del fuera de campo’ (Ruiz y García, 2018). Ruíz y García (2018) indican que “las epistemologías del fuera de campo nos ayudan a pensar en los excedentes de la investigación y en las ignorancias que generan, pero que conforman el encuadre oculto de lo que se visibiliza” (p. 58). Tomando el ‘fuera del encuadre’ del ámbito del cine, lxs autorxs realizan un símil con la escritura científica para definir las epistemologías del fuera de campo como “aquello invisibilizado que rodea lo visible, donde continúa la vida de los ‘personajes’ que dejan la escena, la privacidad de las investigadoras y su entorno” (Ruiz y García, 2018, p. 71); cuestiones que, desde sus perspectivas, no son neutras, sino que están impregnadas por los posibles sesgos patriarcales, heteronormativos, capitalistas y coloniales de la ciencia. Así, Ruiz y García (2018) aportan más claves para concebir su propuesta:

Lo que queda fuera del proceso de escritura, de lo comunicable bajo las normas metodológicas, pero con valor de reciclaje, de conocimiento para la investigación. El ejemplo más claro en una investigación sería el trabajo reproductivo, frecuentemente ignorado, que hace posible la producción material de conocimiento

por parte de un sujeto con cuerpo que, entre otras cosas, se alimenta. Pero no solo eso, el fuera de campo son conversaciones, confesiones, cafés, o comidas donde se guisa la confianza necesaria para generar conocimiento y se sostiene lo cotidiano. Son paseos, bailes, manifestaciones, a veces cuidar a los/as niño/as o al perro de la persona a la que se quiere entrevistar. Pero también está conformado por risas, lágrimas, silencios, indignación, vergüenzas, angustia, esperanza, decepción y dolores compartidos, todo el abanico de emociones que conforman un proceso de investigación. Son los vínculos que nos unen a las personas con quienes investigamos y luchamos, el reconocimiento de nuestros privilegios y la externalización de nuestros dilemas. (p. 72)

En los talleres que realizan para reflexionar sobre las mencionadas cuestiones, Ruiz y García (2018) plantean “trabajar sobre las epistemologías del fuera de campo a través del análisis de cinco ejes: cuerpo, emociones, poder, colectividad y activismo” (p. 72). Si en el proceso expuesto en el capítulo anterior, donde se ha abordado el recorrido por la construcción de las temáticas de estudio, en ocasiones, me resultó un tanto estresante y me generó cierta preocupación la transformación de los objetivos de la investigación señalada en el mismo, –pues se me alargaba la investigación más de lo que tenía previsto inicialmente, a menudo retomaba intereses investigadores en los objetivos que había decidido no profundizar, aparecían sensaciones de incertidumbre sobre lo que estaba investigando de manera concreta, etc.– con el tiempo, considero que conseguí, en parte, interiorizar y poner en valor algunas de las contribuciones de la etnografía feminista, la reflexividad y las epistemologías fuera de campo exploradas. En tal sentido, he estimado relevante el narrar los procesos por los que he ido transitando, las sensaciones que he ido habitando y cómo los mismos han moldeado mi forma de entender y habitar la investigación.

3.2.2. La autoetnografía.

La otra de las metodologías que he mencionado y que, desde mi punto de vista, guarda estrecha vinculación con algunos presupuestos de las epistemologías feministas y de la etnografía feminista es la autoetnografía. Como ya he explicitado, comencé a conocerla e intentar implementarla en las clases y en el trabajo final del posgrado. Así, también he considerado oportuno que ocupe un lugar relevante en la presente investigación en tanto que me permitiría desarrollar debates políticos y teóricos que parten de mi experiencia personal (Mendoza, 2015), como estoy intentando anotar. La autoetnografía, de forma afín a las perspectivas mencionadas, comienza a emerger en el contexto de crisis de las disciplinas (Blanco, 2012; Ellis, Adams y Bochner, 2015; Montagud, 2016). Desde sus

inicios hasta nuestros días se ha ampliado la concepción de la misma y se ha asumido que no existe una única receta para hacer y escribir una autoetnografía (Noy, 2003). En términos generales, se puede decir que la autoetnografía se asienta en la idea de “que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que vive la persona en cuestión, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia” (Blanco, 2012, p. 170). En este sentido, Esteban (2004a) sostiene que la autoetnografía nos permite valernos de “la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la económica de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo” (p. 18). Por tanto, se podría pensar que la autoetnografía nos sirve para otorgar significado a la experiencia de la persona investigadora (Blanco, 2012). Así, “la propia experiencia es fuente de conocimiento, pero es también un revulsivo” (Esteban, 2004a, p. 17), permitiéndonos llegar a acceder y comprender una serie de conocimientos que tradicionalmente no han sido tenidos en cuenta por las investigaciones científicas (Del Valle, 1995; Esteban, 2004); aquellos conocimientos que parten de las experiencias y vivencias de la persona que investiga.

Al igual que ocurre con la etnografía feminista, “la autoetnografía es uno de los enfoques que reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su trabajo, en lugar de ocultar estas cuestiones o pretender que no existen” (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 252). De esta manera, se cuestiona tradicionales formas de investigación que se asentaban en una visión androcéntrica, heteronormativa, blanca, capacitista y de clase media-alta (Ellis, Adams y Bochner, 2015); aspectos críticos compartidos con las epistemologías feministas y por la etnografía feminista como se han explorado anteriormente. En este sentido, Hernández (1999) afirma que a partir de la autoetnografía se realiza “un ejercicio que desde un prisma feminista cabría plantearse como crítica a las categorías dicotómicas y visión impuesta desde la experiencia androcéntrica, defendiendo así mismo la transgresión y el cuestionamiento de los límites” (p. 55). En una línea similar, Ellis, Adams y Bochner (2015) amplían su definición y señalan que:

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural. Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente. Para hacer y

escribir autoetnografía, el investigador aplica los principios de la autobiografía y de la etnografía. Así, como método, la autoetnografía es, a la vez, proceso y producto. (p. 249)

Al aplicar las herramientas de la autobiografía, la persona que investiga a través de la autoetnografía realiza una reconfiguración de manera selectiva de sus experiencias pasadas (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Para ello, estxs autorxs señalan que lxs autobiógrafxs se centran en sus ‘epifanías’: momentos o acontecimientos vitales significativos que la persona puede considerar como experiencias transformadoras o de crucial importancia para el desarrollo de su vida (Ellis, Adams y Bochner, 2015). La definición de epifanía, me remite la propuesta metodológica que desarrolla Del Valle (1995) para la construcción de autobiografías a través de los hitos, las encrucijadas, las articulaciones y los intersticios; momentos significativos, de toma de decisiones, de ajustes o clarividentes que nos permitiría a las personas acceder a nuestras memorias. Asimismo, compartiendo el campo más amplio de la etnografía, aquellxs que implementan la autoetnografía prestan interés por los valores, creencias y prácticas culturales (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Por tanto, “cuando los investigadores hacen autoetnografía, escriben retrospectiva y selectivamente sobre epifanías que surgen y que son posibles porque ellos mismos son parte de una cultura y tienen una identidad cultural particular” (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 253).

De manera general, se pueden distinguir dos enfoques distintos de autoetnografías: la evocadora o evocativa (*evocative autoethnography*) y la analítica (*analytic autoethnography*) (Anderson, 2006; Montagud, 2016). Tal y como indica Montagud (2016) estos dos enfoques autoetnográficos han tenido fuertes disputas teóricas en el contexto anglosajón, no así en el europeo ni en el español. Lxs defensorxs del enfoque evocativo de la autoetnografía, entre lxs que se encuentran Ellis, Bochner o Denzin, entienden que “la autoetnografía no tiene capacidad para producir generalizaciones científicas o conocimiento teórico, al menos no en los términos tradicionales” (Montagud, 2016, s.p.). Esta perspectiva de entender la autoetnografía estaría cercana a posiciones postmodernas que se alejan de la tradición etnográfica realista o analítica (Anderson, 2006) y pretende crear resonancias emocionales con lxs lectorxs (Anderson, 2006; Montagud, 2016). Por otro lado, el enfoque autoetnográfico analítico será defendido por Anderson o Delamont (Montagud, 2016). Montagud (2016) siguiendo a Anderson (2006)

afirma que desde este enfoque dicho autor “cuestiona la resistencia de la concepción evocadora a perseguir ciertas metas analíticas tradicionales en las ciencias sociales como la abstracción y la generalización” (Montagud, 2016, s.p.). En este sentido, Anderson plantea cinco características claves de la autoetnografía analítica: “(1) estatus de miembro del espacio que se investiga, (2) reflexividad analítica, (3) visibilidad narrativa del yo de la persona investigadora, (4) diálogo con informantes más allá del yo, y (5) compromiso con el análisis teórico” (Anderson, 2006, p. 378)⁴⁷. Este enfoque es cercano a la tradición del realismo etnográfico (Anderson, 2006).

Algunxs autorxs señalan que la autoetnografía se suele escribir en primera persona (aunque no siempre) y que tanto los resultados de la investigación como la propia escritura o la presentación de los mismos adquieren diversas formas (Blanco, 2012). Desde el prisma de Ellis, Adams y Bochner (2015), al implementar la autoetnografía lo que se pretende es construir una narración descriptiva de la experiencia personal identificando en la misma patrones culturales:

Cuando un investigador escribe autoetnografía, lo que se busca es producir una descripción densa, estética y evocadora de la experiencia personal e interpersonal. Esto se logra, en primer lugar, al discernir patrones de la experiencia cultural que surgen de las notas de campo, las entrevistas y/o los artefactos. Luego, se describen estos patrones utilizando estrategias propias de la narración (por ej., desarrollo de personajes y de una trama), mostrando y contando, y alterando la voz del autor. (p. 255)

Asimismo, a través de la autoetnografía se busca crear textos accesibles que lleguen a un público más amplio (Alonso, 2018; Ellis, Adams y Bochner, 2015) y que consiga conectar, implicar y emocionar a lxs lectorxs (Esteban, 2004a; Montagud, 2016), por lo que en numerosas ocasiones se recurre a estrategias literarias (Blanco, 2012), principalmente, en la autoetnografía evocativa. Además, en distintos trabajos autoetnográficos se puede encontrar una reflexión sobre el propio rol de la persona investigadora y cómo la misma se va transformando con el desarrollo del proceso de investigación (Aguirre, 2010; Noy, 2003; Suess, 2016), así como también se van transformando los intereses de la investigación al implementar el enfoque autoetnográfico (Aguirre, 2010, 2012). Estas cuestiones las relaciono con la propuesta de Hernández

⁴⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “(1) complete member researcher (CMR) status, (2) analytic reflexivity, (3) narrative visibility of the researcher’s self, (4) dialogue with informants beyond the self, and (5) commitment to theoretical analysis” (Anderson, 2006, p. 378).

(2012) cuando nos invita a vivir, a habitar las etnografías, cuando concibe a la misma “más como práctica cultural (experiencia de la antropóloga relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad) que como expresión ‘del conocimiento’ abstracto, impersonal, descontextualizado” (p. 20).

Esta postura de vivir y habitar las investigaciones tan presentes en las autoetnografías hace que, a veces, las personas investigadoras expresen en sus trabajos que, en ocasiones, se han sentido vulnerables, demasiado expuestas, donde no dejan de emerger, temores, miedos, contradicciones o vergüenzas (Alonso, 2019; Hernández, 2012). En ese sentido, Suess (2016) añade que también “se puede constatar una expresión explícita de dudas y preguntas sobre el proceso de escritura autoetnográfica (...) y su falta de reconocimiento académico” (p. 80). Es más, para algunxs autorxs, la autoetnografía, en ocasiones, podría tener un valor terapéutico tanto para escritorxs como para lectorxs, al dar valor a nuestras experiencias como personas investigadoras y al poner en entredicho prácticas de investigación que reproducen historias normativas acerca de cómo se ha de ser (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Por otro lado, la vulnerabilidad, tanto de la propia persona que investiga como de las personas que participan en las investigaciones, en la autoetnografía es conceptualizada por algunxs autorxs como algo a asumir creativa y resistentemente, “como un modo de «pensar juntas» y «hacer cosas juntas», deviniendo de este modo en «agenciamientos colectivos» que siempre encuentran intersticios desde los que resistimos al poder dominante y creamos nuestros proyectos propios” (Cota, 2019, p. 16).

En el ámbito de la antropología de la medicina, contexto emergente donde se están desarrollando autoetnografías (Esteban, 2004a), muchas de las personas que la implementan la utilizan para narrar procesos de superación de enfermedades o accidentes donde las fronteras entre sujeto investigador/objeto investigado se desdibujan (Esteban, 2004)⁴⁸. Asimismo, Esteban (2004a) al reflexionar sobre este tipo de autoetnografías expone varios de las dimensiones que suelen encarnar:

Pero más allá de su capacidad de conmovir, impresiona el poder que tienen de transmitir y de reconstruir estados, situaciones, roles, vivencias, de una forma

⁴⁸ En este sentido, véase, a modo de ejemplo, los volúmenes I y II de la obra colectiva *Autoetnografías, cuerpos y emociones: Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*, editada por Alegre y Fernández (2019). Otro ejemplo de ello es la tesis doctoral que está realizando Victoria Fernández Sánchez desde la Universidad de Granada. Algunos de sus avances pueden consultarse en Fernández (2016, 2019).

totalmente comprometida, séptica, intencionadamente no neutral. Porque lo que hace especiales a estas etnografías es sobre todo la capacidad reflexiva, de observación y autoobservación de sus autores/as, el detalle y finura de las interpretaciones, que no suele ir en contra de un análisis ponderado, autocrítico, relativista. Estas autoetnografías se alimentan y retroalimentan además de una dosis importante de pasión, de rebeldía, de resentimiento: contra el sistema sanitario, contra la disciplina, contra la sociedad, contra el destino. (p. 17)

En este sentido, se podría observar otro elemento presente en diversas autoetnografías, la denuncia o la crítica social. Es por ello que “los autoetnógrafos ven la investigación y la escritura como actos sociales de justicia” (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 204), como un acto político que contribuye a la transformación social (Ellis, Adams y Bochner, 2015). De manera afín, Hernández (2019) considera que “la auto-etnografía constituiría un ejemplo de etnografía performativa y de contra-poder. Contar, como acto revolucionario, como forma de resistencia frente al saber-poder” (p. 19). Inspirándose en Ellis y Bochner, Aguirre (2012) encuentra características académicas subversivas en la autoetnografía y la describe como “desobediente, peligrosa, vulnerable, rebelde y creativa” (p. 177). Debido a estas cuestiones, no es de extrañar que la autoetnografía esté rodeada de controversias en distintos ámbitos académicos al cuestionar premisas básicas de las formas de hacer investigaciones tradicionales (Esteban, 2004).

Además del carácter crítico y de denuncia social, otra de las características que se pueden encontrar en distintos trabajos autoetnográficos es que las consideraciones éticas están muy presentes (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Al escribir sobre historias personales es común que en las mismas aparezcan personas cercanas por lo que una actitud de ética relacional es crucial para estos trabajos (Ellis, Adams y Bochner, 2015). En esta línea, Ellis, Adams y Bochner (2015) continúan señalando que en dichas investigaciones aparecen personas que son amigas o que se van generando vínculos de amistad a lo largo del proceso investigador donde se valoran los vínculos interpersonales y, por lo general, no se entienden a las mismas como “‘sujetos’ impersonales de quienes sólo se extraen datos” (p. 260). De modo que, las cuestiones éticas relacionadas con la amistad o el compañerismo suelen estar presentes en la autoetnografías. Estas contribuciones me llevaron a mantener extensos debates y reflexiones junto a mi directorx, y en diversas ocasiones, también junto a mi tutora, Victoria Robles, relacionados con dilemas éticos que se nos presentaron al aproximarme en la investigación a experiencias cercanas, familiares, de amistad o de compañerismo militante. El hecho de reflexionar

minuciosamente y narrar los procesos de la tesis, ocasionalmente, no me ha resultado tan amable como de entrada podría haber pensado. Meditar constantemente sobre aspectos éticos también sitúa a la persona que investiga en situaciones complejas al interpelarse constantemente sobre contradicciones, dudas y dilemas en los que pueden existir diversidad de opinión y puntos de vista diferentes. Es por ello que, desde mi perspectiva, concibo que quien investiga no solo puede reproducir relaciones de poder, sino que también el propio proceso investigador, por diversas casuísticas, puede situar a la persona investigadora en posiciones vulnerables (Behar, 1996). Sobre los mismos me detendré con más profundidad en otro capítulo posterior (Cap. 7) dedicado a exponer reflexiones en torno al trabajo de campo.

Por otro lado, la autoetnografía es criticada dentro de distintos ámbitos del mundo académico⁴⁹. Al ser en parte autobiografía, se le cuestiona que no sea suficientemente estética, literaria o artística (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Al ser en parte etnografía, se le cuestiona que no cumpla con los criterios tradicionales de la investigación social, que no sea suficientemente rigurosa, teórica o analítica, que no haga suficiente trabajo de campo y que padezca de una actitud de ‘mirarse al ombligo’ de la persona investigadora (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Como respuesta a ello, Ellis, Adams y Bochner (2015) exponen que:

Estas críticas posicionan erróneamente arte y ciencia en desacuerdo entre sí, una condición que la autoetnografía busca corregir. Como método, intenta interrumpir el binario de la ciencia y el arte. Los autoetnógrafos creen que la investigación puede ser rigurosa, teórica y analítica a la vez que emocional, terapéutica, e inclusiva de los fenómenos sociales y personales. (p. 263)

Tras esta exposición general de las epistemologías feministas, de la etnografía feminista, de la reflexividad, de las epistemologías del fuera de campo y de la autoetnografía, he considerado honesto reconocer lo sorprendente que fueron para mí las premisas que las mismas defienden. Durante el estudio de la disciplina de la que vengo, sociología, no recuerdo que en las clases de la licenciatura estudiásemos dichas cuestiones, sus postulados, ni tampoco los conflictos entre las distintas formas de concebir y producir

⁴⁹ Para profundizar en dichas críticas véase el trabajo de Ellis, Adams y Bochner (2015). En el trabajo de Suees (2016) se recogen distintas críticas al concepto de reflexividad que podrían ser compartidas con la autoetnografía.

conocimiento. Esto no quiere decir que no exista una sociología crítica⁵⁰ con respecto a los temas abordados, sino que quizás en las clases a las que asistí no se profundizó tanto en estos cuestionamientos epistemológicos y metodológicos con respecto a la producción de conocimiento científico. O quizás yo los pasé por alto. Reconozco que en aquellos tiempos no prestaba tanta atención a dichas cuestiones metodológicas. Esto puede que se debiese a que no me explicaron –o no entendí– que la metodología es política, que la forma en la que hacemos investigación posee una dimensión política (Gregorio, 2006), que una investigación podía –y debía– estar comprometida (Pérez, 2019; Scheper-Hughes, 1996) con las personas que participan en la misma, aunque yo ya intuía que debía ser así y que, además, era honesto explicitarlo en el texto de la investigación.

En aquellos momentos yo sabía que lo que investigaba o lo que escribía estaba marcado por mi visión, atravesado por mi mirada, impregnado por mi subjetividad. Pero lo disfrazaba de objetivo en pos de ese ‘rigor científico’ del que me hablaban en las clases de metodología. Tenía la sensación de que todo tenía que aparentar ‘ciencia’, ‘objetividad’, ‘rigurosidad’ y que debía hacer desaparecer de mis escritos cualquier atisbo de emocionalidad, afectividad o subjetividad. Eso me incomodaba en cierta medida porque sabía que no era completamente honesto con aquello que escribía en los trabajos durante la carrera. En los momentos actuales, desde otro lugar –entiendo que más madurado–, me adhiero a las premisas que aprendí con Gregorio (2006), a través de las cuales comprendí que “no sólo lo personal es político, también “lo personal es teórico” (p. 32). Vuelvo a reconocer lo sugerente e impactante que estas cuestiones fueron para mí, pues el asumirlas, me permitiría ser más honesto con los textos que escribiese y con las formas en las que me aproximase a la producción del conocimiento a través de mis investigaciones o reflexiones. De este modo, comparto con Esteban (2004a) que el “hablar de y desde una/o misma/o, partir de la propia experiencia, de las propias contradicciones, conflictos y placeres, no despojarse del propio cuerpo, ni censurarlo, es una condición intrínseca a esta tarea” (p. 15).

Estas consideraciones epistemológicas y metodológicas expuestas me condujeron a querer seguir implementándolas en el proceso de tesis doctoral. Por un lado, tenía interés

⁵⁰ A modo de ejemplo, en el ámbito estatal, se puede destacar el proyecto y los encuentros de *Sociología Ordinaria*: <https://sociologiaordinaria.com/>

en seguir aprendiéndolas y profundizando en ellas. Y por otro, entendía que, si me quería aproximar a una realidad de la que formaba parte, eran las metodologías más apropiadas para mi acercamiento a los movimientos disidentes sexuales y de género y a los (trans)feminismos andaluces. Así, en este proyecto he intentado que la perspectiva epistemológica y metodológica expuesta hasta el momento me sirva de guía y ocupe una posición transversal a lo largo de todo el proceso.

3.3. BREVES APUNTES SOBRE METODOLOGÍAS COLABORATIVAS Y SU (POSIBLE) VINCULACIÓN CON PRÁCTICAS DESCOLONIZADORAS EN LA INVESTIGACIÓN.

En aquella época del posgrado, también me acerqué a algunos trabajos que implementaban estrategias participativas, colectivas o colaborativas de producción de conocimiento. Por señalar alguno de ellos, resalto el proyecto de *Precarias a la deriva* con el libro *A la deriva, por los circuitos de la precariedad femenina* donde se aborda la precarización de las existencias de las mujeres a partir de un modelo de co-investigación, la deriva. Tiempo más tarde, ya finalizado el posgrado y comenzando el proyecto de tesis doctoral conocí el trabajo doctoral de Arribas (2014). En él, el autor se aproximaba a nuevas prácticas emergentes en los movimientos sociales desde una investigación etnográfica colaborativa a través de la herramienta de los talleres. El propio autor pertenecía al espacio social que pretendía investigar y por ello tomó la decisión de implementar una investigación colaborativa para aproximarse a las Oficinas de Derechos Sociales. Su intención también era la de repensar las formas de investigar (Arribas, 2014).

Con gran fascinación hacia la tesis de Arribas, en ese momento pensé que podría ser interesante introducir esta visión colaborativa en mi investigación. Como ya he narrado en los párrafos iniciales de este trabajo, al comienzo de la tesis doctoral yo acababa de pertenecer a un espacio colectivo a través del cual organizamos el *Transfemifest Granada 2016* y a otro espacio que estaba naciendo, la Red Maricones del Sur. Así, imaginé que si me quería acercar a las prácticas y discursos transfeministas periféricos mencionados podría resultar interesante realizar una investigación colaborativa con las personas que habitaban estos espacios. Esa idea inicial, que solo se construyó en mis pensamientos, pretendía tomar en consideración la horizontalidad sobre la que procuramos que se asienten tanto nuestras prácticas investigadoras como activistas, así como reforzar mi

creencia de que el conocimiento se produce de manera colectiva. Se lo comenté a mi directorx de tesis y me dispuse a leer algunos textos sobre dichas metodologías para hacerme un mapa general de las temáticas que se abordaban en estas formas de entender la investigación. De nuevo, me introduje a estas cuestiones con textos y trabajos de personas que de una forma u otra estaban cercanos a mí y que se centraban en las etnografías colaborativas.

Álvarez y Dietz (2014) señalan el nacimiento del giro colaborativo en la investigación en las últimas décadas del siglo pasado. Afines a algunos postulados epistemológicos y metodológicos expuestos, el intento de construir metodologías colaborativas surge de la necesidad y el interés de reformular tradicionales formas de investigar con el objetivo de superar dicotomías y relaciones de poder en los procesos de investigación (Álvarez y Dietz, 2014; Arribas, 2014; Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018) para construir “una metodología que sea capaz de producir conocimientos desde abajo” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3448). Álvarez y Dietz (2014) sitúan el surgimiento de las etnografías colaborativas con el nacimiento del giro reflexivo que ya he expuesto. Dichos autorxs diferencian dos ‘compases’ en el giro reflexivo. Un primer compás que haría referencia a “la incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan (reflexividad autorreferencial)” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3450). Y un segundo compás a partir del cual se produce “un proceso de subjetivación de los sujetos que participan en las investigaciones” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3450). Las propuestas de etnografías colaborativas las localizarían en este segundo compás.

Reconociendo que la práctica etnográfica de una forma u otra siempre se ha impregnado de la colaboración (Álvarez y Dietz, 2014; Arribas, 2014; Lassiter, 2005), en los últimos tiempos, aquellxs preocupadx por crear investigaciones colaborativas “apuestan por un mayor intento de sistematización de la colaboración a todos los niveles en la investigación etnográfica, para no asumir solamente la presencia y la naturaleza colaborativa desde un punto de vista genérico” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3450). Así, Arribas (2014), retomando las aportaciones de Lassiter (2005) al respecto indica que:

En primer lugar, las propuestas colaborativas implican repensar y resignificar la práctica de la colaboración –que es por definición inherente a la etnografía– para situarla como la columna vertebral que oriente y dé sentido al diseño de todas y cada una de las fases de la investigación: desde la formulación del proyecto hasta el

trabajo de campo, el análisis y la escritura, poniendo en discusión con los sujetos con quienes trabajamos las representaciones que serán elaboradas a partir de los datos producidos. (Arribas, 2014, pp. 264-265)

Arribas (2014) continúa señalando que “la colaboración se entiende, por lo tanto, como creación conjunta; e implica idealmente un proceso continuo de diálogo, ensayo y renegociación de una agenda compartida y de los objetivos –no siempre coincidentes– de los diferentes actores” (p. 265). De manera cercana, Álvarez y Dietz (2014), inspirándose en las propuestas de autorxs como Lassiter (2005) o Rappaport (2008), conciben la colaboración en las prácticas investigadoras como la búsqueda de herramientas y “la búsqueda de una etnografía que nos permita co-investigar, transitando, en la medida de lo posible según las circunstancias concretas y específicas de cada contexto de investigación, por la co-conceptualización, co-producción de datos, co-análisis, co-escritura, co-autoría, etc...” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3451). Asimismo, Arribas (2014), sintetizando las contribuciones de Rappaport (2008) expone las condiciones ideales a través de las cuales se podría concebir una etnografía colaborativa:

(...) en primer lugar, el compromiso de sostener un diálogo a largo plazo, lo que no siempre es posible; en segundo lugar, un grado significativo de confianza entre las partes, que generalmente nace de una relación construida durante años; y como tercer factor, la presencia de un grupo de interlocutores que puedan asumir y liderar el proceso de co-teorización. Fuera del cuerpo de su artículo, como una nota al final del texto, la autora presentaba una cuarta condición, afirmando que afrontará mejor el reto de la investigación colaborativa quien ya sepa cómo hacer una buena etnografía. (Arribas, 2014, p. 266)

Con este panorama general acerca de las prácticas colaborativas me pude hacer una idea de lo que ellas significaban, pero también de lo que las mismas requerían. Analizando el contexto en el que se situaba el inicio de mi tesis doctoral, donde el grupo que organizamos el *Transfemifest Granada 2016* comenzó a disgregarse y la Red Maricones del Sur empezaba a organizarse, iba teniendo la sensación de que sería complicado utilizar estas metodologías si quería seguir las ‘prescripciones’ que he mostrado en los párrafos anteriores acerca de las características y condiciones ideales para construir una etnografía colaborativa. Aun comprendiendo que no existe una única manera de implementar la práctica colaborativa (Álvarez y Dietz, 2014; Arribas, 2014) me resultaba un poco difícil que la colaboración fuese central en todas las fases del proyecto. No tanto por mi deseo, sino por las propias características e intereses de los grupos con los que me hubiese gustado desarrollarla. Por un lado, considero que es complejo que un grupo activista de

corta vida pudiese tener la pretensión de embaucarse en un proceso colaborativo de (auto)investigación que requiere no solo del deseo de hacerlo sino de las condiciones estructurales y temporales necesarias. Y por otro, las propias existencias precarias de las personas que conformaban dichos colectivos que forzaban a las mismas a estar desarrollando distintas actividades para vivir y las movilidades laborales que se encarnaban en dichas personas, harían muy complicado el proceso colaborativo. El respetar los tiempos y aprender de la lentitud del proceso (Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018) tampoco se adecuaban demasiado al formato de una tesis a la que se le imponía una limitación temporal (y por supuesto, en mi caso, de recursos económicos).

También me acerqué a algunos trabajos que se asentaban en la investigación o etnografía militante. En su tesis doctoral, Suess (2016) recogiendo ideas de proyectos como el de *Precarias a la Deriva* o el del *Colectivo Situaciones*, así como de distintxs autorxs, resalta lo interesante desde su punto de vista de dicha forma de entender la investigación:

En relación a las metodologías de investigación / etnografía militante (capítulo I, 3.4.2.2) me parecía especialmente interesante la propuesta de una investigación entendida como proceso de reflexión dentro del propio colectivo activista, los formatos de autoría colectiva, así como el uso de procedimientos propios del activismo, como el formato de asamblea o deriva, en el proceso de reflexión y análisis. (p. 164)

Así, hablando con mi directorx de lo apropiado o no de implementar estas metodologías en una tesis doctoral, identificamos diversas dificultades al respecto. Por un lado, encontrábamos algunos límites que el propio formato de la tesis nos planteaba como es el requisito de la autoría individual (Suess, 2016). Y, por otro lado, también se nos presentaban ciertos dilemas éticos pues, en definitiva, el beneficio académico recaería sobre mí (Suess, 2016). Sí reconocíamos que los colectivos implicados podrían beneficiarse del propio proceso reflexivo para sus intereses particulares, pero yo veía que la propuesta de la colaboración partía de mí y no de un interés de los propios grupos a desarrollar ese proceso. No obstante, tanteé la posibilidad de hacerlo con la Red Maricones del Sur. Les planteé que si querían colaborar en el proyecto de investigación y siempre la respuesta fue afirmativa. Pero honestamente, no llegábamos a pensar colectivamente cómo hacerlo. Las propias dinámicas e intereses del grupo caminaban por otros derroteros y yo no me sentía cómodx con la idea de llevar el tema más veces a las asambleas.

De esta manera, decidí no centrar mi investigación en una práctica colaborativa completa. Sin embargo, esas ganas de otorgar a la investigación una dimensión colaborativa no desaparecieron, pues al fin y al cabo yo estaba trabajando sobre cuestiones colectivas y me entusiasmaba la idea de poder crear algo en conjunto. Por ello, como explicaré con más profundidad en capítulos posteriores, he implementado dos estrategias para conferir al proyecto dicha dimensión: la realización de un taller con la Red Maricones del Sur para interpretar sus/nuestros discursos acerca del (trans)feminismo andaluz y el lugar que ocupamos en el mismo; y el intento por construir el archivo *Guardianx de la contramemoria*, en cierta forma, desde un prisma colaborativo.

Aunque decidiese solo dotar a la tesis de una dimensión colaborativa en algunas de sus partes, sí que me resultaron interesantes algunas de las ideas de lxs autorxs mencionadxs acerca de cómo concebían las prácticas colaborativas y su pretensión por descolonizar las prácticas investigadoras en ciencias sociales y humanas. Uno de los objetivos centrales que lxs autorxs citadxs asocian a las etnografías colaborativas es su pretensión por descolonizar las formas de producir conocimiento científico (Álvarez y Dietz, 2014; Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018). Tomando en consideración los postulados de las teorías decoloniales (véase, por ejemplo, Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015; Dussel, 1999; Quijano, 2000), se puede afirmar que las ciencias sociales han contribuido y contribuyen a la reproducción de la colonialidad global en la que se entrelazan procesos epistémico-culturales y político-económicos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Para comprender esta afirmación y su relación en la producción de conocimiento traigo al texto algunas de las ideas sintetizadas desarrolladas por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) donde señalan que “las estrategias simbólico/ideológicas, así como las formas eurocéntricas de conocimiento, no son aditivas sino constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista” (p. 19). De esta forma, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) continúan indicando que:

Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y

filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. (p. 20)

La cuestión de la superioridad del conocimiento occidental frente a otros conocimientos está muy vinculada a la idea, ya cuestionada en el texto, de la supuesta objetividad y neutralidad del conocimiento científico (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015). Para superarla, es preciso construir ‘otros’ lenguajes, visibilizar los conocimientos de sujetos subalternizados (ya sea por clase, género, etnia, raza, sexualidad, origen, edad o capacidad, entre otros ejes diferenciadores), y construir espacios para que lxs mismxs puedan hablar y ser escuchadxs (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Así, en este intento descolonizador, de manera similar al que proponen las epistemologías feministas, se cuestiona el modelo cartesiano y eurocentrado de producción de conocimiento científico y se apuesta por superar dicotomías como “‘saber experto-saber no experto’, ‘teoría-práctica’, ‘racionalidad-sentimientos’, ‘objetividad-subjetividad’, ‘sujeto-objeto’, ‘sujeto de estudio-objeto de estudio’, etc.” (Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018, p. 150). Asumiendo estos postulados, Álvarez y Dietz (2014) entienden la descolonización de la investigación etnográfica como “un intento de comprender y habitar la etnografía como múltiples escenarios-dinámicas de diálogos y pluriversos de sentidos” (p. 3454). Para ello, plantean cuatro andamiajes a partir de los cuales construir caminos descolonizadores en las prácticas de investigación:

1. Abandonar las dialécticas sujeto-objeto: diálogo entre saberes
2. Habitar el performance: aprender de las propuestas de la intervención socioeducativa
3. Profundizar en el proceso y no en el producto
4. Reformular la gramática etnográfica: ¿Para quién y cómo contamos nuestras investigaciones? (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3454)

El primero de ellos haría referencia a la necesidad de superar “las metodologías basadas en una representación dicotómica y bien diferenciada entre investigador / objeto investigado” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3455), y comenzar a repensar herramientas colectivas “donde la individualidad y centralidad del investigador/a, deviene en un reconocimiento del grupo. Lo que supone una rotura con la centralidad otorgada previamente al individuo-investigador/a, para dotar de protagonismo al colectivo y grupo involucrado en el proceso etnográfico” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3455). A través del segundo andamiaje se reconocería que la investigación y la realidad social se construyen mutuamente, que teoría y práctica se articulan de manera indisoluble para construir

conocimientos a partir de diálogos emergentes desde “las experiencias encarnadas que permiten desestabilizar y cuestionar todo aquello que se pensaba, y nos posibilita rastrear los pluriversos de sentidos que se van creando en los procesos de investigación-interacción” (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3456). El tercero se asentaría en la idea de, también expuesta en apartados anteriores, no solo focalizar las investigaciones, y su materialización en textos, en el producto final, sino prestar importancia a los procesos de las mismas a partir de un enfoque reflexivo (Álvarez y Dietz, 2014). Y finalmente, el cuarto andamiaje propuesto por Álvarez y Dietz (2014) para descolonizar las investigaciones se refiere a dos dinámicas, intentar generar nuevas narrativas con temáticas atrayentes y en un lenguaje más accesible; y entender a las personas lectoras como agentes activos en el proceso:

En cierto modo, si aceptamos la naturaleza performativa del texto y tratamos de escapar de la concepción del texto lineal, las actuales herramientas pertenecientes a la web 2.0 nos brindan una oportunidad única para el trabajo colaborativo mediante wikis, blogs y foros entre las/los lectores y los/as participantes del proyecto que permitiría explorar e inventar trabajos conjuntos abiertos y expuestos al cambio, (claro está, en aquellos lugares donde existe acceso a las herramientas mencionadas). Dicha naturaleza colaborativa, supondría la erosión (por superación), de las dialécticas sujetos-objetos, teoría-práctica, y conocimiento académico-saber no académico. (Álvarez y Dietz, 2014, p. 3459)

Esta última cuestión de incorporar en la investigación las actuales herramientas como Internet o las redes sociales será una de las formas, como explicaré más adelante, a través de la cual he intentado otorgar una dimensión colaborativa al proyecto. También me parecieron sugerentes las pretensiones de dichos trabajos para descolonizar la investigación cuando abogan por un pluriversalismo metodológico (Arribas, 2014; Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018), entendiendo el mismo como “formas dialógicas y horizontales de escucha, dispositivos creativos y plurales que se adaptasen siempre al grupo y no a la inversa, como generalmente ha tendido a realizarse en un gran número de investigaciones” (Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018, p. 158). Además, en esta tentativa descolonizadora, encontré relevante la apuesta de las metodologías colaborativas por entender a las personas que participan en la investigación como sujetos epistémicos, como productoxs de conocimiento con los que trabajar ‘junto’ y ‘con’ y no sobre ellxs (Arribas, 2014). Aspecto también compartido con las propuestas feministas que vengo desgranando. En consonancia con esta última cuestión, encuentro relación

entre la misma y las propuestas de Curiel (2015) para descolonizar las metodologías cuando afirma la necesidad de reconocer y legitimar los saberes subalternizados:

Se trata de identificar conceptos, categorías, teorías que surgen desde las experiencias subalternizadas, que son generalmente producidas colectivamente, que tienen la posibilidad de generalizar sin universalizar, de explicar distintas realidades para romper el imaginario de que estos conocimientos son locales, individuales, sin posibilidad de ser comunicados. (p. 57)

Curiel (2015) también afirma que para construir metodologías decoloniales es necesario “problematizar las condiciones de producción de conocimientos” (p. 57). Así, lanza una serie de cuestiones que inspiren la reflexión de las investigaciones feministas:

¿En qué marcos institucionales se están produciendo metodologías feministas críticas? ¿Desde qué privilegios materiales, de capital social, de raza, sexualidad y clase? Analizar las condiciones de producción de conocimiento es fundamental para una apuesta decolonial y debe ser central para analizar la colonialidad del saber, del poder y del ser y buscar alternativas para eliminarla. (Curiel, 2015, p. 58)

Finalmente, Curiel (2015) apunta que, desde una visión decolonial, la reflexividad no puede ser entendida solo como un ejercicio en el que nos autodefinimos, sino que “desde esta postura, el punto de vista y la reflexividad implican una toma de postura en la construcción del conocimiento, que debe considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos” (Curiel, 2015, p. 53). Estas consideraciones me hicieron reflexionar sobre el territorio en el que se centra mi investigación, Andalucía. El mismo puede ser concebido como un ‘sur’ dentro del Norte Global, debido a algunas características de desigualdad simbólica y material apuntadas anteriormente, a la vez que es un lugar ‘norte’ que sirve de frontera con el Sur Global donde dichos ejes de desigualdad geopolítica se incrementan⁵¹.

Hasta ahora, este es el contexto y los contenidos del corpus epistemológico, metodológico y ético con el que comencé a aproximarme a las temáticas de la investigación. Las perspectivas teóricas –como las aportaciones *queer* o las reflexiones sobre el archivo en las que me detendré más adelante– adquirieron más relevancia en un momento posterior del proceso de elaboración de la tesis. Así, veía que, de una forma u otra, este conjunto de contribuciones de las que me estaba sirviendo remaban en direcciones afines. En

⁵¹ Para profundizar en las violencias y desigualdades que giran en torno a la *Frontera Sur* véase, a modo de ejemplo, el informe desarrollado por la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (APDHA, 2015).

términos generales, se puede observar en las mismas una denuncia hacia las dinámicas de desigualdad y exclusión epistémica de ciertos sujetos que se sitúan en los márgenes de un sistema heteropatriarcal, capitalista y colonialista. Esto está también muy conectado a las preocupaciones por intentar no reproducir, o más bien minimizar, jerarquías y relaciones de poder en los procesos de investigación y de producción de conocimiento. Asimismo, las consideraciones éticas en dichas aportaciones epistémico-metodológicas ocupan una posición privilegiada durante el proceso de investigación. Además, las contribuciones aquí expuestas, como se ha explorado, pretenden otorgar un papel central al proceso por el cual transitamos en toda investigación y no solo al producto final. En ellas también se apuesta porque la persona investigadora se sitúe y tome postura en sus investigaciones, así como se pretende desfigurar dicotomías centrales de la epistemología occidental moderna como sujeto de conocimiento-objeto de estudio, razón-emoción, mente-cuerpo, objetividad-subjetividad, etc. Como ya he señalado, estas cuestiones epistemológicas, metodológicas y éticas iniciales he pretendido que fuesen transversales durante todo el recorrido de la tesis. No obstante, existe una excepción al respecto. En el capítulo de la tesis en el que construyo el (posible) recorrido histórico por los activismos de las disidencias sexuales y de género andaluzas, mi voz reflexiva y autoetnográfica desaparecerá en gran medida para dejar espacio a lxs protagonistas de dichas luchas históricas. Ello también se debe a que me resultaba complejo narrar hechos históricos que no había vivido o en los que no había participado y decidí retratarlos a partir de las voces de quienes los protagonizaron.

3.4. LA PREGUNTA POR EL ARCHIVO: APROXIMACIONES AL GIRO ARCHIVÍSTICO.

Con las aportaciones expuestas hasta el momento, me dispuse a realizar diversas observaciones en espacios activistas a los que pertenecía o en eventos en los que participaba, en ocasiones, a título individual, y en otras, como militante del colectivo Red Maricones del Sur. Aun reconociendo, como he mostrado a lo largo del texto, lo sugerente que dichas contribuciones me han parecido, sentía que me faltaba algo en términos metodológicos a la hora de aproximarme a las temáticas de estudio. Esto estaba muy conectado al hecho de que, si bien, me podía servir de las presentadas aportaciones para acercarme a los espacios actuales del (trans)feminismo andaluz y de los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía, por otro lado, había algo que se me

escapaba, pues parte de las temáticas de la investigación no se centraban en el presente sino en el pasado. Así, el proceso de reorientación de las temáticas de estudio expuesto anteriormente, donde la construcción de memorias activistas se localizó en un lugar central de la tesis, me llevó a la necesidad de explorar e incorporar otras propuestas teóricas y metodológicas que me dieran más claves y herramientas para aproximarme al pasado.

De igual modo, el hecho de realizar observaciones en espacios en los que participaba como activista y el no delimitar en las mismas cuándo estaba ‘investigando’ y cuándo estaba tomando parte de ellos como militante, también me generaron diversas tensiones y dilemas éticos. Estos dilemas junto con la reorientación del foco de la investigación hacia la construcción de memoria y la necesidad de buscar otras herramientas para tal fin hicieron que, con el tiempo, descartase exponer en este texto las notas etnográficas desarrolladas a partir de las observaciones realizadas, para encontrar otras formas que me permitiesen bucear en el pasado y cuyos resultados pudiesen ser más consensuados con las personas que participarían en el proceso. En este sentido, como abordaré más adelante, las entrevistas a activistas históricxs de Andalucía y la búsqueda de materiales activistas textuales y visuales se convirtieron en herramientas centrales del proceso investigador.

Así, me dispuse a buscar textos y proyectos que se habían focalizado en pensar cómo construir genealogías activistas (trans)feministas y/o de las disidencias sexuales y de género. Uno de los primeros trabajos que encontré fue la tesis doctoral de Diego Marchante (2016) sobre “genealogías” (p. 17) de los movimientos transfeministas, *queer* y feministas en el Estado español y su vinculación con las prácticas artísticas. Además de por el propio texto de la tesis, del proyecto de Marchante (2016) me resultó muy interesante que durante el proceso de la investigación construyó un archivo online (*Archivo T*⁵²) sobre dichas prácticas activistas del Estado, y también, que este archivo fuese una aportación central del proyecto de investigación. Otro de los trabajos relevantes que leí en esos momentos fue la tesis de María Ángeles Alcántara (2016) sobre la construcción de un archivo-*fanzinoteca* feminista-*queer* asentado en la filosofía del *do it yourself*. Los mismos me inspiraron para tomar la decisión de construir un archivo online sobre las luchas de los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces. Me

⁵² Información sobre este proyecto puede verse en <http://archivo-t.net/>.

pareció muy sugerente el hecho de no solo producir el texto de la tesis, sino también el hecho de construir algo vinculado a los contenidos de la misma, pero en un formato mucho más accesible; asumiendo así, en cierta medida, algunas premisas de las epistemologías feministas y descolonizadoras. De este modo, concebí que la construcción del archivo-web me permitiría actuar con reciprocidad con las personas que participaban en la investigación y con los activismos a los que me aproximaba, devolviendo los resultados de la misma a través de formas más accesibles y cercanas a sus prácticas de militancia.

Con la decisión de construir este archivo –dialogada con mi directorx de tesis–, y paralelamente a la lectura de los trabajos referenciados, visité las exposiciones *¿Archivo Queer?* y *Anarchivo Sida*. Dichas iniciativas fueron expuestas en el marco del proyecto *El Porvenir de la Revuelta. Memoria y Deseo LGTBIQ*⁵³ durante el *World Pride 2017* en Madrid. El primero de ellos abordaba la experiencia activista de los primeros grupos *queer* del Estado español de los años noventa, *La Radical Gai* y *LSD*, y, en menor medida, el grupo *RQTR*. Y el segundo de ellos, abordaba la producción cultural en torno al VIH/Sida en el Sur de Europa y América Latina. En ese mismo viaje, también visité el *Archivo Transfeminista/Kuir*⁵⁴ del Museo La Neomudéjar; un proyecto surgido desde los activismos que pretende recopilar materiales producidos por los movimientos transfeministas, *queer* y disidentes sexuales y de género, principalmente, del Estado español. En estos proyectos en los que se conjugan prácticas artísticas, museísticas, activistas y teóricas observé que el principal objetivo de los mismos era el repensar el propio concepto de archivo, así como su relación con instituciones como el museo, la academia o con el activismo.

Posteriormente a la visita de los mencionados espacios archivísticos, encontré que en el contexto estatal desde hacía un tiempo se habían construido proyectos de naturaleza afín como son: *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español* coproducido entre Arteleku-Diputación Foral de Gipuzkoa, Museu d' Art Contemporani de Barcelona-MACBA y Universidad Internacional de Andalucía-UNIA

⁵³ Información sobre este proyecto puede verse en: <https://www.madridcultura.es/orgullo-mundial/el-porvenir-de-la-revuelta>.

⁵⁴ Información sobre este proyecto puede verse en: <http://www.laneomudejar.com/archivo-transfeministacuir>.

arteypensamiento⁵⁵; el Seminario *¿Archivo Queer?*⁵⁶ realizado en el Museo Nacional Reina Sofía; *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010*, exposición que pudo visitarse en el Museo de Arte Contemporáneo de Castilla y León (MUSAC) y que cuenta con una posterior publicación⁵⁷; *Múltiplo de 100. Archivo Feminismos Post-Identitarios* que recoge el legado de varias de las actividades organizadas por el programa UNIA arteypensamiento⁵⁸ de la Universidad Internacional de Andalucía; el Seminario *Historias y archivos del movimiento feminista en el Estado español*⁵⁹ realizado en el MUSAC; el Congreso *Resistencias del Sur. Usos del pasado, periferias y espacios de liberación sexual*⁶⁰, celebrado en el IVAM de Valencia; la exposición *Archivo Desencajado*⁶¹ realizada en el MACBA; o los proyectos *Memorias Aisladas*⁶² y *Fils Feministes*⁶³, entre otros. Asimismo, recientemente, en el ámbito estatal y con participaciones de personas de otras latitudes, migrantes y/o racializadas, también se han publicado varias obras colectivas que reflexionan sobre los archivos y la memoria de las disidencias sexuales y de género como *El libro de buen [a]mor. Sexualidades raras y políticas extrañas* (Vila y Sáez, 2019); *Reimaginar la disidencia sexual en la España de los 70: redes, vidas, archivos* (Berzosa, Platero, Trujillo y Suárez, 2019); y *Fiestas, memorias y archivos: política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta* (Trujillo y Berzosa, 2019).

Tomando en consideración los descubrimientos iniciales, comencé a explorar todo un corpus epistemológico, teórico y metodológico que desde la década de los noventa plantea diversas cuestiones referentes a la concepción del archivo y que se viene conociendo como el ‘giro archivístico’ (*‘archival turn’*) (Cisternas y Valenzuela, 2013; Eichhorn,

⁵⁵ Información sobre el proyecto puede verse en http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=15.

⁵⁶ Puede verse en: <http://www.museoreinasofia.es/actividades/archivo-queer>.

⁵⁷ Información sobre este proyecto puede verse en https://issuu.com/musacmuseo/docs/genealogias_feministas

⁵⁸ Información sobre este proyecto puede verse en http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=869

⁵⁹ Información sobre este proyecto puede encontrarse en <http://www.feministas.org/historias-y-archivos-del.html>

⁶⁰ Información sobre este congreso puede encontrarse en <https://www.crusev.ed.ac.uk/documentation-resistencias-del-sur-usos-del-pasado-periferias-y-espacios-de-liberacion-sexual-resistance-from-the-queer-south/>

⁶¹ Información sobre este proyecto puede consultarse en <https://www.macba.cat/es/exposiciones-actividades/exposiciones/archivo-desencajado>

⁶² Información sobre este proyecto puede encontrarse en <https://www.facebook.com/MemoriasAisladas/>

⁶³ Puede verse en <https://filsfem.net/>

2013; Stryker y Currah, 2015). En los próximos apartados me centraré en abordar dicho giro prestando especial atención a su desarrollo en el ámbito de los estudios *queer* por la vinculación que tiene con mi proyecto de tesis doctoral.

Diversas disciplinas y áreas del conocimiento enmarcadas en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales han experimentado el, ya mencionado, fenómeno del giro archivístico (Eichhorn, 2013; Cisternas y Valenzuela, 2013; Stryker y Currah, 2015). Influenciadxs inicialmente por los ensayos de pensadores como Michel Foucault [1969] y Jacques Derrida [1995] sobre el concepto de archivo, son numerosxs lxs investigadorxs, teóricxs, artistas y activistas que con sus aportaciones están dando forma y contribuyendo a producir otras maneras de pensar, comprender y construir el archivo.

Lxs teóricxs de estudios trans Susan Stryker y Paisley Currah (2015) señalan que dentro de la teoría cultural el giro archivístico se ha basado en una reflexión profunda sobre la política de producción del conocimiento:

Significaba que se hacían preguntas a nivel meta, no solo de lo que podemos conocer del pasado recuperable, sino también de cómo lo conocemos y quiénes pueden conocerlo, qué lagunas y omisiones el archivo podría contener, qué vidas se consideran dignas de recuerdo, y lo que cuenta como saber en primer lugar. (p. 540)⁶⁴

Asimismo, los estudios *queer*, la teoría feminista, los estudios trans, la crítica poscolonial y decolonial, la teoría del arte, los estudios sobre la performance o los estudios sobre la retórica, entre otras disciplinas, han generado novedosas contribuciones al respecto. Como han señalado varixs autorxs “bajo el giro archivístico, el concepto de archivo casi ha perdido su especificidad” (Eichhorn, 2013, p. 18)⁶⁵ refiriéndose a que se ha desplazado “la hegemonía tradicional de la Historia y la Archivística” (Cisternas y Valenzuela, 2013, p. 220) en cuanto al análisis y la reflexión sobre el mismo. El giro archivístico en las humanidades y ciencias sociales supone entender el archivo no vinculado solo a su definición tradicional como un conjunto de documentos que una sociedad preserva o como la institución donde se depositan, “sino más bien como un lugar y una práctica integral de producción de conocimiento, de producción cultural y de activismo”

⁶⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “It meant one was asking meta-level questions pertaining not only to what we can know of the recoverable past but also to how we know it and who can know it, what gaps and elisions the archive might contain, whose lives are deemed worthy of remembrance, and what counts as knowing in the first place” (Stryker y Currah, 2015, p. 540).

⁶⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “under the archival turn, the concept of the archive has all but lost its specificity” (Eichhorn, 2013, p. 18).

(Eichhorn, 2013, p. 3)⁶⁶. En este sentido, Stone y Cantrell (2015) siguiendo a Stoler (2002) indican que “este giro hacia el archivo ha cambiado el mirar al ‘archivo-como-fuente’ al ‘archivo-como-sujeto’” (Stone y Cantrell, 2015, p. 6)⁶⁷. En la misma línea, la teórica feminista Kate Eichhorn (2013) señala que “más que acercarse al archivo como un sitio de preservación (un lugar para albergar huellas del pasado)” (p. 4)⁶⁸, activistas, teóricxs, artistas y archivistas “están aprovechando el archivo como un aparato para legitimar nuevas formas de conocimiento y de producción cultural en un *presente* económica y políticamente precario” (p. 4)^{69 70}.

Bastian (2016) señala que, aunque entre las distintas disciplinas que están dando forma a este giro existen particularidades y aportaciones propias, se pueden encontrar también elementos comunes entre las mismas bajo esta ‘vuelta al archivo’:

- Se entiende “el archivo como algo que existe mucho más allá de los límites de las instituciones que históricamente autorizaron su existencia” (Eichhorn, 2010, citado en Bastian, 2016, p.9)⁷¹.
- “El ‘archivo’ es también siempre un lugar deliberado de poder” (Bastian, 2016, p. 9)⁷².
- “El giro archivístico ha movido aquel foco de la primacía del texto en sí mismo hacia situar el texto dentro del contexto del archivo” (Bastian, 2016, p. 9)⁷³.
- “Así como el contexto está ganando terreno, la evidencia es un aspecto clave del giro archivístico” (Bastian, 2016, pp. 9-10)⁷⁴.

⁶⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “but rather a site and practice integral to knowledge making, cultural production, and activism” (Eichhorn, 2013, p. 3).

⁶⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “this turn to the archive has shifted from viewing the ‘archive-as-source’ to the ‘archive-as-subject’” (Stone y Cantrell, 2015, p. 6).

⁶⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “rather than approach the archive as a site of preservation (a place to house traces of the *past*)” (Eichhorn, 2013, p. 4).

⁶⁹ Las cursivas son del original.

⁷⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “[they] are seizing the archive as an apparatus to legitimize new forms of knowledge and cultural production in an economically and politically precarious *present*” (Eichhorn, 2013, p. 4).

⁷¹ Traducción propia, texto original en inglés: “the archive as something that exists well beyond the boundaries of the institutions that have historically authorized their existence” (Eichhorn, 2010 citado en Bastian, 2016, p. 9).

⁷² Traducción propia, texto original en inglés: “The ‘archive’ is always a deliberate site of power” (Bastian, 2016, p. 9).

⁷³ Traducción propia, texto original en inglés: “The archival turn has moved that focus from the primacy of the text itself toward situating the text within the context of the archive” (Bastian, 2016, p. 9).

⁷⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “Just as context is gaining ground, evidence is also a key aspect of the archival turn” (Bastian, 2016, pp. 9-10).

En definitiva, y siguiendo a la misma autora, bajo el giro archivístico se piensa al archivo como un lugar tanto teórico y metafórico como material; un espacio central de producción de conocimiento (Bastian, 2016).

3.4.1. Gérmenes del giro archivístico: Foucault y Derrida.

Es señalado por diversxs autorxs la importancia que los ensayos de Foucault y Derrida en torno a la comprensión del archivo tuvieron para establecer la base de las posteriores teorizaciones que están generando el giro archivístico (Cisternas y Valenzuela, 2013; Stryker y Currah, 2015).

En 1969, Foucault escribe *La arqueología del saber*⁷⁵. En este ensayo el autor desarrolla una serie de reflexiones en torno al concepto de archivo:

Por este término no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado, o como testimonio de su identidad mantenida; no entiendo tampoco por él las instituciones que, en una sociedad determinada, permiten registrar y conservar los discursos cuya memoria se quiere guardar y cuya libre disposición se quiere mantener. (Foucault, 2002 [1969], p. 219)

Así, se puede comenzar a observar que Foucault reformula tradicionales concepciones al respecto ya no entendiendo por archivo aquello que comúnmente se ha elaborado como tal: un conjunto de documentos que una sociedad, una cultura, un colectivo o individuo guarda y preserva o la institución donde estos se ubican.

Más bien, es por el contrario lo que hace que tantas cosas dichas por tantos hombres desde hace tantos milenios, no hayan surgido solamente según las leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, por lo que no son simplemente señalamientos, al nivel de las actuaciones verbales, de lo que ha podido desarrollarse en el orden del espíritu o en el orden de las cosas; pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo: que en lugar de ser figuras adventicias y como injertadas un tanto al azar sobre procesos mudos, nacen según regularidades específicas: en suma, que si hay cosas dichas –y éstas solamente–, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades que éste dispone”. (Foucault, 2002 [1969], p. 219)

Este autor continúa señalando que “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos

⁷⁵ La publicación original en francés recibió el título de *L'Archéologie du savoir*. En 1969 también se publicó en inglés y en castellano con los títulos: *The Archaeology of Knowledge* y *La arqueología del saber*.

singulares” (Foucault, 2002 [1969], p. 219)⁷⁶. De esta manera, considero que el concepto que Foucault desarrolla está relacionado con las condiciones de emergencia de los discursos, aquellos que pueden o no surgir en un contexto, época, espacio y lugar determinados. El autor también construye el concepto de archivo como una estructura que ordena:

Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; lo cual hace que no retrocedan al mismo paso que el tiempo, sino que unas que brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen de hecho de muy lejos, en tanto que otras, contemporáneas, son ya de una extrema palidez. (Foucault, 2002 [1969], pp. 219-220)

Además de entender el archivo como aquello que permite la emergencia de los enunciados, de los discursos, de aquello que puede ser dicho y de la estructura que los ordena, Foucault (2002 [1969]), aporta nuevas concepciones del archivo señalando que es aquello que interviene en cómo funcionan los enunciados, y, por tanto, los discursos:

El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo *el sistema de su enunciabilidad*. El archivo no es tampoco lo que recoge el polvo de los enunciados que han vuelto a ser inertes y permite el milagro eventual de su resurrección; es lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es *el sistema de su funcionamiento*. Lejos de ser lo que unifica todo cuanto ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de un discurso, lejos de solamente lo que nos asegura existir en medio del discurso mantenido, es lo que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia. (p. 220)⁷⁷

Finalmente, Foucault (2002 [1969]), piensa el archivo como aquello que “entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los

⁷⁶ Foucault entiende por enunciado “la unidad elemental del discurso” (2002 [1969], p. 133). Por discurso, este autor entiende “un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva; no forma unidad retórica o formal, indefinidamente repetible y cuya aparición o utilización en la historia podría señalarse (y explicarse llegado el caso); está construido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia” (2002 [1969], p. 198). Por práctica discursiva, Foucault afirma que “es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (2002 [1969], p. 198).

⁷⁷ Las cursivas son del original.

enunciados subsistir y modificarse regularmente. Es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*” (p. 221)⁷⁸. En definitiva, y en palabras de Lodoño-Vásquez y Frías-Cano, Foucault entiende el archivo como “el conjunto de reglas que en un tiempo y lugar definen sobre qué se puede hablar, cuáles discursos circulan y cuáles se excluyen, cuáles son válidos, quiénes los hacen circular y a través de qué canales” (Lodoño-Vásquez y Frías-Cano, 2011, p.113). De manera similar, Márquez sintetiza la propuesta de Foucault sobre el archivo indicando que “hay una ley que rige, agrupa, mantiene y dispersa lo que puede ser dicho. A esta ley Foucault la denomina archivo; entonces en tiempos diferentes, diferentes archivos permiten diferentes enunciados” (Márquez, 2014, p. 229). Por tanto, teniendo en cuenta dichas consideraciones se podría concebir que el concepto de archivo que Foucault desarrolla está relacionado con el poder. Como se ha visto con Eichhorn (2013) y como se verá más adelante con otrxs autorxs, por ejemplo, con Halberstam (2005), se podría pensar que las reconceptualizaciones del archivo que suponen una ampliación o resignificación del término podrían asentar, en parte, las bases de sus interpretaciones en estas contribuciones de Foucault.

Foucault (2002 [1969]), continúa señalando que no es posible la descripción total del archivo de una sociedad, cultura o época, ni tampoco se puede describir el archivo de la época actual puesto que para el autor es necesaria cierta distancia cronológica para el análisis del mismo:

No nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia y de su coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y de desaparición. En su totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos, regiones y niveles, tanto mejor sin duda y con tanta mayor claridad cuanto que el tiempo nos separa de él: en el límite, de no ser por la rareza de los documentos, sería necesario para analizarlo el mayor alejamiento cronológico. (Foucault, 2002 [1969], p. 221)

Considero que esta última afirmación será, en parte, contradicha por diversxs autorxs y proyectos archivísticos que trabajan sobre un pasado reciente o sobre el propio presente; este sería el caso, a modo de ejemplo, de los diversos archivos relacionados con la disidencia sexual y de género referenciados como el proyecto *¿Archivo Queer?*

⁷⁸ Las cursivas son del original.

(Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015) o el *Archivo Transfeminista Kuir* del Museo la Neomudéjar; así como el caso de Cvetkovich (2003 [2018]), quien además defiende la exploración de materiales contemporáneos debido a que “el estudio del presente transforma los métodos históricos y es tan importante para la labor de dar historicidad a la sexualidad como lo es el estudio de periodos premodernos” (pp. 26-27). Foucault (2002 [1969]) también relaciona el archivo con el concepto de arqueología diferenciándolo de la historia de las ideas al señalar que:

Este término no incita a la búsqueda de ningún comienzo; no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo. (p. 224)

De esta forma, se podría considerar que Foucault (2002 [1969]) propone la arqueología como un método que se preocupa por las condiciones de existencia de los discursos, por las condiciones que permiten la aparición del saber-poder. En palabras de Suess (2016) “a través de la metodología de la arqueología, Foucault (2003 [1969]) propone una reconstrucción histórica de los procesos de formación, solapamiento y relevo parcial de discursos” (p. 86) en relación con un contexto determinado. Años más tarde, Foucault desarrolla una nueva propuesta metodológica: la genealogía. Con respecto a ambos métodos Márquez (2014) afirma que:

la arqueología está más atenta a las condiciones de ejercicio en las cuales determinado saber puede tener lugar; la genealogía está más atenta a la historia entendida como un entramado de relaciones de fuerza en conflicto, inadvertidas y fortuitas. Es importante insistir en que la arqueología y la genealogía no se oponen en lo absoluto, sino por el contrario, se complementan. La arqueología se concentra en las formaciones discursivas y en los procesos de construcción de enunciados, la genealogía se centra en el análisis del movimiento y las formas de configuración de las relaciones de fuerzas y sus estrategias de poder. (p. 236)

De manera afín a como he señalado con la concepción foucaultiana del archivo, Suess (2016) expone que:

Foucault (2003 [1969]) desarrolló la metodología de arqueología y genealogía para un análisis de formaciones discursivas alejadas en el tiempo, por poder revisar las mismas desde una cierta distancia histórica y desde una mirada centrada en los conjuntos discursivos y sus transformaciones, discontinuidades y relevos. (p. 89)

Como podrá intuir la persona lectora al observar esta breve aproximación al método arqueológico y genealógico en Foucault, no es mi intención en este apartado profundizar en dichos métodos que se escapan al objeto de la presente sección, el cual era aproximarme a las concepciones foucaultianas del archivo. Sin embargo, sí rescato de los mismos la idea de prestar atención a los documentos y “conocimientos considerados ‘menores’” (Suess, 2016, p. 85) así como su apuesta por “una historiografía donde los protagonistas son los marginados sociales” (Márquez, 2014, p. 214).

Posteriormente, en 1995, Derrida continúa ofreciendo nuevas ideas para comprender el concepto de archivo a través de su ensayo *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, constituyendo ambos autores el germen del giro archivístico del que vengo hablando. A partir de la publicación de este ensayo se han celebrado diversos congresos, seminarios y eventos relacionados con el archivo a nivel internacional y nacional (Guasch, 2011)⁷⁹. Quizás la idea más contundente, desde mi punto de vista, que Derrida (1997) desarrolla en su ensayo⁸⁰ es aquella que se sitúa en una nota a pie de página y que dice: “ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide por ese criterio general: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación” (pp. 48-49). Así, se puede ver cómo Derrida (1997) continúa introduciendo la vinculación entre el archivo y el poder. Este autor pretende reflexionar sobre el concepto de archivo y su relación con el poder señalando que “nunca se renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Mas quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo?” (pp. 1-2).

⁷⁹Anna María Guasch centra su interés principalmente en la relación entre el arte y el archivo. Así, en su texto, muestra distintos encuentros y jornadas que se han realizado abordando la conexión entre el archivo y el mundo del arte. En este texto también, desde un punto de vista genealógico, se pueden encontrar diversxs autorxs que han consolidado lo que Guasch (2011) denomina el paradigma del archivo dentro del mundo del arte.

⁸⁰ Un año antes de la publicación original de este ensayo en francés *Mal d'archive: une impression freudienne*, Derrida impartió una conferencia con el mismo título en un coloquio internacional titulado: *Memory: The Question of Archives*, organizado por la Société internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse, el Freud Museum y el Courtauld Institute of Art en la North London Freud House (Guasch, 2011). En inglés se publicó en 1996 con el título *Archive Fever: A Freudian Impression (Fiebre de archivo: una impresión freudiana)*. Y en castellano en 1997 con el título *Mal de archivo: una impresión freudiana*.

Derrida (1997) comienza su ensayo reflexionando sobre el origen etimológico del archivo. La palabra archivo procede del griego:

Arkhé recordemos, nombra a la vez el *comienzo* y el *mandato*. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, *allí donde* las cosas comienzan –principio físico, histórico u ontológico–, mas también el principio según la ley, *allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado -principio nomológico. (p. 3)⁸¹

Y continúa señalando:

el sentido de «archivo», su solo sentido, le viene del *arkheîon* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habita cuenta de su autoridad pública así reconocida, es en su casa entonces, en ese *lugar* que es su casa (casa privada, casa familiar, o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales. Los arcontes son ante todo guardianes. No sólo aseguran la seguridad física y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de *interpretar* los archivos. Confiados en depósito a tales arcontes, estos documentos dicen en efecto la ley: recuerdan la ley llaman a cumplir la ley. Para estar así guardada, a la jurisdicción de este *decir la ley* le hacía falta a la vez un guardián y una localización. Ni siquiera su custodia o en su tradición hermenéutica podían prescindir los archivos de soporte ni residencia. (1997, p. 3)

Se podría decir entonces que las concepciones derridianas en torno al archivo, además del comienzo u origen, están relacionadas con el poder, el mandato, la ley, el orden, la autoridad para guardar e interpretar el archivo y un lugar exterior que sirva como soporte del mismo. Al mismo tiempo, el archivo no solo requiere estar en un lugar y bajo una autoridad interpretativa legítima, sino que “es preciso que el poder arcóntico, que asimismo reúne las funciones de unificación, de identificación, de clasificación, vaya de la mano con lo que llamaremos el poder de *consignación*” (Derrida, 1997, p. 4). Para Derrida (1997) “la *consignación* tiende a coordinar un solo *corpus* en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal” (p. 4); el principio arcóntico de consignación del archivo es un acto de reunión, de “*reunión de signos*” (p. 4). En este sentido, el autor indica que “no hay ningún archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad.

⁸¹ Estas y las cursivas y negritas del trabajo de Derrida (1997) son del original.

Ningún archivo sin afuera” (Derrida, 1997, p. 8). Asimismo, Derrida (1997) reflexiona sobre la *violencia archivadora* de tal manera:

Es, pues, la primera figura de un archivo, pues *todo* archivo, sacaremos de ello algunas consecuencias, es a la vez *instituyente* y *conservador*. Revolucionario y tradicional. Archivo *eco-nómico* en este doble sentido: guarda, pone en reserva, ahorra, mas de un modo no natural, es decir, haciendo la ley (*nómos*) o haciendo respetar la ley. Lo llamábamos hace poco nomológico. Tiene fuerza de ley, de una ley que es la de la casa (*oïkos*), de la casa como lugar, domicilio, familia, linaje o institución. Convertida en museo, la casa de Freud alberga todos estos poderes de la economía. (p. 5)

En su ensayo, Derrida vincula el concepto de archivo con la teoría psicoanalítica de Freud “llegando a la conclusión, a partir de la analogía entre inconsciente y memoria, de que el psicoanálisis debería ser considerado en último término como una teoría del archivo” (Guasch, 2011, p. 17). Derrida, inspirándose en algunos postulados de la teoría psicoanalítica de Freud señala dos elementos esenciales a la noción de archivo. Por un lado, el deseo absoluto de memoria, de salvaguardar historias, de conservación, lo que denomina la pulsión de archivo. Y, por otro lado, se encuentra la pulsión de muerte, de agresión, de destrucción constituyendo así una contradicción inherente al archivo (Guasch, 2005):

Y señalemos de pasada una paradoja decisiva sobre la que no tendremos tiempo de volver, pero que sin duda condiciona todo este propósito: si no hay archivo sin consignación en algún *lugar exterior* que asegure la posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción o de la re-impresión, entonces, acordémonos también de que la repetición misma, la lógica de la repetición, e incluso la compulsión a la repetición, sigue siendo, según Freud, indisociable de la pulsión de muerte. Por tanto, de la destrucción. Consecuencia: en aquello mismo que permite y condiciona la archivación, nunca encontraremos nada más que lo que expone a la destrucción, y en verdad amenaza con la destrucción, introduciendo *a priori* el olvido y lo archivológico en el corazón del monumento. En el corazón mismo del «de memoria». El archivo trabaja siempre y *a priori* contra sí mismo. (Derrida, 1997, p. 8)

Derrida (1997) denomina a esta pulsión de muerte y de destrucción en el archivo el mal de archivo: “la pulsión de muerte no es un principio. Incluso amenaza toda principalidad, toda primacía arcóntica, todo deseo de archivo. Esto es lo que más tarde llamaremos *el mal de archivo*” (p. 8). Para Derrida (1997) “ciertamente no habría deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad de un olvido que no se limita a la represión” (p. 12). Así, el autor señala que el “*mal de archivo* recuerda sin duda a un síntoma, un sufrimiento,

una pasión: el archivo del mal, mas también aquello que arruina, deporta o arrasa incluso el principio de archivo, a saber, el mal radical” (Derrida, 1997, p.2). Desde una lectura actual, en palabras del proyecto *Fils Feministes* (2020):

El mal de archivo es el que sufren las personas que se dedican a recuperar y documentar la memoria, un trabajo constante que siempre es insuficiente porque no se llega a abarcar todo lo que sucede. Invisible y a menudo no reconocida, es una de las tareas reproductivas de los procesos sociales. (s.p.)⁸²

Sintetizando ciertas aportaciones de Derrida sobre su visión del archivo, Nava (2012) afirma que:

el archivo, por lo tanto, será comprendido como el lugar de una exterioridad, de unos soportes sobre los cuales se inscriben e imprimen las huellas, además de estar habitado por una pulsión de muerte, este es, por un trabajo de destrucción que realiza el archivo sobre sí mismo para, paradójicamente, preservarse. (p. 100)

Derrida (1997) también se preocupa por la estructura del archivo en sus reflexiones afirmando que “la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento” (p. 11). Y continúa indicando al respecto:

Sobre todo debe recordarnos que la susodicha técnica archivadora no determina únicamente, y no lo habrá hecho jamás, el solo momento del registro conservador, sino la institución misma del acontecimiento archivable. No sólo condiciona la forma o la estructura impresora, sino el contenido impreso de la impresión. (p. 11)

En este sentido, Derrida (1997) reflexiona sobre cómo la técnica del *e-mail* está transformando el concepto de archivo y de lo archivable, y, además, se podría pensar siguiendo la anterior afirmación que el autor le está concediendo un poder performativo al archivo al señalar que la propia estructura del mismo determina el acontecimiento. Posteriores autorxs como Zender (2014) también otorgan al archivo un poder performativo, así como retórico en el sentido de que las investigaciones archivísticas producen aquello que pretenden explorar y están orientadas ideológicamente. En suma, Derrida (1997) indica que “no podría haber archivación sin título (por tanto, sin nombre

⁸² Traducción propia, texto original en catalán: “El mal d’arxiu és el que pateixen les persones que es dediquen a recuperar i documentar la memòria, una feina constant que sempre és insuficient perquè no s’arriba a abastar tot allò que s’esdevé. Invisible i tot sovint no reconeguda, és una de les tasques reproductives dels processos socials” (Fils Feministes, 2020, s.p.). Puede consultarse en: <https://filsfem.net/workshop/>

y sin principio arcóntico de legitimación, sin ley, sin criterio de clasificación y de jerarquización, sin orden y sin orden, en el doble sentido de la palabra” (p. 22). Para terminar con este apartado me gustaría mostrar una última reflexión que lanza Derrida (1997) sobre el archivo y que será asumida por posteriores teóricxs como Azoulay (2012) y Eichhorn (2013) y por proyectos archivistas con relación a la vinculación del archivo con el futuro:

La cuestión del archivo no es, repitámoslo, una cuestión del pasado. No es la cuestión de un concepto del que dispusiéramos o no dispusiéramos *ya* en lo que concierne al *pasado, un concepto archivable del archivo*. Es una cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana. (Derrida, 1997, p. 20)

3.4.2. El giro archivístico como respuesta al neoliberalismo.

Stryker y Currah (2015) relacionan el surgimiento del giro archivístico con el desarrollo de la era de la información y las transformaciones que la misma ha producido a la hora de entender el tiempo y el espacio. De manera similar, Bastian (2016) también asocia el giro archivístico con el giro digital. Internet, el correo electrónico, blogs, páginas web, discos duros, *pendrives* o las redes sociales están modificando la concepción de tiempo, espacio y archivo abriendo nuevas posibilidades para pensar y construir el archivo. Eichhorn (2013) en su obra *The Archival Turn in Feminism: Outrage in Order* va más allá al señalar que esta ‘vuelta al archivo’ no solo se relaciona con el giro digital, sino que “el giro archivístico de mediados de los noventa puede ser también entendido como una respuesta eficaz a los impactos económicos y políticos de gran alcance de otro giro –el giro hacia el neoliberalismo” (p.5)⁸³. Será a partir de la óptica de esta autora a través de la que desarrollaré esta concepción del giro archivístico como respuesta al neoliberalismo.

Puesto que el neoliberalismo “también ha alterado nuestras concepciones y experiencias de tiempo, historia, y más críticamente, agencia social” (Eichhorn, 2013, p. 6)⁸⁴, el interés hacia el archivo nos puede mostrar “la capacidad de comprender las condiciones de nuestra vida longitudinalmente y, lo que es más importante, la convicción de que podríamos, una vez nuevamente, ser *agentes* de cambio en el tiempo y en la historia”

⁸³ Traducción propia, texto original en inglés: “the archival turn in the mid 1990s may also be understood as an effective response to the far-reaching economic and political impacts of another turn –the turn to neoliberalism” (Eichhorn, 2013, p. 5).

⁸⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “[neoliberalism] has also altered our conceptions and experiences of time, history, and, most critically, social agency” (Eichhorn, 2013, p. 6).

(Eichhorn, 2013, p. 6)⁸⁵ ⁸⁶. Para dicha autora “lo más inquietante del neoliberalismo, después de todo, no es lo que hace posible sino más bien lo que aparentemente hace imposible” (Eichhorn, 2013, pp. 6-7)⁸⁷ y en este sentido, considera que la vuelta al archivo nos podría ofrecer herramientas para la transformación social.

Eichhorn (2013) afirma que el giro archivístico más que un deseo de comprender inequívocamente el pasado supone “un deseo de tomar el control del presente mediante una reorientación del pasado, y en este sentido el giro archivístico bajo el neoliberalismo puede entenderse como una realización de lo que Wendy Brown describe como ‘política genealógica’” (p. 7)⁸⁸. Tomando en consideración la propuesta de Brown sobre el concepto de genealogía, quien a su vez se inspira en las aportaciones de Foucault sobre el mismo, Eichhorn (2013) reflexiona sobre lo que entiende por genealogía de la siguiente manera:

La genealogía desfamiliariza primero y principal el muy asumido orden de las cosas. Por ejemplo, en la medida en que categorías (por ejemplo, categorías identitarias) y condiciones (por ejemplo, la asumida necesidad de una semana laboral de cuarenta horas o la asumida normalidad de la familia heterosexual de un padre y una madre) se naturalizan con el tiempo, la genealogía revela que tales cosas no son en modo alguno normas históricas y por lo tanto no son características incontestables de nuestra vida cotidiana. De esta manera, la genealogía no solo es una metodología histórica, sino también una intervención política en nuestras vidas cotidianas. (p. 7-8)⁸⁹

Asumiendo estas premisas no duda en afirmar que lo que le interesa a lxs activistas feministas –y yo me permito extender al resto de colectivos oprimidos y que pretenden la transformación social– “es el hecho de que el archivo, en innumerables formas, abre la

⁸⁵ Las cursivas son del original.

⁸⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “the ability to understand the conditions of our everyday lives longitudinally and, more important, the conviction that we might, once again, be *agents* of change in time and history” (Eichhorn, 2013, p. 6).

⁸⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “Most disturbing about neoliberalism, after all, is not what it makes possible but rather what it apparently makes impossible” (Eichhorn, 2013, pp. 6-7).

⁸⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “a desire to take control of the present through a reorientation to the past, and in this sense the archival turn under neoliberalism may be understood as a realization of what Wendy Brown describes as “genealogical politics.”” (Eichhorn, 2013, p. 7).

⁸⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “genealogy first and foremost defamiliarizes the very assumed order of things. For example, to the extent that categories (for example, identity categories) and conditions (for example, the assumed necessity of a forty-hour work week or the assumed normalcy of the two-parent heterosexual family) become naturalized over time, genealogy reveals that such things are by no means historical norms and thereby not uncontested features of our everyday lives. In this way, genealogy is not only a historical methodology but also a powerful political intervention into the present.” (Eichhorn, 2013, pp. 7-8).

posibilidad de estar en el tiempo y en la historia de manera diferente” (Eichhorn, 2013, p. 8)⁹⁰. Así, continúa señalando que el giro archivístico en el neoliberalismo no tendría que ser entendido como una aspiración de escapar del presente, “sino más bien como un intento de recuperar la agencia en una época en la que la capacidad de imaginar colectivamente y promulgar otras formas de estar en el mundo se ha erosionado profundamente” (Eichhorn, 2013, p. 9)⁹¹.

Si como se ha anotado, “para Foucault el archivo es un aparato autorizante –una estructura que determina qué afirmaciones pueden actuar y actúan en y sobre el mundo” (Eichhorn, 2013, p. 15)⁹², para Eichhorn (2013) “el reconocimiento del archivo como una estructura discursiva ha conducido el giro archivístico en el activismo feminista contemporáneo, la academia y la producción cultural” (p. 15)⁹³. Siguiendo con Eichhorn (2013), esta comprensión del archivo fortalece al feminismo contemporáneo –y me vuelvo a permitir extender esta afirmación al resto de colectivos oprimidos en la sociedad– debido a que se hace necesario un “aparato de autorización en una economía que es hostil a la producción y distribución de obras producidas literalmente a costa del beneficio [*works produced quite literally at the cost of profit*]” (p. 16)⁹⁴. De esta forma, la autora realiza una reflexión sobre las repercusiones materiales que el auge del neoliberalismo tuvo sobre la producción cultural feminista, que disminuyó notablemente en los noventa (en cuanto a editoriales feministas se refiere) debido al mandato anti-económico de las mismas y a que no aportaban de manera tan notable a la acumulación capitalista. Pero como respuesta, una nueva generación de feministas encontró otras formas de publicar, difundir e incluso autorizar su escritura (no sin dificultades y falta de legitimidad incluso por sus antecesoras feministas) a través de, por ejemplo, fanzines o auto publicaciones (Eichhorn, 2013).

⁹⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “is the fact that the archive, in a myriad of ways, opens up the possibility of being in time and in history differently” (Eichhorn, 2013, p. 8).

⁹¹ Traducción propia, texto original en inglés: “but rather as an attempt to regain agency in an era when the ability to collectively imagine and enact other ways of being in the world has become deeply eroded” (Eichhorn, 2013, p. 9).

⁹² Traducción propia, texto original en inglés: “For Foucault, the archive is an authorizing apparatus –a structure that determines which statements can and do *act* in and upon the world” (Eichhorn, 2013, p. 15).

⁹³ Traducción propia, texto original en inglés: “the recognition of the archive as discursive structure has driven the archival turn in contemporary feminist activism, scholarship, and cultural production” (Eichhorn, 2013, p. 15).

⁹⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “authorizing apparatus in an economy that is hostile to the production and circulation of works produced quite literally at the cost of profit” (Eichhorn, 2013, p. 16).

3.4.3. La fiebre de archivo como reacción a la violencia del archivo.

Continuaré reflexionando sobre la pregunta por el archivo en esta sección a partir de la lectura cruzada de dos escritos realizados por Ariella Azoulay (2012)⁹⁵ y Julia Morandeira (2016)⁹⁶ –inspirándose esta última en la autora anterior– acerca de la fiebre de archivo como metáfora y como práctica transgresora. Considero que las siguientes aproximaciones a la pregunta del archivo logran resumir de manera directa y clara las ideas que pueden guiar los actuales proyectos de archivo que se enmarcarían, desde mi punto de vista, en el giro archivístico que vengo desarrollando.

La fiebre de archivo no es simplemente una traducción problemática de un título de un libro, *Mal de Archivo* de Derrida. Es un fenómeno real que Derrida ignora. Es el resultado de numerosas iniciativas individuales de crear nuevos archivos y repositorios, y de reclamar el derecho de volver a organizar y utilizar los ya existentes. Los cambios radicales provocados por los nuevos medios sociales (civiles) han convertido estas iniciativas en una tendencia contagiosa e irreversible. (Azoulay, 2012, s.p.)⁹⁷

Desde el siglo XIX, el concepto de archivo está completamente ligado a la idea del estado-nación sirviendo como base para la construcción de las naciones y como justificación de un conocimiento occidental que se presume como “universal, neutral y desencarnado” (Morandeira, 2016, p. 3). De esta forma, Morandeira (2016) afirma que:

El archivo moderno se articula por lo tanto a través de tres tipos de violencia: la violencia extractiva, que expropia documentos y memorias; la violencia epistemológica, que ordena el archivo (y el mundo); y la violencia de estado, que retiene los documentos fuera del alcance de los ciudadanos, para liberarlos sólo décadas más tarde cuándo su potencial disruptivo está ya desactivado. Así se mantuvo durante décadas, siglos, suspendido en la abstracción de ser mausoleo de un pasado congelado, situado en un más allá fuera del tiempo, impenetrable. (pp. 3-4)

⁹⁵ El documento de Ariella Azoulay aparece sin paginar. Se encuentra en la página web *Political Concepts: A Critical Lexicon*. Su artículo puede verse en: <http://www.politicalconcepts.org/archive-ariella-azoulay-draft-finished/>

⁹⁶ Este texto puede encontrarse en la publicación Orriak 3 del Centro Internacional de cultura contemporánea Tabakalera. Puede verse en: https://issuu.com/tabakalera/docs/orriak_3

⁹⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “‘Archive Fever’ is not simply a problematic translation of a book title, Derrida’s *Mal d’archive*. It is a real phenomenon that Derrida ignores. It is the result of numerous individual initiatives for creating new archives and claiming the right to re-arrange and use existing ones. Radical changes brought on by the new social (civil) media have turned these initiatives into a contagious and irreversible trend” (Azoulay, 2012, s.p.).

En este sentido, Azoulay (2012) sostiene que “durante mucho tiempo los *arcontes* del archivo evitaron el brote de la fiebre de archivo como lo vemos hoy, y a través del cual deseo pensar qué es un archivo” (s.p.)^{98 99}. Para esta autora, la fiebre de archivo rechaza la lógica del archivo ya que “desafía los protocolos tradicionales por los cuales los archivos oficiales han funcionado y continúan haciéndolo” (s.p.)¹⁰⁰. A este respecto, Morandeira (2016) afirma:

La fiebre del archivo es, antes de todo, la reacción orgánica a la violencia sobre la que se funda el archivo. Es la virulencia que empuja a revelar las condiciones de su producción, el rol que ha desempeñado en la escritura de la historia y la construcción ideológica de los grandes relatos que contiene. (p. 4)

El objetivo de dicha fiebre es, por tanto, “infectar los archivos con las voces, las miradas y la producción política de las periferias, y perturbar así representaciones e interpretaciones hegemónicas” (Morandeira, 2016, p. 4). La fiebre de archivo también reclama el derecho al archivo (Azoulay, 2012; Morandeira, 2016), “es la lucidez de reconocerse sujeto del mismo y reclamarlo como una herramienta del común. Sus síntomas son los permisos que nos concedemos al apropiarnos de sus materiales, al recombinarlos en colecciones no-lineales ni ejemplarizantes, sino fragmentarias e incompletas” (Morandeira, 2016, pp. 4-5). Así, Azoulay (2012) mantiene que la intervención, la imaginación y la transmisión son algunas de las principales prácticas a través de las cuales lxs investigadores y lxs artistas ejercen hoy su derecho al archivo.

Para Morandeira (2016) la fiebre de archivo también se preocupa por la aproximación a otras voces, experiencias, afectos, saberes y memorias desde prácticas cuidadosas con los mismos:

La fiebre de archivo infunde la urgencia de construir repositorios que presten escucha a otras experiencias, que hagan circular otros afectos y produzcan otras memorias. Implica además hacerlo desde unas prácticas que sean cuidadosas con los saberes y experiencias que custodian, desde una voluntad de liberar colectivamente su potencial infeccioso. Y también, frente a la mascarada neoliberal del fin de la historia y la amenaza de privación de la información, es abrazar la destrucción del

⁹⁸ Las cursivas son del original.

⁹⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “For a long time, archive *archons* prevented the outbreak of archive fever as we witness it today, and through which I wish to think what an archive is” (Azoulay, 2012, s.p.).

¹⁰⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “Archive fever challenges traditional protocol by which official archives have functioned and continue to do so” (Azoulay, 2012, s.p.).

archivo. No ya como melancolía, sino como liberación: si los antiguos regímenes han de caer, sus archivos también –sólo sus ruinas serán productivas–. (p. 5)

Azoulay (2012), de manera parecida a Derrida (1997) o Eichhorn (2013) como se ha apuntado, mantiene que “los archivos no son elementos de un pasado completo, sino elementos activos de un presente” (s.p.)¹⁰¹. De esta forma, se podría encontrar una política esperanzadora que sea útil para la transformación y la agencia social a partir de dicha concepción del archivo. Ella propone entender el archivo como un lugar compartido, accesible y que revolucione tradicionales maneras de comprender el archivo:

(...) la fiebre de archivo no es reducible a la demanda de estudiar documentos. La fiebre de archivo es la demanda de revolucionar el archivo; de una interpretación diferente de los documentos que posee, de su supuesto propósito, del derecho a verlos y a actuar en consecuencia; la reivindicación de las formas y maneras de categorizarlos, presentarlos y usarlos. (Azoulay, 2012, s.p.)¹⁰²

3.4.4. Archivos infectados: el archivo *queer*¹⁰³.

De entre las diversas disciplinas mencionadas anteriormente que están construyendo este giro al archivo, esta vuelta al archivo, y siguiendo con la metáfora anterior, infectadas por la fiebre de archivo, en los siguientes apartados voy a prestar especial atención a aquellas producciones teórico-prácticas que están dando forma a lo que algunxs ya se han aventurado a denominar el archivo *queer*. Esto no niega la existencia de múltiples entrelazamientos entre las producciones archivísticas *queer* y las feministas, las trans o las poscoloniales y decoloniales. Algunas de ellas con cierta seguridad aparecerán en este texto. Precisamente desde lo *queer* se ha planteado la crítica a las fronteras rígidas entre disciplinas (Halberstam, 2008). A partir de la bibliografía y de los proyectos revisados voy a desarrollar una serie de características, ideas o pistas (no fijas, ni estables) de lo que se podría entender como archivo *queer*. Dichas características *queer*, al igual que las ideas descritas sobre el giro archivístico y sobre la fiebre de archivo, me sirvieron de sostén epistemológico, teórico, metodológico y ético primero, para pensar sobre mi propuesta

¹⁰¹ Traducción propia, texto original en inglés: “Archive documents are not items of a completed past, but rather active elements in a present” (Azoulay, 2012, s.p.).

¹⁰² Traducción propia, texto original en inglés: “archive fever is not reducible to the claim to study documents. Archive fever is the claim to revolutionize the archive, to a different understanding of the documents it holds, of its supposed purpose, of the right to see them and act accordingly, the claim to the forms and ways of categorizing them, presenting and using them” (Azoulay, 2012, s.p.).

¹⁰³ Algunas de las ideas teóricas sobre el archivo *queer* que desarrollaré en los siguientes apartados las he recogido de manera resumida en Mendoza (2019a).

de archivo de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces, y, segundo, para implementarla.

Tomando en consideración lo expuesto, estimé oportuno como fase previa a la construcción del archivo-web, construir una página de Facebook del proyecto¹⁰⁴. Mi intención con ello fue la de desdibujar, en cierta medida, algunas de las violencias de archivo expuestas (Azoulay, 2012; Morandeira, 2016). Por un lado, a través de esta página de Facebook he ido compartiendo distintos materiales de archivo que iba recopilando o que me iban cediendo con el fin de socializarlos, de hacerlos públicos, de convertirlos en herramientas del común (Morandeira, 2016). Por otro, consideré que esta página de Facebook me ayudaría a entrar en contacto con más activistas interesadxs en colaborar en la construcción del archivo aportando materiales, así como permitiría a las personas que visitasen la página interactuar con los materiales de la misma, contribuyendo con nuevas informaciones o expresando impresiones o sentires que dichos materiales les sugerían. Esta página de Facebook también permitió que los materiales que iba colgando ‘viajasen’ a distintas partes del mundo, hasta donde alcanzaron las publicaciones; liberando, así, el potencial disruptivo de los mismos (Morandeira, 2016).

Como ya he señalado, las reflexiones *queer* en torno al archivo, me aportaron distintas claves para la construcción de mi propuesta. Antes de abordarlas, desarrollaré unas breves notas sobre las contribuciones de las teorías *queer* reconociendo lo incompleto del siguiente apartado, pues solo exploraré algunos postulados *queer* –o que han servido de base para el desarrollo de lo *queer*–; aquellos que guardan más relevancia para las cuestiones abordadas en la tesis.

3.4.4.1. Notas generales sobre las teorías *queer*.

El término *queer*, de procedencia inglesa, etimológicamente significa raro, extraño, excéntrico, desviado (Córdoba, 2005). Es utilizado por las sociedades angloparlantes como un insulto, “como la palabra más dolorosa que estas sociedades utilizan para ofender a las personas disidentes de género o sexualidad” (Mendoza, 2019b, p. 75). Aunque de compleja traducción, sus equivalentes en castellano podrían ser marica,

¹⁰⁴ La página de Facebook del proyecto puede consultarse en <https://www.facebook.com/unarchivotransfeministaandaluz>

bollera, tortillera, trabelo, etc. (Córdoba, 2005). *Queer* podría abarcar a todas aquellas identidades disidentes que se alejan de la norma sexual: la heterosexualidad (Córdoba, 2015). Desde mi perspectiva, “lo interesante de esta palabra es el proceso de resignificación que ha encarnado” (Mendoza, 2019b, p. 75). Desde mediados de los años ochenta y durante los noventa, coincidiendo con diversos fenómenos sociales y crisis que impregnaron a los movimientos feministas y a los activismos disidentes sexuales y de género (Mérida, 2002; Sáez, 2005) –que más adelante abordaré (Cap. 4.)–, una serie de pequeños grupos –primero en Estados Unidos y, al poco tiempo, en otros lugares como, por ejemplo, Reino Unido, Francia, España o Latinoamérica– se apropiaron de la injuria *queer*, la resignifican, se autonombran con la misma y hacen de ella un espacio de acción política (Preciado, 2009). Este proceso de apropiación y resignificación del insulto les permite empoderarse y posicionarse críticamente ante un sistema que les oprime por su condición de disidencias (Mendoza, 2019b). Paralelamente a la emergencia de estos activismos *queer*, se articula un corpus teórico diverso conocido como teorías *queer*, que se asienta en la desnaturalización del sexo, la sexualidad, el género, el cuerpo y la identidad, así como en su politización (Córdoba, 2005). De tal modo que “ambos lugares se nutren e influyen recíprocamente desestabilizando el binarismo activismo/teoría” (Mendoza, 2019b, p. 75).

El concepto ‘teoría *queer*’ aparece en 1991 en un artículo de Teresa de Lauretis, acogido en el número 2 de la revista *Difference*, en el que cuestionaba la cómoda integración de los estudios gays y lesbianos en la universidad, señalando la necesidad de que los mismos realizasen análisis más críticos que tuviesen en cuenta otros factores de opresión en las comunidades feministas y gays (Trujillo, 2005). En 1994, ella misma cuestionó este término por haberse convertido en algo vacío (Trujillo, 2005). Más que un corpus teórico cerrado, la teoría *queer* hace referencia a un conjunto de teorías abiertas y en constante (auto)crítica que problematizan los espacios políticos y espacios académicos con respecto a las disidencias sexuales y de género (Trujillo, 2005). Además de la mencionada De Lauretis, otrxs autorxs que han desplegado el corpus teórico *queer* en Estados Unidos han sido Judith Butler, Michael Warner, Eve Kosofsky Sedgwick, Jack Halberstam, Lauren Berlant, Douglas Crimp, Diana Fuss, José Esteban Muñoz o Jasbir K. Puar, entre otrxs muchxs. Varixs de ellxs se inspiraron en las aportaciones realizadas previamente por Foucault (2007 [1976]) en torno a la construcción discursiva de la sexualidad y su

vinculación con los sistemas de saber-poder; por Gayle Rubin (1989 [1984]) y sus reflexiones en torno al sistema sexo/género; o por Monique Wittig (1992) y su concepción de la heterosexualidad como régimen político. De igual modo, las aportaciones de las feministas negras y de las lesbianas chicanas cuestionando la universalidad de la categoría mujer influyeron en el posterior desarrollo de las premisas *queer* (Trujillo, 2005), así como otrxs autorxs.

Uno de los principales ejes teórico-políticos sobre los que se sustentan las teorías *queer*, como se ha apuntado, es la desnaturalización de la sexualidad (Córdoba, 2005; Mérida, 2002; Warner, 1993). Desde una perspectiva *queer*, la sexualidad es una construcción social (Córdoba, 2005). Este planteamiento no es único de las teorías *queer*. Desde las décadas de los sesenta y setenta diversas áreas del conocimiento como la sociología o la antropología, entre otras, comenzaron a reflexionar sobre el carácter socialmente construido de la sexualidad (Epstein, 1996); cuestión también retomada por los estudios feministas y los estudios gais y lesbianos.

En esta línea de pensamiento y complejizándola, destaco por la relevancia que ha tenido en los postulados *queer* algunas de las contribuciones de Foucault (2007 [1976]) en torno a la sexualidad. En el volumen primero de su obra *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*, Foucault (2007 [1976]) concibe a la sexualidad como una construcción discursiva, es decir, como fruto de los discursos, instituciones y técnicas de subjetivación y control de los cuerpos presentes en cada periódico histórico, vinculados a los sistemas de saber-poder y de producción de verdad. Desde el análisis del autor, las transformaciones sociales producidas en el siglo XVIII determinaron el tránsito de un régimen de “poder soberano” (p. 163) a un régimen de “poder disciplinario” (p. 181) con la articulación de la sociedad capitalista, burguesa o industrial (Foucault, 2007 [1976]). Este último ya no se caracteriza por las técnicas de dar la muerte, sino que su fin es la producción, la normalización, la regulación y el control del sujeto (Foucault, 2007 [1976]). Para examinar este régimen moderno, Foucault (2007 [1976]) desarrolla los conceptos “biopolítica” (Foucault, 2007 [1976]), p. 173) y “bio-poder” (Foucault, 2007 [1976], p. 169) con el fin de desvelar los mecanismos de regulación y administración de los cuerpos y de la vida por parte del poder; un poder que es difuso y que “se asienta en la invasión del cuerpo viviente” (Foucault, 2007 [1976], p. 171) a través de distintas

arquitecturas disciplinarias que configuran la subjetividad como las escuelas, los talleres, los cuarteles, el ejército, la familia, la policía, las prisiones, los hospitales psiquiátricos, así como a partir de nuevas disciplinas científicas como la demografía, entre otras (Foucault, 2007 [1976]). En palabras del autor, “las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (Foucault, 2007 [1976], pp. 168-169).

En este contexto, desde la óptica de Foucault (2007 [1976]), el poder desarrolló una serie de discursos para construir una verdad sobre la sexualidad y así regularla, rechazando, en este sentido, la “hipótesis represiva” (p. 19) de la sexualidad:

La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII –llámesela como se quiera, burguesa, capitalista o industrial–, no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hacerlo, sino que se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada. Como si lo sospechase de poseer un secreto capital. Como si tuviese necesidad de esa producción de la verdad. Como si fuese esencial para ella que el sexo esté inscrito no sólo en una economía del placer, sino en un ordenado régimen de saber. (Foucault, 2007 [1976]), p. 87).

El despliegue de discursos científicos durante el siglo XVIII y XIX en torno a dichas cuestiones desarrolló numerosas concepciones en torno a las perversiones, creando la categoría médica, psiquiátrica, psicológica del ‘homosexual’, ya no como un pecado, sino como una identidad perversa, contra-natura (Foucault, 2007 [1976]), construyendo una verdad sobre dicha figura. El autor data la creación de la categoría homosexual en 1870 señalando que:

La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie. (Foucault, 2007 [1976], p. 57)

Tomando en consideración las cuestiones expuestas, Foucault (2007 [1976]) se plantea si el creciente interés y el desarrollo de múltiples discursos en torno a la sexualidad no está orientado a la reproducción del sistema socio-económico burgués:

Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en torno de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está dirigida a una preocupación elemental: asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora? (pp. 48-49)

A pesar de la imposibilidad de constitución del sujeto con exterioridad al poder, Foucault (2007 [1976]) también afirma que “donde hay poder hay resistencia” (p. 116), señalando el carácter “estrictamente relacional de las relaciones de poder” (p. 116) y la posibilidad de existencia de “una multiplicidad de puntos de resistencia” (p. 116). En este sentido, en su obra, el autor, mantiene que si bien la aparición y expansión en el siglo XIX de los mencionados discursos médicos, científicos y jurídicos en torno a la homosexualidad y la perversión fomentaron la regulación y el control de la misma, también permitió “la constitución de un discurso ‘de rechazo’: la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su ‘naturalidad’ incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada” (Foucault, 2007 [1976], p. 123-124). Haciendo una relectura de la obra de Foucault, Preciado (2008) concibe que, en el régimen moderno disciplinario, la regulación del sexo “entra a formar parte de los cálculos del poder, de modo que el discurso sobre la masculinidad y la feminidad y las técnicas de normalización de las identidades sexuales se transforman en agentes de control y modelización de la vida” (Preciado, 2008, p. 58). En una línea de pensamiento afín, la expansión de los mencionados discursos médicos y científicos, así como jurídicos, en torno a concebir las disidencias sexuales como perversiones ofrecieron, desde la óptica de Guasch (2000), “una nueva legitimidad para el control social de los disidentes sociales en general y de los disidentes sexuales en particular” (pp. 64-65), estableciendo una sexualidad perversa, invertida y contra-natura versus una sexualidad válida, natural y legítima: la heterosexualidad. Según Spargo (2004), estas y otras consideraciones foucaultianas en las que se profundiza en el análisis de “las relaciones recíprocas entre el conocimiento, el poder y la sexualidad fue el catalizador intelectual más importante de la teoría queer” (p. 14).

En consonancia con dichas premisas, destaco por la relevancia en los postulados *queer* (y en el presente trabajo) la mencionada contribución de Wittig (1992) quien concibe a la heterosexualidad como un sistema social, como un régimen político, económico, de pensamiento, simbólico y lingüístico que oprime a las mujeres, así como a las disidencias sexuales. Para la autora, dicho sistema social que se basa en la opresión de las mujeres por los hombres produce una serie de doctrinas, ciencias, disciplinas (el pensamiento heterosexual) que crea la diferencia sexual con el objetivo de justificar dicha opresión (Wittig, 1992). En este sentido, desde la óptica de la pensadora, si gays y lesbianas

continúan nombrándose o entendiéndose como hombres y mujeres contribuirían al mantenimiento de la heterosexualidad (Wittig, 1992). Por su parte, Adrienne Rich (1996 [1980]) a través del concepto “heterosexualidad obligatoria” (p. 15) desveló los mecanismos por los que se impone la heterosexualidad, concibiéndola como una institución dentro del sistema patriarcal. Considero que estas premisas, entre otras, sirvieron de sustento para el desarrollo *queer* del término heteronormatividad (Spargo, 2004; Warner, 1993) con el que se hace referencia al conjunto de instituciones, prácticas y discursos que crean una normatividad social en torno a la sexualidad, estableciendo la heterosexualidad como la norma, como la única sexualidad válida y natural frente al resto que las concibe como desviaciones a dicha norma (Spargo, 2004).

Las propuestas *queer*, asimismo, retoman algunos de los planteamientos de teóricas del pensamiento feminista materialista francés como de Christine Delphy (1996) o de la referenciada Wittig (1992). Esta última afirma que “no hay sexo. Hay pero un sexo oprimido y un sexo que oprime. Es esta opresión la que crea el sexo y no al contrario” (Wittig 1992, 2)¹⁰⁵. De esta manera, se vislumbra cómo no es el sexo el que precede al género, sino que es la opresión, es la jerarquía, es la estructura heterosexual la que crea el sexo-género y no al revés. Esta concepción que señala que es la relación entre el hombre y la mujer en la estructura heterosexual –en los sistemas económicos y de pensamiento heterosexuales– la que constituye a ambxs, lleva a Wittig (1992) a afirmar que “las lesbianas no son mujeres” (p. 32)¹⁰⁶ puesto que se escapan de dicha relación. Asimismo, Wittig (1992) apuesta por ellas, por las lesbianas, para destruir la noción del mito de la mujer como natural. Tomando en consideración lo expuesto, interpreto que Wittig (1992) transgrede, así, “la distinción tan radical entre el sexo como lo natural y el género como lo cultural” (Mendoza, 2019b, p. 140).

En este ámbito de reflexiones, las aportaciones de Butler (2002a [1993]; 2002b [1993]; 2007 [1990]) a través de distintos trabajos sobre la performatividad del género también son fundamentales para el despliegue de las teorías *queer*. De forma concreta, su obra *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, publicada en 1990, “es probablemente el texto más influyente dentro de la teoría *queer*” (Spargo, 2004, p. 67). A

¹⁰⁵ Traducción propia, del original en inglés: “[For] there is no sex. There is but sex that is oppressed and sex that oppresses. It is oppression that creates sex and not the contrary” (Wittig, 1992, p. 2).

¹⁰⁶ Traducción propia, del original en inglés: “Lesbians are not women” (Wittig, 1992, p. 32).

través de ella, “Butler desarrolla explícitamente la obra de Foucault relacionándola con las teorías feministas del género con el propósito de exponer y explorar los modelos naturalizados y normativos del género y la heterosexualidad” (Spargo, 2004, p. 67). Tomando presupuestos de la teoría de los actos del habla (*speech act*) desarrollada por Austin (1962) a través de la cual se señala que algunos enunciados del lenguaje –los enunciados performativos– no solo tienen la capacidad y el efecto de describir, sino de crear, de realizar aquello que nombran, e introduciendo aportes de Derrida (1988) sobre la necesaria cita, repetición o iteración para que este proceso performativo funcione, Butler (2007 [1990]) asume dicha lógica del lenguaje para desvelar los procesos y mecanismos a través de los que se produce el género.

Respondiendo a las lecturas erróneas que se hicieron –y se hacen– de su obra y que entendían el género como “una elección, un rol, o una construcción que uno se enfunda al igual que se viste cada mañana” (Butler, 2002a [1993], p. 63), la autora señala que:

El género es performativo puesto que es el *efecto* de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan *de forma coercitiva*. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas. Esta repetición constituye el escenario temporal de la construcción y la desestabilización del género. No hay sujeto que preceda y realice esta repetición de las normas. Dado que ésta crea un efecto de uniformidad genérica, un efecto estable de masculinidad o feminidad, también produce y desmantela la noción del sujeto, pues dicho sujeto solamente puede entenderse mediante la matriz del género. De hecho, podemos construir la repetición como aquello que desmantela la presunción del dominio voluntarista que designa al sujeto en el lenguaje. No hay sujeto que sea «libre» de eludir estas normas o de examinarlas a distancia. Al contrario, estas normas constituyen al sujeto de manera retroactiva mediante su repetición; el sujeto es precisamente efecto de esa repetición. (Butler, 2002a [1993], p. 64)

En este sentido, se puede pensar al género como aquello que se hace en lugar de aquello que se es. Este proceso performativo de construcción del género se produce dentro de una matriz de inteligibilidad –la matriz heterosexual– atravesada por relaciones de poder. Asumiendo estos postulados, Butler (2007 [1990]) rompe con la idea de que el género es la extensión cultural del sexo y señala que es una práctica discursiva que se configura a través de la noción de heterosexualidad. La matriz heterosexual requiere consistencia entre el sexo, el género, el deseo y la práctica sexual, pero ella cuestiona esta afirmación indicando que “la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos

o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas” (Butler, 2007 [1990], p. 71).

A pesar de la imposibilidad de constituirse fuera de la matriz heterosexual, la autora también encuentra espacio para la resistencia o subversión dentro de las normas reguladoras precisamente por las brechas que se puede encontrar en la matriz (Butler, 2002a [1993]):

El procedimiento mediante el cual se actualizan las reglas y se atribuye a un cuerpo un género u otro es un procedimiento obligatorio, una producción forzada, pero no es por ello completamente determinante. En tanto que el género es una atribución, se trata de una atribución que no se lleva a cabo plenamente de acuerdo con las expectativas, cuyo destinatario nunca habita del todo ese ideal al que está obligado a aproximarse. (Butler, 2002a [1993], p. 65)

Este cuestionamiento lo fundamenta en la aparición cultural y proliferación de “seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler, 2007 [1990], p. 72).

Años más tarde, Butler (2002b [1993]) respondiendo, en parte, a dichas consideraciones erróneas que había provocado su obra anterior mencionada y continuando la reflexión “sobre las maneras en que opera la hegemonía heterosexual para modelar cuestiones sexuales y políticas” (p. 14), se interesa “por la materialidad del cuerpo” (p. 11) y explora cómo “la materialidad del sexo se construye a través de la repetición ritualizada de normas” (p. 13) Así, señaló que “las normas reguladoras del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (Butler, 2002b [1993], p.18). En ese marco, la autora vuelve a reflexionar sobre el poder repensando el sexo, el cuerpo y su materialidad como efectos del mismo:

Antes bien, una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El “sexo” no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural. (Butler, 2002b [1993], p.19)

De este modo, como he señalado en otro trabajo, considero que Butler “expone cómo el sexo es producido en un proceso de materialización en el cuerpo dentro de la matriz de inteligibilidad haciendo posible la emergencia del sujeto” (Mendoza, 2016, p. 139). Desde dicha perspectiva se podría pensar el sexo como la encarnación de las ideas culturales del género. De manera afín, Martínez (2019) añade que Butler “evidenció cómo el género instituye el sexo en el cuerpo y, por ende, la diferencia sexual, como algo inmutable y ontológico” (p. 79).

Por su parte, Preciado (2008), referente de las teorías *queer* y transfeministas en el contexto estatal, retomando aportaciones de Foucault, de Butler o de De Lauretis, entre otros, plantea un nuevo concepto –“tecnogénero” (p. 81)– para vislumbrar cómo el género encarnado en el cuerpo se construye a través de un conjunto de tecnologías cargadas de símbolos, de significados de control y vigilancia, que se somatizan de tal manera que el individuo se entiende a sí mismo como algo natural, como algo trascendental. En relación con ello y retomando las reflexiones de Foucault (2007 [1976]), Preciado (2008) concibe que las transformaciones sociales y en los sistemas de poder producidas tras la II Guerra Mundial en torno al control y producción de los cuerpos y las subjetividades hace que nos encontremos en otro régimen de saber-poder “postindustrial, global y mediático” (p. 32) al que denomina “farmacopornográfico” (p. 32). Esto es así debido a “un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnología, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que infiltran y penetran la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes” (Preciado, 2008, p. 66). Es por ello que, según Preciado (2002), el género no solo es una construcción performativa, sino que es una construcción prostética ya que se materializa en el cuerpo. Pero más allá de estas tecnologías de constitución de los cuerpos, desde su prisma, no se puede señalar que existe un hombre o una mujer. Estas categorías son ficciones políticas vivas (Preciado, 2014)¹⁰⁷.

Como he recogido en otros trabajos (Mendoza, 2015, 2019b), estas asunciones que atraviesan lo *queer* –y otras que abordaré cuando me aproxime a los activismos *queer* en el siguiente capítulo– sirven de base para realizar un cuestionamiento de las políticas de

¹⁰⁷ Véase la conferencia de Preciado en *Hay Festival*, Cartagena 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7-w4>

identidad, y se sitúan en lo que Gamson (2002) teoriza como el ‘*Queer dilemma*’. En este sentido, Gamson (2002) indica que “el reto por excelencia que plantean las prácticas *queer* no es sólo el cuestionamiento del contenido de las identidades colectivas, sino el *cuestionamiento de la unidad, la estabilidad, la viabilidad y la utilidad política de las identidades sexuales*” (p. 154)¹⁰⁸. Las políticas *queer* pretenden deconstruir las categorías naturalizadas y esencialistas y atraviesan el debate contemporáneo sobre las políticas de identidad. “¿Cómo desarrollar políticas y reivindicaciones cuestionando y deconstruyendo las identidades sociales?” (Mendoza, 2019b, p. 76), me planteé anteriormente. En este sentido, Gamson (2002) expone que “las categorías de identidad fijas son tanto la base de la opresión como del poder político” (p. 143). Los postulados *queer* mantienen que la fluidez sería una característica principal de las identidades sexuales y de género (Epstein, 1996) y que no tiene sentido organizar el mundo en categorías binarias y dicotómicas (hombre/mujer, homosexual/heterosexual, etc.) pues no daría cuenta de la multiplicidad de formas de estar en el mundo (Mendoza, 2015, 2019b). Las prácticas políticas *queer* que cuestionan la estabilidad, la naturalización y la fijeza de las categorías sociales, “defienden, en cambio, una visión de las identidades como afinidades del «aquí y ahora» más que como esencias inmutables e incontaminables” (Trujillo, 2005, p. 31). Desde un punto de vista *queer*, “las identidades son construcciones sociales, fruto de procesos históricos y culturales que se fraguan bajo un entramado de relaciones de poder” (Mendoza, 2015, p. 32). Desde dichas posiciones, los binarismos de género son opresivos (Gamson, 2002) pues mantienen el fin de reproducir la normalización, el control y orden social. Así, las prácticas *queer* “nos informan de que *las fronteras seguras y las identidades estables no son necesarias en general, sino de forma específica*” (Gamson, 2002, p. 165).

En este campo de debate, Preciado (2005) emplea el término “multitudes” (p. 160) para concebir a los sujetos *queer*. Desde su perspectiva, afirma la capacidad de los sujetos *queer* para “intervenir en los dispositivos biotecnológicos de producción de subjetividad sexual” (Preciado, 2005, p. 161), sin negar influencia del poder en la construcción de las identidades. En su trabajo, Preciado (2005) expone diversas estrategias políticas que

¹⁰⁸ Estas y las siguientes cursivas son del original (Gamson, 2002).

llevan a cabo estas multitudes quienes combinan prácticas hiperidentitarias y prácticas críticas con las identidades fijas:

1) “Des-identificación. Surge de las bolleras que no son mujeres, de los maricas que no son hombres, de los trans que no son ni hombres ni mujeres” (Preciado, 2005, p. 161). Las multitudes *queer* se inspiran en las señaladas ideas de Wittig (1992) puesto que las mismas, desde la óptica de Preciado (2005), constituyen “un recurso que permite combatir por medio de la des-identificación la exclusión de la identidad lesbiana como condición de posibilidad de la formación del sujeto político del feminismo moderno” (p. 161).

2) “Identificaciones estratégicas” (Preciado, 2005, p. 162). En esta línea, Preciado (2005) señala que palabras peyorativas, insultos e injurias como ‘maricones’ o ‘bolleras’ son apropiadas y resignificadas por las multitudes *queer* convirtiéndose “en lugares de producción de identidades que resisten a la normalización, que desconfían del poder totalitario, de las llamadas a la ‘universalización’” (p. 162). Asimismo, Preciado (2005) reconoce la influencia de la crítica postcolonial en las teorías *queer* de los noventa al utilizar como recurso político “la identificación ‘gueto’, identificaciones que iban a tomar un nuevo valor político, dado que por primera vez los sujetos de la enunciación eran las propias bolleras, los maricas, los negros y las personas *transgénero*” (p.162)¹⁰⁹. Desde su visión, estas multitudes “no comparten la desconfianza (...) de Foucault, Wittig y Deleuze hacia la identidad como lugar de acción política, a pesar de sus diferentes formas de analizar el poder y la opresión” (p. 162).

3) “Reconversión de las tecnologías del cuerpo: Los cuerpos de las multitudes *queer* son también reappropriaciones (...) de los discursos de la medicina anatómica y de la pornografía, entre otros, que han construido el cuerpo hetero y el cuerpo desviado modernos” (Preciado, 2005, p. 163). Para Preciado (2005) “lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas” (p. 163). Es por ello que las multitudes *queer* no se basan en identidades naturales ni en prácticas para la reappropriación de los discursos de los sistemas de saber-poder sobre el sexo “sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como

¹⁰⁹ Esta y las siguientes cursivas del trabajo de Preciado (2005) que expongo son del original.

‘normales’ o ‘anormales’: son las *drag-kings*, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-*ciborg*...” (Preciado, 2005, p. 163).

4) “Desontologización del sujeto de la política sexual” (Preciado, 2005, p. 164). Las multitudes *queer* cuestionan las nociones ‘género’ (de los feminismos) y ‘sexualidad’ (de los movimientos LGTB) como única base para la acción política, apostando por comprender la multiplicidad de factores que construyen las identidades en intersección para generar alianzas políticas y cuestionando el borrado de las diferencias por parte de los movimientos identitarios. Así, Preciado mantiene (2005) que “no hay diferencia sexual, sino una multiplicidad de diferencias, una transversalidad de las relaciones de poder, una diversidad de las potencias de vida (p. 166).

Con relación a lo expuesto, Martínez (2019) concibe las contribuciones *queer* –además de algunas feministas y, posteriormente, transfeministas– como planteamientos que ‘hackean’ las tradicionales concepciones de sexo, género, sexualidad y cuerpo. En su trabajo, Martínez (2019) aborda una serie de propuestas que pretenden “desinstalar los sistemas normativos de sexo/género en el cuerpo” (p. 77) para hacer referencia a la emergencia de diversas producciones feministas que, a partir de los años ochenta, “reformulan la noción de cuerpo y su compleja vinculación con el sexo, el género y la sexualidad” (p. 78), al mismo tiempo que cuestionan la “comprensión del cuerpo como natural y organizado por el dimorfismo sexual” (p. 78); concepción que había sido elaborada de forma mayoritaria por la teoría feminista occidental a partir de la década de los setenta (Martínez, 2019). A modo de síntesis y siguiendo a Trujillo (2005), “ser *queer* supone, a fin de cuentas, estar en fuga constante del ser nombrados, identificados, controlados por el sistema” (p. 32). De esta forma, uno de los pilares capitales de los postulados *queer*, desde el prisma de Warner (1993), es la resistencia a los procesos de normalización y la apuesta por ampliar el propio significado de *queer* para señalar que abarca más allá de la disidencia sexual. Bajo estas premisas anti-normalizadoras se han desplegado revisiones *queer* en distintas áreas de la teoría crítica; siendo el ámbito de la historia, de la memoria y del archivo una de ellas, como examinaré.

Además de la obra de Preciado, en el ámbito estatal, también se han desarrollado interesantes contribuciones en el panorama de la teoría *queer*. Se pueden destacar los trabajos de Javier Sáez, Sejo Carrascosa, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Gracia Trujillo,

Fefa Vila, Carmen Romero Bachiller, Lucas Platero o de Dau García, entre otrxs muchxs. Ellxs también han participado en los activismos *queer* del Estado español. Dos compilaciones de textos que serán fundamentales en el desarrollo teórico y activista *queer* estatal son, por un lado, la realizada por el Grupo de Trabajo Queer-GTQ en 2005 y denominada *El eje del mal es heterosexual: Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Y por otro, la coeditada por Córdoba, Sáez y Vidarte en 2005, *Teoría Queer: políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Otras obras importantes para el despliegue de las ideas *queer* en el Estado español fueron *Teoría Torcida: prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*, escrita por Llamas (1998); *Homografías*, de Llamas y Vidarte (1999); *Manifiesto contrasexual*, de Preciado (2002); *Ética Marica*, de Vidarte (2007); *Texto Yonqui*, también de Preciado (2008); o, más recientemente, *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, editada por Platero, Ortega y Rosón (2017).

En América Latina también se ha desplegado una literatura diversa que problematiza, cuestiona y/o complejiza la difusión y extensión de las teorías *queer* en el contexto latinoamericano. Sobre ello, se puede resaltar, a modo de ejemplo, los trabajos de la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual de Chile, CUDS (2011); de Falconí, Castellanos y Viteri (2014); o el dossier que acoge el número 39 de *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, cuya presentación corre a cargo de Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz (2011), entre otros.

3.4.4.2. Aportaciones *queer* en torno al archivo.

Una vez anotadas estas breves contribuciones –que se ampliarán en capítulos posteriores– y volviendo a las reflexiones *queer* sobre el archivo, Mathias Danbolt (2016) señala que el archivo ha sido uno de los puntos de reflexión sobre las sexualidades no normativas, tanto en los inicios de los estudios homosexuales de los años setenta como en los actuales estudios *queer*, caracterizándose por un recelo a las instituciones públicas de archivos, debido, por ejemplo, a la homofobia imperante en las prácticas de archivo institucionales, la destrucción u omisión de archivos relacionados con las sexualidades no normativas o la resistencia a incluir estos materiales en los archivos oficiales. Ante este contexto, Danbolt (2016) sostiene que en Europa y en Estado Unidos se comenzaron a construir diversos archivos relacionados con las sexualidades no normativas como respuesta a la exclusión de estas historias en los archivos oficiales. En el contexto latinoamericano (o

en proyectos creados por personas de origen latinoamericano) también podemos encontrar archivos recientes centrados en las diversas disidencias sexuales y de género como, por ejemplo, el archivo *Potencia Tortillera*¹¹⁰, el *Museo Travesti del Perú*¹¹¹, *Multitud Marica*¹¹², Moléculas Malucas¹¹³, el *Archivo de la Memoria Trans Argentina*¹¹⁴ o *Real Archivo Sudaca*¹¹⁵, entre otros.

El archivo *queer* cuestionaría la heteronormatividad (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015) y cisnormatividad presente en los archivos e historias oficiales. Con relación a esta exclusión de las historias oficiales, Stone y Cantrell (2015) afirman que la investigación archivista *queer* desplaza “la presencia de las vidas e historias LGBT dentro de la investigación archivista desde el margen al centro” (p. 3)¹¹⁶ produciéndose un cambio “desde el silencio, al discurso productivo, transformador” (p. 3)¹¹⁷. Para Stone y Cantrell (2015) estas exclusiones son intencionales, cuyo objetivo es la reproducción del orden social de la heteronormatividad. Lxs autorxs señalan que solo recientemente “la historia LGBT se ha convertido en un sujeto legítimo de conocimiento y que el poder político de las personas LGBT se ha extendido a la participación y acceso al archivo” (Stone y Cantrell, 2015, p. 7)¹¹⁸. De esta forma, reflexionar sobre el archivo, es reflexionar sobre cuestiones de poder (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015). Danbolt (2010) muestra cómo la exclusión es una característica constitutiva de los archivos, “son los procesos de selección y clasificación lo que ‘hace un objeto archivable’ (Taylor 2005: 19). Por lo tanto, se puede decir que el archivo se sitúa entre la memoria y el olvido, entre el orden y el caos” (Danbolt, 2010, p. 93)¹¹⁹.

¹¹⁰ Puede verse en <http://potenciatortillera.blogspot.com/>.

¹¹¹ Puede verse en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/campuzano-presentacion>.

¹¹² Información sobre este proyecto puede encontrarse en <https://mssa.cl/exposicion/multitud-marica-activaciones-de-archivos-homosexuales-en-america-latina/> y en <http://terremoto.mx/multitud-marica/>.

¹¹³ Puede verse en <https://www.moleculasmalucas.com/>

¹¹⁴ Puede verse en <https://www.facebook.com/archivotrans/>

¹¹⁵ Puede verse en <https://realarchivosudaca.wordpress.com/>.

¹¹⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “the presence of LGBT lives and histories within archival scholarship from the margin to center” (Stone y Cantrell, 2015, p.3).

¹¹⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “from silence to productive, transformative discourse” (Stone y Cantrell, 2015, p. 3).

¹¹⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “LGBT history has become a legitimate subject of knowledge and that the political power of LGBT people has extended to participation in and access to the archive” (Stone y Cantrell, 2015, p. 3).

¹¹⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “It is the processes of selecting and classifying that ‘makes an object archival’ (Taylor 2005:19). The archive can therefore be said to be positioned between memory and forgetting, between order and chaos” (Danbolt, 2010, p. 93).

Así, “junto con el desafío y la ampliación de los archivos convencionales existentes, la historia LGBT ha *queerizado* el archivo mediante la creación de contra-archivos o archivos comunitarios que operan fuera de las instituciones gubernamentales o académicas” (Stone y Cantrell, 2015, p. 7)¹²⁰. De forma similar, Danbolt (2016) indica que “una de las principales características de estos archivos es su estructura comunitaria, en la que colaboraban voluntarios que crean colectivamente su propio sistema de evaluación e inclusión” (s.p.)¹²¹, centrándose por lo general en otro tipo de materiales, muchos de ellos de carácter efímero, como fanzines, artefactos artísticos o panfletos. Uno de los más antiguos y destacados según Danbolt (2016) es el *Lesbian Herstory Archives* (LHA), creado por un colectivo de lesbianas en 1974 en Nueva York. La inclusión de materiales en este archivo se basa en la idea de si algo tiene relevancia para las lesbianas o está hecho por ellas será incluido en el archivo, “reemplazando el principio de neutralidad y objetividad asociada al archivo como institución” (Danbolt, 2016, s.p.).

En ocasiones, distintos proyectos de archivo *queer* se han construido vinculados a espacios como la academia o el museo, pero también se puede encontrar una reflexión sobre las posibles contradicciones y problemáticas generadas al vincular el archivo *queer* con dichas instituciones. Por ejemplo, en el texto *¿Archivar es siempre radical? A propósito del seminario ¿Archivo Queer?* sus autorxs analizan la iniciativa del proyecto *¿Archivo Queer?*, surgida en el Museo Nacional Reina Sofía, donde señalan que a partir de este texto pretenden “por un lado, visibilizar el archivo y, por otro, poner sobre la mesa algunas contradicciones relacionadas con el proceso de creación del mismo y la entrada de este tipo de materiales dentro de la institución” (Díaz, Dorrego, Sesé y Voltà, 2016, s.p.). Algunas de las contradicciones y problemáticas señaladas giraban en torno a la participación y a la accesibilidad al archivo *queer* construido; marco en el que lxs investigadorxs y el museo generaron un espacio de negociación “con el objetivo de publicar en acceso libre los documentos” (Díaz, Dorrego, Sesé y Voltà, 2016, s.p.).

¹²⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “Along with challenging and expanding the existing conventional archives, LGBT history has queered the archive by creating counter archives or community-based archives that operate outside of government or academic institutions.” (Stone y Cantrell, 2015, p. 3).

¹²¹ El documento que cito está sin paginar. Es una traducción del texto original de Mathias Danbolt (2009), *Touching History: Archival Relations in Queer Art and Theory*, realizada por Florencia Aguirre con el título *Influyendo en la historia: relaciones de archivo entre el arte y la teoría queer* y que aparece en la *Revista ACTAS* en el año 2016.

En el ámbito de las contradicciones inherentes a la hora de construir un archivo *queer*, Danbolt (2016) también muestra reflexiones interesantes al respecto:

En este sentido, un archivo *queer* puede parecer una contradicción, dado que si entendemos la identidad como algo esencial para catalogar el archivo, la fuerza de la teoría *queer* está, precisamente, en la continua lucha y conflicto contra estas categorías y definiciones. Aunque la teoría *queer* critique la condición esencial de las identidades, eso no significa que las cuestiones de identificación y reconocimiento sean innecesarias o insignificantes. (s.p.)

Asimismo, se puede encontrar en algunos proyectos orientados a la construcción de archivos *queer* una serie de reflexiones relacionadas con las ausencias, silencios, vacíos o muertes vinculadas a la historia de las vidas *queer*. De esta forma lo expresan Carrascosa, Platero, Senra y Vila (2015) al explicar su proyecto:

Este archivo también ha querido referirse a aquellas personas y experiencias que no están; una ausencia que evidencia un vacío, un silencio ensordecedor, que se refieren a las sensaciones, vivencias y expresiones de aquellas personas que no están o no han podido estar, a las que se negó la mera posibilidad de existir, aquellas que lucharon contra el silencio que se les imponía, por ejemplo las que murieron solas o a causa del SIDA y por la negligencia criminal de las instituciones o las que han sido o son acalladas o represaliadas con mayor o menor intensidad por las prácticas institucionales heteronormativas. (p. 2)

Danbolt (2016) también se preocupa en su texto por las condiciones estructurales de visibilidad e invisibilidad de los archivos, mostrando como incluso en los archivos LGTB existen prácticas e identidades más visibles que otras, principalmente aquellas que se refieren al homosexual blanco y de clase media-alta, y planteándose una serie de preguntas en torno a dichas condiciones estructurales como “¿quién tiene acceso a los archivos y la recopilación?, ¿qué tipo de materiales es conservado y considerado valioso?, ¿quién organiza el archivo?, ¿qué buscamos cuando pensamos y escribimos la historia?” (Danbolt, 2016, s.p.). Estas cuestiones me hicieron reflexionar sobre la exclusión –que tanto yo como otros colectivos andaluces– identificamos sobre las trayectorias de los activismos disidentes sexuales y de género de Andalucía, no solo en los archivos e historias oficiales, sino también, en diversas ocasiones, en los archivos e historias alternativas que, mayoritariamente, se habían preocupado por rescatar y visibilizar las luchas acaecidas en Madrid, Catalunya o Euskal Herria¹²². Es decir, estas últimas

¹²² López (2018) también identifica esa menor visibilidad de las experiencias activistas con relación al contexto valenciano que aborda en su trabajo. Principalmente, en los últimos años, también existen trabajos y proyectos de ámbito estatal que han pretendido explorar los activismos disidentes sexuales y de género

contribuciones sobre las ausencias e invisibilidades se vinculaban con las temáticas que me había planteado investigar: activismos disidentes sexuales y de género y (trans)feminismos andaluces, que si bien compartían con el resto de activismos disidentes del Estado su ‘borrado’ de los relatos oficiales de la historia, además, desde mi punto de vista, tenían la característica particular de estar poco reconocidos dentro de los activismos de la disidencia sexual y de género estatales.

En este marco, el archivo *queer* se haría cargo de dichas condiciones estructurales mencionadas y reformula una serie de críticas asociadas a los archivos LGTB desde la posición deconstruccionista *queer* a la hora de entender las identidades sociales. Según Danbolt (2016), una de estas críticas se basa en el anacronismo existente en diversos archivos de gais y lesbianas:

Dado que el término “homosexualidad” es una construcción relativamente reciente, que se remonta a las dos últimas décadas del siglo XIX, y la definición de categorías como “gay” y “lesbiana” son incluso más recientes, categorizar a partir de estos conceptos modernos se considera problemático. ¿Podría ser un tipo de *violencia de archivo* etiquetar de “gay” o “lesbiana” a personas que no conocieron las connotaciones modernas de identidad del término? Por supuesto, el hecho de que las categorías en sí mismas no existiesen no significa que no ocurriesen actos homosexuales, pero ¿cómo categorizamos esas prácticas del pasado en el presente? (s.p.)

En este sentido, desde los estudios trans, J.K. Rawson (2015) plantea de manera similar algunas de las problemáticas presentes a la hora de crear archivos trans señalando que uno de los desafíos a los que se enfrenta el archivo trans es el uso del propio concepto ‘*transgender*’¹²³, ya que es un término reciente y en otras culturas se han utilizado otros conceptos diferentes para nombrar dichas prácticas. Así, Rawson (2015) afirma que el archivo trans requiere un equilibrio entre los materiales trans, los contextos de su producción y la idea que subraya que los archivos tienen poder para dar forma a esos materiales. Es decir, existe una dificultad inherente a la hora de construir archivos en virtud de la contingencia histórica de las categorías sociales que se debería tener en

en otros territorios diferentes al triángulo señalado, aun reconociendo las dificultades presentes al hacerlo. Véase, en este sentido, y, a modo de ejemplo Subrat (2019) o el *Congreso Resistencia del Sur. Usos del pasado, periferias y espacios de liberación sexual*, donde se creó una mesa redonda denominada *Contrarelatos* en la que participamos personas que abordábamos reflexiones desde Andalucía, Valencia o desde el feminismo chicano-lesbiano.

¹²³ Para profundizar en los cambios en el significado del concepto ‘*transgender*’ en el ámbito anglosajón y su traducción transcultural puede verse la tesis de Sues (2016).

cuenta. Para ello, Danbolt (2016) afirma que “puesto que, en última instancia, no conseguiremos encontrar reflejos de ‘nosotros mismos’ en la historia, en su lugar podríamos aprender más estableciendo relaciones parciales y tangibles con estas inconmensurables vidas y experiencias del pasado” (s.p.). Tomando en consideración lo anterior, he intentado que, tanto en el (posible) relato de las luchas disidentes sexuales y de género andaluzas que abordaré en el próximo capítulo como en el archivo-web, los términos utilizados se correspondiesen con los existentes en cada periodo histórico y con los empleados por lxs activistas en cada contexto.

3.4.4.3. Desafiando binarios.

Las teorías *queer* también prestan atención a cuestiones referentes a la posición y postura de la persona archivista o investigadora que pretende construir el archivo (Danbolt, 2016). En relación con ello, Jack Halberstam señala que:

Un aspecto importante del sistema de archivo *queer* es que las barreras entre archivistas y productores culturales están desdibujadas. Generalmente son los mismos miembros de grupos o comunidades los que documentan las actividades y no expertos externos “autorizados”. Por lo tanto, para los procesos de registro son fundamentales los círculos de amigos y su cooperación, que reemplazan a la figura del archivista e investigador imparcial con una interpretación reflexiva de los activistas-archivistas implicados. (Halberstam, 2005, citado en Danbolt, 2016, s.p.)¹²⁴

De manera similar, Stone y Cantrell (2015) indican que “la investigación de archivos LGBT es *queer* porque desafía los binarios existentes de archivista e historiador, *queer* y heterosexual, racionalidad y emociones, intelecto y encarnación [*embodiment*]¹²⁵” (p. 9)¹²⁶. Estas consideraciones resonaban con la forma en la que estaba construyendo el archivo de las disidencias andaluzas y con la posición híbrida que ocupaba durante dicho proceso. De esta manera, compartía algunas de las características que lxs autorxs recién citadxs otorgaban a otros proyectos de archivo contruidos desde perspectivas *queer*. En

¹²⁴Utilizo algunas citas traducidas de Halberstam desde el texto de Danbolt (2016) debido a que ya aparecen publicadas en la *Revista ACTAS*.

¹²⁵ Aquí y en el resto del texto traduzco la palabra ‘embodiment’ o ‘embodied’ como ‘encarnación’ o ‘encarnado/a’ respectivamente, aun comprendiendo las limitaciones que tiene la misma para reflejar todo el significado de ‘embodiment’ o ‘embodied’. Otras propuestas de traducción en castellano han sido ‘corporeizar’ o ‘acuerpar’.

¹²⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “LGBT archival research is queer because it defies existing binaries of archivist and historian, queer and straight, rationality and emotions, intellect and embodiment” (Stone y Cantrell, 2015, p. 9).

este sentido, ya se ha explicitado la parcialidad de mi acercamiento a la construcción de las memorias andaluzas al señalar mi deseo de explorar las genealogías del activismo del que formo parte; es decir, mis intereses no solo eran de carácter investigador, sino que se combinaban con intereses personales y políticos. El hecho de encarnar la disidencia sexual y participar en colectivos actuales, me situaba en una posición de privilegio para contactar con activistas históricos y presentes, para que lxs mismxs cooperasen con el proyecto al entenderme como una persona que pertenecía a dichas luchas y no como alguien expertx y ajenx a las mismas, compartiendo materiales para el proyecto o presentándome a otrxs activistas para entrevistarlx. Quizás, ello ha influido en la posibilidad de poder incluir en el proyecto la gran mayoría de los documentos sobre los que solicité el consentimiento al contar con la autorización por parte de lxs activistas. Pero esta posición híbrida también ha sido compleja a la hora de tomar decisiones en torno a qué incluir y, por tanto, también, qué dejar fuera del archivo-web y del recorrido histórico de los activismos andaluces. Asimismo, otra de las complejidades vividas hace referencia a cómo gestionar ciertos materiales o documentos de archivo en los que alrededor de ellos giran conflictos internos, bien entre activistas que han pertenecido al mismo colectivo o bien entre activistas de distintos colectivos. Con relación a ello, he intentado cuidar estas cuestiones para no generar o agrandar dichos desencuentros, respetando en cada momento las decisiones de quienes me han concedido el consentimiento para incluir los materiales en el archivo, así como intentando consensuar y articular distintas visiones activistas en el capítulo que he destinado a la construcción del recorrido histórico de las luchas disidentes andaluzas.

Desde mi perspectiva, Halberstam (2005) ha sido unx de lxs teóricxs que han aportado algunas de las reflexiones más relevantes en torno a la construcción del archivo *queer*. ¿En su texto, *What's that Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives*, reflexiona sobre la producción subcultural *queer* afirmando que las prácticas subculturales *queer* cuestionan las narrativas dominantes hegemónicas de tiempo y espacio. Para Halberstam (2005) “necesitamos teorizar el concepto de archivo y considerar nuevos modelos de memoria *queer* e historia *queer* capaz de grabar y rastrear escenas subterráneas, clubes nocturnos y tendencias pasajeras, necesitamos en palabras de José Muñoz, ‘un archivo de

lo efímero” (p. 161)¹²⁷. Esta afirmación tendría relación con la propuesta vista en Foucault (2002 [1969]) quien apostaba por incluir conocimientos, documentos o formas no reconocidas de producción de discursos en su propuesta de análisis arqueológica/genealógica. Así, desde la óptica de Halberstam (2005) “la naturaleza de las actividades *queer* requiere de una teoría de archivo y almacenamiento matizada” (citado en Danbolt, 2016, s.p.). De manera similar, para Stone y Cantrell (2015) “lo que hace que una investigación LGBT de archivo sea *queer* es la expansión del concepto de archivo” (p.9)¹²⁸ con el fin de comprender las complejidades de las vidas *queer*.

Halberstam (2005) muestra algunxs teóricxs que están desarrollando esta teoría matizada de los archivos *queer* como Ann Cvetkovich, Laurent Berlant o José Muñoz y afirma que el archivo *queer* ideal fusionaría entrevistas etnográficas a activistas y productores culturales, investigaciones en los archivos en línea ya existentes y en otros lugares no oficiales, fanzines, arte guerrillero, producciones culturales y la descripción de las mimas. Pero para Halberstam (2005), de manera similar a como se ha señalado en la reconceptualización foucaultiana de archivo:

La noción de archivo tiene que extenderse más allá de la imagen de un lugar en el que retener documentos y transformarse en un significante variable del tipo de vida implícito en los panfletos de shows, clubs, eventos y reuniones. El archivo no es sólo un depósito, también es una teoría sobre la relevancia cultural, una construcción de la memoria colectiva y un registro complejo de las actividades *queer*. (Halberstam, 2005, pp. 169-170, citado en Danbolt, 2016, s.p.)

Y va más allá al señalar que “para que el archivo funcione requiere usarixs, intérpretes e historiadorxs culturales para bucear a través del material y unir las piezas del rompecabezas de la historia *queer* que se está gestando” (Halberstam, 2005, p. 170)¹²⁹. Por tanto, para Halberstam (2005) la construcción del archivo *queer* requeriría tanto de las aportaciones de activistas, académicxs y productorxs culturales, encarnando en muchos de los casos estas posiciones la misma persona y en otras ocasiones, siendo

¹²⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “we need to theorize the concept of the archive, and consider new models of queer memory and queer history capable of recording and tracing subterranean scenes, fly-by-night clubs, and fleeting trends; we need, in Jose Munoz's words, “an archive of the ephemeral”” (Halberstam, 2005, p. 161).

¹²⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “What makes LGBT archival research queer is the expansiveness of the concept of the archive” (Stone y Cantrell, 2015, p. 9).

¹²⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “In order for the archive to function it requires users, interpreters, and cultural historians to wade through the material and piece together the jigsaw puzzle of queer history in the making” (Halberstam, 2005, p. 170).

figuras complementarias a la hora de construir memorias y genealogías *queer*. Para Danbolt (2016), “la práctica que describe Halberstam desafía el discurso, la materialidad y las barreras conceptuales de los archivos convencionales” (s.p.) al incluir también las experiencias vividas de las personas que sobre las que se construye el archivo, y señala que el trabajo teórico *queer* sobre el archivo se encontraría en la coyuntura entre lo discursivo y lo material “donde las cuestiones teóricas sobre cómo el archivo estructura la forma de entender y escribir la historia han sido alimentados por revalorizaciones de los límites materiales y conceptuales de los archivos tradicionales” (Danbolt, 2010, p. 95)¹³⁰.

3.4.4.4. Archivos de lo efímero.

José Esteban Muñoz será también otra de las personas que aporten reflexiones relevantes en la comprensión de la historia y la memoria *queer*. Muñoz (1996) entiende lo ‘efímero’ como imprescindible para comprender las prácticas *queer* y su transmisión. En su texto *Ephimera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts*, se centra en la temporalidad de los actos y las performances *queer* y afirma que:

Lo *queer* se transmite en muchos casos de manera encubierta. Esto tiene que ver con el hecho de que hacerse notar demasiado significaba que el sujeto se exponía a sí mismo a agresiones. En lugar de ser una evidencia expuesta con claridad, lo *queer*, en cambio, ha existido como un momento insinuado, murmurado y fugaz, como un acto destinado a quienes tienen que interactuar dentro de este ámbito epistemológico, que se evaporaba en las manos de quienes querían eliminar la posibilidad *queer*. (Muñoz, 1996, citado en Danbolt, 2016, s.p.)¹³¹

Para Muñoz la escasa presencia de las prácticas homosexuales en los archivos oficiales se debe principalmente al carácter efímero y performativo de dichas prácticas y apuesta por repensar el concepto de evidencia y de lo efímero cuando se pretende escribir historia *queer* (Danbolt, 2016):

Quiero tomarme un tiempo para reflexionar sobre lo que llamo “efímero” como modalidad de anti-rigor y anti-evidencia que, lejos de filtrar la materialidad de los estudios culturales, reformula y expande nuestra comprensión de la materialidad. Lo efímero, como lo estoy usando aquí, está vinculado a modos alternativos de textualidad y narratividad como la memoria y la performance: son todas esas cosas

¹³⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “where theoretical questions as to how the archive structures the way we understand and write history have been fueled by revalorizations of the material and conceptual boundaries of traditional archives” (Danbolt, 2010, p. 95).

¹³¹ Utilizo algunas citas traducidas de José Esteban Muñoz desde el texto de Danbolt (2016) debido a que ya aparecen publicadas en la *Revista ACTAS*.

que quedan después de una performance, una especie de evidencia de lo que ha sucedido pero ciertamente no de la misma cosa. No descansa en fundamentos epistemológicos, sino que está interesado en seguir rastros, destellos, residuos y motas de cosas. Es importante tener en cuenta que lo efímero es un modo de prueba y de producción de argumentos a menudo trabajados por la cultura minoritaria y los creadores de críticas. (Muñoz, 1996, p.10)¹³²

De esta forma, Muñoz señala que por lo general la academia o las historias oficiales no han tomado en cuenta lo efímero, lo anecdótico, lo performativo y apuesta por ello para la escritura de la historia *queer* por haber estado excluido de esas historias oficiales de la “realidad material” (Muñoz, 1996, p 9)¹³³. Asumiendo dichas consideraciones, he estimado oportuno incluir y narrar en el presente proyecto, como he indicado, pequeñas actividades –de carácter efímero o fugaz– realizadas por lxs activistas a lo largo de la historia que no se corresponderían con los ‘grandes’ hitos de los movimientos de la disidencia sexual y de género, pero que pudieron tener relevancia en términos personales y políticos para quienes participaron en ellas. De este modo, estas afirmaciones sobre lo efímero, también me permitieron cuestionar la asociación entre lo efímero y lo ‘menos válido’ otorgando valor y reconocimiento a trayectorias o colectivos que no perduraron mucho en el tiempo, pero que ello, desde mi punto de vista, no les resta relevancia histórica.

Muñoz (1996) continúa relacionando lo efímero con el concepto de estructura de sentimientos desarrollado por Raymond Williams [1977] para comprender las dimensiones materiales de lo efímero. En este sentido, el autor muestra cómo Williams señala que el arte tiene la capacidad de transmitir estructuras de sentimientos, emociones y experiencias vividas “que son realmente materiales sin ser necesariamente ‘sólidas’” (Muñoz, 1996, p. 10)¹³⁴. Esta comprensión puede ayudar a ver lo efímero como algo que

¹³² Traducción propia, texto original en inglés: “I want to take some time to reflect on what I'm calling "ephemera" as modality of anti-rigor and anti-evidence that, far from filtering materiality out of cultural studies, reformulates and expands our understandings of materiality. Ephemera, as I am using it here, is linked to alternate modes of textuality and narrativity like memory and performance: it is all of those things that remain after a performance, a kind of evidence of what has transpired but certainly not the thing itself. It does not rest on epistemological foundations but is instead interested in following traces, glimmers, residues, and specks of things. It is important to note that ephemera is a mode of proofing and producing arguments often worked by minoritarian culture and criticism makers” (Muñoz, 1996, p. 10).

¹³³ Traducción propia, texto original en inglés: “material reality” (Muñoz, 1996, p. 9).

¹³⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “[they] are indeed material without necessarily being ‘solid’” (Muñoz, 1996, p. 10).

“no ‘olvida’ la materialidad, sino que la remodela” (Muñoz, 1996, p. 10)¹³⁵. De esta forma, Danbolt (2016) señala que el enfoque de Muñoz no abandona la verdad o la materialidad, sino que tiene otra percepción de ella. La visión de Muñoz (1996) supone una apuesta por incluir otros aspectos como lo efímero o lo performativo para hacer investigaciones, así como una crítica a los protocolos académicos establecidos que no han prestado interés a estas cuestiones. Muñoz (1996) apuesta por metodologías que sirvan como “estrategia para hacer frente a la doctrina de los ‘datos duros’ que domina las Humanidades, una doctrina que excluye los recuerdos temporales y performativos de la homosexualidad” (Danbolt, 2016, s.p.). Al igual que Muñoz, Stone y Cantrell (2015) señalan que “los investigadores de archivos LGBT a menudo trabajan con ‘objetos que no encajan’ en los hallazgos de archivo convencionales” (p. 10)¹³⁶, ya que la esencia efímera de ciertas prácticas *queer* no siempre va a poder capturarse en la página escrita.

3.4.4.5. El lugar del cuerpo en la transmisión de memoria.

Reflexionando sobre la existencia de otras formas de transmisión de memoria diferentes a la escritura, la teórica de estudios de la performance Diana Tylor (2003) concibe al cuerpo como transmisor de conocimiento. Aunque Tylor no se sitúa en lo que puede entenderse como teorías o estudios *queer*, su libro *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, ha propiciado diversas reflexiones en autorxs *queer*, como se verá más adelante con Danbolt (2010).

En este libro, Tylor (2003) se plantea “¿cómo transmite el comportamiento expresivo (performance) la memoria y la identidad cultural?” (p. xvi)¹³⁷. Sus reflexiones proceden de sus vivencias y argumenta que “aprendemos y transmitimos conocimiento a través de las acciones encarnadas [*embodied*], a través de agencia cultural, y tomando decisiones” (p. xvi)¹³⁸. Para ella, la performance “funciona como una episteme, una forma de

¹³⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “ephemera does not ‘forget’ materiality, but rather refashions it” (Muñoz, 1996, p. 10).

¹³⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “LGBT archival researchers often work with ‘objects that do not fit’ into conventional archival findings” (Stone y Cantrell, 2015, p. 10).

¹³⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “How does expressive behavior (performance) transmit cultural memory and identity?” (Tylor, 2003, p. xvi).

¹³⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “We learn and transmit knowledge through embodied action, through cultural agency, and by making choices” (Tylor, 2003, p. xvi).

conocimiento, y no simplemente un objeto de análisis” (Tylor, 2003, p. 16)¹³⁹. Tylor (2003) afirma que “si la performance no transmitiese conocimiento, solo lxs alfabetizadxs y lxs poderosxs podrían reclamar la memoria e identidad social” (p. xvii)¹⁴⁰ señalando que “no todo el mundo llega a la ‘cultura’ o a la modernidad a través de la escritura” (p. xviii)¹⁴¹, y cuestionando el privilegio que se le ha otorgado al conocimiento escrito sobre el conocimiento encarnado en Occidente. Para dar cuenta de cómo el conocimiento y la memoria también se transmiten de manera encarnada, Tylor (2003) plantea el concepto de ‘repertorio’ que se constituiría a partir de esa memoria encarnada a través de “performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, canto –en suma, todos esos actos generalmente considerados como un conocimiento efímero, no reproducible” (p. 20)¹⁴². El repertorio difiere, en cierto sentido, del archivo ya que este último se ha basado más en el material escrito y supuestamente estable (aunque Tylor muestra como esto es uno de los mitos que asisten al archivo) y, además, según la autora “el repertorio requiere presencia: las personas participan en la producción y reproducción del conocimiento por ‘estar ahí’, siendo una parte de la transmisión” (Tylor, 2003, p. 20)¹⁴³. Asimismo, Tylor (2003) reflexiona sobre el hecho de desaparición de las performances:

Ciertamente es verdad que los ejemplos individuales de performances desaparecen del repertorio. Esto ocurre en menor grado en el archivo. La pregunta de desaparición en relación con el archivo y el repertorio difiere tanto en tipo como en grado. La performance en vivo nunca puede ser capturada o transmitida a través del archivo. Un video de una actuación no es una actuación, aunque a menudo viene a reemplazar la actuación como una *cosa* en sí misma (el video es parte del archivo; lo que representa es parte del repertorio). La memoria encarnada, ya que es en vivo, supera la capacidad del archivo para capturarla. Pero eso no significa que la performance – como ritualizada, formalizada o comportamiento reiterativo– desaparezca. (p. 20)¹⁴⁴

¹³⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “[Performance] functions as an episteme, a way of knowing, not simply an object of analysis” (Tylor, 2003, p. xvi).

¹⁴⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “If performance did not transmit knowledge, only the literate and powerful could claim social memory and identity” (Tylor, 2003, p. xvii).

¹⁴¹ Traducción propia, texto original en inglés: “Not everyone comes to ‘culture’ or modernity through writing” (Tylor, 2003, p. xviii).

¹⁴² Traducción propia, texto original en inglés: “Performances, gestures, orality, movement, dance, singing –in short, all those acts usually thought of as ephemeral, nonreproducible knowledge” (Tylor, 2003, p. 20)

¹⁴³ Traducción propia, texto original en inglés: “The repertoire requires presence: people participate in the production and reproduction of knowledge by ‘being there’, being a part of the transmission” (Tylor, 2003, p. 20).

¹⁴⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “Certainly it is true that individual instances of performances disappear from the repertoire. This happens to a lesser degree in the archive. The question of disappearance in relation to the archive and the repertoire differs in kind as well as degree. The live performance can never be captured or transmitted through the archive. A video of a performance is not a performance, though it often comes to replace the performance as a *thing* in itself (the video is part of the archive; what it represents

Para Tylor (2003) tanto el archivo como el repertorio están mediados por procesos de interpretación, selección, memorización y ambos “han sido siempre importantes fuentes de información, ambos superan las limitaciones del otro, en sociedades alfabetizadas y semi alfabetizadas. Por lo general trabajan en tándem y trabajan al lado de otros sistemas de transmisión” (p. 21)¹⁴⁵. Tylor (2003) añade que “innumerables prácticas en las sociedades más alfabetizadas requieren tanto una dimensión archivada como encarnada: las bodas necesitan tanto el enunciado performativo del ‘sí quiero’ y el contrato firmado” (p. 21)¹⁴⁶. En definitiva, la autora como otrxs estudiosxs de la performance pretende “tomar en serio el repertorio de prácticas encarnadas como un sistema importante de conocimiento y transmisión de conocimiento. El repertorio, en un nivel muy práctico, amplía el archivo tradicional utilizado por los departamentos en las humanidades” (Tylor, 2003, p. 26)¹⁴⁷.

Inspirándose en las aportaciones de Tylor, Danbolt (2010) propone el concepto de ‘*archival activism*’ (activismo archivístico)¹⁴⁸ y, en este sentido, señala que a partir del término de activismo archivístico le interesa “explorar cómo la práctica activista puede servir como su propio archivo de acciones previas –funcionando como un archivo encarnado y vivo que hace presente la historia activista” (p. 104)¹⁴⁹. A este respecto, el autor indica que “el concepto de activismo archivístico es un intento de describir el efecto de la transmisión encarnada de la historia del activismo *queer*” (Danbolt, 2010, p. 105)¹⁵⁰. Para ejemplificarlo, Danbolt (2010) se retrotrae a una manifestación a la que asistió en

is part of the repertoire). Embodied memory, because it is live, exceeds the archive’s ability to capture it. But that does not mean that performance –as ritualized, formalized, or reiterative behavior– disappears” (Tylor, 2003, p. 20).

¹⁴⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “[The archive and the repertoire] have always been important sources of information, both exceeding the limitations of the other, in literate and semiliterate societies. They usually work in tandem and they work alongside other systems of transmission” (Tylor, 2003, p. 21).

¹⁴⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “Innumerable practices in the most literate societies require both an archival and an embodied dimension: weddings need both the performative utterance of ‘I do’ and the signed contract” (Tylor, 2003, p. 21).

¹⁴⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “[Part of what performance and performance studies allow us to *do*, then,] is take seriously the repertoire of embodied practices as an important system of knowing and transmitting knowledge. The repertoire, on a very practical level, expands the traditional archive used by academic departments in the humanities” (Tylor, 2003, p. 26).

¹⁴⁸ A partir de ahora utilizaré la traducción propia ‘activismo archivístico’.

¹⁴⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “Through the concept of archival activism I am interested in exploring how activist practice can serve as its own archive of prior actions – functioning as an embodied and living archive that makes activist history present” (Danbolt, 2010, p. 104).

¹⁵⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “The concept of archival activism is an attempt to describe the effect of embodied transmission of queer activist history” (Danbolt, 2010, p. 105).

Copenhague en 2008 contra los crímenes de odio. El autor muestra cómo en esa manifestación se esgrimían cánticos y eslóganes que lxs activistas *queer* antecesorsxs utilizaban en Estados Unidos como el grupo *Act Up* o *Queer Nation*: “¡Estamos aquí! ¡Somos *queer*! ¡No vamos a desaparecer!” (Danbolt, 2010, p. 104)¹⁵¹ o “¡Estamos aquí! ¡Somos *queer*! ¡Somos preciosxs! ¡Acostumbraos!” (Danbolt, 2010, p. 104)¹⁵². Para el autor:

el enunciado de este eslogan representaba una forma de “toque a través del tiempo” –para tomar prestada la frase de Carolyn Dinshaw (Dinshaw 1999)– donde los sonidos de Copenhague se superponían con mi imagen fantasmática del apogeo del activismo *queer* temprano en las calles de Nueva York y Chicago. El viejo canto me hacía presente la historia *queer*, y el sentimiento de anacronismo que esto evocaba era tan emotivo como perturbador. (Danbolt, 2010, p. 104)¹⁵³

Es esta concepción de los toques a través del tiempo es lo que Danbolt (2010) denomina activismo archivístico con el fin de describir “la forma en que los repertorios de la historia activista son reactivados, reproducidos y re-encarnados en acciones contemporáneas” (p. 104)¹⁵⁴. El autor también reflexiona sobre los posibles efectos y funciones de esta reactivación de un slogan pasado señalando que “el canto del lema puede ser visto como una forma de invocar un legado activista *queer* –creando una ‘comunidad’ activista a través del tiempo y el espacio” (Danbolt, 2010, p. 105)¹⁵⁵, o mostrando cómo también puede ser interpretado de otra manera: “el peso de la historia que puede provocar el uso de un viejo eslogan americano también puede tener efectos improductivos, como un sentimiento de agotamiento político, insuficiente inteligibilidad, indiferencia o desplazamiento” (Danbolt, 2010, p. 105)¹⁵⁶.

¹⁵¹ Traducción propia, texto original en inglés: “We’re Here! We’re Queer! We’re Not Gonna Disappear!” (Danbolt, 2010, p. 104).

¹⁵² Traducción propia, texto original en inglés: ““We’re Here! We’re Queer! We’re Beautiful! Get Used to it!” (Danbolt, 2010, p. 104).

¹⁵³ Traducción propia, texto original en inglés: “the utterance of this slogan represented a form of “touch across time” –to borrow Carolyn Dinshaw’s phrase (Dinshaw 1999)– where the sounds of Copenhagen overlapped with my phantasmatical image of the heyday of the early queer activism in the streets of New York and Chicago. The old chant made queer history present to me –and the feeling of anachronism that this conjured was as moving as it was disturbing” (Danbolt, 2010, p. 104).

¹⁵⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “the way repertoires of activist history are reactivated, reenacted, and re-embodied in contemporary actions” (Danbolt, 2010, p. 104).

¹⁵⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “The chanting of the slogan can be seen as a way of invoking a queer activist legacy –creating an activist ‘community’ across time and space” (Danbolt, 2010, p. 105).

¹⁵⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “the weight of history that the use of an old American slogan may bring about can also have unproductive effects, such as a feeling of political exhaustion, insufficient intelligibility, indifference, or displacement” (Danbolt, 2010, p. 105).

3.4.4.6. Conexiones, afectos y archivos de sentimientos.

Al hablar de esa comunidad activista a través del tiempo y el espacio, Danbolt (2010) se inspira en las propuestas de Carolyn Dinshaw “quien pretende forjar comunidades afectivas *queer* a través del tiempo” (Solana, 2016, p. 136). En el texto *Tocando el pasado*¹⁵⁷ Dinshaw (2015) explora “algunas interrelaciones entre los conceptos de historia y comunidad, entendiendo por este último una agrupación social que no es un grupo convencional de parentesco” (p. 353). La autora pretende “establecer conexiones a través del tiempo entre, por un lado, vidas, textos y otros fenómenos culturales excluidos de las categorías sexuales en ese entonces y, por otro lado, aquellos excluidos de las actuales categorías sexuales ahora” (Dinshaw, 1999, citado en Solana, 2015, p. 140). En su deseo por establecer dichas conexiones afectivas a través del tiempo se aleja del establecimiento de conexiones esencialistas entre los sujetos de ahora y del pasado, y presta atención a lo táctil a partir de una reflexión sobre el concepto historia contingente; señalando que la palabra contingente deriva etimológicamente del latín *tocar* (Dinshaw, 2015). En palabras de Solana (2016):

Dinshaw emplea la metáfora del contacto afectivo para caracterizar una relación con las vidas pasadas motivada ya no por una semejanza “esencial” u “objetiva” entre los sujetos pasados y presentes, sino por los deseos actuales que ella tiene de encontrar compañeros *queer* a través del tiempo. (p. 141)

Para establecer dichas conexiones la autora apela también a una “capacidad profunda de imaginar” (Dinshaw, 2015, p. 371). Inspirándose en las propuestas de Haraway (1995), Dinshaw (2015) imagina dicha comunidad a través del tiempo a partir de conexiones parciales. En este sentido, la autora reflexiona sobre “cómo podemos hacer contacto, cómo podemos hacer conexiones parciales con cuerpos y vidas, y al hacerlo, cómo podemos hacer historia” (Dinshaw, 2015, p. 372). De esta manera, Dinshaw pretende “buscar formas alternativas de relatar el pasado, motivadas por el deseo presente de la historiadora, que puedan explorar –en vez de evitar– las ataduras afectivas y el apego visceral a los datos históricos” (Macón y Solana, 2015, p. 25). Incorporando las contribuciones expuestas, he pretendido que el proyecto de tesis, en general, y el archivo *Guardianx de la Contramemoria*, de forma específica, contribuyan a generar

¹⁵⁷ *Tocando el pasado* es un texto de Carolyn Dinshaw traducido al castellano por Cecilia Macón y Mariela Solana (2015) y que pertenece al libro de Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*.

comunidades activistas, comunidades afectivas (Dinshaw, 2015 [1999]), ya sean imaginarias, sentidas o físicas, “con las personas que precedieron nuestras luchas en el territorio que habito a través de las memorias de las mismas” (Mendoza, 2019a, p. 135). Retomando la idea apuntada en el capítulo anterior y vinculando metafóricamente el archivo con el territorio en el que se sitúa, concibo mi propuesta de archivo como una ‘comunidad de memorias’ (Katelaar, 2005); como un ‘patio de vecinxs’, como una ‘corrala’ donde conviven ‘memorias subterráneas’ (Pollak, citado en Cutili e Insausti, 2015), periféricas, subalternas. Así, el archivo *Guardianx de la Contramemoria* también se plantea como un espacio para ‘cuidar’ las memorias activistas de las disidencias sexuales y de género andaluzas.

De manera similar a diversxs autorxs que se centran en aspectos efímeros, performativos o afectivos necesarios para comprender la historia *queer* y, además, amplían lo que cuenta como documento o material de archivo, Ann Cvetkovich (2018 [2003]), en su libro *An archive of feeling: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, extiende la concepción de archivo y apuesta por prestar importancia a los afectos a la hora de escribir historia *queer* (Danbolt, 2010). Cvetkovich (2018 [2003]) pretende explorar “cómo la experiencia afectiva puede proporcionar la base para nuevas culturas” (p. 22). La autora construye un ‘archivo de sentimientos’ a partir de diversas reflexiones y análisis sobre los traumas debido a que los mismos “desafían la concepción habitual de lo que constituye un archivo” (Cvetkovich, 2018 [2003], p. 22). A través del análisis de un variado número de fenómenos y materiales relacionados con las sexualidades no normativas, principalmente sobre prácticas lesbianas, Cvetkovich (2018 [2003]) indaga en la intersección entre los archivos del trauma y los archivos gays y lesbianos.

Desde la óptica de la autora, la construcción de dichos archivos en los que residen multitud de sentimientos necesita formas alternativas de documentación, representación y narración debido al escaso interés prestado por las instituciones o las historias oficiales sobre dichas cuestiones. Para ello, presta atención a otro tipo de materiales diversos de carácter experimental y efímero como performances, fotografías, materiales audiovisuales, poemas, juguetes eróticos, recuerdos personales, prensa alternativa etc. ya que “tanto las culturas lesbianas como las culturas del trauma producen frecuentemente géneros menores o experimentales” (Cvetkovich, 2018 [2003], p. 24). Estas reflexiones

me conectan con el tipo de materiales que dan contenido a mi propuesta de archivo: carteles de eventos activistas, pegatinas, *flyers*, fotografías, fanzines, documentos internos de algunos colectivos, artículos de prensa, vídeos, memes, *posts* o enlaces a artículos en blogs y redes sociales donde lxs activistas andaluzxs han plasmado sus reivindicaciones, denuncias, reflexiones, arte y sentires. Cvetkovich (2018 [2003]) también plantea la utilización de métodos experimentales, la etnografía o la historia oral con el objetivo de aproximarse al pasado. Así, entiende que el archivo gay y lesbiano “debe preservar y producir no solo conocimiento sino sentimientos” (Cvetkovich, 2018 [2003], p. 320). Así, Cvetkovich afirma (2018 [2003]):

La historia de las lesbianas y de los gays necesita un archivo radical de emociones, con el fin de documentar la intimidad, la sexualidad, el amor y el activismo –todas las áreas de la experiencia que son difíciles de documentar a través de los materiales de un archivo tradicional–. Además, los archivos de gays y lesbianas abordan la pérdida traumática de la historia que ha acompañado la vida sexual y la formación de políticas públicas sobre el sexo, reafirman el papel de la memoria y del afecto para compensar la negligencia institucional. (p. 320)

En este sentido, Danbolt (2016) se pregunta: “¿cómo se documentan los sentimientos?” (s.p.) y referencia a Cvetkovich donde expone “que las emociones y la sexualidad sólo se pueden archivar de manera indirecta y los productos culturales y el arte pueden servir como importantes prácticas de archivo” (Danbolt, 2016, s.p.). De esta manera, se puede observar cómo Cvetkovich, al igual que anteriores autorxs, plantea alternativas formas de entender qué es un archivo y qué puede constituirse como material de archivo afirmando que “al insistir en el valor de los materiales aparentemente marginales o efímeros, los coleccionistas de archivos gays y lesbianos entienden que los afectos –asociados con la nostalgia, la memoria personal, la fantasía y el trauma– hacen que un documento sea significativo” (Cvetkovich, 2018 [2003], p. 324).

En su ensayo se puede encontrar reflexiones en torno a la accesibilidad de los archivos, a las instalaciones que los albergan, a los debates y tensiones sobre la institucionalización de los mismos, a las negociaciones entre los archivos de base y las instituciones o en torno al trabajo de voluntarixs que, por lo general, son quienes construyen dichos archivos de base o comunitarios, los cuales generan características propias. Una de ellas según Cvetkovich (2018 [2003]) es que “uno de los valores permanentes en los archivos de base y comunitarios es su capacidad de responder a la necesidad emocional de tener archivos

como su misión prioritaria” (p. 250). Continuando con la exploración entre archivos del trauma, archivos gays y lesbianos y los sentimientos, la autora expone que:

En el contexto de los desafíos planteados por los archivos del trauma, vale la pena considerar la naturaleza particular y *queer* de los archivos de gays y lesbianas, que muy a menudo han sido creados siguiendo sentimientos y emociones. A diferencia de las formas institucionalizadas de memoria cultural, el archivo de base de las lesbianas parece íntimo y personal. Toma documentos de la vida cotidiana –historia oral, fotografías personales y cartas, y documentos efímeros– para señalar que cada vida es digna conservar. (Cvetkovich, 2018 [2003], p. 356)

De manera similar a Cvetkovich (2003), Carrascosa, Platero, Senra y Vila (2015) pretenden introducir el concepto de “archivo de sentires/sentimientos” (p. 2) con el objetivo de inspirar nuevas miradas y “para dotar de materiales los archivos existentes, destacando las maneras en que los textos y las imágenes pueden transmitir sentimientos y sentires” (p. 2). Otrxs autorxs, además, reflexionan sobre la influencia de nuestros afectos y emociones en nuestra investigación sobre el pasado, entendiendo la práctica archivística como una práctica encarnada, afectiva e incluso erótica (Macón y Solana, 2015; Solana, 2016) cuestionando, como también se ha visto en Halberstam (2005), el supuesto papel aséptico y neutral de la persona que investiga.

Sin duda, el repensar cómo un archivo puede albergar o despertar sentimientos tales como el miedo, la ira, la vergüenza, el amor, la pasión, la alegría, la indignación, el duelo, la pérdida, la solidaridad, el erotismo, el orgullo o la rebeldía, tan presentes en la historia *queer*, supone todo un reto para las prácticas archivísticas. Estas son algunas cuestiones que dan forma al ‘giro afectivo’ (Macón y Solana, 2015; Solana, 2016) o ‘giro emocional’ (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015) del cual, el archivo *queer* también se está nutriendo. El giro afectivo es presentado por algunxs autorxs como Macón y Solana (2015) como un proyecto complejo y diverso, como “un proyecto destinado a explorar formas alternativas de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional –y discutir las diferencias que pueda haber entre estas tres denominaciones– a partir de su rol en el ámbito público” (pp. 15-16). No es objeto de este apartado profundizar en todos los aportes que el giro afectivo está generando en las humanidades y ciencias sociales pues se nos abrirían otras vías de estudio a las cuales este trabajo debido a sus limitaciones

no puede abarcar¹⁵⁸. Pero sí quería destacar brevemente algunas contribuciones con las que dicho giro está impregnando la historia *queer*.

Por un lado, la interacción entre el giro afectivo y las teorías *queer* ha generado diversas reflexiones encaminadas a cuestionar dicotomías. Macón y Solana citando a Clough señalan que “la distinción entre pasiones y razones es disuelta, cuerpo y mente son pensados como una unidad y, centralmente, los afectos son entendidos tanto como acciones –determinadas por causas internas– como en términos de pasiones –determinadas por causas externas” (Clough, 2007; citado en Macón y Solana, 2015, p. 15). En un texto posterior Solana (2016) analiza las principales contribuciones de la historia afectiva *queer* a la filosofía de la historia señalando diversas dicotomías que dichas aportaciones cuestionan con relación a la representación histórica: “distancia/cercanía; presencia/ausencia; identidad/diferencia; y sentimiento/pensamiento” (p. 136).

Por otro lado, también se puede encontrar una reflexión en torno a la distancia histórica en la investigación. El vínculo entre la persona que investiga historia y sus temáticas de estudio es una cuestión central de reflexión bajo el giro afectivo (Macón y Solana, 2015). Macón y Solana (2015) entienden que debido al hecho de que las teorías *queer* desde sus orígenes han destinado esfuerzos a reivindicar la potencia política de “la sexualidad, el erotismo y el placer, no es accidental que haya sido esta corriente la que se haya dedicado en profundidad a examinar las relaciones afectivas –y, en ocasiones, eróticas– que emergen entre los sujetos y objetos de investigación” (p. 22). Con relación a la distancia histórica para el análisis del pasado, así como a las diferencias sobre identidades y términos del pasado y del presente, Macón y Solana (2015) afirman que:

Así y todo, en los últimos años han surgido nuevas voces en historia *queer* –en especial por parte de medievalistas o estudiosas de la modernidad temprana– que rechazan el alterismo historicista reivindicando, más bien, las conexiones y contactos entre los marginales sexuales de hoy y ayer. Sin embargo, estas conexiones y contactos no son defendidos en nombre de una identidad plena entre los sujetos del pasado y del presente sino que buscarán articular formas de sortear las distancias temporales por fuera de todo marco esencialista. Una de las formas de lograr esto es recuperando la dimensión afectiva –y ya no la continuidad objetiva o esencial– que

¹⁵⁸ Para profundizar en el giro afectivo y sus aportaciones a la historia *queer* puede verse Macón y Solana (2015) y Solana (2016).

motiva, en el presente, el deseo subjetivo de quienes buscan trazar puentes con el pasado. (pp. 22-23)

Para reflexionar sobre “el modo en que los afectos del presente pueden motivar y enriquecer el estudio del pasado” (Solanas, 2016, p. 136), Macón y Solana (2015) analizan las obras de tres estudiosas de la historia *queer*: Heather Love, Elizabeth Freeman y Carolyn Dinshaw. Aunque Solanas (2016) también nombra otras autoras que trabajan dichas cuestiones como Ann Cvetkovich, Carla Freccero o Deborah Gould, entre otras, su interés reside en los trabajos de las anteriores y sobre las diferencias que existen entre las mismas en sus aproximaciones y conexiones con el pasado. De Heather Love, destaco siguiendo a Solanas (2016) que “busca releer el pasado *queer* atendiendo a su costado más hiriente” (Solanas, 2016, p. 136) escapando de “narraciones triunfalistas sobre los ‘progresos’ históricos de gays y lesbianas en el siglo XX” (Solanas, 2016, p. 137). De Elizabeth Freeman se puede recatar el nuevo término que elabora, ‘erotohistoriografía’, con el fin de “capturar la centralidad del placer, especialmente el placer sexual, en prácticas *queer* de hallazgo y documentación del pasado” (Freeman, 2010, citado en Solanas, 2016, p. 139). Y finalmente de Carolyn Dinshaw, resalto, como ya se ha visto anteriormente, “su propuesta de efectuar un ‘contacto afectivo’ entre los sujetos *queer* del pasado y del presente” (Solanas, 2016, p. 140).

Las reflexiones expuestas me condujeron a intentar reformular la estructura del archivo *Guardianx de la Contramemoria* para incorporar formas experimentales de creación de archivos y clasificación de sus materiales. De este modo, planteé que una de las secciones que alberga el archivo de las disidencias sexuales y de género andaluzas se compusiese de un apartado en el que los materiales estarían organizados, en lugar de cronológicamente, a través de los afectos y emociones que los mismos me han generado. Aun asumiendo lo problemático de cualquier clasificación de materiales, como se ha expuesto en las presentes líneas, este deseo se asentó en la premisa de no solo cuestionar tradicionales formas de clasificación de materiales, sino de intentar proponer posibles alternativas a las mismas. Finalmente, debido a la limitación de tiempos y recursos, no pude desarrollar y plasmar dicha idea en el archivo-web y lo planteo como futura propuesta experimental. No obstante, la mencionada sección posee un bloque con materiales sin ningún tipo de organización en el que se invita a las personas que visiten el archivo a dejarse ‘afectar’, ‘sentir’ o ‘ser tocads’ por los mismos.

En suma, y para concluir con este apartado, se ha podido observar cómo la pretensión de construir un archivo *queer* o una reflexión sobre la historia *queer* puede tomar múltiples y variadas formas. Como características principales del archivo *queer* se puede señalar el intento de extensión del concepto de archivo y de lo que cuenta como material legítimo de archivo; la crítica a la exclusión de las identidades no normativas de género y sexualidad en los archivos e historias oficiales; la reflexión sobre las condiciones estructurales de visibilidad en los archivos LGTB; la crítica al anacronismo de ciertos archivos LGTB; la creación de contra-archivos o archivos comunitarios; el intento de ruptura de binarismos o fronteras rígidas entre investigadrx/activista, archivista/productorx cultural; la apuesta por comprender variadas formas de transmisión de conocimiento, de memoria y de identidad a través de la historia; la importancia que se le otorga a las prácticas encarnadas y a las experiencias vividas; y la necesidad de incluir la dimensión afectiva y emocional en la historia y en el archivo *queer*. Con ello, he pretendido, de una forma u otra, recoger estas reflexiones y encarnarlas en mi propuesta de archivo y en la construcción del relato histórico de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía.

3.5. METODOLOGÍAS *QUEER*.

Como se está abordando, las últimas contribuciones expuestas me ofrecieron distintas claves para la propuesta de archivo que quería construir desde el proyecto de tesis doctoral. Aunque en el presente texto pudiera parecer que el proceso de construcción de la metodología haya sido un proceso lineal basado en descubrimientos y aprendizajes, en realidad, el abrir el abanico de posibilidades metodológicas e incluir las consideraciones epistémicas, teóricas, metodológicas y éticas sobre el archivo a las ya tratadas sobre la etnografía feminista, la autoetnografía o las metodologías colaborativas me desbordaron en cierta medida. Por momentos ya no sabía qué metodología estaba implementando en mi investigación debido a la variedad de herramientas y miradas que he mostrado, y que me parecía relevante incorporar. El hecho de no realizar observaciones completamente estructuradas y el alejarme, en cierta forma, de algunas premisas de la observación participante desde un punto de vista más convencional tampoco me generaba serenidad en el proceso. Esto es así ya que yo me distanciaba de maneras antropológicas tradicionales de acceso al campo, pues, por ejemplo, no me introducía en un mundo

externo al mío en el que participaba durante un tiempo determinado. Por otro lado, no tomaba notas exhaustivas en el momento de las observaciones sino más bien apuntes y reflexiones posteriores en casa. Con todo ello, se me despertaron dudas acerca de si estaba realizando una etnografía o era otro tipo de investigación que no se asentaba en esta metodología. Estas cuestiones, que a priori, pueden parecer atractivas para cualquier persona investigadora que pretenda repensar tradicionales formas de investigar, lo cierto es que, en mi caso particular, también me provocaron ansiedades, sensaciones de pérdida y desasosiego.

Siempre tuve la orientación de mi directorx de tesis, pero en ciertos momentos, no paraba de preguntarme constantemente “¿pero qué metodología estoy utilizando?”. Aunque como se está mostrando en el texto, se pueden encontrar diversas conexiones entre las aportaciones epistemológicas, teóricas, metodológicas, y éticas generadas por la etnografía feminista, la autoetnografía, las metodologías colaborativas, decoloniales y las propuestas de archivo *queer* sentía que faltaba articulación en las metodologías y técnicas que estaba implementando. Esto también estaba muy conectado al carácter diverso de las fuentes desde las que me aproximaba a la información relevante para el proyecto que son redes sociales, blogs, páginas web, fanzines, libros, prensa, archivos (principalmente, activistas) o programas de radios libres, cuyos materiales eran, en diversas ocasiones, de naturaleza efímera y poco académica. El tener que buscar argumentos sólidos externos para justificar las formas en las que estaba aplicando las cuestiones metodológicas también me generaba cierto agobio, por lo que por momentos emergían sensaciones de pérdida y dudas. Todo ello, hacía que me replantease el formato metodológico o la manera en la que lo estaba implementando. Por supuesto, que agradezco a mi directorx su constante acompañamiento cuidadoso y orientación que me iba dando claridad en este proceso.

No obstante, también implementé técnicas más estructuradas en la investigación como las entrevistas –que tenían un guion abierto de preguntas, fueron grabadas, realicé un proceso de consentimiento informado incluyendo información sobre el proyecto y la firma del formulario de Consentimiento Informado y ofrecí la posibilidad de revisión de las transcripciones por parte de las personas entrevistadas y de los apartados que construía basándome en ellas–, así como la realización de un taller (parcialmente) colaborativo con

la Red Maricones del Sur. Con el tiempo, pude encontrar cierta tranquilidad al descubrir las metodologías *queer* ya que algunas aportaciones desde este ámbito, también diverso, guardaban bastante conexión con cómo estaba concibiendo las cuestiones metodológicas. Esto se debe a que varias de las premisas básicas de las metodologías *queer* se asentaban en la pluralidad metodológica, la ruptura entre disciplinas y una postura poco ortodoxa y, en cierta medida, desleal con tradicionales formas de hacer investigación (Halberstam, 2008). El hecho de conocer otros proyectos y autorxs que también implementaban estas metodologías afines también me otorgaron momentos de claridad en el proceso.

3.5.1. Primeras aproximaciones a las metodologías *queer*.

Dicho esto, comienzo presentando las aportaciones de quien considero fue pionerx en el intento de teorizar las metodologías *queer*. Me estoy refiriendo al trabajo desarrollado por Jack Halberstam en su libro *Masculinidad Femenina [Female Masculinity]* publicado en 1998. Con el objetivo de indagar en las variadas formas que adopta la masculinidad femenina, Halberstam (2008) utiliza distintas metodologías debido a la interdisciplinariedad de su proyecto. Distanciándose así de “los métodos habituales que usan las diferentes disciplinas” (Halberstam, 2008, p. 32) crea una metodología a la que denomina ‘metodología *queer*’ y que se compone por “una mezcla de crítica de texto, etnografía, estudios históricos, investigación de archivos y producción de taxonomías” (Halberstam, 2008, p. 32). Así, entiende que su metodología es *queer* ya que “intenta ser lo bastante flexible como para dar respuesta a las diferentes fuentes de información sobre la masculinidad femenina y porque, a su vez, supone una cierta deslealtad a los métodos académicos convencionales” (Halberstam, 2008, p. 32), lo cual supone un cierto rechazo a los mismos y al poder que estos pueden llegar a ejercer (Halberstam, 2008).

De esta manera, Halberstam (2008) se inserta en las discusiones que los estudios *queer* se plantean sobre las disciplinas y las metodologías, y señala que “aunque se ha generado mucho debate en el mundo académico sobre la necesidad del trabajo interdisciplinar, en general ha habido muy poco apoyo a este tipo de trabajos en la universidad” (p. 32). Para la creación de dicha metodología *queer*, Halberstam (2008) tiene claro que como mínimo existe un método de investigación que rechaza para aproximarse a la sexualidad “y es el proyecto tradicional de las ciencias sociales de encuestar a la gente esperando exprimir la verdad a partir de los datos en bruto” (pp. 32-33). Apoyándose en Lewontin, Halberstam

(2008) señala que esto se debe, por ejemplo, a la falta de sinceridad en las respuestas cuando de la sexualidad se trata y a “que las encuestas sociológicas son «demostraciones de aquello que los investigadores creen previamente verdad»” (p. 33). Aunque reconoce que en ciertas preguntas dichas técnicas podrían ser apropiadas, apuesta por “confiar en estrategias como el análisis del discurso, la interpretación y la especulación” (Halberstam, 2008, p. 33). Este debate será retomado en el texto más adelante a partir de las propuestas que Browne y Nash (2010) desarrollan acerca de las metodologías *queer*.

Para Halberstam (2008) “la respuesta al problema de cómo estudiar la sexualidad es que debe basarse en un enfoque interdisciplinar que pueda combinar información proveniente de personas con información proveniente de los textos” (p. 34) haciendo alusión a la crítica que reciben los estudios *queer* por parte de distintxs investigadorxs sociales, muchxs de ellxs sociólogxs, al tener demasiada fijación en textos o en una línea textual para el desarrollo de sus análisis sobre la sexualidad (Halberstam, 2008). En su ensayo, Halberstam (2008) también reflexiona sobre la ahistoricidad de ciertas aproximaciones al pasado sobre temáticas relacionadas con el género y la sexualidad señalando que “el desafío para una nueva historia queer ha sido, y sigue siendo, elaborar metodologías que sean sensibles al cambio histórico y que, a la vez, estén influidas por las problemáticas teóricas actuales” (p. 68). Con todo lo expuesto, Halberstam (2008) concluye que:

Una metodología queer es, en cierto sentido, una metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología queer trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre disciplinas. Aunque esté claro que este libro es un trabajo de estudios culturales, no descarta métodos más empíricos propios de la investigación etnográfica. (p. 35)

Como se irá presentando a lo largo del texto, tanto las propuestas que Halberstam despliega en su intento por construir metodologías *queer* como los debates que ha introducido serán retomadas por posteriores autorxs. Ken Plummer (2005) continúa aportando impresiones sobre lo que podría considerarse una metodología *queer*. Ello lo hace a través de un capítulo publicado en el libro *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, cuya edición corre a cargo de Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, y que compila diferentes ensayos sobre metodologías cualitativas. Tras realizar una aproximación a lo *queer* y señalar la dificultad inherente al proyecto *queer* con

respecto a ofrecer definiciones claras o cerradas del propio concepto –debido a su carácter no normativo, desestabilizador, múltiple y fluido, y a su forma de entender la identidad, la cual es explicada en los mismos términos–, Plummer (2005) se plantea “¿cuáles son las implicaciones de la teoría *queer* para la metodología (una palabra que rara vez usa)?” (p. 366)¹⁵⁹. Para aportar una respuesta general a la anterior pregunta Plummer (2005) hace referencia a Halberstam y señala que “la teoría *queer* es un rechazo a todos los métodos ortodoxos” (p. 366)¹⁶⁰. Así, el autor, continúa planteándose “entonces, ¿qué hace realmente la metodología *queer*?” (Plummer, 2005, p.366)¹⁶¹. Con el objetivo de dar respuesta a dicha cuestión ofrece una serie de ejemplos de lo que a su juicio una metodología *queer* realiza:

1) “*El giro textual: relecturas de artefactos culturales*” (Plummer, 2005, p. 366)¹⁶². Las teorías *queer* apoyan numerosas de sus reflexiones sobre la opresión de género o sexualidad, sobre la heteronormatividad, la homofobia o las sexualidades e identidades diversas en el análisis de diversos productos culturales, tanto alternativos como de cultura de masas. Plummer (2005) afirma que “los métodos *queer* emplean abrumadoramente un interés y análisis de textos, películas, literatura, televisión opera, musicales. Esta es quizás la estrategia preferida de la teoría *queer*” (p. 366)¹⁶³. Como se ha visto con Halberstam (2008), esta característica de los estudios *queer* es una de las principales críticas con las que se cuestiona dichas teorías, pues para algunxs autorxs, Plummer entre ellxs, las teorías *queer*, se centran en el análisis de textos culturales para el desarrollo de sus premisas dejando de lado en ocasiones las condiciones materiales de los cuerpos de los sujetos desde y sobre los que investiga y teoriza.

2) “*Etnografías subversivas: trabajo de campo revisado*. Estas a menudo son etnografías relativamente directas de mundos sexuales específicos que desafían asunciones”

¹⁵⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “What are the implications of queer theory for method (a word it rarely uses)?” (Plummer, 2005, p. 366). Considero que el autor utiliza indistintamente las palabras método y metodología. En esta ocasión he considerado más certero traducir ‘method’ por metodología.

¹⁶⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “Queer theory is a refusal of all orthodox methods” (Plummer, 2005, p. 366).

¹⁶¹ Traducción propia, texto original en inglés: “What, then, does queer method actually do?” (Plummer, 2005, p. 366).

¹⁶² Traducción propia, texto original en inglés: “*The Textual Turn: Rereadings of cultural Artifacts*” (Plummer, 2005, p.366). Estas y las siguientes cursivas de Plummer (2005) son del original.

¹⁶³ Traducción propia, texto original en inglés: “Queer methods overwhelmingly employ on interest and analysis of texts –films, literature, television, opera, musicals. This is perhaps the most commonly preferred strategy of queer theory” (Plummer, 2005, p. 366).

(Plummer, 2005, pp. 366-367)¹⁶⁴. Centrándose en el trabajo del etnógrafo macedonio Sasho Lambevski, Plummer (2005) señala que el mismo realiza una etnografía experiencial, interseccional y crítica con tradicionales formas de entender la etnografía debido a que “pocxs investigadorxs han sido tan honestxs en cuanto a las tensiones que infunden sus vidas y las cadenas más amplias de conexión que dan forma a su trabajo” (Plummer, 2005, p. 367)¹⁶⁵. Como ya se ha abordado, por ejemplo, con la autoetnografía o la etnografía feminista, esta característica no es propia de las investigaciones *queer*, sino que ha sido desarrollada por diversxs investigadorxs que haciendo autocrítica desde sus propias disciplinas han aportado otras formas metodológicas de investigación social donde las emociones, los pensamientos o las experiencias de la persona que investiga están muy presentes en sus trabajos.

3) “*Metodologías carroñeras: el saqueo de múltiples textos para ensamblar textos nuevos*” (Plummer, 2005, p. 367)¹⁶⁶. Plummer (2005) toma de nuevo el trabajo de Halberstam (2008) con el fin de ejemplificar lo que sería la aplicación de una metodología *queer* ya que toma diferentes recursos desde el análisis de textos literarios, películas, etnografía o investigaciones en archivo para desarrollar su trabajo sobre sujetos excluidos a la par que captura la diversidad y fluidez de los mismos generando nuevos términos para aproximarse a ellos.

4) “*Performando género y la performance etnográfica*” (Plummer, 2005, p. 368)¹⁶⁷. Plummer (2005) expone que muchos de los trabajos de teoría *queer* se asientan en las concepciones sobre el género de Butler, quien entiende al mismo como una construcción performativa, es decir, no como algo innato, esencial o natural, sino más bien como una construcción que se produce a partir de la repetición de gestos, movimientos, actos, prácticas y discursos dentro de la matriz heterosexual, como se ha examinado. Además, muchos de los trabajos de teoría *queer* se han basado en el análisis de figuras o identidades

¹⁶⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “*Subversive Ethnographies: Fieldwork Revisited*. These are often relatively straightforward ethnographies of specific sexual worlds that challenge assumptions” (Plummer, 2005, pp. 366-367)

¹⁶⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “Few researchers have been so honest regarding the tensions that infuse their lives and the wider chains of connectedness that shape their work” (Plummer, 2005, p. 267).

¹⁶⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “*Scavenger Methodologies: The Raiding of Multiple Texts to Assemble new ones*” (Plummer, 2005, p. 367).

¹⁶⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “*Performing Gender and Ethnographic Performance*” (Plummer, 2005, p. 368).

drag o trans para ejemplificar formas de subversión de la tiranía del sistema binario de género o del cuerpo normativo; cuestión que por otro lado también se ha criticado por diversxs autorxs y activistas trans o intersex cansadxs de que se lxs tome como “símbolo de una ruptura subversiva con el binarismo de género” (Suess, 2016, p. 696). Asimismo, Plummer (2005) señala la aparición de formas político-artísticas dentro del ámbito de lo *queer* que pretenden dicha subversión o el cuestionamiento del orden social establecido a partir de la generación de performances, espectáculos, teatro callejero o ‘video terrorismo’ realizados en muchas ocasiones por activistas, o por personas que se sitúan tanto en el ámbito investigador como en el activismo.

5) “*La exploración de nuevos/queerizados estudios de casos o la exploración de casos de estudios ya ‘queerizados’*” (Plummer, 2005, p. 368)¹⁶⁸. En numerosas ocasiones las investigaciones *queer* se aproximan a cuestiones excluidas o poco exploradas por investigaciones tradicionales. De igual modo, realizan nuevas aproximaciones a los mismos desde una perspectiva deconstruccionista que pone en cuarentena la estabilidad de las categorías e identidades sociales.

6) “*La lectura de unx mismx*” (Plummer, 2005, p. 368)¹⁶⁹. Plummer (2005) indica que en la mayoría de las investigaciones realizadas desde las teorías *queer* lxs autorxs aparecen en una posición central de la misma y rara vez están ausentes. De manera similar, Ambrosy (2012) expresa que “para hacer investigación *queer*, uno de los primeros pasos a realizar es la revisión de la propia postura del investigador ante el tema de estudio” (p. 281). Estas cuestiones nos remiten nuevamente a las contribuciones generadas por investigadorxs sociales del ámbito de la antropología, la sociología o los estudios feministas, entre otros ámbitos, sobre la reflexividad (Gregorio, 2016; Suess, 2016).

Tomando en consideración lo expuesto, Plummer (2005) concluye realizando una crítica a las metodologías *queer* señalando que, desde su punto de vista, no existe nada completamente nuevo metodológicamente en las investigaciones *queer* puesto que toma prestadas técnicas de la teoría literaria o de la investigación social como la etnografía o la reflexividad, aunque también reconoce una aportación central del proyecto *queer*:

¹⁶⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “Exploring new/querred case studies” (Plummer, 2005, p. 368).

¹⁶⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “The Reading of the Self” (Plummer, 2005, p. 368).

Lo que puede ser más radical es su preocupación persistente por las categorías y por el género / la sexualidad –aunque en verdad esto también ha sido cuestionado durante mucho tiempo (Weston, 1998; Plummer, 2002). Lo que parece estar en juego, entonces, en cualquier intento de ‘*queerizar*’ la investigación cualitativa no es tanto un estilo metodológico como una preocupación política y sustantiva con el género, la heteronormatividad y las sexualidades. Su desafío es llevar el género y la sexualidad estabilizados a la vanguardia de los análisis en formas en las que no suelen estar, y que ponen en peligro cualquier mundo ordenado de género y sexualidad. Y esto es precisamente lo que a menudo falta en muchas investigaciones etnográficas o de historias de vida. (Plummer, 2005, p. 369)¹⁷⁰

Estando en parte de acuerdo con la crítica que Plummer desarrolla sobre las metodologías *queer*, no es menos cierto y por eso lo señalo, que Plummer escribe su texto en el año 2005 y que, posteriormente, han aparecido nuevos ensayos que reflexionan con mayor profundidad la interacción entre las teorías *queer* y las metodologías de investigación. Este es el caso de la compilación de ensayos *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. En la introducción a la misma lxs editorxs Kath Browne and Catherine J. Nash (2010) realizan una serie de reflexiones pertinentes para explorar las implicaciones que debería tener la asunción de las premisas desarrolladas por las teorías *queer* en las investigaciones sociales. De esta manera, comienzan el texto indicando que:

Muchxs académicxs que usan teorizaciones *queer* pueden usar nociones indefinidas de lo que quieren decir con ‘investigación *queer*’ y rara vez realizan una consideración sostenida de cómo los enfoques *queer* pueden encajar con las elecciones metodológicas (en particular con las científico-sociales). En investigaciones consideradas ‘*queer*’, los métodos que usamos a menudo nos permiten hablar o interactuar con personas, generalmente sobre la base de identidades sexuales y de género y dentro de marcos anti-normativos –nuevamente, un enfoque compartido con muchos académicxs incluyendo a feministas, estudios gais y lesbianos, antirracistas y postcoloniales. (Browne y Nash, 2010, p. 1)¹⁷¹

¹⁷⁰ Traducción propia, texto original en inglés: “What may be more radical is its persistent concern with categories and gender/ sexuality -although in truth this has long been questioned too (cf Weston, 1998; Plummer, 2002). What seems to be at stake then in any queering of qualitative research is not so much a methodological style as a political and substantive concern with gender, heteronormativity and sexualities. Its challenge is to bring stabilized gender and sexuality to the forefront of analyses in ways they are not usually, and which put under threat any ordered world of gender and sexuality. And this is just what is indeed often missing from much ethnographic or life story research” (Plummer, 2005, p. 369).

¹⁷¹ Traducción propia, texto original en inglés: “Many scholars who use queer theorisations can use undefined notions of what they mean by ‘queer research’ and rarely undertake a sustained consideration of how queer approaches might sit with (particularly social scientific) methodological choices. In research deemed ‘queer’, the methods we use often let us speak to or interact with people, usually on the basis of sexual/gender identities and within anti-normative frameworks – again, a focus shared with many scholars including feminist, gay/lesbian, antiracist and postcolonial” (Browne y Nash, 2010, p. 1).

Intersadxs en cómo los presupuestos *queer* pueden tener repercusiones a la hora de entender la investigación al conceptualizar a las identidades, a las subjetividades, al género o a la sexualidad como fluidos, múltiples, inestables, no homogéneos, en constante devenir, Browne y Nash (2010) se plantean una serie de cuestiones para avanzar en la consolidación de las metodologías *queer*:

¿Cómo podemos recopilar ‘datos’ de esos sujetos tenues y fugaces utilizando los métodos estándar de recopilación de datos como entrevistas o cuestionarios? ¿Qué significados podemos extraer, y qué uso podemos hacer, de esos datos cuando solo son momentáneamente fijos y ciertos? ¿Y qué significa esto para nuestro pensamiento sobre nosotrxs mismxs como investigadorxs? ¿Cómo nos posiciona este eterno desestabilizador como investigadorxs y qué podemos hacer con esta desestabilización? Nos pareció desconcertante que a menudo no aplicamos nuestra re-teorización, re-consideración y re-conceptualización *queer* a nuestras metodologías en ciencias sociales y a la elección de métodos. (p. 1)¹⁷²

A diferencia de Plummer (2005) que desde mi punto de vista utilizaba indistintamente los términos ‘metodología’ y ‘método’ en su texto, Browne y Nash (2010) sí hacen una distinción entre ambos conceptos indicando lo que entienden por uno y por otro:

Los ‘métodos’ de investigación se pueden conceptualizar como lo que se ‘hace’, es decir, las técnicas de recopilación de datos (entrevistas, cuestionarios, grupos focales, fotografías, videos, observación, entre otros). Por el contrario, las metodologías son aquellos conjuntos de reglas y procedimientos que guían el diseño de la investigación para investigar fenómenos o situaciones; parte de la cual es la decisión sobre qué métodos se utilizarán y por qué. La metodología puede entenderse como la lógica que vincula los enfoques ontológicos y epistemológicos del proyecto para la selección y el despliegue de estos métodos. (pp. 10-11)¹⁷³

Browne y Nash (2010) dejan claro que no pretenden establecer una guía sobre cómo diseñar una metodología o una investigación *queer*, escapando de conclusiones cerradas y apostando por la fluidez y la diversidad en la investigación. No tienen el interés de

¹⁷² Traducción propia, texto original en inglés: “How can we gather ‘data’ from those tenuous and fleeting subjects using the standard methods of data collection such as interviews or questionnaires? What meanings can we draw from, and what use can we make of, such data when it is only momentarily fixed and certain? And what does this mean for our thinking about ourselves as researchers? How does this perpetual destabilising position us as researchers and what can we make of this destabilisation? We found it disconcerting that we often do not apply our queer re-theorising, re-considering and re-conceptualising to our social science methodologies and choice of methods” (Browne y Nash, 2010, p.1).

¹⁷³ Traducción propia, texto original en inglés: “Research ‘methods’ can be conceptualised as what is ‘done’, that is, the techniques of collecting data (interviews, questionnaires, focus groups, photographs, videos, observation, inter alia). By contrast, methodologies are those sets of rules and procedures that guide the design of research to investigate phenomenon or situations; part of which is a decision about what methods will be used and why. Methodology can be understood as the logic that links the project’s ontological and epistemological approaches to the selection and deployment of these methods” (Browne y Nash, 2010, p. 10-11).

establecer criterios completamente concretos sobre cómo desarrollar una metodología *queer*, sino más bien, y es ahí donde reside, desde mi visión, lo interesante de su texto, pretenden lanzar una serie de preguntas sobre las que debería reflexionar cualquiera que pretenda realizar una investigación *queer*, así como ofrecer “cierta contextualización y una visión de las posibilidades de las metodologías y los métodos *queer*” (Browne y Nash, 2010, p. 3)¹⁷⁴. En su afán por interrogar en lugar de delimitar conclusiones, lxs autorxs continúan lanzando una serie de preguntas que guardan relación con las anteriores:

¿Qué impacto, si lo hay, podría (o debería) tener las conceptualizaciones *queer* en nuestras elecciones metodológicas y de qué manera? ¿Pueden los métodos de las ciencias sociales ser ‘*queerizados*’ o ser ‘lo suficientemente *queer*’? ¿Cómo pueden las metodologías de las ciencias sociales alimentar y cuestionar paradigmas epistemológicos *queer*? ¿Cómo son las metodologías de las ciencias sociales y los conocimientos creados por ellas, abordados en las teorías *queer*? Si se pretende que las metodologías vinculen de manera coherente las posiciones ontológicas y epistemológicas con nuestra elección de métodos, ¿son las metodologías automáticamente *queer* si se utilizan conceptualizaciones *queer*? ¿Podemos tener conocimientos *queer* si nuestras metodologías no son *queer*? ¿Existe tal cosa como método / metodología / investigación *queer*? Este tipo de preguntas que a menudo se pasan por alto debido a la emoción de las nuevas revelaciones y conocimientos adquiridos por las intervenciones *queer* en los datos empíricos son los tipos de preguntas que esperamos que se aborden en un volumen como este, y en el trabajo que surge de ellas. (Browne y Nash, 2010, p. 2)¹⁷⁵

No obstante, lxs autorxs afirman que:

La ‘investigación *queer*’ puede ser cualquier forma de investigación posicionada dentro de marcos conceptuales que resalten la inestabilidad de los significados dados por sentados y las relaciones de poder resultantes. Las perspectivas, los enfoques y las conceptualizaciones de inflexiones *queer* han sido abordadas, disputadas y reelaboradas en diferentes contextos disciplinarios, reflejando las tradiciones de producción de conocimiento en esas disciplinas. (Browne y Nash, 2010, p. 4)¹⁷⁶

¹⁷⁴ Traducción propia, texto original en inglés: “Some contextualisation and insight into the possibilities for queering methodologies and methods” (Browne y Nash, 2010, p. 3).

¹⁷⁵ Traducción propia, texto original en inglés: “What impact, if any, could (or should) queer conceptualisations have on our methodological choices and in what ways? Can social science methods be ‘queered’ or even made ‘queer enough’? How can social science methodologies feed into and question queer epistemological paradigms? How are social science methodologies, and the knowledges created by them, addressed in queer theories? If methodologies are meant to coherently link ontological and epistemological positions to our choice of methods, are methodologies automatically queer if queer conceptualisations are used? Can we have queer knowledges if our methodologies are not queer? Is there such a thing as queer method/methodology/research? These sorts of questions often overlooked in the excitement of new revelations and insights gained by queer interventions into empirical data are the types of questions we hoped might be addressed in a volume such as this, and work that emerges from it” (Browne y Nash, 2010, p. 2).

¹⁷⁶ Traducción propia, texto original en inglés: “‘Queer research’ can be any form of research positioned within conceptual frameworks that highlight the instability of taken-for-granted meanings and resulting power relations. Queer inflected perspectives, approaches and conceptualisations have been taken up,

Sin duda, se puede observar cómo con el paso de los años, aquellxs autorxs que tienen intención de reflexionar sobre una posible metodología *queer* están realizando aportaciones fructíferas en los debates que emanan en el ámbito de las investigaciones sociales en torno a las metodologías. Retomando la discusión que inaugura Halberstam (2008) acerca de la utilización de métodos cualitativos o cuantitativos en las investigaciones *queer*, Browne y Nash (2010) vuelven a ‘complejizar’ el debate expresando que:

Lo *queer* puede desafiar la supuesta coherencia, confiabilidad y generalización considerada como una preocupación central para algunos científicos sociales (ver también Halberstam 1998). Sin embargo, si bien los enfoques *queer* pueden cuestionar las posibilidades de cuantificación de los sujetos, existe el peligro de afirmar que las epistemologías *queer* requieren, metodológicamente, el uso de métodos cualitativos únicamente, o siempre deben impugnar las técnicas tradicionales y convencionales. Como sostienen algunxs de lxs contribuyentes de esta colección, los enfoques *queer* deben lidiar abiertamente con las contradicciones que surgen sin respaldar definitivamente un conjunto de métodos sobre otro. (p. 12)¹⁷⁷

En este sentido, Browne y Nash (2010) también apuntan que la investigación *queer* debería reflexionar sobre las condiciones de producción del conocimiento, sobre las relaciones de poder inherentes a la misma, y sobre el posicionamiento político y ético en la investigación que debe estar comprometido con la transformación social y con los sujetos que participan en dichos proyectos; cuestiones compartidas por las epistemologías feministas y las aportaciones descolonizadoras en la investigación, como ya se ha expuesto. Ambxs autorxs apuestan, además, por no generar ortodoxias tanto en la conceptualización de las investigaciones sociales como en las concepciones de lo *queer*.

disputed and reworked in different disciplinary contexts, reflecting the traditions of knowledge production in those disciplines” (Browne y Nash, 2010, p. 4).

¹⁷⁷ Traducción propia, texto original en inglés: “Queer can challenge the supposed coherence, reliability and generalisability regarded as a central concern to some social scientists (see also Halberstam 1998). Yet, while queer approaches might contest the possibilities of quantification of subjects, there is a danger in then asserting that queer epistemologies, methodologically, require the use of qualitative methods only, or must always contest traditional and conventional techniques. As some of the contributors in this collection argue, queer approaches should overtly grapple with the contradictions that arise without definitively endorsing one set of methods over another” (Browne y Nash, 2010, p. 12).

3.5.2. Aproximaciones a las metodologías *queer* desde el contexto del Estado español y latinoamericano.

Alejándome, en cierta medida, de las producciones anglosajonas sobre las metodologías *queer*, con el objetivo de cuestionar su hegemonía en la producción de conocimiento a escala global, voy a detenerme en algunas de las consideraciones sobre dichas metodologías desde el contexto del Estado español y desde contextos latinoamericanos. De esta forma, continúo mi aproximación a las metodologías *queer* retomando el trabajo de Lucas Platero y José Antonio Langarita (2016) quienes, de acuerdo con Browne y Nash (2010), entienden por metodologías *queer* “aquellas iniciativas que apuntan a la inestabilidad de los significados y conceptos que se dan por hechos, que generan relaciones de poder al ser naturalizados” (Platero y Langarita, 2016, p. 63). En esta ocasión, desde sus posiciones como docentes pretenden tomar las metodologías *queer* para desgranar una serie de reflexiones sobre una ‘docencia encarnada, sexuada y generizada’ que repiense “(i) la posición del profesorado ante la diversidad sexogenérica, (ii) las relaciones de poder que articulan la vida cotidiana en el aula y (iii) los retos de aplicar nuevas metodologías *queer*” (Platero y Langarita, 2016, p. 58). Utilizan el diálogo entre ellxs mismxs, el cual aparece en una posición central en su texto, como una manera de aplicar la metodología *queer* “que permite dar valor a la experiencia subjetiva y situada” (Platero y Langarita, 2016, p. 58). Desde una autorreflexión crítica, Platero y Langarita (2016) señalan que el diálogo les “permite ofrecer reflexiones tentativas a través de la cooperación y la construcción de conocimiento compartido” (p. 72).

En trabajos previos, Platero (2015a) ya se preguntaba si el análisis interseccional es una metodología feminista y *queer*. Siguiendo a Gunn y a McAllister, Platero (2015a) señala que la “teoría *queer* es potencialmente un método o una metodología que, por otra parte, no se ha explorado lo suficiente” (p. 80). Así, afirma que “fruto del cuestionamiento tanto de la producción del conocimiento objetivo como de quiénes son los sujetos políticos de los diferentes movimientos sociales, surge el concepto de la interseccionalidad, que se propone como herramienta feminista y *queer*” (Platero, 2015a, p. 81). La interseccionalidad mostraría de qué forma se construyen y conectan las desigualdades sociales y de qué manera la viven o encarnan las personas. Para aproximarse a la pregunta de la que parte su ensayo, Platero (2015a) escribe que:

No hay una única metodología interseccional, como tampoco hay una sola metodología *queer*, feminista, postcolonial o antirracista; si bien, sí hay un conjunto de acciones o formas de realizar investigación que contribuyen a explicar cómo las diferentes formas de desigualdad se articulan, en un contexto dado y en un problema social concreto. Estas acciones investigadoras contribuyen a evidenciar cómo se generan las relaciones de poder y cuestionan que las categorías que utilizamos sean naturales o universales, poniendo en evidencia que a menudo están naturalizadas o son entendidas como naturales. (p. 83)

Desde su experiencia y su propio trabajo, Platero (2015a) explicita cómo la interseccionalidad se convierte en una metodología feminista y *queer* al permitir desarrollar una serie de estrategias:

(1) examinar críticamente las categorías analíticas con las que interrogamos los problemas sociales; (2) explicitar las relaciones mutuas que se producen entre las categorías sociales; (3) mostrar la invisibilidad de algunas realidades o problemas sociales, que eran “inconcebibles”, e (4) incluir una posición situada de quien interroga y construye la realidad que analiza, del investigador o investigadora. (p. 84)

Manteniendo, en parte, afinidad con la mirada interseccional, en una conferencia impartida en el MUAC de Ciudad de México, la teórica y activista transfeminista Sayak Valencia elabora diversas reflexiones para la construcción de metodologías *queer/cuir* descoloniales¹⁷⁸. Haciendo una crítica a la producción de conocimiento científico tradicional, Valencia (2015) tacha a la misma de colonial, sexista, capitalista y homófoba. Asimismo, plantea una deconstrucción y descolonización de las metodologías científicas tradicionales, no solo desde un punto de vista interdisciplinar o multidisciplinar, sino ‘indisciplinario’. La ‘indisciplinarietà’ tal y como la concibe Valencia (2015) hace referencia a la generación de una serie de prácticas y perspectivas que amplíen las fronteras de la producción de conocimiento de las ciencias sociales; que sean conscientes de las relaciones de poder que se da en la misma; que reconozcan otras formas de conocimiento, “particularmente conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares” (Valencia, 2015, 9:20); y que rompan con la dicotomía sujeto/objeto de conocimiento. Tomando en consideración estas ideas, se puede volver a observar cómo aquellxs que apuestan por construir metodologías *queer* están en diálogo

¹⁷⁸ Esta conferencia puede ser escuchada en: <https://soundcloud.com/maria-lopez-editora/syak-valencia-metodologias-queercuir-decoloniales>. Al ser un audio, las referencias en el texto a dicha conferencia no se paginarán, y en su lugar, he señalado el minuto en el que se expresan las ideas citadas.

y se nutren de los debates abiertos en las ciencias sociales sobre la producción de conocimiento, y de manera concreta, con las epistemologías feministas y prácticas descolonizadoras en la investigación abordadas en apartados anteriores.

Valencia parte de una serie de cuestiones a las que intenta dar respuesta en su ponencia y que la sirven de guía: “¿A qué me refiero cuándo hablo de metodología *queer/cuir/kuir*?, ¿hay una receta o método para aplicar estas perspectivas?, ¿es deseable que las haya?” (Valencia, 2015, 10:56). De esta forma, la autora comienza aclarando el porqué del uso de los conceptos *queer/cuir* desde su posición situada:

En mi caso específico no es resultado de una moda académica ni de una ingenuidad epistemológica, sino de una visibilización de ciertas trayectorias tanto feministas como de la disidencia sexual que a través de la historia reciente y, especialmente, desde los años ochenta han logrado crear interferencia social, discursiva y visual, y han dado un espacio de aparición, enunciación y reflexión a ciertos devenires minoritarios. Las metodologías *queer/cuir/kuir* no tratan simplemente de la homosexualización de la cultura, ni de una celebración del mercado rosa a través de los términos importados de los Estados Unidos, ni de una asunción frívola donde el género se reduce a una actuación, sino al reconocimiento de una complejidad invisibilizada en el discurso y en el imaginario cultural; la visibilización de una interseccionalidad muchas veces desujetante que muestra las consecuencias palpables de la precarización de la vida a través del *capitalismo gore*. Este es el momento en el cual las disciplinas deben volver el centro de atención hacia los espacios ‘excoloniales’ o, mejor dicho ‘neocoloniales’, como referentes discursivos y como un verdadero laboratorio de reflexión que ha tenido que fundir teoría y praxis ante unas condiciones de negación, desrealización y marginalidad extremas; condiciones que por lo demás son cada vez más susceptibles a ser globalizadas. (Valencia, 2015, 11:15-12:31)

Haciéndose cargo de las críticas hacia lo *queer* al ser tachado de una moda que se preocupa simplemente por cuestiones de reconocimiento y diversidad, Valencia (2015) conecta lo *queer* con la historia de dicho concepto político, el cual desde sus orígenes se ha centrado en denunciar y visibilizar las condiciones materiales que atraviesan los cuerpos de personas con VIH/sida, personas racializadas, gente pobre o lo que ella denomina ‘gente del tercer mundo en el primer mundo’. También apunta que las teorías y metodologías *queer* no responden a una lógica posmoderna del ‘todo vale’ sino que se asienta en una serie de premisas epistemológicas básicas: “primero, la metodología de investigación *queer* debe ser reflexivamente consciente de cómo se constituye el objeto del que investiga” (Valencia, 2015, 16:36). Desde la visión de Valencia (2015), la investigación *queer* cuestiona formas positivistas de hacer ciencia que reproducen la

dicotomía sujeto y objeto. Dicha metodología es consciente de que la producción del conocimiento se produce desde un lugar y corporalidad situada. Por otro lado, Valencia (2015) también señala que la metodología *queer* debe ser autocrítica con la propia investigación y debe tender puentes para generar debates al respecto, así como alianzas. En este sentido, Valencia (2015) entiende que la metodología *queer* reconoce el carácter dialógico y colectivo de toda producción de conocimiento; y finalmente, remarca la perspectiva decolonial que debe tener la misma con el fin de “crear una epistemología del Sur glocal y en diálogo” (Valencia, 2015, 21:08). Para la teórica, hablar de metodologías *queer* y decoloniales es actualizar las voces de chicanas, asiaticamericanas, africanas, indigenistas “y contextualizarlas a las distintas geopolíticas desde las cuales enunciamos y buscamos crear diálogos” (Valencia, 2015, 19:00). Lo interesante desde la óptica de Valencia es que las metodologías *queer/cuir*/decoloniales aparecen en el espacio generando preguntas que rompen con asunciones y naturalizaciones sobre las violencias del sistema colonial, capitalista y heteropatriarcal.

Siguiendo con una mirada que procede de Chile, aunque realice parte de sus quehaceres activistas e investigativos en el contexto del Estado español, Lucía Egaña genera diversas aportaciones sobre metodologías *queer* en su texto *Metodologías subnormales*. De nuevo, apoyándose en la propuesta de Halberstam (2008), Egaña (2012) reconoce que la metodología empleada en su investigación y producción postpornográfica en todo caso podría ser concebida como “un método bastardo, intuitivo, serendípico, mal-hecho y ante todo incorrecto como tal” (p. 1). Asimismo, también señala que su metodología, apartada del supuesto rigor académico o científico, le ha aportado momentos tortuosos a la vez que le ha otorgado “altos rendimientos a nivel personal y político” (Egaña, 2012, p. 1). Egaña (2012) entiende la metodología como una ficción:

Una metodología es siempre una ficción. Como una biografía, un cuerpo, una identidad. Cuando pienso la figura de la metodología, específicamente la académica, la imagino como un algoritmo, un conjunto de instrucciones o reglas sucesivas que tienen por objetivo eliminar la duda en torno a los procedimientos. El carácter clausurado de las metodologías académicas me lleva a imaginarlas como procesos fijos, estandarizados y estables que no permiten, ni con mucho esfuerzo, pervertir esas lógicas anquilosadas que performan la validez, científica o institucional, a partir de la repetición. (p. 1)

Partiendo desde ahí, propone “la intimidad como devenir investigativo, con todo lo que, pretendo, desprestigie este gesto a la investigación tradicional” (Egaña, 2012, p. 1). De

esta forma, introduce la perspectiva de lo íntimo a la hora de plantear una metodología *queer* y continúa su texto desnudándose autobiográficamente para explicitar su proceso de aproximación a la postpornografía.

En conexión con lo íntimo, desde mi punto de vista, se puede relacionar lo afectivo. Así, en el trabajo *Una evidencia queer: trabajo sexual y metodologías afectivas*, Juana María Rodríguez (2016) pretende acercarse a los contenidos de dos textos que “combinan la fotografía con la narración, lo visual con lo textual, para explorar maneras de representar las vidas de trabajadoras sexuales” (p. 23) que viven en un albergue para la tercera edad en Ciudad de México, Casa Xochiquetzal. Rodríguez (2016) pretende realizar este acercamiento desde metodologías afectivas y *queer*, y señala que lo *queer* no solo es un marcador de no-normatividad, sino que pretende utilizarlo para “hablar de una metodología que reconoce modos de conocimiento no no-normativos; modos que valoran el sentir como otra fuente de saber” (p. 25). Premisas también mostradas en las aportaciones de la etnografía feminista, la autoetnografía y del archivo *queer*. Así, para la autora “lo que somos invariablemente da forma a lo que vemos dentro de estos marcos. Y cuando miramos, son nuestras asociaciones, memorias y ansiedades las que determinan cómo interpretamos lo que tenemos en frente” (Rodríguez, 2016, p. 27). Apostando por la búsqueda de nuevas metodologías desde los feminismos y desde las teorías *queer* y que pongan los afectos en el centro de las investigaciones, Rodríguez (2016) afirma que “igual, si nos permitimos sentir profundamente, reflexionar, no sobre lo que sabemos del sujeto, sino sobre las emociones que inspira en nosotros, podemos encontrar otro modo *queer* de entender” (p. 33).

Por otro lado, las metodologías *queer* también han sido utilizadas por diversxs autorxs con el objetivo de realizar aproximaciones al pasado o para la construcción de archivos alternativos preocupadxs por rescatar o construir memorias de prácticas, discursos, eventos o identidades que han sido invisibilizadas por las historias oficiales. Este sería el caso del texto de Gracia Trujillo (2015), *Archivos incompletos. Un análisis de la ausencia de representaciones de masculinidades femeninas en el contexto español (1970-1995)*. Trujillo (2015) afirma que para su análisis de las representaciones de las masculinidades femeninas en el contexto estatal ha utilizado una metodología *queer* en el sentido en el que Halberstam (2008) las presenta, y lo expone de la siguiente manera:

Mi intento de utilizar una metodología *queer* (Halberstam, 1988: 9-13) ha supuesto un esfuerzo por combinar estudios históricos, análisis sociológicos, referencias de las teorías y prácticas feministas y LGTBI-*queer*, trabajo de archivo, análisis del discurso y observación participante. Este tipo de metodología cuestiona no solo las barreras estériles entre distintas áreas de conocimiento, sino también los métodos académicos convencionales –que, entre otras cosas, refuerzan las primeras– y las brechas entre las teorías y las prácticas políticas, la(s) academia(s) y los activismos. (Trujillo, 2015, p. 13)

Debido a la falta de imágenes sobre las masculinidades femeninas en el Estado español, Trujillo (2015) muestra cómo su texto “más que un análisis de las representaciones, al final ha resultado ser un análisis de las geografías de las invisibilidades, silencios, ocultamientos... de las *butch* y de otras formas de masculinidades no hegemónicas, *queer*” (p. 57), funcionando el mismo como un ‘archivo incompleto’, como “una compilación de las huellas, fracasos, desviaciones y violencias del proyecto biopolítico del sexo y género” (p. 57).

Otro de los trabajos que se aproxima al pasado y construye genealogías desde metodologías *queer* es la, ya mencionada, tesis doctoral de Diego Marchante (2016), *Transbutch. Luchas fronterizas de género entre el arte y la política*. A través de ella, entre otras cosas, Marchante (2016) construye un contra-archivo de “los movimientos sociales y las prácticas artísticas que han abordado las cuestiones de género en el contexto español desde una perspectiva *queer* y transfeminista” (p.13) utilizando “herramientas deconstructivistas y metodologías *queer*” (p.13). Marchante (2016) toma para ello las aportaciones de Haraway, Halberstam, Platero, Egaña, Preciado y Trujillo sobre metodologías *queer*, así como se sirve de las posturas deconstructivistas de Foucault, Deleuze y Derrida. El resultado de ello, es el referenciado archivo online, *Archivo T*, de inexcusable visita para aquellxs interesadxs en las luchas feministas, *queer* y transfeministas del Estado español.

En esta línea de propuestas, un ejemplo reciente sería el *Congreso Resistencias del Sur. Usos del pasado, periferias y espacios de liberación sexual*¹⁷⁹, realizado en el Instituto Valenciano de Arte Moderno (IVAM) en abril de 2018 y organizado por el proyecto de investigación *Cruising the Seventies: Unearthing Pre-HIV/AIDS Queer Sexual Cultures*

¹⁷⁹ Información sobre este congreso y vídeos de las ponencias presentadas en él puede verse en: <https://www.crusev.ed.ac.uk/documentation-resistencias-del-sur-usos-del-pasado-periferias-y-espacios-de-liberacion-sexual-resistance-from-the-queer-south/>.

(CRUSEV)¹⁸⁰. El mismo sirvió como un espacio privilegiado para la reflexión sobre ‘contra metodologías *queer*’ y archivos precarios y militantes. Dicho proyecto de investigación formado por académicxs de diferentes lugares europeos, entre ellxs también españolxs y latinoamericanxs, ha realizado varios eventos investigativos donde las reflexiones sobre metodologías *queer* están muy presentes.

Tras esta aproximación a las contribuciones de las metodologías *queer*, pude darle sentido al conjunto de metodologías, miradas y técnicas de las que me estaba sirviendo, debido a que podrían articularse desde las premisas *queer* de variedad epistemológica, pluralidad metodológica, ‘indisciplinaridad’, heterodoxia y deslealtad con respecto a las barreras fijadas entre disciplinas y los modelos lineales y asépticos de las tradicionales formas de investigar.

3.6. METODOLOGÍAS MESTIZAS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL PUCHERO.

Es con esta amalgama de ideas epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas con la que me he dispuesto para aproximarme a la historia de los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces, a las emergentes experiencias que dan vida a la perspectiva de los feminismos andaluces, así como a la propuesta de construir el archivo *Guardianx de la contramemoria*. Como he narrado a lo largo del trabajo, comparto las premisas que conciben a la investigación como un proceso, por tanto, abierto a dejarse sentir por el mismo y ser lo suficientemente flexible para ir incorporando nuevas contribuciones. En tal sentido, he partido de las contribuciones epistemológicas, metodológicas y éticas que nos ofrecen las epistemologías feministas, la etnografía feminista y la autoetnografía y he ido incorporando otras aportaciones del ámbito de las metodologías colaborativas y descolonizadoras de la investigación, principalmente, para reflexionar sobre los procesos y dinámicas existentes en la construcción y desarrollo de la tesis doctoral, así como para aproximarme al contexto presente de los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía, a los discursos que nutren la perspectiva de los feminismos andaluces y, específicamente, al colectivo Red Maricones del Sur. Para acercarme a la historia de la disidencia sexual y de género andaluza, así como para la construcción del archivo transfeminista/*kuir*/transmarikabibollo andaluz, he intentado tomar como guía los

¹⁸⁰ La página de web de este proyecto puede consultarse en: <https://www.crusev.ed.ac.uk/>.

planteamientos teóricos y metodológicos que se han generado en el ámbito de las prácticas de archivo alternativas, concretamente de aquellas que están dando forma al archivo *queer*. Y finalmente, con el objetivo de articular la variedad y pluralidad expuesta, he pretendido que el presente trabajo se asentase en las propuestas ‘indisciplinarias’ que nos ofrecen las metodologías *queer*. Como se irá observando a lo largo del texto de la tesis, no he utilizado de manera ‘ortodoxa’ ninguna de las metodologías mostradas, sino más bien, me he servido de distintos recursos que las mismas ofrecen y los he implementado de manera diversa en función del objetivo concreto que me he planteado en cada momento.

En este camino investigador, consideré interesante nombrar a mis aproximaciones metodológicas con otro concepto diferente al de metodologías *queer*. Esto es así debido a que, parcialmente, asumo la crítica que diversxs autorxs han desarrollado en torno al término *queer* (Preciado, 2009) por considerar que, en cierta medida, pierde “parte de su potencial político, su historia, su memoria, su contenido” (Mendoza, 2016, p. 137) al no entenderse como un insulto en castellano, y quizás tampoco entenderse su fuerza anti-normalizadora. Así, pensé que podría tener interés el nombrar las metodologías que estaba utilizando con un término que en castellano nos pudiese decir algo más que el concepto *queer*. De ahí se deriva que mi propuesta metodológica prefiera concebirla como *metodologías mestizas*. Esta propuesta también se vincula con la idea de conectar simbólicamente las metodologías que estoy utilizando con el territorio donde se asienta la investigación, Andalucía. Un territorio que históricamente se ha construido a partir de un crisol de culturas que se han encarnado en las prácticas y formas de vivir y sentir de las personas que lo habitan, y, por tanto, también en sus activismos. En estos tiempos en los que asoman viejos fantasmas con aires de homogeneización y de represión de la diferencia, se hace necesario reivindicar el valor político de la mezcla.

Tras pensar en esta propuesta y realizar una búsqueda sobre el concepto de metodologías mestizas, encontré que otrxs autorxs como Ferreiro (2017) lo había utilizado para describir su aproximación a las élites coloniales de San Salvador de Velasco en el valle de Jujuy, Argentina:

La feliz idea de metodología mestiza me fue sugerida por el historiador goiano Carlos Oiti Bebert Júnior para identificar el conjunto de herramientas y perspectivas que, aunque reconociendo múltiples procedencias, no constituyen una perspectiva

ecléctica sino una amalgama de elementos interdependientes de manera histórica y socialmente significativa y que, aún participando de distintos niveles de agregación social y epistémica, permitan constituir un relato analítico verosímelmente ordenado. (p. 185)

Aun compartiendo, en parte, la visión de Ferreiro (2017), mi idea de concebir la investigación como un mestizaje de metodologías, miradas y herramientas se asemeja a la perspectiva que plantea Anzaldúa (2016 [1987]) sobre una nueva conciencia, la Nueva *Mestiza*. Si ya el propio trabajo de Anzaldúa (2016 [1987]) es un texto mestizo que se compone de experiencias autobiográficas, poesía y ensayo, su contenido invita a pensar el mestizaje como un cruce de fronteras y culturas por el que apostar, pero a la vez reconociendo malestares al pertenecer a varios ‘mundos’; posición que, en ocasiones, genera desasosiegos, contradicciones, ambivalencias, inseguridades e indecisiones. Sensaciones que he intentado mostrar en este capítulo al implementar las cuestiones metodológicas de la forma en la que lo he hecho, y aún así creyendo que vale la pena pensar en esa nueva conciencia del mestizaje para concebir la investigación:

La rigidez significa la muerte. Solo manteniéndose flexible puede la mestiza expandir la psique horizontal y verticalmente. Ella debe moverse continuamente, alejándose de las formaciones habituales; del pensamiento convergente, del razonamiento analítico que tiende a usar la racionalidad para avanzar hacia un objetivo único (un modo occidental) y acercándose al pensamiento divergente, caracterizado por movimientos de alejamiento de los patrones y objetivos establecidos y hacia una perspectiva más total, una perspectiva incluyente más que excluyente. La Nueva *Mestiza* aborda esto desarrollando la tolerancia hacia las contradicciones, la tolerancia hacia la ambigüedad. (Anzaldúa 2016 [1987]), p. 136)

También encuentro similitudes entre la propuesta metodológica que estoy presentando con la metáfora del “*patchwork*” con la que Gregorio (2019, p. 3) concibe la etnografía feminista:

una *colcha de retazos (y relatos)*. Metáfora desde la que sitúo las posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales: *arropándonos* colectivamente desde espacios epistémicos *otros*, al tiempo que produciendo una multiplicidad de conocimientos diversos, mestizos y subalternos (retales o trozos de tela considerados inservibles) unidos con trazos disímiles (puntadas, costuras, calados y remiendos) mediante los que escribir, narrar, testimoniar y actuar con un «pensamiento con cuidado». (pp. 3-4)¹⁸¹.

Así, me inspiro en esta metáfora de Gregorio (2019) para intentar tejer puentes entre las diversas herramientas y fuentes de las que me sirvo, pues, como se ha indicado, algunas

¹⁸¹ Las cursivas son del original.

pertenecen a ámbitos académicos y otras a espacios y canales de expresión más cercanas a los movimientos sociales. De esta forma, pretendo poner en valor y conceder reconocimiento a aquellas producciones de conocimiento que se desarrollan en lugares diferentes al académico, intentando poner en práctica ese cambio de mirada al que apela Gallego (2018) cuando señala que “esto solo será posible cuando el libro de recetas de nuestra abuela sea colocado en la historia del saber al mismo nivel que una tesis académica” (s.p.). Es por ello que entiendo la metodología que estoy implementando como una metodología mestiza; un híbrido que con sus impurezas quiere guardar proximidad con las temáticas de estudio y con las personas que las componen.

Para finalizar este apartado, enlazo la concepción metodológica final expuesta con la propuesta que nos compartió la profesora Elena Casado en un seminario sobre metodologías en el doctorado, donde nos invitaba a pensar sobre el concepto de *metodologías del apaño* para servirnos (apañarnos) de todo aquello que, desde nuestro lugar y condiciones, teníamos a mano para aproximarnos metodológicamente a la realidad social que compone nuestros intereses investigativos. Como se ha examinado a lo largo del presente texto, he pretendido servirme y apañarme con aquello que mis posibilidades y limitación de recursos me han permitido. Termino de nuevo intentando vincular esta propuesta metodológica con las prácticas del territorio en el que se asienta la investigación trayendo una frase de Gallego (2017) cuando habla de “la magia de quienes hacen el puchero con lo que haya en la nevera” (s.p.); pucheros que tradicionalmente se han compuesto de aquello que tenían a mano las mujeres de clase obrera. Así, podría entender mi propuesta metodológica como un puchero cuyos ingredientes (miradas, técnicas, herramientas, saberes, prácticas y discursos) al hervirse, sus sabores se funden inseparablemente y tomando más valor que cuando estaban aislados. Por tanto, quizá, la propuesta epistemológica y metodológica mestiza con la que me aproximo a los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces tenga la imagen de un puchero que también se compone de memorias y sentires entremezclados.

3.6.1. Herramientas y técnicas de la investigación.

Una vez expuestas las contribuciones que guían la presente investigación, voy a abordar las técnicas y herramientas con las que, de manera más concreta, me he aproximado a los objetivos señalados. Antes de ello, también voy a nombrar aquellos espacios, eventos y

experiencias que he identificado como relevantes en la realización de las observaciones y que me han aportado conocimientos importantes, a pesar de no reproducir en el texto las notas desarrolladas a partir de las mismas, debido a las consideraciones éticas anteriormente señaladas de manera breve y en las que profundizaré en el capítulo 7. De manera cronológica, estos son:

- Desde noviembre de 2016. Proceso de co-fundación del colectivo Red Maricones del Sur. Asistencia a sus asambleas y participación en la organización de sus múltiples actividades.
- 13-14-15-16 de abril de 2017. Organización y participación en el *III Encuentro Marika "Ponme mirando al Sur, marikón"*, celebrado en el *CSOA La Redonda*, Granada.
- 28-29 de abril de 2017. Participación con la Red Maricones del Sur en las *Jornadas Transfeminismo Andalú: 'Er' Su' e un campo de batalla*, celebradas en La Qarmita, Granada.
- 16 de septiembre de 2017. Visita a las exposiciones *¿Archivo Queer?* y *Anarchivo Sida* dentro del proyecto *El Porvenir de la Revuelta. Memoria y Deseo LGTBIQ*, durante el *World Pride 2017* en Madrid; así como la visita al *Archivo Transfeminista/ Kuir* del Museo La Neomudéjar.
- 30 de noviembre de 2017. Asistencia al *Conversatorio: Hacia un feminismo andaluz, saberes contra-hegemónicos, territorio y prácticas feministas*, dentro del programa de las *III Jornadas Pensar Andalucía*, en la Universidad de Granada.
- 26-27-28 de abril de 2018: Asistencia al *Congreso Resistencias del Sur. Usos del Pasado, Periferias y Espacios de Liberación Sexual*, celebrado en el IVAM de Valencia.
- 2 de mayo de 2018. Participación en las *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas*, organizadas por la Red Maricones del Sur en el *CSOA La Redonda*, Granada.
- 23 de junio de 2018. Participación junto a la Red Maricones del Sur en el *Bloque Crítico Andalú* de Sevilla.
- 15 de enero de 2019. Asistencia junto a la Red Maricones del Sur a la manifestación feminista, LGTBIQ+ y antifascista de Granada contra los acuerdos entre las derechas y la extrema-derecha para gobernar Andalucía.
- 1 de marzo de 2019. Participación junto a la Red Maricones del Sur en las *Jornadas Hacia la huelga general, hacia el 8M*, en Pedrera (Sevilla).

- 7 de marzo de 2019: Asistencia a las *Jornadas Género, mujeres, interseccionalidad y feminismo andaluz*, dentro del *Seminario Pensamiento Decolonial, Estudios Andaluces y Epistemologías del Sur de Europa*, celebrado en la Universidad de Granada.
- 7 de junio de 2019. Asistencia al *Bloque Orgullo Crítico* de Granada.
- 28 de junio de 2019. Participación en las *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas*, organizadas por la Red Maricones del Sur en el Espacio Tramallol, Sevilla.
- 29 de junio de 2019. Participación junto a la Red Maricones del Sur en el *Bloque Disidencias del Sur*, Sevilla.
- 28 de noviembre de 2020. Visionado online de las jornadas *Hacia un 4 de diciembre en clave feminista: La construcción militante del feminismo andaluz a debate*, organizadas por Defender Andalucía.
- 14 de mayo de 2021. Visita al Archivo General de Andalucía, Sevilla.
- 9-10-11 de junio de 2021. Visita al Centro de Documentación Armand de Fluvià y a la Hemeroteca General de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Tras nombrar estos espacios, eventos y experiencias, voy a examinar las técnicas y herramientas empleadas para la consecución de los objetivos nombrados:

1) Para la construcción del (posible) relato histórico de las luchas de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía la principal herramienta que he utilizado han sido las entrevistas. Mayoritariamente, estas las he realizado a activistas que participaron en los colectivos de carácter más histórico, debido a que sus memorias corren mayor riesgo de desaparecer. Así, he realizado dieciséis entrevistas. Doce de ellas las he realizado de manera presencial y las he grabado. Cuatro de las mismas las he realizado por escrito, ya que así lo han preferido lxs activistas. Y una de las entrevistas no la he utilizado para el proyecto puesto que no pude continuar en contacto con una de las personas entrevistadas. Durante las entrevistas, a las personas les informé de las temáticas, objetivos y metodologías generales del proyecto, así como también les ofrecí la posibilidad de que revisasen las transcripciones de las mismas y los textos que he elaborado a partir de ellas. He respetado la decisión de lxs activistas de publicar su nombre o de guardar su confidencialidad. Asimismo, cuento con el consentimiento de publicar los nombres de terceras personas que yo he mencionado a lo largo del texto de la tesis, o bien esos nombres han aparecido en trabajos publicados o en eventos públicos

a los que he referenciado. Con relación a los nombres de terceras personas que han sido mencionados por lxs activistas en las entrevistas y que he explicitado en el texto, a pesar de que mi directorx de tesis no compartía mi visión al respecto, he optado por visibilizarlos por diferentes motivos en los que profundizaré en el siguiente capítulo metodológico (Cap. 7). Los mismos se vinculan con mi compromiso ético-político por nombrar, visibilizar y reconocer legados activistas, y con mi respeto a la agencia de las personas entrevistadas que consciente y voluntariamente señalaron dichos nombres.

También he realizado una revisión de la bibliografía existente con respecto a los activismos de la disidencia sexual y de género, de artículos de prensa, documentales y de materiales producidos por dichxs activistas (documentos internos, manifiestos, artículos, fotografías, pasquines, pegatinas, revistas, fanzines y carteles) que me han compartido lxs participantes o que he ido recopilando a lo largo del proceso de la investigación. Es llamativo que muchos de estos materiales de colectivos históricos los he ido recogiendo de redes sociales e Internet donde dichxs activistas han ido publicando sus recuerdos personales de luchas pasadas. Asimismo, otros los he encontrado en archivos físicos ya existentes¹⁸² o en archivos personales de lxs propixs activistas.

Para la elaboración del desarrollo de los colectivos más recientes y actuales, además de la literatura existente, he utilizado los materiales que los mismos han producido (manifiestos, artículos, fotografías, pasquines, pegatinas, fanzines, revistas online, carteles, vídeos, *posts*, memes, prensa y programas de radios libres). Gran parte de ellos los he conseguido a través de realizar búsquedas en Internet y redes sociales. Otros me los han compartido lxs propixs activistas o los he obtenido a partir de mis participaciones en los señalados eventos. En este sentido, aunque, como ya he indicado, no reproduciré en el texto las observaciones realizadas, identifico que las mismas me han aportado conocimientos importantes para la investigación.

He intentado recabar el consentimiento para la publicación de los materiales tanto históricos como actuales señalados. Este consentimiento lo he obtenido por parte de sus autorxs, por los colectivos, por activistas que participaron en la organización de los

¹⁸² Dichos espacios los detallo líneas más adelante en el texto (punto 5 del presente apartado).

eventos o por parte de las personas que gestionan los espacios donde se desarrollaron. En el capítulo 7 desarrollaré con más profundidad las dificultades y dudas en este proceso.

2) Con respecto a la exploración de los discursos que están dando forma a la perspectiva de los feminismos andaluces he analizado diversos materiales que activistas y colectivos han producido, la mayor parte de ellos, publicados en redes sociales, prensa alternativa, revistas online, radios libres y en fanzines. De igual modo, la participación en jornadas y eventos activistas ha sido fundamental a la hora de conocer dichos discursos ‘desde dentro’, así como las experiencias cotidianas, aunque no explicito en el texto las mismas por los motivos éticos en los que posteriormente me detendré, como he indicado.

3) En relación con el análisis de las prácticas y discursos del colectivo Red Maricones del Sur, principalmente, en torno al (trans)feminismo andaluz, he realizado junto al colectivo un taller (parcialmente) colaborativo. Mi participación y las observaciones realizadas en el mismo han sido consensuadas con lxs activistas, por tanto, se desarrollarán en el texto. El ser parte de dicho colectivo desde su fundación y la asistencia a sus asambleas, acciones y actividades también me ha aportado conocimientos fundamentales para conocer las prácticas y discursos del mismo, aunque el análisis desarrollado en el capítulo dedicado al mencionado fin se basa, especialmente, en materiales producidos y publicados por el colectivo (textos, pegatinas, fanzine, fotografías, programas de radio libre, poesía o carteles), además de los materiales y reflexiones producidos durante el taller.

4) Para el análisis de prácticas y discursos llevados a cabo por los activismos históricos que están presentes (o no) en los colectivos actuales he puesto a dialogar la bibliografía abordada, las contribuciones activistas, los materiales producidos por lxs mismxs y mis reflexiones.

5) Con respecto a la construcción del proyecto *Guardianx de la Contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo andaluz* he realizado búsqueda de materiales en Internet y redes sociales de los colectivos andaluces, en archivos online (*Archivo T*, *Archivo Ocañi*¹⁸³, *Archivo Miguel Benlloch*¹⁸⁴, *Archivo Asociación Adriano*

¹⁸³ Puede consultarse en <https://larosadelvietnam.blogspot.com/>

¹⁸⁴ Puede consultarse en <http://archivomiguelbenlloch.net/>

*Antinoo*¹⁸⁵, *Archivo Histórico de CCOO Andalucía*¹⁸⁶), en archivos físicos (*Archivo Transfeminsita/Kuir La Neomudéjar*, *Archivo General de Andalucía*¹⁸⁷, *Centro de Documentación Armand de Fluvià* y Hemeroteca General de la Universitat Autònoma de Barcelona) y en archivos de colectivos que conservan sus participantes y que me han cedido el material (FLHA, LIGAN, Red Maricones del Sur y Bloque Andaluz de Revolución Sexual), o me han permitido su revisión para que yo seleccionase la documentación relevante para el presente proyecto (Asamblea de Mujeres de Granada y la exposición *Miguel Benlloch. Cuerpo Conjugado*, entre otros). También me he servido de la literatura revisada.

Como se ha señalado, la elaboración del archivo online ha tenido dos fases:

5.1. La construcción de una página de Facebook del proyecto desde la que he estado en contacto con diversxs activistas, me han compartido materiales o informaciones relevantes, y he ido publicando parte del material recopilado con el objetivo de hacerlo público, accesible y para que el proceso fuese interactivo y, en cierta medida, colaborativo.

5.2. La construcción de la página web del archivo *Guardianx de la Contramemoria*. Los contenidos de la misma han sido generados por mí. La estructura, el diseño y la incorporación de materiales a la web ha sido realizada por una persona especialista en la construcción de páginas web, @kynkany. En este proceso yo he ido aportando mis sugerencias al diseño y estructura de la web. Para el desarrollo técnico de la web he contado con una subvención del Vicerrectorado de Igualdad, Inclusión y Sostenibilidad de la Universidad de Granada que becó el proyecto *Historias periféricas: recuperando memorias del activismo feminista y de los movimientos de disidencia sexual y de género* (2020/2021), del que *Guardianx de la Contramemoria* forma parte.

6) Para la realización del ejercicio reflexivo sobre los procesos metodológicos llevados a cabo en la investigación he tomado como guía las contribuciones

¹⁸⁵ Puede consultarse en <http://adriano-antinoo.blogspot.com/>

¹⁸⁶ En este sentido, solo he consultado algunos materiales que tienen digitalizados en <https://archivoandalucia.ccoo.es/Biblioteca>

¹⁸⁷ Puede consultarse un resumen de la *Colección Mar Cambrollé* sobre el MHAR, realizada por el *Archivo General de Andalucía* en el siguiente enlace: http://www.juntadeandalucia.es/cultura/archivos_html/sites/default/contenidos/archivos/aga/difusion/documentoMes/Dxpticos/Folleto-01-2019.pdf

epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas abordadas con el fin de desarrollar diversas reflexiones en torno al rol activista-investigador, a los procesos de las entrevistas, del taller y de la construcción del archivo mencionados.

CAPÍTULO 4

MEMORIAS Y ARCHIVOS (INCOMPLETOS) DEL ACTIVISMO DISIDENTE SEXUAL Y DE GÉNERO EN ANDALUCÍA

CAPÍTULO 4. MEMORIAS Y ARCHIVOS (INCOMPLETOS) DEL ACTIVISMO DISIDENTE SEXUAL Y DE GÉNERO EN ANDALUCÍA.

“Pues la pregunta por el archivo hoy supone en definitiva recuperar la fuerza política del archivo, no sólo en relación a la historia, sino al presente. Porque hacer archivo es tanto una práctica de historiografía alternativa, como una arqueología del futuro.”
(Morandeira, 2016, p. 5)

“Que sigues viva entre nosotras, porque eras de las nuestras, de las malmirás, de las criticás, de las locas que siempre se están quejando.”
(Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2017a, s.p.)

En el presente capítulo voy a abordar una de las cuestiones centrales de la investigación: *¿cuáles han sido las prácticas y discursos de los activismos disidentes sexuales y de género en Andalucía desde que comienzan a organizarse en la segunda mitad de los setenta hasta nuestros días?* Esta aproximación a las prácticas y discursos de los colectivos que han dado forma al activismo de la disidencia sexual y de género andaluz la realizaré, principalmente, hacia aquellos colectivos que han encarnado un carácter más crítico. Como se irá exponiendo a lo largo del texto, estas experiencias han sido, en términos generales, minoritarias y formadas por pequeños grupos de personas. En ocasiones, se han coordinado a nivel regional y han establecido vínculos con otras organizaciones disidentes sexuales y de género de ámbito estatal; aunque, lo más común ha sido el surgimiento de pequeños colectivos sin demasiada articulación sólida entre los mismos. De igual modo, como se verá, estos grupos se han implicado en otras luchas sociales presentes en cada momento histórico, y, en diversas ocasiones, han tenido vínculos con organizaciones y partidos de la izquierda. A pesar de ello, muchos de ellos han mantenido su carácter autónomo con respecto a los partidos políticos. Los mismos, mayoritariamente, han sido experiencias que no han tenido un largo recorrido en el tiempo; no obstante, sobre todo ello ha habido excepciones. Desde mi punto de vista, estas cuestiones no restan importancia a sus quehaceres activistas, no solo por lo que la militancia en dichos grupos les ha supuesto a las personas que participan en la presente investigación en un plano individual, en términos de empoderamiento, también de politización y de generación de redes afectivas, de compañerismo y amistad, sino porque sus propuestas han aportado ideas, estrategias e inspiraciones para construir mundos más

vivibles en una sociedad que, aún hoy en día, necesita transformaciones profundas que mejoren las vidas de aquellxs que no cumplen con la normatividad social.

Este capítulo se estructura en el desarrollo de seis recorridos históricos activistas interconectados que se han comunicado e influido a lo largo de la historia reciente en el Estado español; desde los últimos años de la dictadura franquista y los iniciales de la Transición hasta nuestros días. Ellos también han tenido rupturas, discontinuidades, análisis complejos y distintas propuestas de transformación social. En el texto, como se ha apuntado, todos los recorridos se componen, por un lado, de apartados en los que se contextualizan, de manera introductoria, las luchas de las disidencias sexuales y de género en el ámbito estatal –en algunos de ellos hay alusiones internacionales– y, por otro, de apartados en los que se profundizan en las experiencias organizadas en torno a la disidencia sexual y de género en el contexto andaluz. Cinco de los recorridos, en los que residen, principalmente, mis intereses investigadores, se componen de las mencionadas experiencias más contestatarias cuya aproximación es más extensa, y uno de ellos, aquel relativo a las organizaciones y propuestas de carácter más moderado, tiene un abarque menor.

En este capítulo, como se ha señalado con anterioridad, mi voz reflexiva y autoetnográfica, a diferencia de lo que ocurre en el resto de capítulos de la tesis, en cierta medida, desaparece para prestar especial atención a las voces de lxs protagonistas que han dado vida al activismo disidente sexual y de género andaluz. Sus voces, discursos, prácticas, estrategias, anécdotas, experiencias, en definitiva, sus historias construidas desde el recuerdo que guardan de las mismas, las he recogido, principalmente, a partir de las entrevistas realizadas a lxs activistas andaluzxs. También han sido generadas mediante toda una serie de materiales –textos, manifiestos, fanzines, pasquines, pegatinas, carteles, fotografías, *podcast* o publicaciones en redes sociales– producidos por las mencionadas luchas, y finalmente, a partir de lo escaso que, desde mi visión, otrxs han escrito sobre ellxs. Mi mirada reflexiva y autoetnográfica será retomada en el siguiente capítulo en el que me aproximo a las prácticas y discursos de la Red Maricones del Sur. Esto último completa mi acercamiento al activismo de la disidencia sexual y de género andaluza y todo ello me ha servido para construir un posible relato histórico de sus luchas; contramemorias que generan relatos alternativos a los de una historia oficial –y, en

ocasiones, también una historia periférica– que las ha obviado. Antes de continuar con mi propósito en este capítulo, desarrollaré unas breves notas sobre ciertas particularidades existentes en el territorio andaluz relativas a la diversidad sexual y de género para, posteriormente, centrarme en la descripción de los colectivos activistas críticos en el contexto estatal y andaluz.

- Breves notas en torno a algunas características particulares andaluzas con respecto a la diversidad sexual y de género.

Andalucía, desde mi visión, posee una serie de características sociales, culturales, históricas y simbólicas particulares relativas a la diversidad sexual y de género. No voy a abordar en este trabajo con profundidad las mismas, puesto que mi interés reside en recoger, como se ha indicado, las experiencias de las disidencias sexuales y de género organizadas en colectivos, y no otras manifestaciones de la diversidad sexual y de género en Andalucía. No obstante, sí me parece oportuno nombrarlas de manera breve en esta introducción al capítulo, no solo para reconocer sus formas de resistencia –aunque sean distintas a las del activismo organizado– sino también para que sirvan como una forma introductoria de contextualizar social, cultural, histórica y simbólicamente el territorio al que me aproximo.

Por un lado, existen distintas figuras, experiencias y trayectorias atravesadas por la diversidad sexual y de género asociadas con Andalucía. De entre ellas, quiero destacar, en primer lugar, la larga tradición que el “travestismo” tiene en Andalucía según Cáceres y Marco (2019, p. 69). Como recogen lxs autorxs, “en los cafés cantantes de Málaga y Sevilla del siglo XIX ya actuaban travestis. Y los cabarets barceloneses durante la República, como La Criolla o La Sacristía, era lugares donde se buscaban la vida muchos travestis procedentes del sur” (Cáceres y Marco, 2019, p. 69). Domínguez, Escudero y Macera (2019) resaltan de entre los cafés cantantes sevillanos del siglo XIX y principios del XX el Burrero, el Ideal Concert y Novedades. Además del flamenco¹⁸⁸ y de los espectáculos de travestismo, según Domínguez, Escudero y Macera (2019), estos espacios eran lugares “de encuentro de homosexuales sevillanos y de prostitución

¹⁸⁸ El investigador, bailar y coreógrafo Fernando López Rodríguez ha realizado diversos trabajos académicos centrándose en las disidencias sexuales y de género existentes a lo largo de la historia en el flamenco. Para profundizar en estas cuestiones véase López (2017, 2020).

masculina” (p. 306). Años más tarde, se pueden rescatar las historias de distintas mujeres trans andaluzas que durante la dictadura franquista sufrieron una fuerte represión. Algunxs de ellxs son Manolita Chen, La Petróleo y La Salvaora, Soraya González, María José Navarro, La Marian, Trinidad, Blanca Mateos, Candela García López o Deborah Santa Cruz, La Paquera de Córdoba o La Paca, entre otrxs. Sus historias han sido recogidas en trabajos como los de Barbancho y Baya (2017), Barbancho y Morterero (2019) o en el Solís (2019). Aquellxs cuyas expresiones de género rompían con la normatividad impuesta, y por tanto eran más visibles, fueron numéricamente más represaliadxs por el régimen (Cáceres y Marco, 2019)¹⁸⁹; de eso saben las personas nombradas. Muchxs de ellxs, al igual que otrxs como La Abuela o La Esmeralda, encontraron en los espectáculos de transformismo su forma de vida durante algunos momentos en la dictadura y la Transición, como también se recoge en el documental referenciado *La casa de las sirenas*. Más recientemente, en vinculación con las identidades y expresiones de género diversas andaluzas, también son populares figuras televisivas como La Veneno.

Por otro lado, y en conexión con las experiencias expuestas, otra de las figuras relevantes asociadas a Andalucía es el ‘mariquita andaluz’. Una identidad compleja, y a la vez diversa, que a lo largo de la historia se ha construido a través de diferentes aristas y significados. Cáceres y Valcuende (2014) se aproximan en su trabajo a dicha figura a través del modelo social construido en torno al hombre afeminado andaluz que posee características distintas con las de otros contextos. Desde la visión de los autores citados, “es precisamente su mayor presencia en contextos públicos, artísticos y rituales, uno de los elementos que contribuye a individualizar al mariquita andaluz de los afeminados de otras zonas del país en las que solían ser invisibilizados” (Cáceres y Valcuende, 2014, s.p.). En este sentido, Cáceres y Valcuende (2019) añaden que lxs mariquitas andaluces “quedan caracterizados a través de los rasgos estereotipados con los que se definen en España a los andaluces: carácter festivo, humor, religiosidad, una estética popular... De

¹⁸⁹ Para profundizar en la represión franquista hacia las personas con identidades y/o expresiones de género diversas, así como sexualidades no normativas en Andalucía véase Barbancho y Morterero (2019) y Cáceres y Marco (2019). Rafael Cáceres y María J. Marco coordinaron el proyecto de investigación *La represión de la disidencia sexual en Andalucía durante el franquismo y la transición política española* (2013), en el que participaron otrxs investigadorxs de la Universidad Pablo Olavide, subvencionado por la Dirección General de Memoria Democrática de la Junta de Andalucía, como señalan en el recién trabajo citado.

esta forma, el mariquita del sur representa la encarnación de la cultura andaluza” (s.p.). Barbancho y Morterero (2019) también resaltan la imagen “risible” (p. 76) que se creó en torno al mariquita. Al encarnar características de los modelos sociales asociados a la masculinidad y a la feminidad, lxs mariquitxs andaluces a lo largo de la historia han tenido funciones específicas claramente definidas en diversas poblaciones (Cáceres y Valcuende, 2014); algunas de ellas, en el terreno laboral, han sido encalar o pintar las casas así como dedicarse al ámbito de los cuidados familiares; y en el ámbito religioso-cultural, en muchas ocasiones, han tenido y tienen el papel del *vestidor* de las vírgenes e imágenes religiosas (Cáceres y Valcuende, 2014). A pesar de tener cierto reconocimiento público, ello no necesariamente ha supuesto “la aceptación de su sexualidad” (Cáceres y Valcuende, 2014, s.p.). Asociadxs también al mundo del arte, y, en concreto, de la copla, Cáceres y Valcuende (2014) sugieren a Miguel de Molina o a Falete como el prototipo de mariquita andaluz pasado y presente¹⁹⁰.

Otra de las figuras que se suele asociar popularmente con Andalucía es la de la ‘lesbiana folclórica’. La conocida frase “¿Quién no se ha dado un pipazo con una amiga?”¹⁹¹ de Lola Flores puede representar, a modo de ejemplo y en clave de humor, esta asociación. En este sentido, Lidia García García¹⁹² a través de sus investigaciones en el ámbito académico y mediante su proyecto *The Queer Cañí Bot*¹⁹³ en redes sociales está realizando interesantes aproximaciones al ‘lesbofolclore’, o a la copla desde perspectivas feministas. Desde otro lugar distinto, Platero (2008) también analizó en su trabajo esta asociación entre las folclóricas y el lesbianismo representada en los medios de comunicación basada en “la sobrerrepresentación de las folclóricas como arquetipo femenino y opuesto al estereotipo de lesbiana masculina, generando muchísimo morbo por la popularidad de estas mujeres” (p. 335).

Además de estas cuestiones, tres hechos históricos durante las décadas de los sesenta y setenta añadieron al territorio andaluz ciertas características particulares con respecto a la

¹⁹⁰ La figura del ‘mariquita andaluz’ es mucho más compleja que lo recogido en estas líneas, para profundizar en ella véase el trabajo de Cáceres y Valcuende (2014), el de Barbancho y Morterero (2019) o el de Domínguez, Escudero y Macera (2019).

¹⁹¹ Esta popular frase de Lola Flores la expresó en el programa de televisión *El Coraje de Vivir* en 1994. A modo de documental biográfico, contó con cuatro episodios donde la artista narraba experiencias de su vida.

¹⁹² Se puede consultar su web en <https://lidiagarcia.com/>

¹⁹³ Puede encontrarse en <https://twitter.com/thequeercanibot?lang=es>

diversidad sexual y de género. Uno de ellos tiene que ver con el turismo que comenzó a proliferar en aquellos tiempos en las costas andaluzas, especialmente en la Costa del Sol. En los años sesenta, Torremolinos se convirtió en “un icono homosexual en Europa, un destino que atraerá a muchos homosexuales europeos” (Cáceres y Marco, 2019, p. 70)¹⁹⁴. Como señalan Cuevas y Martín (2019), los espacios urbanos de Torremolinos como el Pasaje Begoña, el Pasaje Pizarro o La Nogalera se poblaron de diversos bares nocturnos con público principalmente gay de procedencia extranjera, pero en los que también la disidencia sexual y de género nacional pudo encontrar cierto espacio de libertad a pesar de la dura represión franquista hacia las heterodoxias sexuales, como se verá posteriormente. Algunxs autorxs apuntan al Tony’s bar de Torremolinos como el primer bar gay del Estado español (Cuevas y Martínez, 2019; López, 2020). En palabras de Cuevas y Martín (2019), “apenas duró nueve años el desarrollo de esta pompa gay de fiesta y subversión en la barriada malagueña” (p. 341). Esto fue así hasta la conocida como “La Gran Redada” del verano de 1971 mediante la cual cerraron numerosos bares, detuvieron a más de cien personas y expulsaron a gran parte de lxs homosexuales extranjeros (Cáceres y Marco, 2019; Cuevas y Martínez, 2019)¹⁹⁵. Posteriormente, tras la dictadura, Torremolinos ha seguido siendo un lugar icónico para el turismo gay.

Según la visión de algunas personas entrevistadas en esta investigación, como Joaquín Vázquez –quien militó en diversas organizaciones andaluzas por la libertad sexual en los setenta y ochenta–, las bases militares estadounidense de Rota y Morón de la Frontera fueron claves para el devenir de cierto tipo de disidencias sexuales y de género radicales, quienes comenzaron a empaparse de la cultura *underground* estadounidense que traían algunos de los militares que vivían en las bases y lxs familiares que les visitaban. Desde la perspectiva de Joaquín Vázquez, Nazario –padre del cómic *underground* en el Estado– al estar trabajando como maestro de adultxs en Morón de la Frontera se nutrió de dichas experiencias ya que estableció vínculos con algunas de las personas de las bases que le permitieron conocer música, cómics o ideas que en la España franquista era difícil acceder a ellas. La mezcla entre americanxs –varixs de ellxs fotógrafxs, otrxs artistas, otrxs

¹⁹⁴ Además de la Costa del Sol, en esos años sesenta de incipiente crecimiento del turismo, otros lugares que atrajeron turistas homosexuales fueron la Costa Brava, Barcelona y algunas localidades de la costa levantina, así como Madrid.

¹⁹⁵ Para profundizar en la experiencia del Torremolinos de los sesenta y setenta véase Cuevas y Martín (2014).

hippies— que vinieron a visitar pueblos andaluces cercanos a las bases junto con la cultura popular flamenca de los mismos, desde la óptica de Joaquín Vázquez, también contribuyeron notablemente al desarrollo de esa cultura *underground* en el contexto estatal que estuvo cargada, en palabras del referenciado activista de “*radicalismo formal, estético, vital, de juergas (...)*”¹⁹⁶. Ello hizo que Nazario, cuando se trasladó a Barcelona, fuese con un bagaje que comenzó en el contexto andaluz brevemente descrito, según Joaquín Vázquez:

“Nazario es un elemento clave... No se puede hablar del movimiento sin hablar de lo que fueron Nazario, de lo que fueron las bases de Rota y las bases de Morón porque Nazario estuvo en la base de Morón. Nazario conoce el movimiento underground a partir de la gente que se folla de las bases, de los militares que se folla de las bases que le pasan comics, que le pasan música de la radio de la base de Morón. Entonces esta gente cuando se van a Barcelona van con todo un bagaje, ya saben...” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018)¹⁹⁷.

Y finalmente, otro de los fenómenos históricos que quería destacar vinculados a la diversidad sexual y de género y al territorio andaluz fue la emigración de homosexuales a partir de la década de los sesenta (Cáceres y Marco, 2019). Empujadxs por la pobreza con la que se vivía en numerosas áreas rurales andaluzas, miles de trabajadorxs andaluzxs emigraron a Madrid, al norte del Estado y a Europa. Entre ellxs, muchxs fueron disidentes sexuales y de género que además de por la miseria, “se marchaban buscando un lugar donde poder vivir de forma más libre su sexualidad. Por lo tanto, se trataría de una emigración, a la vez, económica y «sexual»” (Cáceres y Marco, 2019, p. 71). Barcelona fue el principal destino para gran parte de las disidencias sexuales y de género andaluzas. Este hecho “explica el elevado número de disidentes sexuales [andaluzxs] encarcelados en la prisión de esta ciudad” (Cáceres y Marco, 2019, p. 71). Así, en palabras de Cáceres y Marco (2019), “en los años finales del franquismo y los primeros de la transición el ambiente homosexual barcelonés tuvo un marcado carácter andaluz” (p. 72). Varixs de ellxs como Nazario, Ocaña o Camilo “serán símbolos de la oposición a las leyes franquistas y de la demanda de libertades” (Cáceres y Marco, 2019, p. 72). Esta emigración, desde la óptica de Cáceres y Marco, también tuvo repercusiones en lxs homosexuales que se quedaron en Andalucía ya que “muchos emigrantes andaluces

¹⁹⁶ Un proyecto fotográfico que recoge estas vivencias, mencionado por el activista, es *Flamenco Project*.

¹⁹⁷ Para profundizar en dichas experiencias de la biografía de Nazario consúltese una de sus obras autobiográficas en Luque (2018).

regresaban durante las vacaciones a sus pueblos trayendo los aires de «libertad» de las grandes ciudades” (Cáceres y Marco, 2019, p. 72).

Tras estos breves apuntes sobre aspectos particulares del territorio andaluz relativos a la diversidad sexual y de género –que quizás necesiten ser más explorados y que futuros proyectos investiguen con más profundidad sus posibles influencias en el activismo andaluz organizado– continúo con mi propósito de aproximarme a las disidencias sexuales y de género organizadas en el territorio andaluz.

4.1. “LO NUESTRO SÍ QUE ES MUNDIAL”¹⁹⁸: DE LA LUCHA CONTRA LA LEY DE PELIGROSIDAD Y REHABILITACIÓN SOCIAL A LA CRISIS DEL VIH/SIDA. LOS FRENTE DE LIBERACIÓN HOMOSEXUAL EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA.

4.1.1. Contexto estatal.

Según Fluvià (1978) “la aparición del primer grupo de liberación homosexual dentro del ámbito del Estado español está directamente relacionada con la promulgación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social [LPRS] de 1970” (p. 149)¹⁹⁹. Dicha ley vino a sustituir a la Ley de Vagos y Maleantes creada durante la II República en 1933 “para el control de vagabundos, nómadas, proxenetas y otros elementos considerados antisociales” (Cáceres y Marco, 2019, p. 63), y reformada por el franquismo en 1954 para incluir a la homosexualidad en las causas a perseguir (Cáceres y Marco, 2019; Llamas y Vila, 1995; Petit y Pineda, 2008). De esta forma, si durante la II República la homosexualidad se había despenalizado, aunque eso no significa que fuese un periodo modélico (Terrasa, 2008) y que existiese tolerancia y libertad para aquellas personas no heterosexuales pues existía una fuerte presión social (Cáceres y Marco, 2019), “la instauración del régimen franquista supuso el retorno a una legislación represiva contra la homosexualidad, que volvió a penalizarse” (Cáceres y Marco, 2019, p. 63),

¹⁹⁸ Eslogan de los Frentes de Liberación Homosexual que utilizaron en una campaña de ámbito estatal en el contexto del mundial de fútbol de 1982. Este lema apareció en un cartel que posteriormente expondré. Miguel Benlloch, activista de los Frentes de Liberación Homosexual de los setenta y ochenta en Andalucía, me comentó en la entrevista realizada que el lema fue una idea suya. Años más tarde, en 2017, Ramón Martínez ha sacado un libro cuyo título tiene el nombre de dicho lema.

¹⁹⁹ Es señalada también como una de las primeras manifestaciones de las disidencias sexuales y de género en nuestro contexto el caso de ‘Las Carolinas’; un grupo de unas treinta “mariconas” vestidas con mantillas y chales que llevaron un ramo de rosas rojas a un urinario público destrozado por una bomba en 1934, en Barcelona (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995). Este hecho fue recogido por Jean Genet en su *Diario de un ladrón* (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995).

destruyendo aquellos pocos espacios donde “podría hablarse de una cierta permisibilidad” (Terrasa, 2008, p. 88) durante la República, como los grandes centros urbanos o algunos ambientes de socialización.

La represión franquista hacia la homosexualidad y el estigma social de aquellos tiempos se asentó en tres pilares principales. Por un lado, la religión y la Iglesia Católica que entendía la homosexualidad como un pecado y una transgresión de las buenas costumbres y la moral (Ugarte, 2008). Bajo el régimen nacional-católico se vuelve a los valores tradicionales de familia, catolicismo y patriotismo como elementos aglutinadores de la dictadura (Llamas y Vila, 1995), donde la sexualidad estaba relegada hacia la procreación y siempre dentro del marco matrimonial. Cualquier práctica al margen de ello fue perseguida (Petit y Pineda, 2008). Por otro lado, la medicina y la psiquiatría franquista. Estas disciplinas, con el tiempo, situaron a la homosexualidad –además de cómo un pecado– como una perversión, una desviación en el instinto sexual, en definitiva, una enfermedad que había que tratar (Adam y Martínez, 2008). Y finalmente, el tercer pilar, ya brevemente apuntado, fue el del aparato jurídico-policial que entendía a la homosexualidad como algo que penalizar, como un grupo de peligrosxs para la sociedad (Cáceres y Marco, 2019).

Así, como recoge Terrasa (2008) en su trabajo, el régimen elaboró distintas normas para perseguir a lxs homosexuales como el Código Penal de 1944; el Código de Justicia Militar de 17 de julio de 1945; la señalada Ley de Vagos y Maleantes de 1954; o la nombrada LPRS de 1970. Asimismo, Terrasa (2008) indica que otro instrumento represor además de las citadas leyes fueron la Brigada Social, la Junta Nacional de la Cruzada y la Decencia, la Guardia Civil y la Policía Nacional y Local. En este contexto represivo hacia las heterodoxias sexuales, contribuyente a fortificar la homofobia imperante en el ámbito estatal, se crearon Juzgados Especiales de Vagos y Maleantes y algunos campos de concentración y trabajos forzados donde se recluía a homosexuales, como la Colonia Agrícola Penitenciaria de Tefía en Fuerteventura, entre otros (Cáceres y Marco, 2019).

En 1970, el anteproyecto de la referenciada LPRS pretendía considerar a lxs homosexuales peligrosos sociales por el hecho de serlo (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017). Ante ello, Roger de Gaimon y Mir Bellgai (pseudónimos o nombres clandestinos utilizados por los activistas Armand de Fluvià y Francesc Francino,

respectivamente) decidieron intentar hacer algo para que aquel atropello no saliese adelante (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017). Escribieron cartas a todos los obispos que eran procuradores en las Cortes en aquellos momentos y también contactaron con organizaciones homosexuales extranjeras, como la francesa Arcadie para que presionasen a los legisladores españoles (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017; Petit y Pineda, 2008). Martínez (2017) expone en su trabajo cómo fueron numerosas las cartas y escritos nacionales y extranjeros que recibieron las Cortes españolas para paralizar dicha reforma con respecto a la homosexualidad. Como muestra Fluvià (1978), “finalmente, después de un debate en las Cortes, el texto referente a la homosexualidad fue cambiado por otro menos reaccionario en el que se consideraba peligrosos sociales a quienes probadamente cometieran actos de homosexualidad” (pp. 151-152). Esto, que fue una pequeña “victoria”, en palabras de De Fluvià (1978), supuso también el germen de la primera organización en defensa de lxs homosexuales del contexto estatal en torno a 1971 y 1972, la Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual (AGHOIS) (De Fluvià, 1978). Al poco tiempo de su nacimiento, el nombre de la misma fue sustituido por el de Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH) (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017).

A pesar de que la aprobación de esta ley estuvo vinculada a cierto intento de transformación del régimen a partir de la década de los sesenta –modernización económica, apertura al turismo, intención de mejorar la imagen del régimen hacia el exterior, etc.–, y que la misma fue un “cambio sustancial” puesto que “la nueva ley no consideraba peligrosos a los homosexuales sino a los que ejercían la homosexualidad” (Cáceres y Marco, 2019, p. 65), Martínez (2017) define a dicha ley como “la barbarie antihomosexual más descarnada” (p. 70). Ello se debe al hecho de que la misma prescribía el encarcelamiento de lxs homosexuales en ‘establecimientos de reeducación’. Este “intento de corregir o curar la tendencia homosexual derivó en la aplicación de multitud de terapias, desde el más pudibundo psicoanálisis hasta el electroshock” (Martínez, 2017, p. 70), y otro tipo de terapias aversivas. Con ello, lejos de minimizar la represión hacia lxs homosexuales, el régimen franquista la endureció, como afirman Cáceres y Marco (2019), ya que con la LPRS “los homosexuales no solamente estarían privados de libertad, sino que se verían sometidos en las prisiones a todo tipo de vejaciones «científicas»” (p. 65).

Con el objetivo de ‘curación’ y ‘reeducción’ de lxs homosexuales se establecieron en 1973 dos prisiones para tal fin; la de Badajoz, especializada en homosexuales ‘activos’ y la de Huelva para homosexuales ‘pasivos’ (Trujillo, 2008b); aunque como señala Trujillo (2008b) la mayoría de las condenas se cumplieron en cárceles convencionales y “en la práctica, como era de esperar, no había diferencia entre el castigo y la rehabilitación, y la ley funcionó como un instrumento represor de primer orden” (Trujillo, 2008b, p. 201). Fueron numerosas las personas juzgadas a través de dicha ley, principalmente, homosexuales ‘varones’, travestis o mujeres trans. En términos generales, según relatan Petit y Pineda (2008) la represión hacia las lesbianas fue por otras vías. Si las redadas policiales eran muy temidas en lugares clandestinos de ligue rápido y anónimo entre homosexuales ‘varones’ como parques, urinarios o algunos escasos cines y bares de localidades turísticas como Torremolinos o Sitges, así como en Madrid y Barcelona (Petit y Pineda, 2008), debido a las ideas socialmente extendidas sobre la sexualidad femenina que la negaban completamente, las lesbianas, en numerosas ocasiones, hacían sus vidas al margen de las redadas policiales al establecer redes de amigas lesbianas y reuniones en casas particulares en las grandes ciudades donde no se sospechaba de ello (Petit y Pineda, 2008). De manera general, según Cáceres y Marco (2019) la diferencial represión hacia las lesbianas se produjo a través de la invisibilidad, de la imposibilidad de existencia y de mecanismos de control más informales como la familia, la iglesia, el matrimonio, la obligación de recluirse en conventos o incluso el encierro en hospitales psiquiátricos. No obstante, aunque no se conocen los datos oficiales, también hubo lesbianas en prisiones (Cáceres y Marco, 2019).

Es en este contexto en el que el MELH comienza a organizarse –además de en Barcelona donde se incorporaron dos lesbianas, tuvo un efímero grupo en Madrid y otro en Bilbao (Martínez, 2017; Trujillo, 2008b) –, a formarse internamente, a establecer vínculos con otros grupos extranjeros y a publicar su boletín *AGHOIS* (De Fluviá, 1978; Martínez, 2017). En el mismo se exponían ideas de la agrupación y se distribuyó a los suscriptores del Estado español, primero, a través del grupo francés Arcadie, y tras las protestas del Gobierno español en París al descubrirlo, se distribuyó desde Suecia (Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017). Con el tiempo, la militancia del MELH evolucionó ideológicamente hacia posturas revolucionarias marxistas, empapadas por los aires de cambio que se vislumbraban en los últimos años del franquismo con el incipiente resurgir

de distintos movimientos sociales y políticos antifranquistas. Desde la óptica de Subrat (2019) “el movimiento gay” que comienza a estructurarse en la segunda mitad de los setenta, “se vio influenciado por el antifranquismo tanto en cuestiones de organización y práctica como en reproducirse dentro de él las propias disidencias internas que caracterizaban a la izquierda y al anticapitalismo de entonces” (s.p.)²⁰⁰. Así, tras la muerte del dictador en 1975, se produce la disolución del MELH y su renacer como Front d’Alliberament Gai de Catalunya (FAGC) (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017).

Tanto la lucha del FAGC como la de muchos de los posteriores grupos que se organizarán en el territorio estatal tras él se articula, en cierta forma, con otros colectivos sociales marginados y otros movimientos sociales –sindicalistas, partidos de la izquierda revolucionaria, estudiantes, feministas, etc.–, y “de manera particular, en Cataluña, País Valenciano, Baleares y País Vasco, el movimiento se vincula a la lucha por la liberación nacional y la independencia” (Llamas y Vila, 1995, p. 197). Como exponen Cáceres y Marco (2019), la muerte del dictador no supuso la abolición inmediata de la referenciada legislación represiva hacia las disidencias sexuales y de género; “ni el indulto de 1975, ni la amnistía de 1976, incluyeron a los «peligrosos sociales» (Cáceres y Marco, 2019, p. 66), por lo que las disidencias sexuales y de género organizadas tenían un largo camino de lucha por recorrer.

Los *Puntos básicos* para la construcción de una plataforma por la liberación sexual que elaboró el FAGC junto al Front d’Alliberament Homosexual del País Valencià (FAHPV) y al Front d’Alliberament Gay de les Illes Balears (FAGI), a quienes el grupo catalán ayudó en su organización inicial, y el *Manifest*²⁰¹ creado por la misma, servirán de referencia e inspiración para el resto de Frentes de Liberación Homosexual en otros territorios del Estado, que comienzan a emerger en la segunda mitad de la década de los setenta (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017; Petit y Pineda, 2008). Las líneas ideológicas que se desarrollaron en dicho texto, de manera sintética, giraban en torno al cuestionamiento de las categorías identitarias como ‘homosexual’; a la crítica del sistema capitalista y del machismo, así como de otras instituciones que consideraban represoras

²⁰⁰ El trabajo de Subrat (2019) que he utilizado es una versión de descarga libre, abierta y gratuita que está sin paginar.

²⁰¹ El *Manifest* puede consultarse en Soriano (2005), entre otrxs.

de la libertad sexual; a la apuesta por establecer alianzas con otros sectores oprimidos; y a la crítica hacia el gueto homosexual y hacía la auto-opresión (Martínez, 2017; Petit y Pineda, 2008).

Además de los nombrados FAGC, FAHPV y FAGI comenzaron a surgir grupos por muchos de los territorios del Estado español en esta segunda mitad de los setenta²⁰². En Madrid, en 1977 aparece el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) –de tendencia libertaria–, la Agrupación Mercurio –que emerge reformista y se transforma en revolucionaria– y el Movimiento Democrático de Homosexuales –vinculado al Partido Comunista–. En 1978 surge el Frente de Liberación Homosexual de Castilla (FLHOC) con la agrupación de muchxs de lxs integrantes de los tres grupos anteriores (Llamas y Vila, 1995). En Euskal Herria, en 1977, aparece Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua (EHGAM). En Zaragoza, también en 1977, emerge el Movimiento Homosexual Aragonés (MHA), y posteriormente el Frente de Liberación Homosexual de Aragón (FLHA). En Santiago de Compostela, el Frente de Liberación Homosexual Galego (FLHG). En Cantabria, el Frente de Liberación Homosexual de Cantabria (FHOC). En Murcia, el Frente Revolucionario para la Liberación Sexual (FRLS) y en Canarias, el grupo Homosexuales Unidos Canarios (HUCA). En Andalucía, en la que me centraré con profundidad posteriormente, aparecen en esos tiempos el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) y el Frente de Liberación Gay (FLGG) en Granada. En Málaga, la Unión Democrática de Homosexuales (UDH). En Sevilla, el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria (MHAR). Y más tarde, en 1981 la agrupación de distintos grupos andaluces dio lugar al Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA), con secciones en Málaga, Granada, Sevilla y La Línea de la Concepción. En Córdoba, también se creó un grupo (De Fluviá, 1978; Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017; Soriano, 2005). En varios de ellos, como se expondrá más adelante en el texto, participaron lesbianas durante el final de los setenta hasta principios de los ochenta. Así, se constituyeron diversos Frentes mixtos. A partir de dicha fecha, de forma general, las lesbianas comenzaron a articularse

²⁰² Para profundizar en el desarrollo de los distintos Frentes de Liberación Homosexual que surgieron en el Estado véase, por ejemplo, De Fluvià (1978); Llamas y Vila (1995); Martínez (2017); Soriano (2005); Subrat (2019) o Trujillo (2008a). También existen trabajos específicos sobre el desarrollo de los mismos en un territorio concreto del Estado español como el de López (2008) en Euskal Herria, o el de López (2018) en Valencia.

en torno al movimiento feminista (Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). Con el tiempo, estos Frentes de Liberación Homosexual se fueron complejizando, se transformaron en otros grupos distintos, aparecieron nuevas organizaciones o sufrieron escisiones, como la vivida en el FAGC por parte del sector radical que constituyó la Coordinadora de Col·lectius per l'Alliberament Gai (CCAG). También surgieron otros grupos de carácter humanístico y cristiano y un centro asociativo apolítico para ofrecer servicios a gais y lesbianas que tomó el nombre de Institut Lambda (Martínez, 2017).

Una de las primeras actividades conjuntas de muchos de los mencionados grupos fue la realización de una rueda de prensa pública el 21 mayo de 1977 en el Club de Amigos de la Unesco de Madrid (Soriano, 2005). En ella, dieron a conocer un comunicado reivindicativo y se informó de una carta dirigida al ministro de Justicia, Landelino Lavilla, “firmada por unas seis mil personas” (Soriano, 2005, p. 129) pidiendo la derogación de la LPRS, la disolución de los tribunales que la aplican, la amnistía para todas las personas condenadas por peligrosas sociales y la destrucción de sus antecedentes y registros de las mismas (Soriano, 2005). Gran parte de los nombrados colectivos, a mediados de mayo 1977 se agrupan para establecer estrategias de luchas compartidas y fundan la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado español (COFLHEE), a la que se fueron incorporando otros grupos en los siguientes años (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017; Vila y Llamas, 1995). De esta forma, da comienzo una fuerte y activa campaña coordinada para exigir la abolición de la LPRS por parte de la COFLHEE (Martínez, 2017). En junio 1977, se organizó la que es considerada por muchos la primera manifestación por la libertad sexual del contexto estatal, en Barcelona (Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017). La misma fue “convocada por el FAGC y reprimida violentamente por las fuerzas policiales” (Llamas y Vila, 1995, p. 197). Al año siguiente, en junio de 1978, además de en Barcelona, se realizaron las primeras manifestaciones del “Día del Orgullo Gay” en Bilbao, Sevilla y Madrid; contando esta última con unxs siete mil asistentes (Llamas y Vila, 1995, p. 198).

Desde la óptica de Benlloch (2019), estos grupos se dieron el nombre de ‘Frente de Liberación’ o ‘Movimiento’ “emulando el nombre que tomaron las organizaciones que luchaban por la independencia y la descolonización en diversos lugares del mundo desde los años setenta” (p. 467). De esta forma, en palabras de Benlloch (2019):

“Frente” intentaba reflejar la suma de concepciones políticas que había en cada organización, indicando que la lucha de los movimientos homosexuales no solo estaba unida a la lucha del pueblo, sino que opinaban y actuaban en los incipientes movimientos pacifistas, ecologistas, sindicales o por la legalización de sus organizaciones y los partidos de la izquierda revolucionaria; señalando al cuerpo como un cuerpo colonizado por el sistema patriarcal capitalista al que había que liberar de la opresión sexual. (p. 467)

En una línea similar, Calvo (2015) subraya que dichos Frentes de Liberación Homosexual “se comprometían con discursos que conectaban su causa con ideas de corte revolucionario en lo social, cultural y personal” (p. 21), y tomaban como referentes en formas y discursos a otras generaciones de activistas de Francia, el Reino Unido o los Estados Unidos (Calvo, 2015). Este mismo autor, reflexiona en sus trabajos sobre dos tendencias principales en los Frentes de Liberación: la tendencia de la liberación gay ‘revolucionaria’, más secundada en Francia y en el Estado español; y la tendencia de liberación gay ‘radical’ más popular en Gran Bretaña o Estados Unidos (Calvo, 2015). Si bien ambas corrientes compartían su énfasis en la ‘opresión’, “los liberacionistas radicales –claramente tomando como base el pensamiento feminista– subrayaron el rol del sistema moral y los códigos sociales como fuentes de opresión, [y] los liberacionistas revolucionarios achacaban esa culpa al capitalismo” (Calvo, 2015, p. 22)²⁰³, entre otras diferencias. Por su parte, Joaquín Vázquez, señalaba en la entrevista realizada que, en el contexto estatal, de manera general, hubo dos posiciones en las formas y estrategias políticas activistas homosexuales: aquella de corte ácrata o libertario que no se vinculaba a ninguna organización política y que al no tener estructuras sólidas eran menos duraderas o de carácter espontáneo; y otra, mayoritaria en los Frentes de Liberación Homosexual del contexto estatal, que se vinculaba de alguna forma u otra a organizaciones políticas marxistas de la izquierda revolucionaria o extraparlamentaria, practicando muchxs la doble militancia:

“Hay una diferencia importante entre lo que es la gente que trabajábamos con la doble militancia y la gente que no trabajaba con la doble militancia. Cuando hablo de la doble militancia hablo de la militancia antifranquista, básicamente, y gente que no trabajaban con esta doble militancia de esa forma, no porque no fueran antifranquistas, sino que no estaban ligados... Nazario, Ocaña... Estaban mucho más ligados a los movimientos ácratas, participaron en las jornadas de Barcelona... Estaban ligados a las jornadas ácratas. (...) Es más, no se entienden... No puedes entender los movimientos si no entiendes también que había una serie de organizaciones políticas que eran quienes de alguna forma los sostenían y por eso

²⁰³ Para profundizar en dichas corrientes y en sus características véase Calvo (2015, 2019).

les daban continuidad. Frente a esto, estaba la gente que no tenían partidos políticos, que reivindicaban el derecho a ser homosexuales desde otro lugar; entonces, ahí, estaban principalmente las experiencias radicales, por llamarles de alguna forma, que no tenían que ver con lo que esas organizaciones o partidos políticos estaban de alguna forma proponiendo. Todos estábamos trabajando por el principio de igualdad, la abolición de la ley... Mientras las formas de vida, la reivindicación de la diferencia... no se estaban trabajando. Ahí, estaba justamente la gente que no estaba asociada a los partidos, Ocaña, Nazario. Claro que van a ser este tipo de escisiones, que son un tipo de escisiones...” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

No obstante, aunque “la lucha por los derechos LGTBI siempre ha tenido un claro maridaje con el pensamiento de la izquierda (oposición común contra la Dictadura)” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 55), sus relaciones en estos momentos finales del franquismo e iniciales de la Transición que se vienen abordando, fueron complejas, en ocasiones tensas, bien por la homofobia de algunxs militantes de organizaciones políticas de izquierda (Barbancho y Morterero, 2019), o bien porque “la militancia clandestina mayoritaria (con excepción de los trotskistas), no tenía en cuenta en su ideario la cuestión homosexual, aunque sí un inicial feminismo” (Petit y Pineda, 2008, p. 173)²⁰⁴.

4.1.1.1. Eliminación de la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y su impacto en los Frentes de Liberación Homosexual.

Los artículos de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social relacionados con la homosexualidad fueron derogados en diciembre de 1978, aunque esta modificación no tuvo aplicabilidad hasta el 19 enero de 1979, momento en el que se publica el Boletín Oficial del Estado (BOE) que recoge dicho cambio (Barbancho y Morterero, 2019; Martínez, 2017; Mira, 2004; Trujillo, 2008a). Este hecho supuso un éxito indiscutible para las disidencias sexuales y de género en el Estado español pues habían logrado uno de sus principales objetivos: conseguir cambios legislativos que despenalizaran las prácticas sexuales e identidades diversas. Desde la perspectiva de Petit y Pineda (2008), ello supone un éxito antirrpresivo fruto del activismo, pues en cinco años se consigue la legalidad y que se abra un amplio debate en la sociedad sobre la homosexualidad. Pero también tuvo su contrapartida, la creencia de que se había conseguido un gran logro para

²⁰⁴ Esta cuestión relativa a las relaciones entre los Frentes de Liberación Homosexual y las organizaciones políticas de la izquierda se abordará con mayor profundidad posteriormente cuando me aproxime a los grupos andaluces. Para un análisis exhaustivo de los vínculos y desencuentros entre el pensamiento y las organizaciones de izquierda (anarquistas, marxistas, etc.), la homosexualidad y la militancia disidente sexual y de género véase Piro (2011) y Subrat (2019).

las vidas de las personas no heterosexuales produjo, en términos generales, una desmovilización de las disidencias sexuales y de género a lo largo de toda la geografía estatal en la entrada de los años ochenta (Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). Muchos de los Frentes perdieron militancia y, además, despenalizada –en parte– la homosexualidad se comenzaron a extender los locales de ambiente y espacios de ocio comerciales ‘específicos’ para homosexuales. Así, el conocido como ‘gueto homosexual’, que por lo general había sido muy criticado por los primeros Frentes, empezaba a desarrollarse (Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). Desde la óptica de Mira (2004), al no entender las principales voces del movimiento las ventajas de espacios lúdicos gays fuera del activismo, “el rechazo frontal al gueto conduciría a una pérdida de apoyo por parte de las bases” (p. 493). Asimismo, como se ha apuntado brevemente, afloraron las diferencias internas en los Frentes mixtos y las lesbianas “deciden independizarse y vincularse en mayor o menor medida con el movimiento feminista” (Martínez, 2017, p. 156).

4.1.1.2. La irrupción del VIH/sida y las primeras respuestas activistas.

Las disidencias sexuales y de género en el Estado español apenas habían conseguido vivir unos pocos años de cierta libertad, gozo, descubrimientos, esperanza, lucha y reivindicación cuando aparece el VIH/sida con sus tentáculos de enfermedad, muerte, estigma y rechazo social que las devuelve, de nuevo, a un lugar oscuro. Tanto a nivel internacional como nacional “la irrupción del VIH/sida marcó un antes y un después en el devenir del movimiento gay-lesbiano” (López, 2018, p. 273) debido al impacto que el mismo tuvo, de manera especial por su intensidad, en la comunidad homosexual masculina y en las mujeres trans. De hecho, para algunxs autorxs “no es posible comprender la evolución del movimiento LGTB sin atender especialmente la cuestión del sida” (Martínez, 2017, p. 172). En este sentido López (2018) afirma que:

Además de las consecuencias del (no) tratamiento de la pandemia por parte de las administraciones sanitarias y de los efectos en clave homofóbica que tuvo su asociación a la homosexualidad (masculina) por el tratamiento *periodístico*, el impacto del VIH/sida también implicó cambios en la propia evolución del movimiento asociativo, en sus formas, objetivos y estrategias, y su abordaje generó fuertes tensiones entre las distintas facciones del mismo. (pp. 273-274)

La toma de conciencia de la existencia del VIH/sida a nivel internacional se puede situar en el 5 de junio de 1981 cuando el Centro para la Prevención y Control de Enfermedades de Estados Unidos informa en una conferencia pública, entre otras cosas, del primer caso

de la enfermedad (Barbancho y Morterero, 2019; Martínez, 2017). Este fue el inicio de algo que, posteriormente, debido a su calado global, se nombró como ‘la era del sida’, ‘la crisis del sida’ o ‘la pandemia del sida’. En un primer momento, esta crisis sanitaria y social estuvo asociada con lo que se conoció como las ‘cuatro h’: homosexuales, hemoflicxs, heroinómanxs y haitianxs (Martínez, 2017). Pero al poco tiempo, se vincularía, especialmente, con las personas homosexuales llegándose a denominar al sida, tanto por instituciones como por medios de comunicación y población en general, como “gay-related immune deficiency (GRID), wrath of God síndrome (WOGS, ‘síndrome de la ira de Dios’)” (Martínez, 2017, p. 172), ‘el cáncer rosa’, ‘la peste rosa’ o ‘el síndrome de los homosexuales’. El inicio del *síndrome de inmunodeficiencia adquirida*, término que se establece en 1982, se sitúa en un contexto internacional de marcado carácter conservador, con Reagan en Estados Unidos y Thatcher en Reino Unido; contexto que convertiría el sida en elemento para la disputa entre el “discurso de la Iglesia y la moral biempensante frente a las posiciones de tolerancia y aperturismo, en medio de una «conspiración del silencio» mientras el sida mataba solo a los gais... hasta que empezaron a darse casos entre heterosexuales” (Martínez, 2017, pp. 172-173).

Aunque el primer caso diagnosticado con VIH/sida en el Estado español se produce en octubre de 1981 en el Hospital Vall d’Hebron en Barcelona (Barbancho y Morterero, 2019), se comienza a tomar conciencia de la existencia del VIH/sida en el contexto estatal en 1983, cuando muere la primera persona asociada a este síndrome en Sevilla (López, 2018). A partir de ese momento, la prensa comienza a hacerse eco de los primeros casos diagnosticados en la década de los ochenta, en muchas ocasiones, haciendo gala de “una homofobia soterrada (pero bien articulada)” (Mira, 2004, p. 601) y contribuyendo desde informaciones sesgadas y sensacionalistas a “un renacer más virulento de la homofobia” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 202). En los momentos iniciales de la pandemia, “ante la absoluta ignorancia sobre qué provocaba realmente el sida, las primeras respuestas activistas se limitaron a la desconfianza, pues se consideraban los rumores como parte de una campaña antihomosexual” (Martínez, 2017, p. 173), también se caracterizaban por el miedo (Mira, 2004). Pero tras este primer impacto, en Estado Unidos o en Gran Bretaña surgieron asociaciones²⁰⁵ con discursos radicales y reivindicativos, inspirados en las ideas

²⁰⁵ ACT UP fue una de las principales asociaciones de carácter combativo y radical que surgió en Nueva York en 1987 y, posteriormente, se fue extendiendo a otros lugares del mundo. Martínez (2017) lo describe

de Foucault (Mira, 2004), que denunciaban la pasividad de los gobiernos ante la pandemia, cuestionaban ciertas prácticas de las empresas farmacéuticas e instituciones sanitarias, demandaban cambios legislativos o reflexionaban sobre “cómo cuestiones de representación podían convertirse en asuntos de vida o muerte” (Mira, 2004, p. 601). El descubrimiento del virus de inmunodeficiencia humana (VIH) en 1984 como causante del sida, contribuyó a disociar, aunque tímidamente en esos momentos, la homosexualidad con el sida (Martínez, 2017). No obstante, durante ese tiempo las organizaciones de personas disidentes sexuales y de género fueron las más visibles en la lucha contra el VIH/sida “y, aunque esto posibilitó un crecimiento en la visibilidad del movimiento, provocaba al mismo tiempo que la separación de las temáticas homosexual y del sida siguiera resultando complicada” (Martínez, 2017, p. 173).

En el contexto estatal el activismo homosexual de los primeros años de la crisis del sida utilizó “la estrategia de la negación y la denuncia” (Martínez, 2017, p.176) cuestionando la pasividad, la inoperancia, el desinterés o la homofobia de las Administraciones frente al sida (Martínez, 2017). No obstante, las actitudes más radicales y combativas mencionadas en el contexto internacional, aquí “fueron minoritarias y precarias hasta los noventa” (Mira, 2004, p. 601) con la irrupción de grupos *queer* como la Radical Gai y LSD, que entendieron la crisis del VIH/sida como uno de los principales motivos de su lucha y emprendieron acciones y discursos radicales al respecto. La hipótesis de Mira (2004) sobre la inoperancia del activismo disidente sexual y de género en nuestro contexto ante el sida y su poca radicalidad de acción se debió principalmente, aunque no solo, a que todo este tiempo de atrás se había desarrollado una reticencia a construir un discurso de comunidad, y a actuar desde la no identidad homosexual. A ello había que sumar que diversos colectivos abogaban por la discreción de la homosexualidad para alcanzar la ‘normalización’, sin embargo “la falta de visibilidad de la comunidad gay hizo que ésta

como “un grupo asambleario con una postura más combativa frente a un gobierno despreocupado, demandando, en primer lugar, más investigación y el uso de medicamentos experimentales en los tratamientos contra el VIH, además de un programa de distribución de preservativos y de intercambio de jeringuillas, y empleando como estrategias las movilizaciones masivas y las acciones visuales apoyadas en la cultura, de mayor impacto que las anteriormente utilizadas, apoyadas en el lema Silence=Death” (p. 174). Para profundizar en ACT UP puede verse por ejemplo Cvetkovich (2003) que introduce un interesante abordaje de ACT UP desde la visión de las lesbianas que militaron en dicha asociación –que suele estar invisibilizado–. También puede consultarse la película *120 BPM*, dirigida por Robin Campillo y estrenada en 2017, que se aproxima a la vida de la militancia de ACT UP París.

no se concienciara del problema y la hizo más vulnerable” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 202).

De esta forma, Martínez entiende que en el contexto estatal “la respuesta al VIH se articula a partir de dos marcos de movilización fundamentales: según el *ethos* de la lucha o de la solidaridad” (Martínez, 2017, p. 177). La primera de ellas que se desarrolló, como estamos viendo, al principio, “comprende el sida como una parte de la «cruzada moral» neoconservadora, y trabaja contra esa agresión tratando de distanciarse de la enfermedad” (Martínez, 2017, p. 177). La segunda, se articula, muchas veces, al margen del movimiento gay, se aleja de la protesta y tiene un carácter más asistencialista, desarrollándose así los Comités Ciudadanos Anti Sida (Martínez, 2017). Barbancho y Morterero (2019) señalan algunas consecuencias de la crisis del VIH/sida en el activismo:

Sin duda fue una prueba de fuego a los logros conseguidos en los setenta. En los colectivos se pasó de una lucha y un interés político a unas acciones más bien asistencialistas, que estuvieron muy bien y fueron del todo necesarias, pero hizo que sin haber conseguido aún ganar la batalla política ésta se quedara en un segundo plano, si no totalmente desaparecida en algunos casos. El activismo será ahora más receptivo a las cuestiones de identidad y de comunidad, con lo que se disolvieron las estrategias del «activismo clásico». Todo puso de manifiesto la debilidad de la conciencia homosexual y a la postre no haber conseguido hacer de la homosexualidad un constructo político. (p. 202)

En este tiempo, los Frentes a nivel estatal comienzan a realizar ciertas actividades de prevención, sensibilización y divulgación de información con respecto al VIH/sida²⁰⁶. En 1985, Laertes publica una antología de artículos y noticias sobre la crisis del VIH/sida, elaborada por Alberto Cardín a partir de documentos recopilados por Armand de Fluviá y que se titula *S.I.D.A ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?* (Martínez, 2017). Además del desarrollo de los Comités Antisida en la segunda mitad de los años ochenta, también surgen otros grupos como Gays por la Salud (GPS) y solidaridad Gay que dedican gran parte de sus esfuerzos a trabajar con enfermxs y portadorxs del sida (Trujillo, 2008a). Desde la visión de Martínez (2017) será a partir de 1987 cuando se incorpore la promoción del ‘sexo seguro’ como un discurso central en los colectivos del momento. Los colectivos de feministas lesbianas de esos años consideraban que el VIH/sida no era un tema en el que se tenían que involucrar y no trabajaron demasiado en acciones o

²⁰⁶Para profundizar en las cuestiones relativas a la crisis del VIH/sida y la respuesta a la misma del activismo disidente sexual y de género a nivel estatal véase Barbancho y Morterero (2019), Martínez (2017), Mira (2004), Trujillo (2008a), entre otrxs.

campañas informativas de prevención del VIH/sida entre lesbianas, con la excepción de LSD, en los noventa, como se ha anotado (Trujillo, 2008a).

4.1.2. Contexto andaluz.

A continuidad, abordaré cómo estas cuestiones expuestas en el contexto estatal tuvieron su reflejo en el ámbito andaluz. Me aproximaré a los distintos Frentes de Liberación Homosexual que se desarrollaron en el territorio andaluz, y me centraré en diversos hechos históricos, acontecimientos o anécdotas relevantes para los mismos hasta abordar el impacto que en ellos tuvo la irrupción del VIH/sida.

4.1.2.1. Inicios de los Frentes de Liberación Homosexual en Granada.

Los primeros grupos organizados por la libertad sexual que podemos identificar en el contexto de la ciudad de Granada son el Frente de Liberación Homosexual (FHAR) y el Movimiento de Liberación Homosexual de Granada (MLH). Aunque la fecha de las fuentes documentales que he encontrado localizan algunas de sus acciones y publicaciones en el año 1977, a través de las entrevistas orales realizadas a algunas de las personas que participaron en ellos, sitúan el surgimiento del FHAR en torno al año 1976.

En los tiempos finales de la dictadura franquista y principios de la Transición, Granada vive una efervescencia de movimientos sociales y políticos. A pesar de la represión franquista que continúa durante los primeros años de la democracia, de los grupos de ultraderecha presentes en esos momentos, y del carácter conservador que algunas de las personas que han participado en esta investigación otorgan a la ciudad de Granada, el cariz universitario de la misma es tierra fértil para la emergencia de grupos antifranquistas, sindicales, estudiantiles, feministas, ecologistas, objetores de conciencia y pacifistas, así como para grupos que comienzan a luchar por la liberación sexual, como se señala en varias de las entrevistas realizadas.

4.1.2.1.1. Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR). 1976/1977.

En este contexto de movilizaciones, acciones y asambleas de distinta índole, muy vinculadas, aunque no solo, a personas que realizaron sus estudios en la Universidad de Granada, se identifica, en las entrevistas realizadas, el surgimiento del FHAR. Este grupo formado por personas, principalmente, pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras

tuvo un carácter especialmente crítico y transgresor con las normas represivas y sociales establecidas debido a las acciones que realizaron por las calles y plazas de la ciudad con un notable grado de visibilidad. Toman el nombre del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria Francés que se constituye en 1971, así como cierta inspiración y filosofía activista del mismo desde posiciones ácratas (Barbancho y Morterero, 2019). Barbancho y Morterero (2019) señalan que “el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) de Granada sería realmente la agrupación granadina del FHAR estatal, siendo la agrupación madrileña la otra pata de la organización” (p. 146). Los autores afirman esta conexión entre dichos grupos debido a que Soriano (2005), en su trabajo de aproximación a los Frentes de Liberación Homosexual en el Estado español, nombra “FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria. Granada y Madrid” (p. 127). Sin embargo, a través de la entrevista que realicé a Juan Planta²⁰⁷, uno de lxs integrantes del grupo granadino, señaló el carácter independiente del mismo y la no vinculación con la agrupación madrileña del FHAR.

Existen también distintas visiones en torno a la vinculación política de este grupo. Por un lado, tanto Juan Planta como Miguel Benlloch²⁰⁸ me comentan en sus entrevistas que la mayoría de las personas integrantes de la organización pertenecían al Partido Comunista de España:

“O sea que realmente era una mezcla... El nacimiento del FHAR en Granada era una mezcla del Partido Comunista, junto con nuestros deseos sexuales que no teníamos las cosas claras.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

“Entonces un militante del FHAR, que es un queridísimo amigo mío, aunque bueno hace mucho que no le veo, pero bueno... Pero que bueno, todos eran del PC. Pero que eran una gente que era como que iban por fuera del PC, no es que fueran un grupo que el PC... sino que tenían problemas... Al revés... porque el PC estaba... El PC tenía aquí en Granada en ese momento... Había eso dos grupos el FHAR y el MLH, el Movimiento de Liberación Homosexual que entonces, que tampoco le conozco yo ningún tipo de publicación ni nada si no que... El MLH, como en el 78 o así, era un grupo también de militantes del PC, pero como más dentro de la línea... Entonces nosotros les llamábamos...” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

²⁰⁷ Juan Planta fue miembro del FHAR de Granada. Más tarde, militó en el Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG) constituido en 1979 y en el Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA) creado en 1981. Posteriormente abordaré dichas organizaciones.

²⁰⁸ Miguel Benlloch fue cofundador del Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG) en 1979 y del Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA) en 1981.

Por otro lado, Manolo López²⁰⁹, integrante del MLH de Granada y Joaquín Vázquez²¹⁰ recuerdan de manera un tanto diferente la vinculación política del FHAR:

“Entonces el MLH estaba vinculado al PC, éramos un poco revisionistas, o ellos nos llamaban revisionistas. Y el FHAR era más radical, eran anarcos, eran de la CNT, de la Liga, eran mucho más radicales y... En todo, en forma de comportarse, en...” (Entrevista a Manolo López, 2019).

“El FHAR eran una serie de gente que efectivamente eran accionistas, gentes no asociadas a partidos, que no tenían ese concepto de doble militancia, aunque sí eran revolucionarios, que también tenían referencias políticas claras, que estaban mucho más ligados a esas formas. Por eso yo creo que no continúan.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

En lo que sí existe un consenso entre las distintas personas que entrevisté es en identificar al FHAR de Granada con un carácter radical de acción, de reivindicación y de escándalo. Quizás sean dichas acciones transgresoras el motivo por el que varias de las personas entrevistadas asocian a los miembros de esta organización un carácter ácrata y libertario, cercano a las experiencias rompedoras mencionadas al inicio del capítulo que no se vinculaban a partidos políticos. La mayoría de lxs²¹¹ integrantes del FHAR vivían en una casa comunal con varias viviendas en el histórico barrio del Albayzín, en La Cuesta de las Arremangadas. Debido a ello les llamaban “las chicas de las Arremangadas”, recuerda Juan Planta entre risas. Este lugar, además de ser un espacio de ocio y de encuentro entre compañerxs de militancia y amigxs, servía para la realización de sus reuniones y preparación sus acciones. Sus integrantes, principalmente, eran homosexuales a lxs que les habían asignado el sexo/género masculino al nacer. Juan recuerda a dos chicas en el grupo que no eran lesbianas. Su cierta vinculación con el grupo se debía a que vivían en la misma casa comunal. Aunque la agrupación estuviese formada por personas a las que

²⁰⁹ Manolo López perteneció al MLH de Granada y posteriormente al FLGG y al FLHA.

²¹⁰ Joaquín Vázquez fue cofundador del Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG) en 1979, del Frente de liberación Homosexual de Sevilla (FLHS) en 1980 y del Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA) en 1981. Posteriormente me detendré en el nacimiento y desarrollo de los mencionados colectivos.

²¹¹ A pesar de que el uso de la ‘x’ en este momento pueda parecer descontextualizado, he optado por utilizarla con el fin de respetar las distintas autodescripciones identitarias que la militancia de dichos colectivos pudo construir en ese tiempo y en tiempos posteriores. En las entrevistas realizadas, lxs participantes suelen utilizar las palabras ‘gay’, ‘homosexuales masculinos’ o ‘varones homosexuales’ para referirse a las personas que mayoritariamente pertenecían a los Frentes en Andalucía. No obstante, el hecho de que algunas de esas personas se nombrasen en femenino, tuviesen una expresión de género diversa o hayan transitado por distintos lugares identitarios a lo largo de su vida, hace que me resulte más cómodo utilizar la ‘x’, desde un punto de vista ético, en lugar del masculino, para hablar de ellxs. De igual modo, a lo largo del texto, además de la ‘x’, utilizo expresiones como ‘personas a las que se les asignó el sexo/género masculino al nacer’, aunque pueda parecer descontextualizado y haga más densa la lectura del texto.

les asignaron el sexo/género masculino al nacer, eso no implicaba que de alguna forma rompiesen con los mandatos de género establecidos y guardasen cierta vinculación con la feminidad y con identidades diversas que no se ajustaban a la categoría monolítica de ‘hombre’. Como se irá viendo a lo largo del texto, ello se puede deducir a través de la estética de lxs integrantes del FHAR, de sus comportamientos, así como de los apodosos que se daban para nombrarse; muchos de los mismos de género femenino:

“No lo sé, éramos un montón. Pues a ver, Antonio Parra, la Párraga, la Cabra, el Diego, Alvarado, Juan Antonio la Grande, el Caballo, yo, la Zorba, éramos por lo menos quince.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

Al igual que ocurría con las pioneras agrupaciones por la liberación sexual del resto del Estado (De Fluvià, 1978; Llamas y Vila, 1995; Martínez, 2017; Soriano, 2005; Trujillo, 2008a), una de sus principales reivindicaciones giraba en torno a la lucha contra la franquista Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social. Para ello, y asumiendo el riesgo y el peligro de realizar acciones en el ámbito público desde la clandestinidad, crearon un cartel rosa en el que aparecía una lesbiana ahorcada simbolizando la represión fascista a través de la aludida Ley.



(Cartel del FHAR de Granada. Año 1976/1977. Autoría: Julio Espadafor. Fuente: Juan Planta)

Según Juan Planta, el autor de dicho cartel fue el artista Julio Espadafor, militante del grupo granadino. Una noche, provistos de materiales caseros, lxs militantes del FHAR se dedicaron a empapelar las calles de Granada con el cartel rosa y con el lema “¡Abajo la ley de peligrosidad social!”. Juan Planta recuerda aquella vivencia de la siguiente manera:

“Y entonces nosotros, antes de todas las acciones, de pegarse todos los carteles en Granada apareció este cartel. Este cartel llenó Granada de rosa, y todo está metido en un blog que tengo²¹², donde explico todo perfectamente. Apareció toda la ciudad de rosa e íbamos acojonados. Íbamos como catorce o quince personas a pegar carteles. Dos pegando con un cubo, yo me acuerdo, y una escoba. Una escoba para barrer el suelo, que no era un cepillo de estos como los que hay ahora, que antes no había cepillos no había chuminadas de estas... Y una escoba, una escobilla de estas de blanquear de pelos. Y dieciocho mirando porque es que nos cogen y es que nos matan. Tú imagínate en aquella época, en el 75, 76... Sería el 76 más bien. Lo que era en aquella época pegar un cartel. Y al día siguiente amaneció toda Granada llena de carteles de ‘¡abajo la ley de peligrosidad social!’, y nosotros vamos... Nosotros, todo el día encerrados rezando un rosario. Que era... era como muy fuerte.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

Según el relato de las personas entrevistadas, además de este cartel, lxs miembrxs del FHAR editaron distintos panfletos con sus reivindicaciones en contra de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y sobre cuestiones relacionadas con la homosexualidad. En ocasiones, repartían estos panfletos en la feria de la ciudad y en el mercado de los domingos de la plaza Bib-Rambla donde ponían un puesto en el que vendían muñecas artesanales y aprovechaban, de manera cuidadosa, para difundir sus octavillas. Desde la visión de Juan Planta, en aquellos momentos, el grupo no disponía de demasiada producción teórica con respecto a la homosexualidad en la que inspirarse. Recibían información con contenido político desde Valencia –intuyo que del Front d’Alliberament Homosexual del País Valencià (FAHPV)–, pues en la misma casa vivían con algunas personas procedentes de dicha tierra. El FHAR era un grupo diverso, con distintos grados de politización, que se nutría de las ideas revolucionarias marxistas. Sin demasiadas herramientas conceptuales, en esas primeras reuniones reflexionaban sobre la identidad homosexual intentando comprender y dar contenido político a sus deseos y

²¹² El enlace a la entrada mencionada en el blog puede verse en: https://juanplantagranada.blogspot.com/2019/08/el-dia-que-granada-amanecio-de-rosa.html?fbclid=IwAR2gT0VrcbeWE_CrpHtMcqMwzXXz3Yjm4GAx6zQ08KLt3WdUhKQis1gnjdk

prácticas sexuales. De entre aquellos debates se pueden rescatar las reflexiones que mantenían en torno a la visibilidad del colectivo:

“Las reuniones las hacíamos normalmente en la casa nuestra, una casa que teníamos con dos pisos. Hacíamos allí las reuniones en los pisos y nos juntábamos allí. Las reuniones que eran... Pues ya ves tú. Para mí eran... Yo tengo la sensación siempre de que, desde hace mucho tiempo de como ladrillazos. Porque había dentro del grupo tres o cuatro intelectuales. Éramos muy graciosos, siempre había tres o cuatro intelectuales que eran ‘el libro gordo de Petete’ hablando de la identidad, hablando de la homosexualidad, hablando de todo ese tipo de rollos que ahora más o menos todo el mundo dice... Pero para mí era un ladrillazo de mucho cuidado. Luego estaba la parte que para mí realmente era bastante importante, que era la visibilidad. La visibilidad era... Tú que me tienes de testigo, al salir de una dictadura la visibilidad es lo más importante y cómo damos la visibilidad, como te he estado diciendo.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

Tomando en consideración las entrevistas realizadas, se puede pensar que lxs integrantes del FHAR tenían claro la manera de conseguir esa visibilidad: a través de sus acciones callejeras, escandalosas, paródicas y un tanto carnales. En una Granada ‘en blanco y negro’, los miembros del FHAR encarnaban la modernidad a través de su estética, su vestimenta y sus comportamientos. Con los ojos pintados, con pendientes, con peinados rompedores, con abanicos, transgredían las normas sociales con las que la sociedad heteropatriarcal quería limitar sus formas de ser, sentir y actuar. Con el objetivo de conseguir la tan ansiada visibilidad del colectivo, Juan Planta recuerda con especial emoción aquella vez en la que vestidxs de viudas recorrieron las calles del Albayzín:

“Yo recuerdo que cogimos unos velos de viudas. Y nos poníamos de negro y nos íbamos al Albayzín. Tú veías a quince maricones con velos negros montando un chocho allí. En el Albayzín, que había un montón de gente los sábados y los domingos y quince personas así. Era una forma de llamar la atención tremenda, como en la Plaza Nueva cuando hicimos lo de los abanicos.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

El carácter ‘moderno’ con el que las personas que he entrevistado asocian al FHAR también se puede deducir de los gustos musicales de lxs mismxs. Además de nutrirse de la música de lxs cantautorxs de la época de la Transición, según Juan Planta, también escuchaban otro tipo de música, alguna de ella música disco, como Donna Summer, y Stevie Wonder. Barbancho y Morterero (2019) identifican otra acción visible del FHAR en Granada que consistía en “la instalación de un colchón en las proximidades de los Jardines del Triunfo, donde simulaban relaciones sexuales entre varones” (p. 147).

Cuando pregunté a Juan Planta por dicha actuación, el activista no la tenía entre sus recuerdos. Benlloch (2019) indica que el FHAR:

(...) se caracterizaba por sus acciones paródicas y carnavalescas, chicos vestidos de chicas o abuelas con disfraces grotescos, a veces tomados en sus rafias albaizyneras por casas abandonadas, que se paseaban con desmesura del Albayzín a Plaza Nueva o por el Sefru, un bar presidido por un váter con santo, refugio de la otredad granadina. (p. 462)

Este tipo de acciones tan visibles no solo tenían cierto impacto en la población de a pie, sino que las propias filas del Partido Comunista, al que pertenecían varixs compañerxs del FHAR según Juan Planta, recelaban del carácter revolucionario de las mismas. El Partido Comunista, que posteriormente incorporaría diversas reivindicaciones de los Frentes de Liberación Homosexual, en esos primeros momentos de la democracia se centraba en el carácter obrerista de la organización sin tener demasiado en cuenta las demandas de las organizaciones por la liberación sexual. La militancia del FHAR también se intentaba nutrir de las aportaciones teóricas y políticas contra el patriarcado que estaba desarrollando en esos momentos el emergente movimiento feminista granadino. Desde la óptica de algunas de las personas entrevistadas, no fue hasta el momento en que las mujeres del propio partido junto con las disidencias sexuales del mismo comienzan a organizarse internamente cuando el Partido Comunista empieza a sacudirse el machismo y la homofobia que algunos de sus miembros encarnaban, y a incorporar las demandas feministas y de los Frentes de Liberación. Esta reticencia inicial a las cuestiones relativas a la liberación sexual era ampliamente compartida, incluso por ciertos sectores de la izquierda, como se ha mencionado, que consideraba a las prácticas sexuales disidentes como una ‘degeneración’ y un vicio pequeño burgués:

“El movimiento feminista con nosotros planteamos, con las mujeres que estábamos, nosotros le planteamos al PC las cuestiones de los homosexuales, de las mujeres. Y entonces nos dijeron que esas eran cosas de mariconerías, que esas cosas no estaban dentro de lo que era el PC por aquel entonces, hazte una idea. Eran un partido obrero, patriarcal y súper machista a todos los niveles.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

Otras de sus acciones rupturistas fue la que, según Juan Planta, puso el punto y final a la militancia en el Partido Comunista suya y de otrxs integrantes del FHAR. En esta ocasión, recién legalizado el Partido Comunista, algunas de las personas pertenecientes al FHAR acudieron a la Torre de la Vela de la Alhambra con unos carteles donde rezaban los lemas “¡Abajo la ley de peligrosidad social” y “¡Legalización a todos los partidos políticos!”

junto con pegatinas del Partido Comunista. Desde lo alto de dicha torre lanzaron varios carteles con los eslóganes mencionados y la pegatina del partido. El FHAR entendía que la legalización del Partido Comunista no era suficiente para alcanzar una democracia plena, sino que era necesario legalizar al resto de organizaciones situadas a la izquierda del partido. Asimismo, esa democracia no sería real si todavía se mantenía vigente la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social. Por ello, el FHAR consideró oportuno realizar dicha acción desde un lugar tan visible como es la granadina Torre de la Vela:

“¿Por qué el PC en un momento determinado nos llama la atención y nos quita el carnet? Porque cuando legalizaron el Partido Comunista, que lo legalizaron una Semana Santa que no me acuerdo en qué año fue, nosotros nos pusimos en la Torre de la Vela, compramos un montón de papel para pegar en las paredes, que antiguamente estaba de moda en los años 70, papel de este de... Un rollo de papel y pusimos... Teníamos un montón de carteles así de grandes, porque antiguamente no eran tan grandes ni de sábanas. Este cartel era así, era doble folio. Este del FHAR era de doble folio, no eran carteles grandes, era como de A3, ‘¡Abajo la ley de peligrosidad social!’ y el otro era ‘¡Legalización a todos los partidos políticos!’. El Partido Comunista de España lo legalizan y a nosotros nos sobraban un montón de folios. Como vivíamos en el Albayzín nos daban un montón de carteles, y nosotros realmente no los pegábamos todos por el barrio. ¿Qué hacemos? Pues al día siguiente, eso sí que era muy ácrata, pusimos ‘¡Legalización de todos los partidos políticos ya!’ y abajo una pegatina de... Ponía Partido Comunista y nos fuimos a la Torre de la Vela y los lanzamos desde lo alto de la Torre de la Vela, o sea que se veía desde todo Granada. Ya estaba legalizado el Partido Comunista, pero a la izquierda del Partido Comunista había partidos mucho más... más a la izquierda. Y eso fue una de las causas por las que nos llamaron la atención y nos echaron un rapapolvo porque decían que íbamos vestidos de gitanas al Sacromonte y cosas que eran falsas. Nos echaron un montón de cosas y fue una de las causas por las que nos fuimos del Partido Comunista, que nos echaron realmente. Todo eso coincide con el día del movimiento este con el Partido Comunista cuando lo legalizaron. Se estaban ya centrando.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

Con este tipo de acciones tan visibles y con la estética moderna y rupturista que llevaban, Juan Planta se sorprende de no haber pasado por la cárcel debido al contexto represivo con la todavía vigente Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, y de no haber sufrido aún más violencia explícita por parte de los grupos de la extrema derecha. Aunque sí recuerda que en una ocasión les propinaban una paliza dichos grupos que no aceptaban los cambios que iba experimentando la sociedad española tras el fin de la dictadura:

“O sea que no te estoy hablando... Que era bastante jodido. Lo que a mí me asombra es que no nos metieran algunos palizones más de los que nos dieron. A nosotros la única vez que nos pegaron fue por la historia esta de vender lo de Amnistía Internacional, el periódico de Amnistía Internacional. Pues por eso, nos pillaron allí en la casa y nos pegaron.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

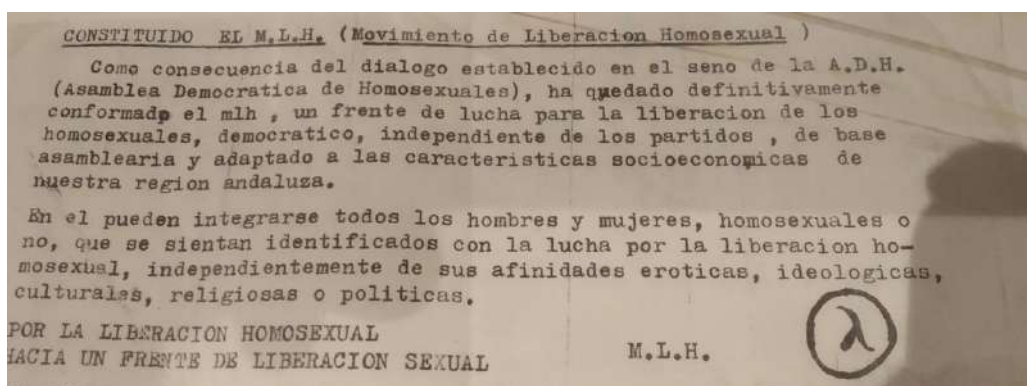
El conflicto con el Partido Comunista y el hecho de que algunxs de lxs participantes del FHAR se marchasen de la ciudad es identificado por Juan Planta como los motivos principales por los que este grupo activista dejase de operar. De manera similar a lo que les ocurrió a muchos grupos disidentes sexuales y de género andaluces, la trayectoria del FHAR no fue larga.

4.1.2.1.2. Movimiento de Liberación Homosexual (MLH). 1977.

En el mismo contexto y de manera más o menos coetánea, Granada también vio nacer al Movimiento por la Liberación Homosexual (MLH). Al igual que ocurre con el FHAR es difícil establecer una fecha completamente específica del surgimiento de dicha agrupación. Debido a algunas fuentes documentales escritas que he encontrado –y que se expondrán en el apartado– se puede afirmar con seguridad que en el año 1977 este grupo ya operaba en la ciudad. En el trabajo de Sánchez y Martínez (2012) sobre el movimiento estudiantil de Granada durante la dictadura y la Transición, se recoge el acta constitutiva de un “Grupo de Homosexuales de Granada” y se define como uno de los primeros panfletos editados en Granada por los derechos de los homosexuales, con fecha de 1977. A partir de la entrevista mantenida con Manolo López, integrante del MLH granadino y de posteriores conversaciones, el activista considera con respecto a este documento constitutivo que es probable que se corresponda con el embrión del MLH en la ciudad de Granada, cuando todavía no se habían dado el nombre de MLH. Manolo López recuerda sus inicios en la militancia política con su llegada a Granada en el año 1974 para estudiar la carrera de Medicina, y su posterior inclusión en el Partido Comunista en el año 1975. Como ya se ha señalado, en esos tiempos, la ciudad de Granada y su Universidad auspiciaron la emergencia de distintos movimientos sociales y políticos que comenzaban a organizarse contra el régimen franquista y por la consecución de derechos y libertades. Al ser una ciudad no demasiado grande, desde la visión de Manolo López, las acciones de los movimientos sociales solían tener visibilidad y trascendencia pública:

“Y yo lo que me encuentro es la Universidad en pie contra Franco, contra el Franquismo. Eran los años de las luchas contra los grises, entonces, y muy politizadas, entonces pues clases había muy poquitas. Era todo concentraciones y luchas y conciertos de Mercedes Sosa, de Quilapayún, de todos los cantautores... Ese es el ambiente universitario que yo me encuentro. (...) En Granada se veía todo mucho. Entonces, yo mi impresión es más política, más universitaria, de movimiento juvenil y todo con más trascendencia, más visibilidad.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

Bajo el recuerdo de Manolo López, fue en este entorno politizado y de agitación social cuando un grupo de jóvenes, mayoritariamente, estudiantes de la Facultad de Medicina deciden constituir el MLH de Granada. Esta facultad les sirvió como lugar para realizar sus reuniones, para difundir las pequeñas octavillas donde plasmaban sus reivindicaciones y para la realización de algunas de sus acciones. Como se ha señalado con anterioridad en algunos de los fragmentos de entrevistas expuestos, el comportamiento y carácter político de dicho grupo no tenía tanta radicalidad, al menos en sus formas, como la que se ha visto con el FHAR. Entre las personas que he entrevistado, existe un consenso en apuntar la vinculación del MLH con el Partido Comunista. Eran, por tanto, un grupo de inspiración teórica y política marxista, más cercano a la línea oficial del partido que el FHAR. En la siguiente imagen se verá cómo el MLH era un movimiento que se definía como independiente de partidos políticos –pero con vinculación directa con el PC, según las personas entrevistadas–, democrático y asambleario, aunque Manolo López recuerda a dos de sus compañerxs, Domingo Padrón y Antonio Porras, como los ‘cabecillas’ de la organización que además eran importantes ideólogos del PC de la ciudad.



(Texto de constitución del MLH. Año desconocido. Fuente: Exposición “Cuerpo Conjugado”. Granada. 2020)

Más allá de las características del grupo descritas, en el mismo fragmento que da cuenta de la constitución del MLH se puede observar la actitud abierta ante la incorporación a la organización de personas sin importar su género, sexualidad, cultura, religión o ideología política. Sin embargo, Manolo López sostiene que el grupo estaba formado por ‘varones’ homosexuales. Dicho activista sí que mantiene algún recuerdo vago acerca de una mujer –intuyo que lesbiana– con la que el grupo tenía cierta conexión. En general, con quienes

sí tenían una vinculación más directa era con las mujeres del Partido Comunista con las que compartían afinidad política:

“Había una vinculación política general con el PC y ahí también con las mujeres del PC. Estoy intentando recordar una chica, pero no me acuerdo del nombre, era alta, guapisima, que con ella teníamos... Pero no me acuerdo...” (Entrevista a Manolo López, 2019).

A pesar de la escasa producción teórica homosexual con la que contaban según Manolo López, recuerda que se inspiraban en las ideas desarrolladas en el libro *La cuestión homosexual* de Jean Nicolas, militante trotskista y activista del Frente de Liberación Homosexual Francés. Por ello, la militancia del MLH entendía como necesaria la vinculación entre la lucha de clases y la liberación homosexual. Manolo López también recuerda que tomaban como referentes los distintos ensayos de la época escritos sobre *Stonewall*, *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, el *Informe Kinsey* donde se argumentaba que el 10% de la población mundial era homosexual o algunos escritos de Armand de Fluvià. De entre sus referentes literarios, el activista destaca la poesía de Luis Cernuda y la narrativa de Jean Genet, Oscar Wilde, Edward Morgan Forster y André Gide.

El MLH compartía con el resto de grupos del Estado existentes en ese momento la lucha contra la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y fue uno de los grupos que apoyaron el referenciado comunicado y la carta dirigida al ministro de Justicia firmada por seis mil personas recogida en el trabajo de Soriano (2005). En ese periodo histórico en el que podías ser represaliadx por las fuerzas del orden y acabar en la cárcel por ser cómo eras, por tus deseos y prácticas sexuales, según las personas entrevistadas, la lucha contra la mencionada ley era una exigencia urgente y necesaria. Por ello, el MLH en algunas de las octavillas que crearon y en algunas de las pequeñas concentraciones que realizaron en la Facultad de Medicina de Granada, en la cafetería y en la puerta de la misma, reivindicaron la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y la amnistía para todxs los presxs sociales:

“Pues lo que hacíamos era una concentración, una manifestación, sacábamos algún lema. Y hacíamos un papelito sobre algún tema. (...) Sí, pero muy minoritaria. Era solo dentro de la facultad de medicina. Y en las calles éramos solo cuatro gatos y además, esa era una época muy dura de represión. Estábamos hasta cuando llegaba La Policía. En cuanto aparecía La Policía, el coche de La Policía ya salíamos corriendo cada uno por un lado.” (Entrevista a Manolo López).



(Pegatina MLH de Granada. Año 1977. Fuente: Camila Molina Cantero)

Además de la lucha contra el aparato jurídico-represivo franquista, el MLH granadino tenía entre sus principales proclamas la reivindicación del Orgullo²¹³ y trabajaban por romper la asociación entre homosexualidad y enfermedad asentada, como se ha visto, en las consideraciones homófobas de gran parte de la ciencia moderna en general, y de la psiquiatría franquista, en particular:

“Yo creo que era un poco explicar qué era el día del Orgullo gay, y hacer una reivindicación genérica del Orgullo gay, de que lo gay no era ninguna enfermedad... Como éramos estudiantes de medicina argumentábamos un poco así.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

El MLH pretendía reivindicar y divulgar el porqué de la celebración internacional del día del Orgullo el 28 de junio. Como recuerda Manolo López, nutriéndose de los escritos del momento sobre la ‘revuelta de *Stonewall*’, lxs activistas del MLH narraban, a través de sus panfletos, lo sucedido en la madrugada del 28 de junio de 1969 en el bar *Stonewall Inn* del neoyorquino barrio de *Greenwich Village*. Tras una serie de redadas policiales auspiciadas por la homofobia represiva imperante en el contexto estadounidense, diversos grupos activistas y personas trans, racializadas, pobres, anarquistas, comunistas, trabajadorxs sexuales, gais y lesbianas se rebelaron contra la policía y contra las leyes estatales que reprimían todo tipo de disidencia sexual y de género. La violenta redada policial que se produjo la mencionada fecha en el *Stonewall Inn* fue respondida por las personas allí presentes defendiéndose y generando disturbios y manifestaciones ese día y

²¹³ Utilizo el término ‘Orgullo’ o ‘Día Internacional del Orgullo’ o similares puesto que en este fragmento así lo utiliza Manolo López. En apartados posteriores también utilizaré ‘Día Internacional de la Liberación Homosexual’, pues así se nombra en la documentación en la que me basaré para conceptualizarlo así.

varios de los posteriores donde exigían libertad y derechos para las disidencias sexuales y de género. Esta revuelta puso la chispa de arranque de las primeras organizaciones por los derechos de las personas disidentes sexuales y de género. Fruto de la misma se realizaron las primeras manifestaciones del Orgullo en Nueva York y Los Ángeles el 28 de junio de 1970 conmemorando dichos hechos. El MLH granadino entendía que había que rememorar lo ocurrido en el *Stonewall Inn* y, gracias a ello, celebrar el orgullo de ser diferente.

Ya se ha abordado cómo la dictadura franquista reprimía a las disidencias sexuales y de género no solo a través del aparato jurídico y carcelario, sino que también lo hacía a través de la Iglesia, que imponía una moralidad homófoba, y de la psiquiatría, que entendía a las personas disidentes sexuales y de género como enfermxxs a lxs que había que aplicar diversos tratamientos para su ‘curación’ (Cáceres y Marco, 2019). De igual modo, ya se ha señalado que fueron tremendamente duros los mecanismos con los que la psiquiatría franquista trataba a las disidencias: terapias aversivas, electroshock, vomitivos, lobotomías, etc. (Barbancho y Morterero, 2019; Llamas y Vila, 1995). Aunque compartido con un entorno internacional que entendía la homosexualidad como una enfermedad, el hecho de que el sistema político español fuese una dictadura le otorgaba características represivas particulares. Fue en 1973 cuando la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) decidió eliminar la homosexualidad de la segunda edición del manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM) –publicado en 1974 en el *DSM-II, 7th printing*–, abriendo las puertas para su despatologización²¹⁴. Al poco tiempo, la APA incluye la transexualidad en dicho manual. Habrá que esperar hasta 1990 para que la Organización Mundial de la Salud descatalogue la homosexualidad como una enfermedad de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE)²¹⁵. Las personas trans aún continúan su lucha para eliminar las menciones patologizantes de los manuales internacionales que, todavía hoy, siguen utilizando términos poco respetuosos hacia las distintas formas de vivir la diversidad de género²¹⁶.

²¹⁴ Aunque quedaron categorías residuales relacionadas con la homosexualidad hasta la publicación del DSM-5 en 2013.

²¹⁵ Aunque quedaron categorías residuales relacionadas con la homosexualidad hasta la publicación de la CIE-11 en 2019.

²¹⁶ En la CIE-11 los códigos relacionados con la transexualidad se retiraron del Capítulo “Trastornos mentales y de comportamiento” y se incluyó el código “incongruencia de género” en el Capítulo

El MLH vio como una oportunidad el hecho de que la APA descatalogase la homosexualidad como una enfermedad en 1974, y utilizando los conocimientos médicos de la mayoría de lxs integrantes de la agrupación granadina se apoyaron en dicha descatalogación para argumentar en sus panfletos que la homosexualidad no era ninguna enfermedad, ni ningún trastorno mental, sino que sus prácticas y deseos sexuales eran tan válidos como los de las personas heterosexuales:

“Y lo de la despatologización, aunque no lo nombrábamos así, pero desde el principio el MLH, como éramos estudiantes de medicina, lo teníamos claro y lo hablábamos y, además, nosotros... Que la Agencia de Salud Mental de Estados Unidos había descatalogado la homosexualidad como una enfermedad mental... Todo eso lo explicábamos.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

Además de guardar vinculación con el Partido Comunista y conexiones con Comisiones Obreras, Manolo López recuerda que el MLH participó ocasionalmente en alguna actividad conjunta con el FHAR. Tomando en consideración el acta constitutiva del Grupo de Homosexuales de Granada recogida por Sánchez y Martínez (2012), que ya se ha descrito como el embrión del MLH en la ciudad, se puede observar cómo el grupo granadino conceptualizaba su opresión dentro de una sociedad machista y burguesa que “entiende la sexualidad como reproducción, como dominación de un sexo sobre el otro, como forma de control y dominio y que por consiguiente niega cualquier sexualidad que rompa con esta concepción, ya sea masturbación, relaciones fuera del matrimonio u homosexualidad” (Acta constitutiva del Grupo de Homosexuales de Granada, recogida en Sánchez y Martínez, 2012, p. 107). Concibiendo, asimismo, que su lucha hacia una sociedad sin clases y sin opresiones se debe realizar de la mano del movimiento obrero, feminista, estudiantil y ‘otrxs marginadxs’. En esa misma acta la agrupación granadina se marca los siguientes objetivos: la libertad sexual, la concepción del deseo homosexual como una variante más de la sexualidad en general, el fin del gueto, la construcción de relaciones humanas libres al margen de la familia patriarcal y del matrimonio institucionalizado, y la crítica a las categorías homogéneas:

La consideración de las categorías homosexual y heterosexual como irreales, puesto que su mantenimiento va unido a la represión de la homosexualidad. En este sentido propugnamos la desaparición de los “roles” macho-hembra,

“Condiciones relacionadas con la salud sexual”. Para profundizar en las distintas transformaciones de las categorías utilizadas a lo largo del tiempo por el DSM y la CIE acerca de la transexualidad y las demandas activistas al respecto véase las distintas publicaciones de Suess (2016, 2018); de Suess, Winter, Chiam, Smiley y Cabral (2018); o de Davy, Sørliie y Suess (2018).

masculino-femenino, activo-pasivo, puesto que impiden la toma de conocimiento por parte del individuo de su identidad sexual, sumiéndolo en sentimientos de vergüenza, culpa y odio a sí mismo. (Acta constitutiva del Grupo de Homosexuales de Granada, recogida en Sánchez y Martínez, 2012, p. 107).

Estos objetivos son compartidos por la mayoría de las coetáneas agrupaciones por la liberación sexual del Estado español. Los mismos generaron diversos debates en las organizaciones andaluzas que iré exponiendo a lo largo del texto, ya que de una forma u otra ocuparon espacios centrales en sus reflexiones hasta bien entrada la década de los ochenta. De Fluvìà (1978) no recoge en su trabajo ni al MLH ni al FHAR de Granada como grupos que asistieran o se adhirieran posteriormente a la COFLHEE en su momento constitutivo, por lo que se puede intuir que los grupos granadinos FHAR y MLH dejasen de operar a lo largo de 1978.

Asimismo, De Fluvìà (1978) no nombra en su trabajo a las agrupaciones granadinas del FHAR ni del MLH como organizaciones que habían existido en el Estado español en la década de los setenta, cosa que sí hace con la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga y con el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria de Andalucía (MHAR), aunque tampoco participasen en la asamblea constitutiva de la COFLHEE. El FHAR y el MLH de Granada son los grupos que menos se han documentado en los trabajos revisados. Aparecen nombrados en el trabajo de Soriano (2005) –y en los posteriores trabajos que citan a Soriano (2005) en sus argumentaciones–, y brevemente descritos en los ensayos de Benlloch (2013, 2019) y de Barbancho y Morterero (2019). En el resto de trabajos revisados que abordan los inicios de los Frentes de Liberación Homosexual del Estado español no he encontrado mención a dichos grupos granadinos pioneros en la lucha por la libertad sexual.

4.1.2.2. Unión Democrática de Homosexuales de Málaga (UDH)²¹⁷. 1976.

El nacimiento de la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga (UDH) se puede localizar a finales de 1976 (Barbancho y Morterero, 2019; Cuevas y Martín, 2019). Tanto Barbancho y Morterero (2019) como Cuevas y Martín (2019) identifican a la UDH de

²¹⁷ La aproximación a dicha agrupación malagueña la he realizado a partir de fuentes secundarias puesto que no he conseguido localizar para entrevistar a ninguna persona perteneciente a dicho colectivo.

Málaga como la primera organización gay de Andalucía²¹⁸. Del material y de los escritos desarrollados por esta agrupación malagueña se podría deducir que tiene un carácter menos radical y revolucionario que los grupos granadinos que se han abordado y que la mayoría de los grupos coetáneos del resto del Estado. No obstante, como se verá, también comparten algunas reivindicaciones afines. Esta agrupación también participó en la recogida de seis mil firmas contra la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social que se entregaron al ministro de Justicia Landelino Villa por parte de los grupos por la Liberación Homosexual del Estado español en mayo de 1977, acompañadas de un comunicado público y de una carta firmada también por personas relevantes del mundo de la cultura y la política (Soriano, 2005).

Una de las personas más activas y visibles de la UDH es Antonio Gutiérrez Dorado, quien sufrió la represión franquista en sus propias carnes al ser detenido en una redada en un bar de ambiente de Barcelona; acción amparada por la citada ley (Barbancho y Morterero, 2019). Su familia también había sido previamente represaliada por la dictadura franquista. A su abuelo, Luis Dorado Luque, le fusilaron en 1936 por ser diputado del PSOE (Subrat, 2019). Antonio Gutiérrez tuvo que criarse en un barrio donde le decían “el hijo de la roja”, y posteriormente “el maricón”, lo que le llevó a tener distintos problemas con la justicia desde 1966 (Subrat, 2019, s.p.). Dicho activista había emigrado a la ciudad condal durante los primeros años de la década de los setenta. Una vez detenido en la mencionada redada, fue condenado a un año y medio de prisión y a ser desterrado de Barcelona cuando hubiese cumplido dicha pena (Barbancho y Morterero, 2019). Tras el cumplimiento de la misma, volvió a su tierra natal donde se matriculó en “la única academia malagueña de peluquería que aceptaba a alumnos varones y entró en contacto con otros jóvenes homosexuales” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 134). Estas vivencias, el conocer a activistas por la liberación sexual en Barcelona y las conversaciones mantenidas con otras disidencias sexuales y de género en los bares de ambiente de Torremolinos, le llevó a Antonio

²¹⁸ En una nota a pie de página, Barbancho y Morterero (2019) señalan que “según el testimonio de José Pérez de Ayala, estudiante en la Universidad de Málaga en aquellos años, a finales de 1976 se había organizado el Frente Revolucionario Homosexual, donde estaban también Domingo García Gómez e Hipólito (será detenido en el 77), y habían pegado carteles en la Facultad de Economía a raíz del Referéndum (celebrado el 15 de diciembre de 1976), bajo el lema «Sin ruptura no hay cambio ni libertad»” (p. 133). Juan Blanco militante del Frente de Liberación Homosexual de Andalucía en el grupo del mismo de La Línea de la Concepción y posteriormente en el grupo de Sevilla, también me comentó, en la entrevista realizada, que puede que en la provincia de Málaga surgiese algún grupo de homosexuales cristianos. De estas experiencias no he encontrado más información ni material.

Gutiérrez y a otro pequeño grupo de homosexuales a constituir la UDH de Málaga (Barbancho y Morterero, 2019).

Uno de los primeros actos visibles de la UDH de Málaga es su aparición pública, en enero de 1977, con el objetivo de presentarse a la sociedad a través de un comunicado del que se hizo eco la prensa. Firmado por Sidonio, el 26 de enero de 1977, *Blanco y Negro* publica un reportaje en el que muestra algunas reflexiones y reivindicaciones de dicha agrupación malagueña expuestas en el mencionado acto. En el mismo, la UDH cuestiona la marginación y discriminación de distinta índole a la que están sometidas las disidencias sexuales y de género, ya sea por la sociedad en general, o de manera particular, por la familia. Denuncian las leyes represoras vigentes, las detenciones y violencias que sufren, así como las escasas oportunidades laborales con las que cuenta las personas no heterosexuales en ese momento, que les conducen al trabajo sexual. Estos hechos, para la UDH, también acarrearán consecuencias psicológicas a lxs homosexuales:

Estamos cansados de nuestra marginación. Queremos que la sociedad nos comprenda y nos integre en ella. Somos personas normales. Sólo nos diferenciamos internamente. Sólo somos distintos en el sexo. Denunciamos la persecución de las leyes, las detenciones, irregularidades y malos tratos que sufrimos. La misma sociedad nos conduce a la prostitución. (...) Nuestro primer problema lo encontramos en nuestra propia familia. No nos acepta. De ahí la lucha tan dramática que mantenemos. La mayoría de nosotros abandonamos nuestras casas, por esa marginación de nuestros padres y otros familiares. Psicológicamente nos hunde este proceder. Son enormes los prejuicios morales.²¹⁹

En este mismo fragmento, también se puede intuir cómo la UDH de Málaga no reivindica una radical transformación de la sociedad, sino más bien una comprensión por parte de la misma que les permita integrarse en ella a través de una normalización de la homosexualidad. Asimismo, en el reportaje aludido, la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga pone de manifiesto las dificultades para establecer relaciones sociales de amistad en ese contexto tan represivo y homófobo que pervive aun habiendo muerto el dictador Franco. Afirman que sienten identificación con las mujeres debido a la marginación que ellas también sufren, y reflexionan sobre el hecho de que muchos homosexuales se casan en parejas heterosexuales, ‘obligados’ por la normatividad social que impone un único modelo de familia ‘valido’. El mismo reportaje nos ofrece algunas

²¹⁹ Reflexión de la UDH de Málaga, recogida por Sidonio y publicada en *Blanco y Negro* el 26 de enero de 1977. Puede encontrarse en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/blanco-negro-19770126-57.html>

claves para comprender el difícil contexto social en el que viven las disidencias sexuales y de género en ese momento. Así, la UDH vuelve a hacer alusión a los “problemas psicológicos” que padecen muchos homosexuales que lxs llevan a tratarse psiquiátricamente, y remarcan su impresión sobre las diferencias entre homosexuales y transexuales:

Muchos nos hemos tratado en un psiquiatra y no hemos conseguido resultados satisfactorios. A la gran mayoría, pese a los adelantos científicos, no nos interesa cambiar de sexo; nos aceptamos así como somos. Nos consideramos hombres. (...) Nuestra homosexualidad no es de nacimiento. El homosexual se hace, no nace. Todo se debe a problemas psicológicos. Sólo los transexuales desean cambiar de sexo.²²⁰

Aun considerándose muchos de ellos cristianos, realizan una crítica a la Iglesia a la que culpan de gran parte de la discriminación que sufren. Previo a este comunicado, publicado parcialmente por la prensa del momento, la UDH de Málaga realizó un reparto de pasquines en el campus universitario El Egido de Málaga, el 13 de enero de 1977 (Barbancho y Morterero, 2019; Cuevas y Martín, 2019). En ellos exponían varias de sus reivindicaciones en forma de manifiesto. Debido a la falta de manifiestos encontrados en los primeros grupos por la liberación sexual en el contexto andaluz, he considerado oportuno plasmar el texto algunos fragmentos de los pasquines repartidos por la UDH de Málaga²²¹. De esta forma se verá cómo la UDH realiza un cuestionamiento a la represión estatal, social y eclesiástica que sufren los homosexuales, interpela a los partidos políticos e instituciones estatales para que tengan en consideración la situación de marginación de los homosexuales y exige la abolición de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, así como la amnistía para las personas que están presas por motivos homosexuales:

A LA OPINIÓN PÚBLICA
AL PUEBLO MALAGUEÑO

Los homosexuales malagueños conscientes del momento histórico por el que atravesamos, de superación de una etapa fascista a otra democrática, ante nuestros propios compañeros y ante la opinión pública DENUNCIAMOS la situación en la que nos encontramos los homosexuales sin que hasta ahora ningún estamento social o religioso se halla atrevido a reivindicar nuestros problemas ni siquiera en estos momentos en que tanto se habla de democracia, dignidad humana, libertades..., a

²²⁰ Reflexión de la UDH de Málaga, recogida por Sodinio y publicada en *Blanco y Negro* el 26 de enero de 1977. Puede encontrarse en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/blanco-negro-19770126-57.html>

²²¹ Soriano (2005) así como Barbancho y Morterero (2019) recogen el manifiesto de la UDH de Málaga en sus trabajos. Yo voy a mostrar algunos fragmentos del manifiesto recogido por Barbancho y Morterero (2019) que lo han transcrito tomando como fuente un pasquín original prestado por Antonio Gutiérrez Dorado. El texto completo puede verse en Barbancho y Morterero (2019, pp. 136-137).

luchar por nuestras aspiraciones y derechos que nos corresponden igual que a cualquier ser humano marginado o explotado.

La iglesia es culpable en primer grado por su visión moral minimalista basada en el concepto de «ley natural»; sin considerar que sus formulaciones doctrinales no alcanzan la moderna antropología y quedan condicionadas en su valor normativo por la ignorancia que de estas cuestiones presentan los textos bíblicos y la moral tradicional, que obviamente no cae la intención de estos juicios.

Nos vemos sometidos a una represión legal y social por parte del gobierno, que ha tipificado nuestra manera de ser diferente como delito dentro del contexto de la Ley Peligrosidad Social; la cual tiene establecido en el territorio Nacional bajo la denominación de Centro de Rehabilitación Social para homosexuales, un espacio de campo de concentración, invirtiendo los fines para los cuales fue creado; centenares de homosexuales somos conducidos a estos Centros como vulgares delincuentes, oscilando las condenas de tres meses a seis años, donde somos explotados y humillados.

DENUNCIAMOS las arbitrariedades o irregularidades que se producen en las detenciones y procesos judiciales, junto con los malos tratos que recibimos en las Comisarías y Cárcels, por lo que se violan la Carta de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, recientemente firmadas por el Gobierno.

DENUNCIAMOS que debido a nuestra marginación social el 70% de los homosexuales no encuentran otra salida para subsistir que la prostitución, con el peligro que la misma encierra. EXIGIMOS que se ponga recurso a esta situación social.

Usted ciudadano puede tener un familiar o amigo homosexual, AYÚDELO (...)

Es pertinente remarcar cómo la UDH de Málaga también realiza una crítica a los centros franquistas para la ‘Rehabilitación Social’ de homosexuales que conciben como campos de concentración. En dicho manifiesto, la UDH reclama la amnistía para aquellas personas que están presas por motivos homosexuales, a diferencia de otros grupos coetáneos que también reivindicaban la amnistía para el resto de presxs sociales que están en la cárcel debido a la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación social. El reparto de pasquines por parte de la agrupación malagueña también fue recogido por distintos medios de comunicación de la época, por lo que se puede deducir que sus acciones tuvieron cierto impacto en la opinión pública. En su trabajo, Barbancho y Morterero (2019) exponen algunos fragmentos de los distintos medios de comunicación que se hicieron eco del nacimiento y de las acciones de la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga, como son la edición sevillana del *ABC* (del 14 de enero de 1977, en la página 15), el diario *El Sol de España* (del 14 de enero de 1977), y *Cambio 16* en su número 264 (del 27 de diciembre al 2 de enero). Asimismo, Barbancho y Morterero (2019) recogen cómo la prensa satírica también visibilizó en sus escritos la constitución de la UDH de Málaga. De esta forma, la revista *Mata Ratos*, en su sección *¡Gay de mí!* publicó:

Los que se han lanzado al ruedo son los nenes de la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga, que se dejan hacer reportajes, utilizando sus nombres auténticos y dejándose fotografiar, no con un ilegítimo orgullo de ser gays sino con una consciente tranquilidad por algo de lo que nadie puede responsabilizarles.

¡Aprended, machos! Y vosotras también, mariquitas pasadas y folklóricas. Hay que ser serias y formales.

Que si no viene luego CAMBIO-16, que también presume de progre en algunas cosas, y coloca la foto de un travesti para hablar de esa misma Unión Democrática de Homosexuales.

Y es que a veces hay muy poco de falta de concepto a la hora de ensañar la manga. Así que ya sabéis, a dar ejemplo.

¡Marías, sed serias!²²²

La Gaceta Ilustrada, en su número de 20 de febrero de 1977, también publica un reportaje titulado “Los homosexuales dan la cara” donde exponen algunas de las reflexiones y reivindicaciones de la UDH de Málaga. Barbancho y Morterero (2019) califican a este reportaje como el “más importante” (p. 140) de los que se hicieron sobre la UDH pues aparecían fotografías y nombres reales de los dos militantes de la agrupación malagueña que accedieron a la entrevista. Desde la óptica de dichos autores “se trataba de la primera vez en la prensa española donde homosexuales «daban la cara» mostrándose y dando sus nombres reales” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 140).



(Reportaje “Los homosexuales dan la cara” en La Gaceta Ilustrada. 20/2/1977. Fuente: Twitter Asociación Adriano Antinoo. 17/2/2018)

²²² Este fragmento ha sido publicado por Barbancho y Morterero (2019, p. 140).

De dicho reportaje, voy a mostrar un fragmento que me parece relevante pues permite seguir profundizando en la ideología de las personas que pertenecían a la UDH de Málaga. Dicha agrupación concebía a la sociedad como machista, por ello, empatizaba con la marginación que también sufren las mujeres, y apostaba por la construcción de una sociedad socialista:

La sociedad capitalista es la que crea nuestro problema, de modo que nosotros creemos en la necesidad de una sociedad socialista. Te voy a dar un ejemplo: en Alemania, durante doce años de Gobiernos demócrata-cristianos, se persiguió al homosexual y tuvieron que llegar los socialistas al poder para que se terminara esta represión.

¿Militan en algún partido político?

En ninguno, porque entendemos que los partidos no se plantean este problema. Y me asombra, porque si se proponen una transformación de la sociedad no sólo tienen que asumir las reivindicaciones obreras, sino también las de la mujer y las del homosexual. Las mujeres y los homosexuales estamos marginados porque nuestra sociedad es machista.²²³

El concepto de ‘sociedad socialista’ por el que apostaba la UDH de Málaga estaba más cercano a los postulados de la socialdemocracia, como así exponen Barbancho y Morterero (2019) basados en una entrevista que realizaron a Antonio Gutiérrez, que a los postulados y análisis de corte marxista que se han visto con los grupos granadinos del FHAR y del MLH, compartidos mayoritariamente por los grupos existentes en esos momentos en el resto del estado. En los reportajes aludidos, la UDH se definía como independiente de los partidos políticos, e hizo varias veces hincapié en ello. No obstante, parte del colectivo, como Antonio Gutiérrez, militaba en el PSOE malagueño. Quizás, debido a ello, la UDH buscó complicidades en organizaciones progresistas, como las Juventudes Socialistas, primero, y posteriormente, con el PSOE (Barbancho y Morterero, 2019). Según Barbancho y Morterero (2019) se encontraron con reticencias en los primeros contactos con un PSOE que le preocupaba la imagen del partido y la posible pérdida de votos si se acercaba a las demandas de las organizaciones que luchaban por la libertad sexual. Por el contrario, en las Juventudes Socialistas sí encontraron aliados desde el inicio:

Ya que el núcleo de la UDH era jóvenes trabajadores, el apoyo de las universitarias Juventudes Socialistas fue muy importante, sobre todo a la hora de la realización de campañas en los ambientes universitarios malagueños. Incluso dentro de esa estrategia de permeabilización, miembros de la dirección de las Juventudes

²²³ El reportaje completo, “Los homosexuales dan la cara”, realizado por Horacio, puede verse en: *La Gaceta Ilustrada* 1063, 20 febrero 1977, pp. 11-12.

acompañaron a miembros de la UDH a bares de ambiente de Torremolinos para conocer más de cerca sus realidades. (Barbancho y Morterero, 2019, p. 138)

Tanto De Fluvià (1978) como Subrat (2019) también mencionan en sus trabajos los contactos y posibles vinculaciones de la UDH de Málaga con el PSOE. La agrupación malagueña experimenta un periodo reflexivo a mediados de 1977, impulsado por algunos de sus miembros como Antonio Gutiérrez, que gira en torno la incorporación del grupo a partidos progresistas como estrategia que perseguía la consecución de derechos para el colectivo (Barbancho y Morterero, 2019). Este periodo reflexivo lleva a la disolución de la agrupación malagueña hacia mediados de 1977 “y el paso de algunos de sus integrantes a las Juventudes Socialistas, como fue el caso de Gutiérrez Dorado, quien fue nombrado secretario provincial de formación y miembro del Comité Federal de las Juventudes Socialistas de España” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 142). Según Barbancho y Morterero (2019) este hecho “posibilitó que en el XIII Congreso Federal de las Juventudes Socialistas de España, celebrado en Madrid en septiembre de 1977, se aprobase por unanimidad la ponencia sobre homosexualidad defendida por las Juventudes Socialistas de Málaga” (p. 142). Antonio Gutiérrez Dorado “más tarde abandonaría la política hasta un cuarto de siglo más tarde, como vicepresidente de la Asociación de Ex-Presos Sociales” (Subrat, 2019, s. p.). Previo a la disolución de la UDH de Málaga, es relevante señalar, que la agrupación malagueña mantuvo cierto contacto con alguna organización de Nueva York, debido a las personas norteamericanas que conocían de los bares de Torremolinos, de quienes recibieron una revista y a quienes escribieron, al menos, una carta (Barbancho y Morterero, 2019).

4.1.2.3. Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria de Andalucía (MHAR). 1977.

A diferencia del resto de organizaciones que se han visto hasta el momento y también de las que se seguirán viendo, el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria de Andalucía (MHAR) es, sin duda, la agrupación andaluza de los años setenta y ochenta más documentada y explorada. Ello se debe, en parte, a que una de las personas fundadoras de dicho grupo sevillano, Mar Cambrollé, quien es hoy una conocida activista por los derechos de las personas trans, guardó a modo de archivo personal una gran cantidad de documentos, fotografías y recortes de prensa vinculados a este primer grupo que estuvo operando en Sevilla desde 1977, como me comentó en la entrevista que le

realicé. En el 2018, coincidiendo con el cuarenta aniversario de la primera manifestación por la libertad sexual celebrada en Andalucía y organizada por el MHAR en 1978, como se examinará más adelante, Mar Cambrollé donó dichos materiales al Archivo General de Andalucía²²⁴. Con el mismo motivo de conmemorar los cuarenta años de aquella primera manifestación histórica en territorio andaluz, antiguos militantes del MHAR se unieron para constituir la *Plataforma 40º aniversario*, que ha sido una importante experiencia para preservar la memoria de aquel primer colectivo activista que luchaba por la libertad sexual en la capital andaluza. Asimismo, recientemente, en el año 2019, se ha publicado el libro *Origen del movimiento LGTBI en Sevilla*, cuyas páginas centrales se destinan a documentar las acciones del MHAR, o la biografía *Mar Cambrollé: una mujer de verdad* publicada en 2014, también dedica un capítulo a abordar las memorias de uno de los colectivos andaluces más importantes de aquellos momentos, como se irá exponiendo.

Los orígenes del MHAR se sitúan en el contexto de auge y desarrollo de las organizaciones políticas y sociales del periodo de la Transición en Sevilla donde emergen con fuerza grupos feministas, sindicalistas, organizaciones de izquierda, ecologistas, objetores de conciencia, andalucistas o autonomistas, como se trató en la entrevista. De esta forma, el MHAR establecerá contacto con varios de los mencionados colectivos sociales. Pero aún pervivían los posos del franquismo. De manera particular, en este contexto, el MHAR tuvo que hacer frente y desarrollar sus reivindicaciones y acciones en un tiempo en el que, como ya se ha señalado, la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social seguía vigente y, en el caso concreto de Sevilla, una extrema derecha articulada en Fuerza Nueva se resistía a los cambios democráticos y al despliegue de libertades individuales (Artacho, 2014). Cambrollé, quien desde muy joven había desarrollado una conciencia política de izquierda, comenzó su militancia por las luchas sociales en las Juventudes Obreras Cristianas (JOC) en el barrio obrero de Las Letanías, pero transformará, en parte, su activismo para construir el primer grupo sevillano dedicado a la lucha por la libertad sexual (Artacho, 2014).

²²⁴ Dicha información, a modo de ejemplo, puede encontrarse en http://www.juntadeandalucia.es/cultura/archivos_html/sites/default/contenidos/archivos/aga/difusion/documentoMes/Dxpticos/Folleto-01-2019.pdf

Todo ello comenzó cuando Cambrollé lee un suplemento dedicado a la homosexualidad de manera monográfica de la revista antifranquista *El Viejo Topo*, publicado en mayo de 1977 (Artacho, 2014). En las dieciséis páginas del monográfico, en las que se abordaban distintas cuestiones homosexuales como los prejuicios y falacias que giraban en torno a ella, la opresión y discriminación que sufrían las personas disidentes sexuales y de género o los Orgullos de Nueva York y París, Cambrollé encontró respuestas a muchas de las preguntas que se hacía en esos momentos relacionadas con su vivencia de la identidad y la sexualidad. Pero de manera especial, Cambrollé se interesó del mencionado monográfico por la entrevista realizada a un portavoz del Front d'Alliberament Gay de Catalunya (FAGC), Roger de Gaimon, pseudónimo utilizado por seguridad del histórico activista Armand de Fluvià, como se ha indicado anteriormente (Artacho, 2014). Es preciso recordar que tanto el FAGC como el resto de Frentes por la Liberación Homosexual presentes en ese momento operaban en la clandestinidad. En la entrevista a Roger de Gaimon también se recogían los aspectos reivindicativos del FAGC. Inspirada por dichas propuestas reivindicativas, Cambrollé se interesó por conformar un grupo de similares características en Sevilla (Artacho, 2014). Como se abordó en la entrevista, Cambrollé realizó varias llamadas a la redacción de *El Viejo Topo* con el objetivo de contactar con Roger de Gaimon. Debido al anonimato del activista catalán la redacción no facilitó a Cambrollé su contacto, pero la activista andaluza dejó su número de teléfono a la redacción de la revista para que se lo entregasen a Roger de Gaimon. A los pocos días, Armand de Fluvià llamó a Cambrollé y comenzaron los contactos entre ambos activistas con el objetivo de constituir un grupo en la capital andaluza. A esa primera llamada telefónica le siguió un intercambio de cartas para conocer y aprender de la experiencia del activista y del colectivo catalán. Martínez (2017) recoge esta primera carta con fecha de 24 de mayo de 1977:

Estimado compañero:

Me dirijo a ti con el propósito de decirte que estoy interesado por la cuestión de organización y lucha de los homosexuales.

Yo soy Paco, el chico de Sevilla que habló contigo por teléfono.

Quisiera me mandaras algún nombre y domicilio de gente de Sevilla, con la que pudiera ponerme en contacto, a ser posible, sino haber la forma en que podríamos hacerlo.

Mándame materiales de cómo empezar esto, de los objetivos del FAGC, la forma de organización que existe, etc., así como quisiera me mandaras un ejemplar de los

«Trabajos de Sexología» de que hablamos, con la intención de mostrárselo a las librerías. (p. 116)²²⁵

Al mismo tiempo, como me trasladó en la entrevista, Cambrollé comienza a establecer contactos con más personas cercanas interesadas en constituir este grupo por la libertad sexual en los distintos bares frecuentados por disidencias sexuales y de género a los que acudía en Sevilla. Estos bares eran El Quijote, Tibu, Soraya, Pepe Camacho, D’Oka, Charlot, espacios donde además de bailar, ligar o tomar una copa, “eran lugares a los que se acudía por el mero placer de estar rodeados de personas con las que se compartía una forma de pensar y una actitud ante la vida” (Domínguez, Escudero, Macera, 2019, p. 55). Pero de manera especial, estos contactos comenzó a generarlos principalmente en el bar Paco Lira al que acudían personas de los sectores progresistas de la política, de la cultura o del periodismo de la capital andaluza (Artacho, 2014). Una vez establecidos los contactos y debido a la vinculación de Cambrollé con las Juventudes Obreras Cristianas pudieron comenzar a reunirse en los locales que dicha organización tenía dentro del Palacio Arzobispal de Sevilla (Artacho, 2014). A estos locales accedían por una calle lateral del palacio, y “todo ello hecho con mucha prudencia y cierto sigilo, pues por la singularidad del lugar convenía discreción a fin de no ser expulsados” (Domínguez, Escudero, Macera, 2019, p. 69), ya que las autoridades religiosas no tenían constancia de ello. De esta forma, en el otoño de 1977 se realizó la asamblea que constituyó al MHAR en los mencionados locales (Artacho, 2014). De manera regular acudían a las asambleas alrededor de unas treinta personas, y sus integrantes, militantes también de organizaciones de izquierda como la Liga Comunista Revolucionaria, el Partido Comunista, CCOO o CNT, se apoyaban en un “planteamiento desde análisis marxistas y con una gran influencia del anarquismo y las luchas sociales de los sectores más marginados de la sociedad” (Artacho, 2014, p. 47). Este análisis sobre la sexualidad desde posiciones marxistas lo expresa Mar Cambrollé en una entrevista realizada por Román Orozco en *El País* en 2008:

Éramos homosexuales de izquierda. Hacíamos un análisis marxista de la sexualidad. El capital se tiene que asegurar la ideología a través de la familia patriarcal, en donde

²²⁵²²⁵ Esta y otras cartas posteriores, del 15 de noviembre y del 12 de diciembre, se encuentran en el Archivo Nacional de Cataluña, “ANC: 415-165” (Martínez, 2017, p. 116).

el hombre juega el papel del Estado y la madre el de correa de transmisión de la familia. (Cambrollé recogido en Orozco, 2008)²²⁶

A través de dichas reuniones comenzaron a establecer sus objetivos y a definir sus acciones que giraban en torno a la lucha contra la represión amparada por la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, a reclamar la amnistía para todas las personas presas a causa de dicha ley y a la lucha por la visibilidad del colectivo. Como se expondrá a continuación, debido a la vinculación del colectivo andaluz con Armand de Fluvià a través de Mar Cambrollé, los objetivos que se plantea el MHAR tienen una clara inspiración en los aspectos reivindicativos del FAGC. De hecho, una vez constituido el MHAR, Cambrollé visitó a Armand de Fluvià a Barcelona donde se estuvo empapando de los aspectos ideológicos y organizativos de la agrupación catalana. Con estas influencias señaladas, el MHAR se marcó los siguientes objetivos recogidos en el trabajo de Artacho (2014, pp. 54-55)²²⁷:

- Abolición de la Ley de Peligrosidad Social y demás leyes “preventivas”.
- Derogación de los llamados “centros de rehabilitación”, del Tribunal de Menores y de todos los patronatos –entre ellos los de protección a la mujer y a la juventud– que no son sino instituciones represivas.
- Derecho a la libre utilización del propio cuerpo. Libertades homosexuales. Educación sexual libre desde la infancia. Derecho a manifestar libremente todas las tendencias de la afectividad.
- Abolición de toda discriminación de la mujer. Derecho al libre uso de anticonceptivos. Aborto libre y a cargo de la Seguridad Social, ya que la prostitución sólo desaparecerá en una sociedad que permita una sexualidad verdaderamente libre.
- Despenalización del uso de drogas menores.
- Desaparición del Código Penal de conceptos como “vagos”, “maleantes”, “personalidad psicopática”, “predisposición al delito”, etcétera.
- Amnistía total y sin exclusiones, que afecta también a los llamados presos sociales.
- A largo plazo, pretendemos llegar a una clarificación ideológica sobre la problemática sexual y a la transformación de las estructuras sociales.

Un rasgo que diferenció al MHAR de la mayoría de Frentes andaluces de los setenta y ochenta es que entre su militancia también se encontraban algunas lesbianas (Artacho, 2014; Domínguez, Escudero, Macera, 2019). No obstante, la mayoría de la militancia del MHAR estaba formada por personas asignadas con el sexo/género masculino al nacer,

²²⁶ La entrevista realizada a Mar Cambrollé en *El País* puede verse en: https://elpais.com/diario/2008/11/29/andalucia/1227914535_850215.html

²²⁷ Artacho (2014), a su vez, toma los objetivos del MHAR de un reportaje en el que participó un militante de la organización para la revista *Posible* en enero de 1978, escrito por el periodista Manuel Vidal y titulado “Homosexuales contra Mariquitas”.

pero con el tiempo varias de ellas transitaron hacia otros lugares identitarios, como el caso de la propia Mar Cambrollé:

“Pues mira, con el tiempo, la mayoría de mucha gente que estábamos allí, pues éramos trans ¿sabes? En aquella época no vivíamos como trans porque ni la palabra trans existía. Fue años posteriores, quizás yo creo que en los años 80 u ochentaitantos es cuando aparece al lado de la palabra maricón la palabra travesti, pero antes no existía. Yo creo que para el franquismo era solamente maricones, todo era maricones ¿no? No era capaz de distinguir orientación de identidad. Será por eso que han dicho que los maricones eran los que iban presos ¿no? Que las cárceles franquistas estaban llenas de maricones... Todo lo contrario, lo que estaba llena era de gente trans, de gente trans o que hubieran hecho la transición, y de gente con una expresión de género no normativa.” (Entrevista a Mar Cambrollé, 2019)

El MHAR realizó diferentes acciones para llevar adelante los objetivos marcados. Una de las primeras, en noviembre de 1977, consistió en el envío de un cuestionario a 27 organizaciones políticas, sociales y culturales de Sevilla con el objetivo de que manifestaran su posición ante la homosexualidad, en general, y ante la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, en particular. De igual modo, el MHAR preguntaba en el cuestionario si las organizaciones apoyarían a un movimiento homosexual en la ciudad y con qué cosas concretas lo harían (Artacho, 2014; Domínguez, Escudero, Macera, 2019; Martínez, 2017; Subrat, 2019). El MHAR recibió 14 respuestas²²⁸; trece de ellas con un mensaje de apoyo y solidaridad (Artacho, 2014). Este fue el caso de la Liga Comunista Revolucionaria, Izquierda Comunista, Asociación Democrática de la Mujer Andaluza, Organización Comunista de España (Bandera Roja), Movimiento Comunista de Andalucía, CNT, Acción Comunista en Sevilla, Partido Socialista Popular, COPEL (Coordinadora de Presos en Lucha), Organización Autónoma para la Liberación de la Mujer, Joven Guardia Roja de España, Unión de Juventudes Comunistas de España y Juventudes Obreras Cristianas (Artacho, 2014). Por otro lado, con una respuesta negativa hacia la homosexualidad contestó la Organización Revolucionaria de los Trabajadores, organización de origen católico y maoísta, que argumentaba que la homosexualidad era producto de las condiciones socioeconómicas del sistema capitalista. No obstante, sí apoyaban la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (Artacho, 2014; Domínguez, Escudero, Macera, 2019). Tal y como recoge Artacho

²²⁸ Domínguez, Escudero y Macera (2019) recogen en su trabajo las respuestas originales (escaneadas) de todas las organizaciones que contestaron al MHAR. Son una excelente fuente para aproximarse a la visión sobre la homosexualidad que tenían las organizaciones de la izquierda extraparlamentaria o de las organizaciones feministas.

(2014), “más de dos meses después de ser enviado el cuestionario, ni el PCE, ni el PSOE, ni el PTE se habían dignado a responder. Los grandes partidos de la izquierda (...) ignoraban, de momento, al MHAR y al movimiento homosexual” (p. 51).



(Recogida de firmas del MHAR contra la LPRS. 1977. Autoría: Manuel Sanvicente.

Fuente: Archivo Histórico de CCOO de Andalucía)

En el mes de noviembre de ese mismo año el MHAR envió un escrito al ministro de Justicia acompañado de mil trescientas firmas donde pedían la abolición de la Ley de Peligrosidad Social y la amnistía total, que incluyese a todas las personas encarceladas al amparo de dicha ley franquista. Aunque desde la clandestinidad, el MHAR comenzaba a tener cada vez más visibilidad debido al reparto de pegatinas y octavillas donde plasmaban sus reivindicaciones, a las pintadas que realizaban por las calles de la ciudad, a su participación en unas jornadas sobre “Marginación y control social” organizadas por el Colegio de Médicos en la Facultad de Derecho el 2 de marzo de 1978, o debido al mitin que organizaron en la Facultad de Filosofía el 16 de marzo de 1978 como respuesta a la negativa del Gobernador Civil para poder realizar una fiesta de disfraces con la que recaudar fondos (Domínguez, Escudero, Macera, 2019).



(Recogida de firmas del MHAR contra la LPRS. 1977. Autoría: Manuel Sanvicente.

Fuente: Archivo Histórico de CCOO de Andalucía)²²⁹

Con motivo de su carácter contestatario y su firmeza, Mar Cambrollé recibió, entre sus compañerxs, el apodo de Paca la Brava (Artacho, 2014). Del mitin en la Facultad de Filosofía se puede rescatar una intervención de Cambrollé donde argumenta a favor de la homosexualidad y en contra de la naturalización de cuestiones ideológicas y culturales que definen qué es lo normal con respecto a la sexualidad:

El poder ha hecho costumbre hacer uso de la palabra “normal” como sustituto de lo natural. En primer lugar, normal es un término estadístico (no moral ni legal), y en segundo, es necesario denunciar que, por poco frecuente que sea un comportamiento humano, ello no es razón de ninguna clase para excluirlo de la naturaleza. (...) Mientras que el propio concepto de lo “natural” es otro constructo ideológico que se

²²⁹ Más fotografías e información sobre dicha recogida de firmas puede consultarse en el siguiente enlace del Archivo Histórico de CCOO de Andalucía: <http://188.87.169.27/atom/index.php/recogida-de-firmas-por-la-manistia-y-abolicion-de-la-ley-de-peligrosidad-social>

le reviste de rasgos cientificistas para justificar lo que se quiera. (Cambrollé, 1978, citado en Domínguez, Escudero y Macera, 2019, p. 118)²³⁰



(Pintada del MHAR en Sevilla. 1978. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²³¹

Dichas acciones y actividades fueron recogidas en numerosas ocasiones tanto por la prensa de la época como por los órganos de información de las organizaciones obreras²³². De entre las apariciones en medios de información voy a destacar dos de ellas por las repercusiones que tuvieron en el MHAR y en su militancia, y porque nos introducen en algunos de los debates mantenidos en dicho grupo activista. En primer lugar, en la mencionada revista *Posible* que publicó un artículo titulado “Homosexuales contra Mariquitas” en 1978, el periodista Manuel Vidal expone una reflexión para ser respondida por un militante del MHAR sobre “el tema de los travestis, de las locas, de las mariquitas

²³⁰ La intervención completa en el mitin de la Facultad de Filosofía de Sevilla en marzo de 1978 es recogida por Domínguez, Escudero y Macera (2019, p. 118). Dichos autores no señalan en su trabajo qué activista del MHAR fue quien intervino en dicho mitin. En las conversaciones mantenidas con Mar Cambrollé, me comentó que fue ella quien intervino en el mitin. Debido a ello, en el fragmento que reproduzco he nombrado a Cambrollé como la autora del mismo.

²³¹ La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: “Fotografía de pintadas (grafitis) ABAJO LA LEY DE PELIGROSIDAD SOCIAL. MHAR. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978”.

²³² Remito de nuevo al trabajo de Domínguez, Escudero y Macera (2019) donde recogen todos los recortes de prensa y materiales conservados del MHAR o al Archivo General de Andalucía donde se han depositados todos los documentos de la agrupación sevillana.

de palillo en mano. De la imagen más difundida, en suma, del homosexual español y, especialmente del andaluz” (Artacho, 2014, p. 53). A este respecto, el militante del MHAR desarrolla en su respuesta una postura que no aglutinaba consenso y que será ampliamente debatida por la militancia del MHAR tras la aparición en dicho medio:

Creemos que perjudican notablemente la causa por la que luchamos, en la medida que su actitud no representa sino el acatamiento de las reglas impuestas por esta sociedad que sólo admite al hombre o a la mujer. Ellos reniegan, en alguna medida, de su homosexualidad, al asumir el papel femenino. Naturalmente, la educación que han recibido –o la carencia de esta, podríamos decir– tiene mucho que ver con esta postura. Y también convendría distinguir a gente que hace mariconadas –como los chicos de Rochelambert– por hacer estallar su homosexualidad ante tanta represión cotidiana, y los artistas profesionales –especialmente actores– que, siéndolo ellos, se presentan a interpretar personajes homosexuales en películas o espectáculos machistas donde se nos ridiculiza. (Artacho, 2014, p. 54)

Esta reflexión nos acerca a los debates existentes en los Frentes de Liberación Homosexual sobre cuestiones relativas a la pluma o a las identidades y expresiones de género diversas, en los que rara vez se llegaba a consensos claros por parte de la militancia. Más adelante, también profundizaré en cómo el activismo andaluz reflexionaba sobre estas temáticas pues será una constante que perdure en el tiempo. A diferencia de lo que opinaba el citado militante del MHAR en la entrevista, otras personas de la agrupación sevillana entendían que no se podía cargar “contra aquellas personas más visibles, las que se llevan las palizas de los militantes ultraderechistas de Fuerza Nueva y las que con más frecuencia y virulencia sufren las detenciones en aplicación a la Ley de Peligrosidad Social” (Artacho, 2014, p. 55). La otra aparición en los medios que considero relevante, y que guarda relación con la visibilidad del colectivo, es aquella que recoge *Juventud Obrera* en enero 1978 donde por primera vez aparecen Cambrollé y otro compañero fotografiadxs en un medio público, eso sí, sin dar nombres por miedo a ser detenidxs. Es preciso reconocer este hecho de valentía pues la mayoría de las personas pertenecientes al MHAR a causa del contexto histórico represivo ocultaban su nueva lucha a sus familias (Artacho, 2014).

Como se ha apuntado, en su periodo de actividad, el MHAR desarrolló una serie de alianzas con otros sectores sociales y así constituyeron la Coordinadora de Marginados Sociales de Sevilla. De manera afín a la mayoría del resto de Frentes de Liberación Homosexual del Estado, desde el MHAR entendían que la lucha de las disidencias sexuales debía estar conectada a la de otros grupos que sufrían discriminación:

“Lesbianas en nuestro grupo sí que había. Las conocimos porque aquí en Sevilla nuestra manera de actuar... Rápidamente entendimos también que nuestra lucha era transversal y que teníamos que estar en todas las luchas y junto con las feministas radicales Prímula, (...) y el movimiento objetores de conciencia y el movimiento de minusválidos en acción, y otros que se llamaban Locos a la calle, que hacían aquella crítica a la represión psiquiátrica, y también estaba el movimiento de los presos en lucha, y entre todos conformamos aquí en Sevilla lo que era una Coordinadora de Marginados Sociales, así nos llamábamos. (...) Era propia de Sevilla, y ahí estábamos, pues eso, gente con diversidad funcional –en aquella época minusválidos–, estaban feministas, estaban presos en lucha, la lucha antipsiquiátrica, estaban los objetores de conciencia y estábamos nosotras.” (Entrevista a Mar Cambrollé, 2019).

Además de articularse con grupos locales, el MHAR se integra en la COFLHEE, asistiendo a la segunda reunión de dicha coordinadora estatal que se celebró en Madrid en la sede de la Asociación Pro Derechos Humanos, el 16 de abril de 1978. A dicho encuentro participaron el resto de grupos del Estado español que estaban organizados en torno a la COFLHEE en esos momentos. Además del MHAR, que asiste por primera vez, los otros grupos son: el Front d’Alliberament Gai de Catalunya (FAGC), el Frente de Liberación Homosexual de Castilla (FLHOC), la Coordinadora de Colectivos per L’Alliberament Gai (CCAG) –que integra, como se ha señalado, a militantes de corte más radical que se habían escindido del FAGC–, Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua (EHGAM), y como observadores participaron un grupo independiente de Aragón y el Frente de Liberación Homosexual de Argentina (Artacho, 2014; Domínguez, Escudero, Macera, 2019). En dicha reunión comienzan a dar forma al próximo día del Orgullo, intentando celebrar dicha fecha de maneras diversas en las diferentes ciudades, en función de las posibilidades de los grupos locales.

Como propuesta de la CCAG, a la que se suman el MHAR y el FLHOC, deciden transformar el nombre del evento y utilizar la nomenclatura de ‘Día Internacional de la Liberación Homosexual’²³³, para que las lesbianas también lo sintieran como suyo. Asimismo, consensúan “las campañas de agitación y difusión y cada organización anuncia su capacidad de organización y convocatoria para la jornada” (Artacho, 2014, pp.

²³³Anteriormente ya se han señalado las distintas formas de nombrar este día entre lxs activistas, y en el presente texto. Tras revisar diversos documentos como actas y carteles de la COFLHEE se puede intuir que previo al año 1978 se hablaba de ‘Día del Orgullo Gay’. En el cartel de la COFLHEE de 1978 se nombra ‘Día Internacional de la Liberación Homosexual’. En el siguiente cartel que he encontrado sin fecha, y que dato en el año 1979 o 1980 aparecen los términos ‘Día Internacional del Orgullo Gay’ y ‘Jornada de Luchas por la Liberación Homosexual’. Posteriormente, los siguientes carteles de la COFLHEE, a partir de 1981, suelen nombrar ese día como ‘Día Internacional del Orgullo Gay [o Gai]’. Yo utilizaré el nombre que lxs activistas usan en cada contexto o en las referencias bibliográficas.

60-61). También, desarrollan las consignas reivindicativas comunes para tal día: ‘Libertad Sexual’, ‘Amnistía Homosexual’, ‘Amnistía Total’, ‘Derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social’ y ‘Despenalización de actos homosexuales’ (Domínguez, Escudero, Macera, 2019). En el acta de dicha reunión, que es recogida por Domínguez, Escudero y Macera (2019), es relevante para este trabajo de investigación señalar que al final de la misma, donde aparecen los apartados de correos de los colectivos, y los teléfonos de las personas que sirven de contacto en cada agrupación, también aparece un teléfono y un nombre (María) de Córdoba. Por ello, se puede intuir que algún grupo por la liberación sexual se está gestando en dicha ciudad andaluza. Finalmente, desde la COFLHEE deciden que la próxima reunión, y previa a los actos del día del Orgullo, se realizará en Sevilla los días 26 y 27 de mayo de 1978.



(Nº 1 del Boletín *Por una sexualidad libre* del MHAR. 1978. Fuente: Centro de Documentación Armand de Fluvià)

El MHAR sacó dos boletines informativos propios a los que denominó *Sexo libre* y *Por una sexualidad libre*. El primero de ellos, *Sexo libre*, fue publicado en enero de 1978, y

entre otras cosas, en el mismo, el MHAR situaba la lucha homosexual en el contexto de la lucha de clases (Subrat, 2019). El segundo, *Por una sexualidad libre*, fue publicado en junio de 1978 y en él “se advierte de la reciente reunión de la COFLHEE en Sevilla y la formación de un grupo del MHAR en Córdoba²³⁴, además de la convocatoria a los actos del 25 de junio” (Martínez, 2017, p. 117), fecha consensuada por los grupos a nivel estatal para la conmemoración del Orgullo de ese año.

En la reunión de la COFLHEE en Sevilla, además de concretar las acciones que se iban a realizar en cada ciudad por el día del Orgullo, abordaron la decisión de entrar en el debate constitucional que se estaba desarrollando en el Estado para exigir la no discriminación de las disidencias sexuales en la futura Constitución, y reflexionaron sobre la idea de construir un congreso a nivel estatal o unas jornadas estatales que sirviesen de clarificación ideológica. Asimismo, emitieron varios comunicados denunciando la represión que padecían las disidencias sexuales y de género, las redadas y detenciones tanto en el Estado español como en Argentina. Mar Cambrollé recuerda la reunión de la COFLHEE en Sevilla de la siguiente manera:

“Y me parece que la segunda o tercera reunión se hizo aquí en Sevilla, fuimos nosotras las anfitrionas. Y esa reunión fue fundamental porque esa reunión fue posterior a la primera manifestación de Barcelona del 1977 y que fue brutalmente reprimida, pero con mucha repercusión mediática. Aprovechamos el tirón mediático que teníamos, aprovechamos que en ese año sí que habíamos hecho pedagogía y presión política y sindical, y veíamos que había una actitud de apoyo ya. No muy explícito, pero ya se veían abocados a no poder mirar hacia otro lado como habían hecho en otros momentos ¿no? Y esta reunión fue muy importante porque aquí se marcó una estrategia ya común para golpear al sistema y bueno, y decir que estamos en democracia, gobernaba la UCD, y pedir que se derogaran los aspectos penales que penalizaban la homosexualidad y que salieran los presos que aún continuaban en la cárcel a las calles. Por eso pedíamos: derogación de la ley, amnistía sexual.” (Entrevista a Mar Cambrollé, 2019).

4.1.2.3.1. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía.

Previo al acto que se iba a celebrar en Sevilla el 25 de junio de 1978 con motivo del día Internacional del Orgullo, el MHAR realizó distintas acciones para difundir dicha convocatoria y el mensaje que se quería trasladar en la misma. Por un lado, el 15 de junio

²³⁴ No he encontrado apenas información sobre esta sección del MHAR en Córdoba, ni tampoco a ninguna persona que militase en dicha agrupación. En las conversaciones mantenidas con Cambrollé, me comentó que dicha sección de Córdoba estaba formada por dos compañeros gays que militaban en las JOC y que se sumaron a la lucha por la libertad sexual.

de 1978, celebraron un mitin en los locales de la CNT explicando la historia y el significado del Día Internacional de la Liberación Homosexual (Domínguez, Escudero, Macera, 2019). Además, hicieron pegatinas y pintadas en la sede de los Juzgados de la capital andaluza donde plasmaron sus reivindicaciones. Es relevante señalar que una de esas pintadas, después de cuarenta años, aún hoy pervive en la fachada de los Juzgados (Domínguez, Escudero, Macera, 2019). El MHAR había previsto para ese día 25 de junio una *Jornada de lucha contra la represión* con un mitin, una concentración y el lanzamiento de una pancarta con el lema “*Libertad Sexual*” desde la Giralda.



(Pintada del MHAR en los Juzgados de Sevilla. 1978. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²³⁵



(Adhesivo del MHAR con el lema “¡no dejes que tu cuerpo sea una cárcel!”. 1978.

Fuente: Tweeter *Lo nuestro sí que es mundial*)²³⁶

²³⁵ La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: “Fotografía de pintada (grafiti) reivindicativa en la fachada de los Juzgados de Sevilla: AMNISTÍA HOMOSEXUALE. NO SOMOS ENFERMOS. MHAR. Al dorso, manuscrito a tinta: 16-2-78. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978”.

²³⁶ Puede verse en <https://twitter.com/HistoriaLGTB/status/934746023989252097/photo/1>

De manera simultánea al inicio del mitin, tres militantes del MHAR “(Antonio Morillo Aguado, Luis y una chica apodada cariñosamente la Gitana) subieron a la Giralda y procedieron al lanzamiento desde ella de una pancarta con el lema: Libertad Sexual” (Domínguez, Escudero, Macera, 2019, p. 160). Desde abajo, otra persona del grupo fotografió ese hecho. El mitin fue más multitudinario de lo que había previsto la militancia del MHAR, asistieron en torno a mil personas. El MHAR junto con el resto de organizaciones políticas, sociales y sindicales que apoyaban el evento, emitieron un comunicado público. Las organizaciones firmantes fueron CCOO, USO, POUM, MCA, PSA, Acción Comunista, PCE, OCE Bandera Roja, JOC, UGT, CSUT, Juventudes libertarias, PSOE, Juventudes Socialistas, PTE, JGRE, Liga Comunista, SU, Juventudes Comunistas, ADMA, CNT, LCR, UMS, Comité Apoyo Enfermos Mentales, Comité de Apoyo a COPEL, Colectivo Libertario Polígono Sur, PSUA, Prímula y OIC. No se adhirió Alianza Popular y la UCD (Domínguez, Escudero, Macera, 2019).



(Fotografía de pancarta con el lema “Libertad Sexual” lanzada por varios miembros del MHAR desde lo alto de la Giralda. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía. 25/6/1978. Autoría: Francisco Mafera. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)



(Adhesivo con el eslogan “Por una sexualidad libre. Abolición de la Ley de Peligrosidad Social”. Fecha desconocida. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)



(Cartel Día Internacional de la Liberación Homosexual de la COFLHEE. 1978. Fuente: LIGAN)

Debido a que se esperaban ataques fascistas de grupos como Fuerza Nueva, se organizó un grupo de anarquistas encargado de la seguridad y defensa del mitin (Artacho, 2014; Subrat, 2019). En el acto del mitin intervinieron el colectivo feminista Prímula, que contaba con una comisión de sexualidad; otra persona que en un artículo de prensa es identificada como representante de la Coordinadora de lesbianas, un miembro del Comité de apoyo a COPEL, otro del Comité de Apoyo a personas ‘con diversidad funcional’²³⁷, una representante de CCOO, un representante del Movimiento de Apoyo a la objeción de conciencia y Mar Cambrollé, como portavoz del MHAR²³⁸. Según el relato de Subrat (2019), en su intervención, Cambrollé atacó a la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, a la ORT por entender la homosexualidad como decadencia del capitalismo, al PTE por colocar carteles encima de los del MHAR, argumentó que las disidencias sexuales eran subversivas contra el poder establecido y contra aquellos que evaden capitales y provocan el paro y “concluyó su intervención con gritos de ‘vosotros, fascistas, sois los terroristas’” (Subrat, 2019, s.p.). En el acto también se exclamaron cánticos contra los psiquiátricos y lemas como “*presos a la calle, maricones también*” (Subrat, 2019). Ya que el mitin tuvo un carácter multitudinario, la militancia del MHAR decidió cambiar la concentración por una manifestación que no se había comunicado al Gobierno Civil y se decidió que el recorrido fuese desde la plaza del Triunfo hasta los Juzgados (Artacho, 2014).

Las disidencias sexuales y de género del MHAR, que estaban acompañadas de feministas, anarquistas, comunistas, socialistas y sindicalistas, entre otros colectivos, encabezaron la manifestación con una pancarta que contenía el contorno de Andalucía y dentro de la misma un triángulo rosa, un puño y las siglas del MHAR; ese era el logo del colectivo. A la altura del final de la calle San Fernando, varios agentes policiales cortaron el paso de la manifestación comunicándoles que no podían continuar, pues la misma era ilegal

²³⁷ A pesar de su uso descontextualizado utilizo el término ‘diversidad funcional’ por tener un cariz más respetuoso que el término más antiguo, y también ser reivindicado por diversxs activistas en la actualidad.

²³⁸ El artículo al que me estoy refiriendo aparece el martes 27 de junio de 1978 en el medio *Sur/oeste*. No he encontrado información de la Coordinadora de lesbianas a la que se refiere el medio. Tampoco las personas entrevistadas la conservan entre sus recuerdos. En la en las conversaciones que mantuve con Cambrollé, la activista me comentó que la lesbiana que intervino en el mitin pertenecía al MHAR. Una imagen de dicho artículo de prensa se reproduce páginas más adelante.

(Artacho, 2014). Lxs manifestantes inician un diálogo con los agentes y, finalmente, se consigue que la manifestación terminase su recorrido en los Juzgados (Artacho, 2014).



(Fotografía ‘Primera Manifestación por la Libertad Sexual en Andalucía’. 1978. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²³⁹



(Fotografía ‘Primera Manifestación por la Libertad Sexual en Andalucía’. 1978. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²⁴⁰

²³⁹ La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: “Fotografía de un grupo de manifestantes por la calle Fray Ceferino González portando una pancarta con el mapa de Andalucía y un triángulo en medio con un puño cerrado y el acrónimo del Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria (MHAR). Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978”.

²⁴⁰ La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: Fotografía de manifestantes y policía en la calle San Fernando. En primer plano, a la izquierda, Mar Cambrollé sujetando la pancarta de cabecera. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978”.



(Fotografía 'Primera Manifestación por la Libertad Sexual en Andalucía'. 1978. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²⁴¹



(Fotografía 'Primera Manifestación por la Libertad Sexual en Andalucía'. 1978. Autoría: Francisco Mafera. Fuente: Archivo General de Andalucía. Colección M. Cambrollé)²⁴²

²⁴¹ La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: "Fotografía de la cabecera de la manifestación por la calle San Fernando. Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978".

²⁴² La denominación concreta que aparece en el Archivo General de Andalucía es: "Fotografía de varias manifestantes portando una pancarta con el lema "La mujer contra la agresión". Primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía 25/06/1978. [Autor: Francisco Mafera]".

Durante la marcha se esgrimieron cánticos como “‘Orgasmo continuo, orgía popular’, ‘Libertad sexual, amnistía total’ y ‘Detrás de los mirones también hay maricones’” (Artacho, 2014, p. 75). Tras el final de la manifestación, lxs asistentes comenzaron a dispersarse, siempre en grupo porque los fascistas de Fuerza Nueva estaban por la zona (Artacho, 2014). Posteriormente a la misma, un grupo de personas que habían asistido a la marcha se fueron a celebrar el éxito de la misma bailando sevillanas en un parque de la capital andaluza. En ese momento, “la policía cargó contra estos que se encontraban en los Jardines de Murillo provocando la dispersión violenta de estas personas que se encontraban pacíficamente en este lugar público” (Domínguez, Escudero, Macera, 2019, p. 173).



(Noticia en el medio *Sur/oeste*. 27/6/1978. Fuente: Archivo General de Andalucía.

Colección M. Cambrollé)

Desde la perspectiva de Mar Cambrollé, a pesar de estos incidentes, la primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía constituyó un éxito absoluto, al igual que las manifestaciones que se celebraron en Barcelona, Madrid y Bilbao ese mismo año exigiendo las mismas reivindicaciones. La prensa se hizo bastante eco tanto de las manifestaciones a nivel estatal como de la manifestación andaluza. La activista recuerda

la importancia que tuvieron las mismas en la consecución de la posterior derogación de artículos relacionados con la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social:

“Tuvo bastante repercusión. Y aquello claro que valió. Esto fue en junio del 78 y en diciembre del 78 en un consejo de ministros se decide sacar de la Ley de Peligrosidad Social los artículos que penalizaban la homosexualidad. La Ley no fue abolida, pero sí sacaron los aspectos que penalizaba... Aunque entraba en vigor en enero del 79.” (Entrevista a Mar Cambrollé, 2019).

Al mes siguiente de las diversas movilizaciones organizadas por los Frentes a nivel estatal, el 24 julio de 1978, la Policía Local de Barcelona detiene en las Ramblas de Barcelona a Ocaña que se había vestido de vieja y estaba acompañadx de Nazario y Apolo –activista de la CCAG– (Artacho, 2014). Bajo el pretexto de escándalo público envían a la Modelo de Barcelona a Ocaña y a cuatro de sus amigxs (Artacho, 2014). Si el FAGC comenzó a movilizarse para exigir la liberación de lxs mismxs, el MHAR hizo lo propio llenando las calles de Sevilla con pintadas por la libertad de Ocaña, Nazario y Apolo y emitiendo un comunicado de prensa de repulsa:

El Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria, ante la detención el pasado lunes, día 24 en Barcelona de los compañeros Ocaña, Nazario y Apolo (militante del CCAG).

El MHAR manifiesta su más enérgica repulsa por estos hechos que atentan contra facetas de la libertad de expresión, como es el derecho a vestirse y adornarse como uno quiere y a la libre utilización del propio cuerpo.

Este hecho no lo vemos analizamos como un hecho aislado, por el contrario, observamos cómo estamos en unos momentos difíciles, caracterizados por un endurecimiento de las medidas policiales contra los homosexuales. Así pues, la prohibición del Gobierno Civil para la celebración del pasado 25 de junio de la manifestación en Barcelona, las redadas y detenciones de las que son objeto últimamente los lugares de encuentro de homosexuales, y las detenciones de los compañeros de Barcelona, pretenden ser un golpe al movimiento homosexual, y no lo vamos a permitir.

Ya demostramos el pasado 25 de junio que no estamos dispuestas a aguantar más represiones, y al mismo tiempo, la voz unánime de más de 20.000 personas en toda España reclamó y exigió libertad sexual, la abolición de leyes represivas y el derecho a la libre utilización del propio cuerpo.

Por todo esto, el MHAR exige:

Libertad para Ocaña, Nazario y Apolo.

Amnistía Homosexual.

Derecho a la libre utilización del propio cuerpo.

Sevilla, 30 de julio de 1978. (Comunicado del MHAR, recogido en Artacho, 2014, p. 81)

Esta acción es la última de la que se tiene constancia del MHAR en 1978. La próxima actividad de la que existe documentación y recuerdos personales relacionada con la

agrupación andaluza es la celebración del Día Internacional de la Liberación Homosexual del año 1979, con un mitin en el mismo lugar que el pasado año, los locales de CCOO de la calle Calatrava, pero esta vez sin manifestación posterior. Esta primera experiencia organizativa en la capital sevillana no solo contribuyó a asentar las bases para el desarrollo de posteriores luchas desde las disidencias sexuales y de género, sino que “supuso una revolución personal para sus militantes” (Artacho, 2014, p. 59), en el sentido de que la participación en el colectivo consiguió mejorar la aceptación personal, el descubrimiento y el cambio de actitud hacia sus sexualidades e identidades diversas (Artacho, 2014).

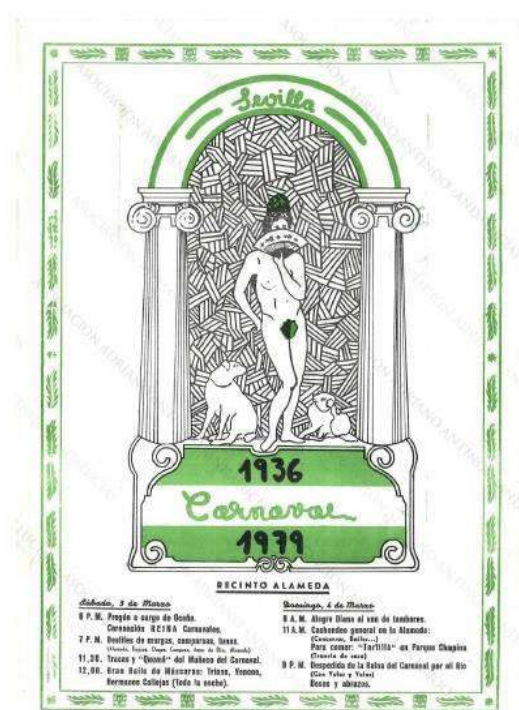
4.1.2.4. Tras la eliminación de la homosexualidad de la LPRS... “una bacanal de travestis, homosexuales y gays”²⁴³. Carnavales de Sevilla de 1979.

Tras la derogación de los aspectos relacionados con la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, en el contexto andaluz, los Frentes experimentaron cierta consolidación en términos de organización y extensión territorial, como se irá explorando a lo largo de posteriores líneas con la aproximación a diversas organizaciones que se crearon y a la articulación de la misma en una coordinadora andaluza. Aun así, también es preciso señalar que en ningún momento las organizaciones en Andalucía se convirtieron en agrupaciones masivas, ni tampoco se consiguió organizar una manifestación por el día del Orgullo tan multitudinaria como la del año 1978 hasta pasados muchos años. Uno de los eventos históricos que se han recordado en diversas entrevistas realizadas, vividos recién aprobada la mencionada derogación, fueron los carnavales de Sevilla de 1979.

En ese año, Sevilla se dispone a reanudar los carnavales tras la paralización de los mismos durante 43 años debido al golpe militar fascista, la Guerra Civil y la dictadura franquista que acabó con esta fiesta popular a lo largo de toda la geografía española. La reactivación de los carnavales sevillanos no estuvo exenta de polémica, principalmente, por el carácter libertario, ‘travesti’, ‘marika’, o transgresor con el que se le pretendió impulsar por parte de quienes aparecen como algunxs de sus promotorxs según la prensa de la época: el

²⁴³ Dicha frase aparece en un artículo del ABC sin autoría, publicado el 4 de marzo de 1979. Puede encontrarse en el siguiente enlace del Archivo Ocañi: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-desafio.html>

Frente de Liberación de Andalucía (grupo anarcoandalucista) y otros grupos de marginadxs sociales (Reig, 1979)²⁴⁴. Si en un primer momento, el carnaval de 1979 contaba con los permisos y aprobación de la Junta de Andalucía, tras conocerse el cartel y el carácter del carnaval que se estaba organizando, se generó un gran revuelo en los sectores reaccionarios de la sociedad. Debido a ello, el Gobernador Civil de ese periodo prohibió la celebración del carnaval (Barbancho y Morterero, 2019). En este polémico cartel aparecía travestido o ‘afeminado’ el Hércules del escudo de Andalucía, y en lugar de los leones que aparecen en la insignia oficial, el cartel del carnaval contaba con dos perros.



ASOC ADRIANO ANTINOO : ARCHIVO HISTORICO

LEYENDA PRINCIPAL:

Sevilla 1936 Carnaval 1979

EDITA:

¿?

AÑO:

1979

DIMENSIONES:

46 cm X 33 cm

AUTOR:

José Pérez Ocaña

ADQUISIÓN:

Donación de Antonio Campillo Parra

DESCRIPCIÓN: Tras el fracaso de recuperar el Carnaval de Sevilla tras la Dictadura en 1978, en 1979 se consigue celebrarlo con la participación de José Pérez Ocaña como pregonero además del diseñador del cartel. Se trató de unos carnavales muy polémicos en la época por la gran presencia de homosexuales en su organización y celebración, al punto que ABC (25/02/1979) editorializó: "Sevilla debe tener Carnavales, pero no bacanales. Unos Carnavales dignos. No una vulgar mariconada." Ejemplar muy raro.

(Cartel del Carnaval de Sevilla de 1979. Fuente: Archivo Histórico de la Asociación Adriano Antinoo)

Ocaña estaba invitadx a esta celebración y sería quien leyese el pregón inaugural de las fiestas, así como también sería coronadx reina de las mismas. Según se puede observar en la descripción del cartel que adjunto, elaborada por el Archivo Histórico de la Asociación Adriano Antinoo, parece que fue Ocaña quien diseñó el polémico cartel. En

²⁴⁴ El artículo de prensa escrito por Ramón Reig y publicado el 30 de marzo de 1979 en *ALGARABÍA* puede verse en el siguiente enlace del *Archivo Ocaña*: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-cuadro.html>

algunas de las entrevistas realizadas me comentaban que la autoría es desconocida. A pesar de la prohibición por parte del Gobernador Civil, los carnavales se realizaron los días 3 y 4 de marzo de 1979 llenando de luz, color, diversión, transgresión y fiesta la sevillana plaza de La Alameda –por el día– y el local de Comisiones Obreras de la Calle Calatrava –por la noche–. Ocaña, que llegó a la capital sevillana acompañadxs por Nazario y otrxs amigxs, realizó el pregón de la fiesta y coronó a una niña como reina del carnaval y símbolo de la primavera.



(Artículo en *ALGARABÍA* sobre el carnaval de Sevilla de 1979. Fuente: Archivo Ocañi)

La prensa conservadora se hizo eco de los carnavales y describió a los mismos con las siguientes frases: “bacanal de homosexuales, travestis, gays, etcétera...” (*ABC*, 1979)²⁴⁵ –como se ha visto en el título del presente apartado–, “una descarada provocación al pueblo sevillano” (*ABC*, 1979)²⁴⁶, “los organizadores se han mofado de algo tan

²⁴⁵ Este artículo del *ABC* sin autoría publicado el 4 de marzo de 1979 puede encontrarse en el siguiente enlace del Archivo Ocañi: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-desafio.html>

²⁴⁶ Este artículo del *ABC* sin autoría publicado el 4 de marzo de 1979 puede encontrarse en el siguiente enlace del Archivo Ocañi: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-desafio.html>

respetable como el escudo de Andalucía que defendiera Blas Infante, sustituyendo a Hércules por un maricón rampante y a los leones mitológicos por dos perros sarnosos” (ABC, 1979)²⁴⁷. Estos carnavales celebrados recién derogados los aspectos relacionados con la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social pueden ser un ejemplo de la diversidad y transgresión de parte del pueblo andaluz de finales de los años setenta, como se ha señalado en varias entrevistas realizadas. La organización de los mismos era cercana a las experiencias ácratas, más espontáneas, coyunturales y transgresoras que nombré al inicio del capítulo²⁴⁸. Quizás debido a ello, no se conocen más experiencias de los carnavales en Sevilla con el mismo cariz libertario y transgresor en cuanto a expresiones diversas de género y sexualidad.

ALGARABIA

Ocaña, el "líder" de los "gays" CREO QUE TODO EL MUNDO ES BISEXUAL

A este José Pérez Ocaña lo conocí vestido como una virgen pastora en una romería parra y un traje blanco y largo, la cara llena de cofreos y maquillaje en las manos, en el polémico carnaval de Sevilla. Había venido expresamente a esta tierra que lo ha visto hacer (más o menos) en Cantillana, la patria chica del ya legendario "Cuatro almorzados", allí conocido como "Cuatro almorzados" a ser la "reina" del carnaval aunque luego prefería a su hija en la playa en la posición de una reina, a caballo, según él, de la Primavera. Ocaña, sin embargo, llegó en un avión de carnaval en el que entoso a algún medio de comunicación que había criticado en el festivo como de "locos de homosexualidad".

A Ocaña, sobre todo, le gusta pensar y le hubiera gustado ser actor de teatro. "Que el teatro que a mí me gusta es un teatro espontáneo que se hace en pleno calle. Los roles son para mí teatro, por ejemplo". Seguramente porque ese teatro no se enfoca de esa manera, Ocaña prefería gustarle lo que muchos veces no puede dedicarse por no tener dinero suficiente para material. Ahora en cambio pensó que era muy bueno al menos así nos lo hizo saber: exposiciones en España, Suiza, Alemania, Grecia... y, además, una película para el verano próximo.

TODOS SOMOS BISEXUALES

-Tu fofoca de caso, ¿cuánto empezas?

-Yo siempre he hecho teatro así por la calle y había utilizado el estudio de maricón porque se tiraba sino porque me veía con más posibilidades cuando me vestía de virgen o cuando me hacía maricón o de maricón. Ahí empezó el teatro y así vino un teatro que me observaba desde hacía tiempo y decidí que quería hacer una película. Con lo malo que soy acepté y además creo que tenía cosas que decir sobre la marginación y todas esas cosas como la opresión por culpa de la educación machista que hemos tenido.

-Hablamos algo de esa marginación de los "gays". Tu ¿cómo te defines?

-Yo ante todo me defino como persona. Esto de "gay" es una palabra nueva, para mí es marginado y ya está: es como el que en vez de decir negro dice raza de color. Yo creo que todo el mundo es bisexual, lo que pasa es que por culpa de la educación se llevan tabiques muy grandes y creo que deberíamos empezar a quitarlos todos los muros.

-Tú, por lo que veo, has superado ya ese tabique.

-Yo, sí, hijo, hace muchos años.

-¿Como se ve más claramente la marginación del gay o del maricón como quieres llamarlo?

-Desde la constitución del mismo momento empezamos a marginarlo porque ya se da por hecho que los hombres no pueden hacer el amor. Pero de todos formas yo ya paso de lo político "marginado", porque, por ejemplo, también se marginaron los pollos y los guardas sociales por el simple hecho de que viven aparte de la sociedad porque mucha gente no los quiere, por lo que sea.

-¿Tú eres el líder de los maricones?

-Yo soy líder de nadie, lo que pasa es que la gente necesita tener a alguien para echarle y subirse un poco en un podio. Yo he renunciado a ser reina de los carnavales de Sevilla porque creo que la reina debe ser la primavera y la primavera es una niña pequeña.

LOS CARNAVALES, INICIATIVA LIBERTARIA

-¿No le parece que estos carnavales ha dicho algo de más?

-Es que estas cosas son siempre iniciativa de gente libertaria. Los partidos políticos no se meten en estas cosas. Lo que pasa es que luego hay quien lo rentabiliza. En Barcelona, por ejemplo, hay un local que empezó a ser explotado por gente marginada y hoy lo lleva el Ayuntamiento. Yo he visto además los carnavales en Alemania y hacen muchas cosas pero nada de espontáneo, todo muy programado. Estas cosas no deberían ser tan programadas. Por ejemplo, en la Semana Santa no tenían que ir los políticos al lado de los pasos porque nadie va a comerse a los santos de plomo. La gente hace sus santos y yo soy como de la familia, no hace falta hacer orden. Debía ser todo más popular como pasa en el Pucio donde la virgen es realmente del pueblo y allí todo funciona perfectamente.

YO NO VOTO MI "ARMA"

-Le felicidades, ¿verdad?

-Yo no voto, mi "arma".

-¿Eres ácrata?

-Yo soy yo, y mis circunstancias.

-Pero estás en un contexto social y alguna postura debes tener.

-Mi postura es siempre pillar y pillar y al que le guste bien y al que no, también.

-Sólo eso.

-Y otras cosas más, querido, hay que tener una reserva, no se puede soltar todo.

(Artículo en *ALGARABÍA* sobre el carnaval de Sevilla de 1979. Fuente: Archivo Ocañí)

²⁴⁷ La nota de la redacción citada del ABC y publicada el 2 de marzo de 1979 puede verse en el siguiente enlace del Archivo Ocañí: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-maricon-rampante.html>

²⁴⁸ Para más información sobre el carnaval de Sevilla de 1979 pueden consultarse los numerosos documentos que existen al respecto en el Archivo Ocañí: <https://larosadelvietnam.blogspot.com/search?q=carnaval>

4.1.2.5. Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG). 1979.

Aunque algunos aspectos relacionados con la homosexualidad se habían derogado de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social tras la publicación del BOE en enero de 1979, aún había mucho camino por recorrer hasta conseguir una liberación sexual real y una igualdad plena. Seguían existiendo leyes represivas, como el delito de Escándalo Público que perseguía y penalizaba cualquier acto que pudiese ofender ‘la moral pública’, ‘el pudor’ o ‘las buenas costumbres’ de una sociedad que recién estaba saliendo del encierro nacional-católico de casi cuarenta años a la que había sido sometida. Como se abordó en varias entrevistas realizadas, seguían existiendo grupos de extrema derecha y nostálgicxs del Franquismo que no se resignaban a aceptar los cambios que la sociedad española estaba experimentando, como se vio con el intento de golpe de estado del 23 de febrero de 1981 por parte de un grupo de militares. Por otro lado, había importantes sectores de la sociedad cuya percepción de las disidencias sexuales y de género se caracterizaba por el estigma y por una profunda homofobia. Incluso, parte de dichas disidencias aún mantenían una ‘represión’ interiorizada fruto de la historia que había represaliado cruelmente a todxs aquellxs que se alejaban de la norma heterosexual ‘obligatoria’. Asimismo, la, todavía, corta vida de los Frentes de Liberación Homosexual no había conseguido apaciguar la inquietud de las disidencias sexuales y de género para dar respuestas a sus deseos y prácticas que transgredían lo establecido.

De ello eran conscientes quienes en 1979 decidieron seguir el camino iniciado por el FHAR y el MLH en Granada y construir el Frente de Liberación Gay de Granada (FLGG). Dicho surgimiento se debe a la iniciativa de tres militantes del Movimiento Comunista de Andalucía (MCA) en la ciudad granadina. Un ex-párroco, apellidado Parra, pone en contacto a Miguel Benlloch y a Joaquín Vázquez, que recién habían vuelto a la ciudad tras realizar el servicio militar obligatorio, con el párroco de la Iglesia de San Ildefonso, también homosexual. De ese encuentro a tres bandas nace el FLGG²⁴⁹. En esa primera reunión, Miguel Benlloch, Joaquín Vázquez y el párroco José Antonio Moreno hablaron sobre su situación como homosexuales, sobre sus preocupaciones e inquietudes, sobre

²⁴⁹ Juan Planta, a través de la entrevista que mantuve con él en noviembre de 2019, recuerda que los inicios del FLGG también estuvieron motivados por la celebración de las jornadas *La homosexualidad en el cine* organizadas por el cine club universitario de la Universidad de Granada, en la que se proyectaron 15 películas durante los meses de noviembre y diciembre de 1979.

cuáles podrían ser los motivos de sus inclinaciones eróticas, sobre “cómo hacer, qué hacer, cómo buscar a otros, cómo irrumpir en la calle o quién aparecería en público como maricón” (Benlloch, 2013, p. 113).

La Iglesia de San Ildefonso, lugar de encuentro de los incipientes movimientos sociales y políticos que todavía operaban con cierta clandestinidad en la ciudad, también auspició la presentación pública del FLGG que contó con unxs veinte asistentes (Barbancho y Morterero, 2019). Según el relato de varias personas entrevistadas, el carácter abierto y progresista del párroco, inspirado en la filosofía del cristianismo de base, permitió que, a falta de espacios seguros en los que reunirse, lxs militantes feministas, antifranquistas, sindicalistas, participantes de las luchas campesinas y jornaleras, pacifistas y disidentes sexuales y de género, entre otrxs, realizasen allí sus reuniones durante los años setenta y principio de los ochenta. De esta forma, nadie podría sospechar que en una iglesia se estuviesen organizando las disidencias políticas granadinas. Al FLGG se incorporaron algunxs de lxs militantes de los ya extinguidos grupos FHAR y MLH que aportaron sus experiencias de militancias pasadas. No obstante, a pesar las experiencias previas del FHAR y del MLH en la ciudad, Miguel Benlloch recuerda las dificultades organizativas existentes en aquellos tiempos conectadas con las tensiones de dar la cara y aparecer en público como ‘homosexuales’, pues existían grandes diferencias entre los entornos universitarios y politizados en los que se movían con el resto de la sociedad:

“Entonces, a partir de ahí, empezaron a sumarse más gente, no éramos grupos muy extensos. Éramos un grupo pequeño con ganas de pelear y tal... Con una dificultad para aparecer en público como tales, porque claro era... salir totalmente a dar la cara, poner nombres y apellidos por vez primera ¿no? Y entonces... nos empezamos a reunir pues otro chico que era amigo de José, Juan, que Juan introdujo a otra gente, amigos nuestros... Nos juntábamos unos diez o quince.” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

Lxs integrantes del FLGG también eran en su gran mayoría personas a las que se les había asignado el sexo/género masculino al nacer. A pesar de la actitud de apertura que los Frentes pretendían tener hacia otras identidades, quizás, debido a la misoginia que algunxs de sus militantes podrían encarnar o a la primacía que en las asambleas se le otorgaba a reflexionar sobre las prácticas sexuales ‘masculinas’, como ha sido señalado en varias entrevistas realizadas, las lesbianas en el contexto granadino se organizaron, principalmente, en torno a la Asamblea de Mujeres de Granada (AMG). De la misma forma, como se ha visto con los grupos anteriores, muchxs de lxs integrantes del FLGG

también se apodaban con mote femeninos (la Portazos, la 11, la Jabibi, etc.). Esto será una constante que aparece en aquellos primeros grupos y que continúa en los colectivos actuales.

La Iglesia de San Ildefonso fue el lugar donde la agrupación del FLGG realizó gran parte de sus reuniones. Las personas a las que he entrevistado y que vivieron esos momentos iniciales del FLGG no solo guardan un recuerdo especial sobre el párroco José Antonio, sino que todxs ellxs me han contado con gran entusiasmo diversas anécdotas vividas en ese lugar de culto resignificado en un coyuntural espacio político. Reproduzco algunas de ellas, narradas por Miguel Benlloch (2013) en sus escritos:

Cuando agarró el micrófono del altar y comenzó a cantar por Amanda Lear ya habían subido las escaleras del dorado retablo barroco al menos quince o veinte de los que participaban en la reunión de la Coordinadora de Frentes Homosexuales de Andalucía. La reunión había tenido lugar en los salones parroquiales de la Iglesia San Ildefonso de Granada, y al finalizar se nos propuso por el párroco, miembro del Frente y uno de sus fundadores, ver la Iglesia, enseñármolo todo. Yo le dije “¿sabes lo que haces?” y él me respondió “para mis hermanos todo”, y abrió la puerta del retablo por donde, sorprendidos por la propuesta, fuimos subiendo entre gritos y risas los 21 maricones, desplegándonos por las tres alturas del retablo del siglo XVII, gritando a los de abajo por las hornacinas donde se encontraban las imágenes de San Miguel, San Rafael, Santa Catalina, Santa Inés, San Antón, San José, San Pedro y Pablo, mostrando nuestros cuerpos vivos junto a los acartonados vestidos de los santos del gran escultor Risueño. Cantábamos canciones, desplegando la pluma reivindicativa mientras sonaba desafinado y chirriante el órgano, sobre la puerta de entrada de la Iglesia, asaltado por la turba que ejemplarizaba con su acción sobre el templo el desprendimiento de una serie de valores y, por tanto, la liberación del cuerpo como lugar de sabiduría frente a los valores cristianos. Un nuevo cuerpo imparables que desbrozaba las ataduras de la sexualidad. (p. 112)

De esta manera, se puede intuir que la militancia en lo que respecta a los Frentes de Liberación Homosexual no solo era un espacio desde el que hacer política y luchar por derechos y libertades para el colectivo, sino que para muchos de ellxs suponía un espacio de socialización entre iguales, diversión y crecimiento vital, tanto personal como político. En aquellos momentos, la militancia era concebida por algunas de las personas que he entrevistado como un aspecto fundamental de sus vidas cotidianas. El perfil de las personas pertenecientes al FLGG era variado, con distintos grados de conciencia política. Algunxs de ellxs, frecuentaban ocasionalmente las asambleas con el objetivo de socializar con otras personas gais, pues, como se está viendo, eran momentos difíciles para el encuentro público entre homosexuales. Pero también había militantes con un carácter político muy fuerte que, además, compartían la doble militancia en otros grupos

antifranquistas. Este era el caso, como ya he señalado del párroco José Antonio, de Miguel Benlloch y de Joaquín Vázquez, activxs militantes en el Movimiento Comunista de Andalucía (MCA)²⁵⁰. Debido a ello, existía una fuerte vinculación entre dicho partido y el FLGG. Aunque no todxs lxs activistas del FLGG pertenecían al MC algunxs de ellxs sí se movían en el entorno del mismo. Si bien se ha expuesto que, en ocasiones, la relación inicial entre las disidencias sexuales con los partidos de izquierda ha sido conflictiva, a través de las impresiones de las personas entrevistadas se puede intuir que parte de la izquierda revolucionaria, y en concreto en el contexto andaluz el MC, fue más permeable a incorporar entre sus propuestas las demandas de los Frentes de Liberación Homosexual. De hecho, el Movimiento Comunista de Andalucía prestaba su infraestructura organizativa a dichos Frentes, como se ha señalado en las entrevistas.

Miguel Benlloch, quien también era parte activa de las juventudes del partido (las Juventudes Andaluzas Revolucionarias - JAR), considera que el hecho de que en el MC existiesen importantes debates en torno a la construcción de una estructura autónoma de mujeres dentro del partido contribuyó a esa permeabilidad del MC para introducir las reivindicaciones contra la represión de las disidencias sexuales en pos de conseguir una libertad sexual. La estrecha relación entre algunxs miembrxs del FLGG y las mujeres del MC –varias de ellas también pertenecían a la Asamblea de Mujeres de Granada– supuso la incorporación de postulados feministas en algunxs militantes del FLGG a partir de la generación de alianzas entre feministas y disidencias sexuales. Benlloch (2013) identifica esta conexión con las ideas feministas como una posibilidad que “abre a la vida a otros cuerpos que adquieren visibilidad y ayuda a construir una identidad homosexual” (p. 112), debido a la teorización feminista que comienza a romper la identificación entre sexualidad y reproducción y que “reivindica el placer como una acción individual y al cuerpo como el lugar de la liberación” (p. 112).

La relación de compañerismo y amistad entre integrantes del FLGG y de la Asamblea de Mujeres de Granada fue tan importante entre algunxs que perdura hasta la actualidad o hasta que la muerte acabó con ella, como es el caso de Miguel Benlloch, que falleció en

²⁵⁰ Lxs militantes a lxs que he entrevistado suelen utilizar las siglas ‘MC’, aunque se refieran a la organización andaluza (MCA) del partido Movimiento Comunista, que cuenta con distintas agrupaciones a nivel estatal. Es por ello, que utilizaré ‘MC’, en varias ocasiones, en el texto, siguiendo la manera que suelen nombrar lxs activistas entrevistadxs al partido mencionado.

septiembre de 2018. Miguel Benlloch me comentó que su vinculación y la de otrxs compañerxs con el movimiento feminista llegaba hasta tal punto que, durante las Jornadas Feministas Estatales celebradas en el auditorio Manuel de Falla de Granada en el año 1979, varixs activistas del FLGG y del MC eran quienes gestionaban los chiringuitos y demás espacios de intendencias de las jornadas.

Además de la militancia antifranquista y de la vinculación con el feminismo, distintxs militantes del FLGG participaban activamente en otras luchas que se estaban gestando en esos momentos en la ciudad, como la lucha andalucista, el ecologismo, el movimiento por la insumisión y la objeción de conciencia o el movimiento anti-OTAN y por la paz. De esta forma, se podría pensar que los Frentes de Liberación Homosexual, al nutrirse de las aportaciones y vinculaciones con otros movimientos sociales, apostaban por la generación de alianzas políticas:

“Porque claro, los Frentes como que siempre tuvieron unas reivindicaciones más allá de las reivindicaciones de la igualdad y esa historia. Se implicaban políticamente en más cosas, o sea, en las luchas que había ¿no? No es que estuvieran encabezándolas ni nada, pero eran incluso... Pero sí era una cosa que si había un 1º de mayo nosotros estábamos allí con nuestras reivindicaciones.” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

Las personas que he entrevistado, como ya se ha mencionado, consideran que a mediados y finales de los años setenta no contaban con grandes producciones teóricas en las que inspirarse y tomarlas como referentes en sus luchas. Entre las referencias teórico-políticas que guarda Miguel Benlloch en sus recuerdos, como ejemplo, se pueden destacar al FHAR francés y su publicación *Rapport contre la normalité* de 1971; al escritor argentino Héctor Anabitarte y su libro *Homosexualidad: el asunto está caliente* y a las aportaciones del teórico y activista italiano Mario Mieli. Estas referencias junto con los debates internos que alguxs mantenían en el MC, con las mujeres del mismo y con el movimiento feminista granadino servían al FLGG para desarrollar sus demandas y proclamas que giraban en torno a la reivindicación general de una sexualidad libre, de una igualdad plena y contra la represión y marginalización de las disidencias sexuales:

“Nosotros, el desarrollo teórico era muy débil, o sea, por la igualdad, la sexualidad, la no represión... La no marginación en el trabajo... Pero no había una... O sea, estábamos todavía muy perdidos... Que ni siquiera el FAGC y EHGAM... Muchas eran la lucha por la igualdad, la lucha por los derechos.” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

Estas reivindicaciones se plasmaban en un pequeño boletín al que denominaron *SOMOS*. Este boletín que parecía una hoja parroquial, en palabras de algunas personas entrevistadas, se imprimía en una máquina multicopia que había en la Iglesia de San Ildefonso. Es decir, *SOMOS* se producía a través de la misma máquina y en el mismo lugar que las hojas parroquiales de la iglesia. Las escasas imágenes que aparecían se hacían a través de papel de calco. La publicación del primer boletín de *SOMOS* se realizó en junio de 1980. En la portada del mismo, se realizaba una pequeña presentación del colectivo y se indicaba que a través de dicho boletín informativo se pretendía denunciar la discriminación y represión de las disidencias sexuales, luchar por “una sexualidad libre, una educación sexual encauzada y en contra de las categorías sexuales establecidas”. Se tiene constancia de que al menos se editaron cuatro números, el último de ellos publicado en junio de 1981 (Subrat, 2019).



(Nº1 del Boletín *SOMOS* del FLGG. 1980. Fuente: Archivo Miguel Benlloch)²⁵¹

²⁵¹ Agradezco al Archivo Miguel Benlloch y, en especial, a Mar Villaespesa y a Joaquín Vázquez que me compartiesen este y próximos documentos que expondré del Frente de Liberación Homosexual de Andalucía.

De entre sus actividades más visibles cabe destacar la participación del FLGG en la manifestación del 1º de mayo de 1980, en Granada. Parece que la asistencia a dicha manifestación fue la primera aparición pública de la agrupación granadina.



(Participación del FLGG en la manifestación del 1º de mayo de 1980. Fuente: Juan Planta)

Otras de sus actividades destacadas en ese mismo año fue la organización de una mesa redonda por el Día del Orgullo de 1980 que contaba “con el apoyo de LCR, PCA, MCA, PSOE, PTA, JAR, CNT, UGT, CCOO, STEG, la Asamblea de Mujeres de Granada (AMG) y un parlamentario” (Subrat, 2019, s.p.). Asimismo, el FLGG se dedicó a ofrecer distintas charlas, algunas de ellas de carácter pedagógico en la Universidad y en institutos, que versaban sobre la historia de la lucha por los derechos de las disidencias sexuales y de género, tanto a nivel internacional como nacional. Estas charlas no solo se realizaban en entornos urbanos. Benlloch (2019) narra cómo en el año 1985 fue a impartir una charla al instituto de un pueblo de la provincia de Granada, Montefrío, invitado por el alcalde comunista, Antonio García Larios, con quien compartía amistad. Además de las actividades mencionadas, el FLGG también se hacía público y visible al participar en el mercadillo que se realizaba los fines de semana en la plaza Bib-Rambla donde tenían un

puesto con libros de autores y activistas gays prestados por librerías. Actividad que también había realizado previamente, como ya se ha visto, el FHAR granadino:

“Pues charlábamos y tal... Lo que hacíamos era pues reírnos mucho y después planificar un poco las cosas que podíamos hacer. Pues que yo recuerde... Charlas en algunos sitios, la aparición... Teníamos un puesto de libros en Bib-Rambla, que Bib-Rambla tenía un mercadillo fantástico, no lo que hay ahora... Así como alternativo. Y entonces los domingos había librerías que nos dejaban los libros... Generalmente, pues vendíamos libros de militantes, de poesía, de todos autores gay y después, bueno, apareció el libro de Anabitarte ¿no? Y poco más porque realmente el libro de Anabitarte es como uno de los primeros libros que se... ¿lo conoces claro?” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

Asimismo, el FLGG aparecía, ocasionalmente, con algunos escritos sobre homosexualidad en la prensa local o se prestaban para la realización de entrevistas en dichos medios. En una de ellas, realizada por Villegas para el medio *La Hoja del Lunes*, el FLGG argumentó a favor de una sexualidad libre y contra las opresiones que las disidencias sexuales y de género padecían. De la misma forma, concebía la sexualidad como un proceso de aprendizaje social:

El Frente de Liberación Gay de Granada, entiende que la sexualidad es única y que en el ser humano, como demuestran los investigadores del tema, está presente la capacidad para plantearse la sexualidad, de una manera múltiple. Que diversos individuos adquieran una conducta heterosexual, es debido a la educación que le imparte la familia, u otras organizaciones, tendentes al control del individuo, hasta en sus facetas sexuales. Los “gays” somos gente que hemos roto por determinados motivos con esa asimilación a las ideas del sistema en cuanto sexualidad. En una sociedad sin opresiones, no habrá ni homosexualidad ni heterosexualidad, habrá sexualidad. (Villegas, 1980, p.9)

Como se señala en diversas entrevistas realizadas, no todo era lucha explícitamente política u organizada. Lxs militantes del FLGG también frecuentaban los espacios de ocio de la noche granadina. En la década de los setenta, estos espacios de ocio nocturno en la ciudad de Granada se situaban en el barrio del Sacromonte. El ambiente festivo en este barrio era muy variopinto y peculiar. Allí, asistía la gente joven de la ciudad, matrimonios, turistas y activistas que iban a disfrutar de los diversos espectáculos de las cuevas que se habían convertido en bares y discotecas donde se entremezclaba el flamenco con espectáculos de transformistas y recitales de poesía. Algunas de las personas entrevistadas me comentaron que, a pesar del jolgorio y la variedad, lxs activistas de los Frentes se hacían notar, pues en ese ambiente tan diverso encontraban cierta libertad para mostrarse tal y como eran, para vestirse como les apetecía, para besarse, bailar y reírse. No hacía

demasiado tiempo que el dictador había muerto, recién se estaban alcanzando cotas de cierta libertad y lxs militantes de los Frentes aprovecharon esos momentos de gozo, descubrimientos, aprendizajes y diversión. Estos espacios de ocio servían a lxs militantes del FLGG para socializar fuera de espacios políticos con otras disidencias sexuales y también como lugares donde reafirmarse orgullosamente como diferentes. De la siguiente manera describió Benlloch (2013) este peculiar entorno de ocio nocturno:

75 años después, allí en Granada, el Sacromonte granadino, un cerro convertido en monte sagrado por la aparición a finales del siglo XVI de los Libros Plúmbeos, era una fiesta continua; las cuevas, puestas en valor por el turismo, se habían ido convirtiendo en el centro de la noche de Granada, miles de personas las abarrotaban; cuevas tablao de flamenco, cuevas discoteca, cuevas con actuaciones de travestis y transformistas donde se mezclaba el flamenco, la copla, los romances, ante un público mixto de matrimonios y homosexuales de todos los pelajes dispuestos a oír al Curro Albayzín en poemas de exaltación del Federico García Lorca por fin hecho carne, descendido a la tierra donde nació y murió asesinado; allí, allí estábamos para ir a ver las atrevidas e insinuantes apariciones de la Kiki cantando chirriante una especie de cuplé que decía “repasando el otro día el diccionario de francés, la mar se dice *lamé*”, mientras simulaba introducirse una gran polla en la boca. Allí también estaban los bares que frecuentábamos los activistas de los Frentes, la Zíngara, el bar de la Encarna o el Chorrojumo, nombre de un personaje performado para turistas del XIX. (pp. 116-117)

A través de las entrevistas, he recogido diferentes visiones de militantes del FLGG sobre cómo se concebían esos espectáculos de transformismo o de expresiones de sexualidades y géneros diversas a través del arte, del baile, del cante o del humor. Por un lado, Miguel Benlloch entendía a los mismos como una expresión popular que sin ser explícitamente política generaba saberes que transgredían la normatividad del género y la sexualidad:

“Había unos bares que había actuaciones de travestis, de transformistas diría yo, gente homosexual del pueblo, quiero decir gente popular... Las maricas más famosas de Granada eran las que actuaban ahí porque eran como siempre las que sin hablar de política y sin hablar de nada estaban desparramando una serie de saberes y de formas y de comportamientos que eran absolutamente rompedores.” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

Una visión un tanto diferente sobre algunos de aquellos espectáculos es ofrecida por Juan Planta a través de la entrevista que le realicé. Por su parte, dicho activista le incomodaba ver cómo se ridiculizaba y cómo se burlaban algunos “machitos” –utilizando su expresión– de la figura del ‘mariquita’ encarnada por la Kiki en sus espectáculos. Además, como se verá a continuación, Juan Planta sentía esta incomodidad desde una conciencia de clase:

“Ya te digo que había cuevas y nosotros ya teníamos la conciencia de la cuestión de la mariquita esta... Que se ríen de él y todo este tipo de cosas. Y a nosotros nos jodía mucho en la cueva del Kiki donde iban todos los machitos con sus novias a ver cómo el Kiki se ponía en la barra y se metía como un pene de estos que hacía, que se metía por el culo, hacia la broma de maricón, y todo el mundo riéndose de la típica mariquita. A nosotros nos reventaba eso. Teníamos conciencia de clase, muchísima, además. Muy afianzado a todo tipo de cosas de esas, nosotros lo teníamos muy... Éramos muy radicales en ese tipo de aspectos. Y yo siempre he sido muy radical. A mí nadie me ha dicho maricón en la cara.” (Entrevista a Juan Planta, 2019).

De esta forma, se puede señalar que dichas tensiones, o visiones distintas, convivían en los Frentes. A principios de los ochenta “la autoridad comenzó a ordenar, que es imponer, y el Sacromonte, a base de cierres, bajó de los cielos y descendió a la ciudad” (Benlloch, 2013, p. 117). Todo ese peculiar ambiente nocturno y diverso empezó a desaparecer para dar paso a una noche que poco a poco se iba ‘comercializando’ más e iba perdiendo su cariz tan genuino. Muchos bares, y con ellos la fiesta, se trasladaron al centro de la ciudad por la zona de Pedro Antonio de Alarcón, la Plaza de los Lobos y la Acera del Darro. También se comenzaron a abrir bares con un ambiente gay a los que acudían lxs militantes del FLGG, como el *Estudio 5*, el *41* o el *Ángel Azul*. No obstante, algunos de los bares que se trasladaron al centro, como el bar que abrió Curro Albayzín, seguían manteniendo parte de ese carácter de mezcolanza donde se fusionaba el flamenco, el humor o la poesía con personajes peculiares. Este lugar era bastante frecuentado por la gente del FLGG, como se señala en las entrevistas.

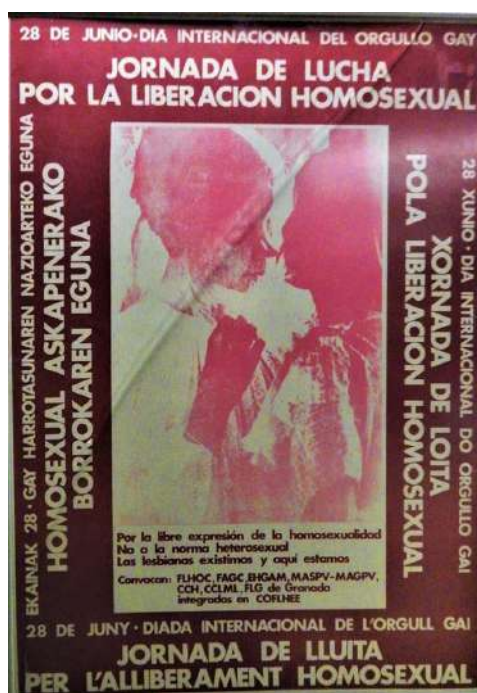
En aquellos momentos, parece que ninguno de esos bares tenía ‘cuarto oscuro’. Sin embargo, en la ciudad existía algún espacio de *cruising* donde se practicaba sexo entre anónimos y con frecuencia se disociaba el sexo y el afecto, como señala Benlloch (2019). En Granada, llamaban a ese espacio La Finqui y eran unos jardines cerca del río por el Paseo del Salón (Benlloch, 2019). En ocasiones, el FLGG organizaba fiestas en alguno de estos lugares como *Jackie O*, una discoteca cerca de la calle Recogidas. Varias veces organizaron estas fiestas para conmemorar el día del Orgullo. Aún se conserva el ticket de una de ellas, aunque no se sabe el año exacto de la misma²⁵²:

²⁵² Barbancho y Morterero (2019) indican que el FLGG organizó fiestas para conmemorar el 28 de junio, el día del Orgullo, los años 1981 y 1982. Por tanto, podríamos deducir que este ticket se corresponde con alguna de las fiestas aludidas.



(Entrada para una fiesta organizada por el FLGG. Año desconocido. Fuente: Exposición “Cuerpo Conjugado”, Granada. 2020)

A pesar de que había personas que no lxs miraban con buenos ojos, según me comentan en las entrevistas realizadas, con estas actividades el FLGG consiguió hacerse con un notable colchón de simpatizantes disidentes sexuales que, aunque no militaban en la agrupación, sí acudían a dichos eventos. Subrat (2019) señala que “la última referencia hallada de él [FLGG] se trata de una manifestación por el orgullo gay de 1986, en cuyo cartel podemos hallar los apoyos de AMG, JAR, LCR, MCA, MOC y de la Secretaría de la Mujer de CCOO” (s.p.). Previo a ello, el FLGG había comenzado a coordinarse con la COFLHEE como muestra el cartel de la conmemoración del día del Orgullo Gay que a continuación expongo:



(Cartel día del Orgullo Gay de la COFLHEE. Año desconocido. Fuente: LIGAN)

No he podido localizar la fecha exacta de dicho cartel. Intuyo que debe ser del año 1979 o 1980 pues posteriormente, en el año 1981, el FLGG comenzó a organizarse con otros grupos andaluces para dar vida a una especie de coordinadora andaluza a la que denominaron Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA). De esta forma, a partir de ese año, en ocasiones, el FLGG de Granada aparece nombrado como FLHA-Granada.

4.1.2.6. Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA). 1981.

El Frente de Liberación Homosexual de Andalucía (FLHA) fue la primera experiencia organizada que consigue coordinar en el tiempo distintas agrupaciones de diferentes lugares de la geografía andaluza. Como se irá viendo, esta coordinadora conseguirá establecer conexiones entre los Frentes de Liberación Homosexual de Granada, Sevilla, Málaga y La Línea de la Concepción. En algunos escritos que he revisado también aparece que el FLHA pudo extenderse a la provincia de Córdoba. Los gérmenes de esta agrupación andaluza se pueden situar con la llegada de Joaquín Vázquez a Sevilla en 1980. Dicho activista se traslada de Granada a la capital andaluza por cuestiones laborales, comienza a trabajar como abogado laboralista de Comisiones Obreras. En este sentido, Barbancho y Morterero (2019) indican que todas las personas universitarias pertenecientes al Movimiento Comunista tenían la obligación “de vivir un año como «desclasados», es decir, vivir como un obrero manual. En el caso de los licenciados en derecho, se les permitía, no obstante, ejercer como abogados defensores de los trabajadores” (p. 165). Asimismo, como me comenta Joaquín Vázquez a partir de la entrevista que le realicé, se instala en Sevilla con una especie de mandato político del Movimiento Comunista para intentar construir un Frente de Liberación Homosexual a nivel autonómico.

Es relevante detenerse en algunas impresiones de Joaquín Vázquez sobre su llegada a Sevilla para seguir con la aproximación al contexto de los años setenta y principios de los ochenta en dicha ciudad. Si en Granada, desde la visión de Joaquín Vázquez, se podía encontrar un contexto politizado y universitario, en Sevilla lo que primaba en esos años era una realidad más desorganizada, pero a la vez, muy transgresora, en la que convivían, y en ocasiones se fundían, elementos tradicionales culturales con elementos de modernidad y ruptura. Este entorno de mezcla que estaba muy conectado al mundo

del flamenco, a la cultura gitana, al mundo de la noche, de la calle y de la fiesta admitía con cierta ‘naturalidad’ las expresiones e identidades de género y sexualidades diversas. Así, Joaquín quedó impactado y fascinado a la par por las siguientes escenas incrustadas en la sociedad sevillana:

“Una es, como una especie de radicalidad en la sociedad que está muy ligada... Esta radicalidad convive perfectamente con una cierta convencionalidad y tradición increíble que se produce... Por ejemplo, toda una serie de travestis que Nazario reivindica en su... Un mundo transexual completamente activo, activo en el sentido y con la diferencia de Granada, insertado en la... Muy insertado en la sociedad ¿no? Por ejemplo, están Los Formalitos, que es un bar que Nazario habla bastante, que yo lo conocí, que estaba en Camas, que es un bar... Hay un mundo que tiene que ver con la noche, con el flamenco y en el que los travestis, los transexuales... Están muy, muy, muy presentes. Con eso conectan estos otros que te digo, conecta el flamenco, conecta un incipiente movimiento underground...” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

Como un ejemplo de este contexto de radicalidad y transgresión de parte de la sociedad que convivía con elementos tradicionales se puede nombrar el abordado Carnaval de Sevilla de 1979. Otra de las cuestiones con la que Joaquín se queda sorprendido en su llegada a Sevilla es cuando toma conciencia de cómo la sociedad ‘asigna’ o ‘concede’ una función casi propia al ‘maricón’, relacionada con su papel de ser alguien que amenice las fiestas o los encuentros sociales. Esta impresión, que se ha apuntado, en parte, en la introducción al capítulo, no solo es propia de Joaquín Vázquez, ha aparecido con cierta frecuencia en varias entrevistas que he realizado a activistas en distintas ciudades andaluzas. Parece que esta figura del ‘maricón’ conseguía cierta ‘integración’ o ‘reconocimiento’ por parte de la sociedad a costa de servir de entretenimiento en eventos sociales:

“Porque yo, por ejemplo, cuando iba, y esto es real, cuando yo era abogado de Comisiones, me invitaban a los bautizos, por ejemplo, básicamente a bautizos, pero también primeras comuniones, y entonces me decían «yo llevo la bebida, yo pongo la cerveza, yo pongo la salchicha, yo pongo no sé qué –y había alguna gente–, yo pongo al maricón». (...) Y conozco a ese maricón, que obviamente es mi amigo que se llama... (...) Y comía en un bloque, y comía cada día en una planta. Y eso tiene que ver mucho con el flamenco por otro lado, con el flamenco me refiero con el flamenco ‘contao’ de historias. Porque luego está el flamenco que canta, pero también que cuenta historias. (...) Ellos no solamente cantaban, sino que después tenían que contar historias (...). Que canten, pero también nos tiene que tener entretenidos, contando historias, contando no sé qué... Y eso de alguna forma, el maricón también tenía esa función en las fiestas... Era la venganza de las mujeres con respecto a los hombres... Y entonces, estaba el grupo de mujeres con el maricón mofándose... Yo creo que como un poco de venganza...” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2019).

Y finalmente, la otra cuestión que impresionó a Joaquín Vázquez al llegar a la capital andaluza fue un entorno de lesbianas organizado desde el sindicalismo de clase, por un lado, que lo diferenciaba, desde la óptica de dicho activista, del contexto granadino del que procedía. Y, por otro lado, un grupo de lesbianas que se reunía en la librería feminista *Fulmen*. Estas últimas estaban vinculadas al movimiento feminista de la ciudad y se encontraban a menudo en la trastienda de la librería. Aunque existía cierta conexión entre las mismas, Joaquín describe a unas como “obreras sindicales” y a otras como “intelectuales”. Joaquín Vázquez toma cierto contacto con ellas y le ayudan a conocer e integrarse en parte del ambiente politizado y disidente de Sevilla:

“Después la otra cosa es la presencia de las lesbianas que están muy organizadas, no como lesbianas, pero sí en el sindicato de comercio de Comisiones Obreras. El sindicato de comercio de Comisiones Obreras está formado por una lesbiana, hay muchísimas chicas del Corte Inglés y hay un grupo de lesbianas potentísimo que no se expresan políticamente, su lucha es básicamente una lucha sindical, pero ocupado por lesbianas. Estas son las que sostienen esa baza en el comercio, que es la gente que a mí me introduce... Que no es un movimiento organizado como tal porque no es un movimiento... Pero sí son un grupo de mujeres. (...) Y después la otra cosa es, que también yo creo que es interesante, es María Fulmen. Hay una librería aquí que se llama María Fulmen. (...) Entonces esta librería es una librería llevada por una chica que se llama María Fulmen y es un centro de... Es una librería feminista, fundamentalmente de libros de mujeres, y es otro centro de concentración de lesbianas que de alguna forma están conectadas con estas de comercio, pero mientras unas son trabajadoras sindicales, las otras son, podemos llamarlas, intelectuales. Pero esto tiene que ver con una realidad que aquí hay, una realidad yo creo muy extraña, que no es una realidad organizada...” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

En este contexto, y con el bagaje político que Joaquín Vázquez lleva de su militancia en el Frente de Liberación Gay de Granada y en el Movimiento Comunista granadino, dicho activista convoca una primera asamblea para organizar un Frente de Liberación Homosexual en la capital andaluza en junio de 1980, pues en esos momentos ya está extinto el MHAR. Esta convocatoria se difunde por la ciudad a través de carteles en los que, por un lado, se anunciaba la celebración del Día Internacional del Orgullo Gay, y, por otro lado, se animaba a participar en una asamblea a todas aquellas personas que se sintiesen interpeladas por la lucha de las libertades sexuales y contra la discriminación homosexual:

En junio de 1980, las calles sevillanas aparecían llenas de carteles anunciando la celebración del DÍA INTERNACIONAL DEL ORGULLO GAI. Celebración que cumplía doce años fuera de nuestras fronteras pero que en nuestra ciudad sólo contaba con un precedente en forma de intento de manifestación. Con el día del

ORGULLO GAI los homosexuales celebramos el inicio del MOVIMIENTO GAI organizado a raíz de los sucesos de Nueva York, un 28 de junio de 1968, en los que los homosexuales comienzan a defenderse ante las agresiones policiales y a luchar políticamente por sus derechos. En dichos carteles se convocaba a una asamblea abierta a todos los que se sintieran interesados ante el dato inequívoco de la represión y discriminación homosexual existente. (Documento Interno del FLHA, 1983/1984, s.p.)²⁵³

Esta reunión, a la que acudió un gran número de personas, se realizó en el *Roll-Dancing* de la Calle Calatrava, “que ocupaba el mismo espacio que tenía anteriormente CC.OO. y que acogió los mítines del Orgullo de 1978 y 1979” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 165). No existe un consenso claro sobre el número de asistentes a esta primera asamblea. Por un lado, Barbancho y Morterero (2019) señalan que “a esta convocatoria acudieron alrededor de cincuenta personas, y de ahí salió un grupo dirigente estable de unas diez personas” (p. 165). Por otro lado, en el Informe Interno del FLHA aludido previamente se afirma que “asistieron más de un centenar de personas”. Por su parte, Benlloch (2019) expone que a dicha convocatoria “acudieron unas cuarenta personas” (p. 467). A la misma, asistieron algunas de las personas que habían participado en el anterior grupo organizado en Sevilla, el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria, y se incorporaron al Frente de Liberación Homosexual de Sevilla (FLHS), colectivo que se creó a partir de la asamblea que se está tratando. A esta primera asamblea le siguen otras con un pequeño parón durante los meses de verano. En estas reuniones comenzaron a trabajar sobre distintas cuestiones homosexuales con el objetivo de conseguir derechos y libertades para el colectivo, de luchar contra la represión de distinta índole a la que se les sometía y, a nivel interno, para consolidar la agrupación.

A los pocos meses, en enero de 1981 se forma el Colectivo Gay de Málaga tras una conferencia impartida por Jordi Petit que auspició el ayuntamiento malagueño. Tanto la agrupación sevillana como la agrupación malagueña asistieron a las jornadas de convivencia y debate organizadas por la Coordinadora de los Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español en marzo de 1981, en Madrid. Dichos colectivos

²⁵³ Este documento interno del FLHA me ha sido prestado por Juan Blanco, quien perteneció a la sección del FLHA de La Línea de la Concepción y posteriormente a la sección sevillana del mismo. Tomaré este documento como fuente para la elaboración de diversas reflexiones sobre el FLHA, pues está escrito a principios de 1984 y recoge de manera sintética las actividades que organizó la agrupación andaluza en distintas partes del territorio andaluz. Lo considero como un documento de gran valor pues se escribe en los momentos en los que el FLHA está en activo y me permite contrastar, en parte, las memorias orales de los activistas.

andaluces decidieron integrarse como parte activa de la COFLHEE con el fin de participar en sus reuniones, debates y campañas. Asimismo, se iniciaron contactos con la agrupación granadina, el FLGG. Fruto de los mismos nace la idea de unir esfuerzos organizativos para construir un frente a nivel andaluz. Así, se constituye el Frente de Liberación Homosexual de Andalucía en mayo de 1981, aglutinando a las tres organizaciones existentes en esos momentos en el territorio andaluz: Granada, Sevilla y Málaga (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). La primera asamblea de la que nace el FLHA se realizó en la, ya mencionada, Iglesia granadina de San Ildefonso (Barbancho y Morterero, 2019)²⁵⁴. A finales de ese año, 1982, surge un grupo en la Línea de La Concepción que se incorporaría a la coordinadora andaluza de Frentes de Liberación Homosexual y a principios de 1983, en el Informe Interno del FLHA sobre el que me baso, se señala que el FLHA se extiende a Córdoba. Sin embargo, varias de las personas entrevistadas no tienen recuerdos de que la agrupación cordobesa perteneciese al FLHA²⁵⁵.

En uno de los panfletos²⁵⁶ que el FLHA difundió se definía como una agrupación:

- **INDEPENDIENTE** de todo partido político, si bien mantiene con éstos las oportunas relaciones para el logro de sus objetivos y reivindicaciones.
- **SOLIDARIA** con otros movimientos u organizaciones de carácter marginal, tales como feministas, ecologistas, no violentos, objetores de conciencia y otros grupos progresistas, con los que intenta una más o menos estrecha colaboración, a raíz de mantener puntos de vista afines sobre el papel de la persona en su entorno social.

²⁵⁴ Barbancho y Morterero (2019) afirman que a esta primera reunión también asistió “el Frente de Liberación Homosexual de Córdoba (FLHC), que encabezaba un muchacho del MC de Bujalance” (p. 165). Sin embargo, en el Informe Interno del FLHA en el que me estoy basando, se menciona que el FLHA se extiende a Córdoba a inicios de 1983, y no se menciona que participase en la constitución de la coordinadora a nivel andaluz.

²⁵⁵ Con respecto a la constitución o no del Frente de Liberación Homosexual de Córdoba he encontrado distintas versiones y no demasiada información. Varias de las personas entrevistadas indicaron que en Córdoba no existió ningún grupo perteneciente al FLHA. Una de ellas, que no militó en el FLHA, aunque asistía a las actividades que el FLHA organizaba, sí que recuerda que hubo un grupo en Córdoba, pero no tenía demasiados detalles sobre el asunto. Juan Blanco afirma que en Córdoba surgió un grupo de carácter más radical y transgresor en el seno del espacio autogestionado Juan XXIII, espacio político de encuentro de los movimientos sociales cordobeses, pero que no perteneció al FLHA; quizás fuese un poco posterior o anterior al FLHA o no tenía demasiada vinculación con el mismo. Por su parte, Subrat (2019) indica que “cabe destacar la casi indocumentada existencia de un FLHA o MHAR cordobés, presente en la III Asamblea de la COFLHEE de fines de 1978, del que no he podido hallar información alguna” (s.p.). Llamas y Vila (1995) también señalan la existencia de un grupo cordobés en esos últimos años setenta y principio de los ochenta, pero no ofrecen más detalle al respecto. Tristemente, no he podido localizar a nadie que perteneciese a dicho colectivo cordobés.

²⁵⁶ Documento sin fecha concreta pero que por el contenido del mismo lo sitúo a finales de 1983 o principios de 1984. Este documento ha sido cedido por Juan Blanco.

- **UNITARIA** al estar abierta a todos los homosexuales independientemente de sus creencias e ideologías.



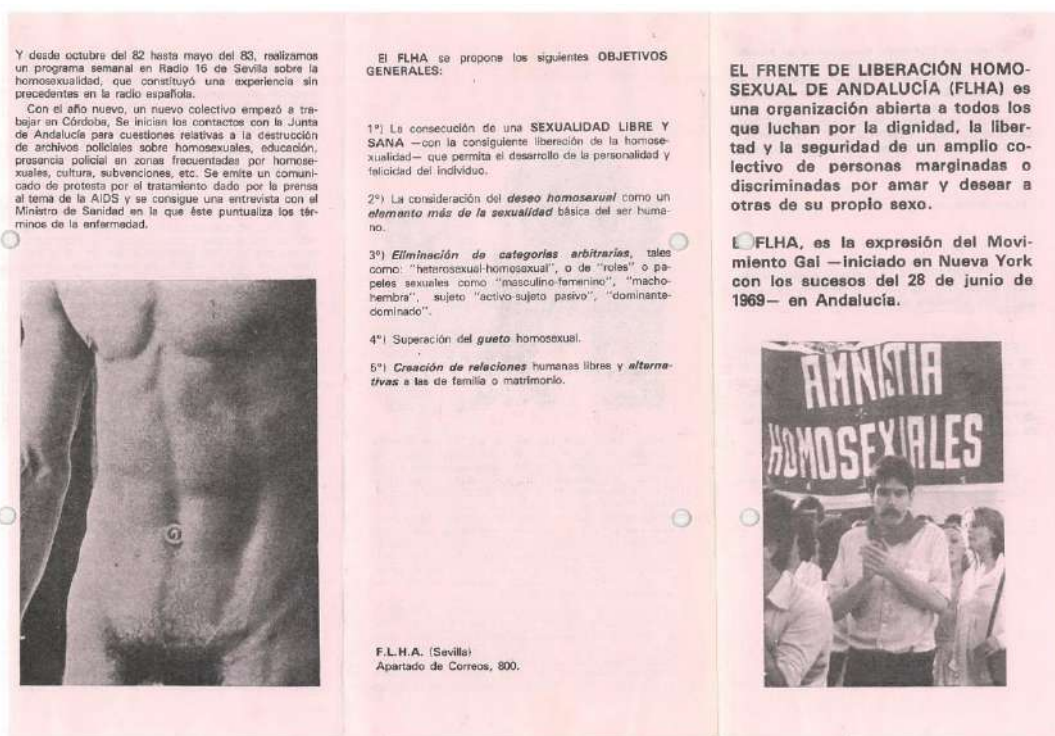
(Panfleto del FLHA. 1983/1984. Fuente: Juan Blanco)

Si bien se puede observar que en el panfleto del FLHA la agrupación se definía como independiente de partidos políticos, lo cierto es que mantenía una estrecha vinculación con algunas organizaciones de izquierda, según varias de las personas entrevistadas. Principalmente con el Movimiento Comunista, ya que varias personas practicaban la doble militancia como Joaquín Vázquez, Miguel Benlloch o Juan Blanco, entre otras. Ya se ha señalado la cercana vinculación del FLGG con el Movimiento Comunista. La sección sevillana también era afín a los postulados de dicho partido de la izquierda extraparlamentaria, así como también la sección de La Línea de La Concepción comulgaba con las ideas del MC. Por su parte, algunas de las personas pertenecientes al Colectivo Gay de Málaga militaban en el Partido Comunista y otras al Movimiento Comunista. Lo que sí se puede afirmar es que, en términos generales, “la filosofía del FLHA era que la liberación homosexual pasaba por la eliminación del capitalismo” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 179). Es decir, realizaban un análisis marxista de las opresiones y abogaban por la transformación del capitalismo en una sociedad socialista.

Asimismo, a partir de algunos fragmentos del panfleto aludido y de varias de las entrevistas realizadas, se puede afirmar que dicho colectivo apostaba por la generación de estrategias de luchas conjuntas con otros sectores marginales de la sociedad como feministas, ecologistas, objetores de conciencia o antimilitaristas, entre otros, como también se ha visto con otros grupos anteriores. Algunas de las actividades desarrolladas por el FLHA que más adelante abordaré, también dan cuenta de dicho carácter afín a las alianzas. Por otro lado, aunque el FLHA se describiese como una agrupación unitaria y abierta a todxs lxs homosexuales, en la práctica, tal y como me señalan en las entrevistas, el grupo estuvo formado, mayoritariamente, por personas a las que les habían asignado el sexo/género masculino al nacer. No obstante, hubo una excepción, la sección del FLHA de La Línea de la Concepción, que estaba sostenida principalmente por lesbianas que pertenecían al Movimiento Comunista de la ciudad gaditana, pues los homosexuales ‘masculinos’ de dicho grupo eran muy jóvenes. En palabras de Juan Blanco, una de las personas pertenecientes al FLHA de La Línea de la Concepción, esta agrupación tuvo una vida corta y fue un tanto desorganizada y difícil de establecer sus límites, pues la mayoría de las lesbianas de dicha agrupación también pertenecían al MC y al movimiento feminista, por lo que practicaban una lucha en distintos ámbitos políticos y sociales interconectados en los que las fronteras entre los mismos se diluían:

“Con una característica especial, el feminismo. El movimiento feminista está irrumpiendo, rompiendo esquemas en todas las organizaciones, el MC asume un montón de esas reivindicaciones y de cambio, y en La Línea hay un grupo de chicas que son del MC y que se hacen todas lesbianas. Todas dejan a los maridos. Entonces, se genera un clima, y en ese clima y tal, pues con catorce o quince años pues tú empiezas a ver... Se empieza a plantear el tema de la homosexualidad, discusiones, tal y tal... Tienes un apoyo de una gente más mayor que tú que te acompaña. Éramos un grupo de cuatro o cinco chicos. Entonces la vinculación con las JAR, con el MC, no es desvinculable de lo otro, ¿me explico? Estaba todo interrelacionado. (...) Ya te digo, que ahí la influencia del movimiento feminista... Y en ese caso en mi pueblo... Entonces cuando... Uno de los problemas por los cuales el FLHA se crea y no cuaja, tiene muy poca vida real en el pueblo porque es que hay otras vías. (...) Realmente esas chicas estaban más vinculadas al movimiento feminista, aunque fueran todas lesbianas. (...) Ya te digo, lo de La Línea era otra cosa un poco más difusa. Nunca fue como un grupo que se reúne todas las semanas o cada quince días... Hace acciones, o pone carteles, bastante diluido. Y ya te digo, encabezado fundamentalmente por mujeres, que son las que... (...) Lo que pasa es que era un grupito, pero estaba muy vinculado a esa movida. En la práctica lo que había era los chicos que había éramos muy jovencitos, entre quince y diecisiete años, o sea que... Jovencísimos. Y estas chicas que son las que aglutinan el grupo. Ellas eran más y eran gente que tenía más experiencia. Ellas podían tener veintitantos,

entonces tenían más capacidad, estaban metidas en el sindicato de maestros, en la asamblea de feministas, etcétera.” (Entrevista a Juan Blanco, 2019).



(Panfleto del FLHA. 1983/1984. Fuente: Juan Blanco)

A pesar de que, en términos generales, las lesbianas en el contexto andaluz encontraron su lugar de lucha organizada en las agrupaciones feministas, el FLHA incorporó elementos discursivos que el movimiento feminista del momento estaba desarrollando. Esto se debe, según se relata en diversas entrevistas realizadas, a la estrecha relación que algunos de sus integrantes compartían con mujeres tanto de los partidos políticos de la izquierda extraparlamentaria como de las asambleas feministas andaluzas. Algunos de estos aspectos discursivos feministas que incorpora el FLHA como, por ejemplo, la apuesta por construir familias alternativas al margen del matrimonio, pueden verse en los objetivos generales que la agrupación andaluza difundió en el panfleto citado anteriormente:

- 1º) La consecución de una **SEXUALIDAD LIBRE Y SANA** —con la consiguiente liberación de la homosexualidad— que permita el desarrollo de la personalidad y felicidad del individuo.
- 2º) La consideración del *deseo homosexual* como un *elemento más de la sexualidad* básica del ser humano.

3º) *Eliminación de categorías arbitrarias*, tales como: “heterosexual-homosexual”, o de “roles” o papeles sexuales como “masculino-femenino”, “macho-hembra”, sujeto “activo-sujeto pasivo”, “dominante-dominado”.

4º) Superación del *gueto* homosexual.

5º) *Creación de relaciones* humanas libres y *alternativas* a las de la familia o matrimonio.

Estos objetivos que el FLHA se propone, nos introducen en diversos debates internos que se produjeron en las distintas secciones locales de la agrupación andaluza, compartidos también por muchos de los otros colectivos del Estado y que han estado muy presentes a lo largo de la historia de los movimientos de la disidencia sexual y de género desde la década de los setenta. Entre ellos, se pueden destacar aquellos que reflexionan sobre el gueto, la pluma, la identidad y los roles sexuales y de género, por la frecuencia con la que han aparecido en las entrevistas realizadas. Sin embargo, tal y como me comentan lxs activistas, en pocas ocasiones se llegaba a consensos claros sobre estas temáticas pues existía una multiplicidad de visiones acerca de los asuntos aludidos.



(Cartel día del Orgullo de la COFLHEE. 1983. Fuente: LIGAN)

Con respecto al gueto, también denominado por lxs activistas como ‘jaula dorada’, en términos generales, los grupos de carácter más radical apostaban por superarlo, por no solo mantener relaciones sociales y políticas entre gays, por no solo frecuentar bares y espacios de ocio gay, y por tener una actitud de apertura hacia la sociedad. Asimismo, existían posturas distintas que entendían el gueto como un espacio de defensa y seguridad en el que era posible sentirse con libertad para actuar de la manera que lo hacían frente a una sociedad que les reprimía, violentaba y marginaba. Así, Benlloch (2019) expone que en los Frentes se desarrollaron intensas discusiones a favor y en contra del gueto homosexual “al que juzgábamos, a la vez que frecuentábamos, desde una moralina carga sobre las prácticas sexuales sin afecto que se practicaban en aquellos espacios y que entendíamos que nos devolvían a una situación de invisibilidad” (p. 468). A través de las entrevistas realizadas, he podido contrastar que esta temática estuvo muy presente entre lxs militantes de los Frentes. Otras de las reflexiones de militantes de los grupos andaluces sobre el gueto las reproduzco a continuación:

“Por ejemplo, algo que aparece en esos momentos y que hay un interesante debate son los guetos. La idea del gueto. Que ahora se dice el capitalismo rosa. En esos momentos se habla de la salida del gueto, del problema del gueto, del gueto público, del parque público, ahora cruising. Es decir, toda una serie de elementos que hoy, buena parte del movimiento casi reivindica. En esos momentos fue muy criticado. El bar, identificado como gueto, desde esa lectura, soy casi de un gueto. Hay una crítica muy importante al tema del gueto. A la guetificación a nivel comercial como el bar de ambiente, que por eso aquí en el Ítaca es un elemento de discusión importante. Es decir, aceptamos o no aceptamos el gueto. ¿Nos tienen que parecer aceptables esos espacios? Como, además, espacios en los que... Está habiendo una relectura de eso de lo positivo. A ver cómo lo digo yo. Esos espacios, ¿son espacios de liberación, lugares de encuentro? o ¿son espacios que te cierran, que te dicen aquí sí puedes hacer, pero fuera de esto no puedes hacer más? Esa discusión ya estaba presente. Que, desde mi punto de vista, creo que es verdad que había una visión muy negativa de todos esos espacios, de toda esa historia, pero no pasábamos de la reivindicación realmente.” (Entrevista a Juan Blanco, 2019).

“Y con respecto a los bares, ahí había de todo. Había gente que pensaba que era el gueto y que teníamos que huir del gueto, y había gente que decía que era nuestro espacio natural y defensivo frente a la situación en la que estábamos y que por lo tanto era perfectamente admisible que cada uno... Un poco esas eran las tensiones que había, no había más.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

Este debate comenzó aflorar debido a que en esos momentos empezaron a crearse, como se ha indicado, distintos bares y espacios de ocio comerciales específicos o frecuentados mayoritariamente por las disidencias sexuales y de género, “donde también se celebraban espectáculos de travestis en los que alguna vez daban la bienvenida a los militantes del

Frente” (Benlloch, 2019, p. 468). En ese contexto, “también se extendió el uso de los llamados cuartos oscuros” (Benlloch, 2019, p. 468). En varias de las entrevistas realizadas se señala que el FLHA tenía poca capacidad para incidir en los espacios de ambiente frecuentados, muchas veces, por personas menos politizadas. Además, me comentan que existía una separación entre la gente más politizada que militaba en los Frentes, y/o en otros partidos de izquierda radical, y esas personas que no politizaban su disidencia sexual y de género. Aunque en ocasiones existía cierta conexión, e incluso se llegó a organizar alguna actividad multitudinaria conjunta, como se verá más adelante, a menudo no se conseguía llegar a esos espacios del ambiente donde la gente, después de una dictadura, estaba comenzando a disfrutar de lugares ‘seguros’ donde expresar sus deseos y prácticas afectivas con cierta libertad. Previo al FLHA, también se pueden encontrar reflexiones similares en el MHAR. Tal y como recoge Artacho (2014) en su trabajo, el MHAR concibe que existe cierto rechazo o apatía en el ambiente con respecto al colectivo. La militancia del MHAR señalaba las posibles causas:

- Para muchos homosexuales, es la línea ideológica del grupo.
- El ambiente posee características de índole burguesa y, al estar en él, se asume el estereotipo (se comporta uno como un burgués), y cuesta trabajo romper con esto.
- No se han hecho actividades ni se han puesto medios de cara al ambiente.
- Un aspecto positivo es que hay creada una opinión respecto a la problemática homosexual. (Artacho, 2014, p. 59)

En la época del FLHA se comenzaron a abrir numerosos bares de este tipo en Sevilla. Entre los bares más citados por lxs activistas en las entrevistas, a los que acudían ocasionalmente, se suele nombrar el *Trastamara* y el *Chandelier*; este último, descrito por algunxs activistas como bar de lesbianas, también era concurrido por la gente del Frente. Otros nombres de bares que aparecieron en las entrevistas eran el *27*, el *Prisma* o el *Poseidón*. Todos ellos se situaban en la zona de la Estación de Plaza de Armas – antiguamente llamada Estación de Córdoba–. También se menciona el *Olivo* como un bar de lesbianas en el barrio de Triana²⁵⁷.

Con relación al debate sobre la pluma, es preciso señalar que al igual que ocurre con las discusiones acerca del gueto, lxs integrantes de los Frentes no llegaban a consensos claros.

²⁵⁷ Barbancho y Morterero (2019) recogen en su trabajo más nombres de estos bares en Sevilla con ciertas descripciones de los mismos. Además, recogen algunos nombres de bares de Córdoba, de la que señalan que “fue «moderna» como no lo fue ninguna otra ciudad de Andalucía” (p.199).

Por un lado, existían posiciones que reivindicaban la pluma como un gesto reivindicativo, como una actitud que transgredía los límites con los que la sociedad heteropatriarcal pretendía controlar la expresión de género de aquellas personas a las que se les asignó el sexo/género masculino al nacer. De hecho, como me señalan en las entrevistas, muchas de las personas del FLHA la ‘practicaban’. La pluma era concebida por algunas de las personas de los Frentes como un elemento reivindicativo que neutralizaba las armas del enemigo y las reconvertía. Por otro lado, la pluma, y su asociación con la feminidad y/o con lo afeminado, era vista por otrxs militantes de los Frentes como algo a evitar pues restaba seriedad al movimiento²⁵⁸. A este respecto, Benlloch (2019) muestra algunas reflexiones en sus escritos:

Porque la pluma era objeto de discusión en los Frentes y aunque la empleábamos a gogó, empezamos a ser conscientes que esa expresión corporal era no solo algo aprendido sino un reflejo de la división de roles y parodia de lo que se entendía como femenino, al mismo tiempo que un valor identitario que usábamos con estridencia cuando la situación pasaba a ser de jolgorio picarón donde las risas estallaban por doquier o cuando plumeábamos por la calle como reivindicación de nuestra diferencia. (p. 469)

Por su parte, Manolo López, también da fe de aquellos debates sobre la pluma en los que era difícil llegar a acuerdos definitivos al respecto:

“Que si pluma sí, que si pluma no... También había posturas enfrentadas. Posturas individuales que... Había gente que veía a la pluma como liberalizadora y había otra que no... Y un poco sobre la sexualidad masculina gay o masculina heterosexual... O sea, que independientemente de la orientación, la personalidad como masculina ¿no? Respecto al dominio, a la iniciativa...” (Entrevista a Manolo López, 2019).

La reflexión de Manolo López nos introduce en otro de los debates presentes en aquellos momentos en los Frentes de Liberación Homosexual, tanto estatales como andaluces, que se centraban en pensar acerca de la identidad homosexual, las categorías binarias, los roles de género y su implicación en las prácticas sexuales. De esta forma, lxs integrantes de los distintos grupos del FLHA reflexionaban sobre la masculinidad y su vinculación con actitudes de dominio, de autoridad, de poder, de liderazgo, etc. Asimismo, cavilaban sobre cómo estos rasgos ‘masculinos’ podrían reproducirse en las prácticas sexuales y en su forma de vincularse con las demás personas. Al igual que con el gueto y la pluma, lxs activistas del FLHA mantenían posturas distintas. Algunxs de ellxs consideraban

²⁵⁸Tanto el debate del gueto como el de la pluma dentro de los diferentes Frentes de Liberación Homosexual del Estado español puede verse más desarrollado en Mira (2004).

necesario revisarse las actitudes que provenían de ese modelo de masculinidad hegemónica, que además de limitar sus formas de ser, sentir y relacionarse, podrían vincularse con actitudes violentas, mientras que otras personas del FLHA no llegaban a las mismas conclusiones con respecto a la vinculación entre la homosexualidad y la masculinidad.

De manera general, como se ha apuntado, los Frentes a nivel estatal, tomaban como uno de los elementos centrales de su ideología “la crítica a la existencia de una ‘identidad homosexual’” (Trujillo, 2008a, p.76) y desde posiciones radicales abogaban por la destrucción de las categorías o etiquetas (Trujillo, 2008a). En este sentido, Mira (2004) señala que “la identidad para los activistas de los setenta era simplemente una categoría ontológica, no una categoría estratégica. Al potenciar la identidad, se declaraba, el homosexual quedaba al margen de los movimientos sociales, y en general, de la evolución del país” (pp. 484-485). Por dicha razón, optaron por no resaltar la identidad. Esta concepción se extendió, al menos en territorio andaluz, hasta entrados los años ochenta. A pesar de que el FLHA también se marcaba como uno de sus objetivos la eliminación de categorías dicotómicas relacionadas con el género y la sexualidad, desde la visión autocrítica de varias de las personas entrevistadas, seguían actuando desde esquemas binarios. De manera similar, algunas de las personas entrevistadas afirman que las cuestiones trans no fueron abordadas con la profundidad que requerían, que no supieron encontrar el potencial político presente en las mismas para la deconstrucción del género y la sexualidad, e incluso, que, en parte de la militancia, existía cierto rechazo a ellas:

El cuerpo teórico comenzaba a desarrollarse desde postulados primarios situados en esquemas binaristas, el concepto Trans estaba ausente de sus discursos y aún lejos de una actitud que se extendiera a las luchas que desarrollaban y la comprensión de su importancia en la deconstrucción de los géneros. (Benlloch, 2019, p. 470)

“Incluso que una de las discusiones que se plantea (...) es que llega un cierto rechazo a la gente trans y a lo travesti en ese momento. ¿Por qué? Porque hay una parte del movimiento que dice «te pones tetas porque eres más aceptable. Tú no rompes» –lo estoy traduciendo con palabras de ahora–. (...) Sí, porque se veía que te ponías tetas y ya no eras maricón eras una tía, más aceptación del binarismo. Así se pensaba en cierto... (...) Como no eres capaz de decir que eres un tío que te gustan los tíos, resulta más fácil asumir un papel de mujer, vestirte de mujer... Hay una cierta discusión sobre eso. Hay algunas cosas burras con ese tema. Pero ya te digo, lo trans ni se nos ocurre. La palabra trans ni existe.” (Entrevista a Juan Blanco, 2019).

“Nosotros, por ejemplo, desde el punto de vista teórico no teníamos muy claro el tema trans. Lo teníamos mal analizado. Y yo creo que ahí nos equivocamos, fallamos, de alguna manera pues no supimos ver el poderío y la fuerza que iba a tener posteriormente, y las aportaciones a todo. Eso me sorprendió. El resto estaba muy bien teorizado. Nosotros leíamos y estábamos en vanguardia. (...) Los problemas, yo creo que la torpeza teórica fue con el movimiento queer y el movimiento trans que no supimos ver... (...) No supimos ver el potencial que había ahí, de liberación, y de apoyarlos... Incluso de buscar a la gente e incluirlos en los grupos... Los grupos éramos chicos todos, éramos gays. Lo gay se imponía sobre todas las demás identidades.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

Varios de estos debates y reivindicaciones se plasmaban en pequeños boletines que los distintos grupos locales del FLHA editaban. Así, en Granada, el FLGG editó *SOMOS*, como ya se ha señalado. En Sevilla, el grupo local publicó *JUNIO-28*, y posteriormente, *GURIGAI*. Y en Málaga, se editó *REIVINDICAZUCA* por parte del Colectivo Gay de Málaga. Una vez constituido el FLHA como coordinadora andaluza, decidieron aunar esfuerzos y unificar sus boletines en uno solo: *GAY-ANDALUS*, cuyo primer número se corresponde con los meses de noviembre y diciembre de 1981. En la portada de este número, el FLHA realizaba una crítica a la represión que seguía existiendo en la sociedad, denunciando el cierre de bares en Barcelona, la constante presencia policial en bares, parques y jardines sevillanos, la detención de trece personas en el granadino bar *Club-41*, o el incendio, aparentemente intencionado, que sufrió el mismo.



(Nº 1 del boletín *GURIGAY* del FLHS. 1981. Fuente: Archivo Miguel Benlloch)



FRENTE de LIBERACION
HOMOSEXUAL de ANDALUCIA
Nº 1º Noviembre-Diciembre 1981

EDITORIAL

Un adiós, un último adiós para "Streis", un beso enorme a "REINTEGRADOS", una eufórica lágrima a "GAY-GAY", las tres bofetadas de las organizaciones gays de Andalucía. Los tres desaparecen aquí y ahora, impávidos, juegan y juegan de callar, con defectos como un buen amor surge "GAY ANDALUS" para los que amamos rostros sencillos, para los que queremos sacar a la calle nuestras bellas cosas, para los que osamos decir nuestro nombre al aire de plazas y techos, para los que osamos por poner fin a las miradas, a las represiones, a las humillaciones constituyen de los que quisieran que significaran olvidados o mejor desaparecidos.

Señal "GAY-ANDALUS" y, como si no pudiera ser de otra forma, textos que hablan de la represión que se acontece. En Burdeos de los cuartos que corren son de cierre de bares: han cerrado la luna, el universo y la multitud de los que tenían corcheros sus manos en la puerta; se venía un tapido de la puerta de baile (prohibido bailar) y por el establo en Burdeos, el Cierro, en Sevilla la presencia de la policía es paraiso, jardines y banca es algo común. En Burdeos ya se liberaron a ritmo del Club-41 por el mes de junio y la policía ha pedido carreta en más de una ocasión. Para poner la guinda un buen día el Club-41 aparece totalmente quemado en un incendio que empezó por la puerta y rodeó los números apuntes e intercomunicación. En Burdeos siguen en

espera de juicio los dos mariceros que figuran retenidos en la aula bajo la acusación de practicar la homosexualidad.

Este es la situación, es la tolerancia de otras veces se está pasando a otros momentos de represión continuada. En este país la libertad huele a maldad y es sintomática cuando no basta con poder y tenemos la cara para no ser vistos.

Aquí y ahora se hace urgente que nuestra voz, la voz de los hombres y mujeres homosexuales, la voz de los que están por la liberación sexual se oiga. Mientras, a pesar de las limitaciones, el Parlamento Europeo reconoce el derecho a la homosexualidad, en esta tierra pesada la represión continúa.



Exponen la luz, el aire, la calle para ser más libres, más nuestras propias actividades. Para ellos sale "GAY-ANDALUS", por ello trabajamos.

(Nº 1 del boletín GAY-ANDALUS del FLHA. 1981. Fuente: Archivo Miguel Benlloch)

Durante los primeros años de vida, el FLHA estuvo muy activo a pesar de que Benlloch (2019) afirma que “el mundo organizativo del FLHA, como el de otros grupos pioneros, no tenía una estructura muy desarrollada, funcionaba por asamblea de la que surgían comisiones para trabajar en diferentes realidades” (p. 468). Además, “el FLHA era una organización muy precaria que carecía de locales públicos, la dirección eran diversos apartados de correos en las ciudades donde existía grupos” (Benlloch, 2019, p. 471). No obstante, tomando en consideración las reflexiones señaladas en varias entrevistas, el material interno del FLHA, y apariciones en la prensa, se puede señalar que la coordinadora andaluza consiguió una gran presencia cultural y política a través de las actividades que llevó adelante. La prensa se hizo eco de las mismas en varias ocasiones y como se verá posteriormente, el FLHA comenzó a establecer ciertos contactos con las instituciones andaluzas con el objetivo de mejorar la situación en la que vivían las disidencias sexuales y de género.

Su presencia no solo se limitó a los ámbitos urbanos de la sociedad, sino que, ocasionalmente, también llevó sus propuestas y denuncias a los barrios y a los pueblos andaluces. Se planteó como objetivo primordial la incidencia en la opinión pública y en los medios de comunicación para conseguir un cambio de mentalidad social con respecto a la homosexualidad. Pero como se está abordando, el contexto no era muy propicio para aparecer públicamente como homosexual. Como expone Benlloch (2019), no todas las personas del FLHA “actuaban en el exterior con la misma disponibilidad; decir el nombre propio en las actividades públicas, como mesas redondas o conferencias, no era fácil, veníamos de donde veníamos y tuvimos que dar rostro y nombre a la lucha homosexual” (p. 468). Esta afirmación fue remarcada, en varias ocasiones, en las entrevistas que mantuve con personas del FLHA o con activistas no pertenecientes al grupo pero que participaban en sus actividades:

“Entonces al principio, en los años ochenta cuando ya el movimiento se asienta y sale público, cuando llegaban las teles, yo recuerdo, mucha gente se quitaba del medio por miedo, ¿sabes? (...) Ya te digo, había varios rostros visibles en aquella época, que para mí eran personas mayores, y que tenían las cosas muy claras, pero a mí me cogió joven aquello y tenía miedo. O sea, tenías miedo a decir que eras gay, tenías miedo a decir que eras maricón, que te señalaran... Entonces, hacías cositas y tal, pero de una manera muy sutil, puntual, que no se notara.” (Entrevista a activista anónimo, 2019).

A ello, había que sumar la presencia de grupos de extrema derecha o de otros grupos retrógrados que se dedicaban a dar palizas a las personas que expresaban libremente su sexualidad y/o identidad de género diversa. Estas actitudes violentas se extendieron hasta principios de los años noventa, en los que grupos neonazis esperaban en las salidas de bares de ambiente para violentar a las personas que frecuentaban dichos espacios:

“En Sevilla el tema de represión es grande, pero fundamentalmente lo que se van a dar son agresiones de grupos neonazis. Grupos de neonazis que esperan a la gente. (...) Porque en el Ítaca, lo que se empieza a generar es que esperar a la gente a la salida para darles palizas. (...) En esos momentos Fuerza Nueva ya no existe, pero son grupos de neonazis. Más allá de esa represión más o menos no oficial de vete al Parque María Luisa a pegar a maricones. (...) También te vas a encontrar normalmente, gente muy joven, ahí no estaríamos hablando de grupos fachas sino de grupitos de jóvenes que dicen vamos al parque a pegar maricones. Por supuesto, no hay denuncia. Y muy poca gente se atreve a denunciar.” (Entrevista a Juan Blanco, 2019).

A pesar del contexto represivo, el FLHA consiguió organizar numerosas actividades en las distintas ciudades donde se extendía la organización. Algunas de ellas giraban en torno

a la celebración del día del Orgullo Gay, en la que pegaban carteles por las calles, organizaban fiestas, mesas redondas, proyecciones o representaciones teatrales. Así, por ejemplo, en el año 1981 se organizaron distintas fiestas para conmemorar dicho día en Málaga, Granada y Sevilla; esta última, a la que acudió un gran número de personas, fue organizada en colaboración con la agrupación feminista OLM (Organización para la Liberación de la Mujer), quienes a su vez celebraron unas jornadas sobre las mujeres. En Málaga en el año 1982, también se organizó una fiesta con tal motivo y se representó *Doña Rosita la Soltera* de Federico García Lorca, se proyectó *Cabaret* de Bob Fosse y se realizaron las actuaciones de *Salvador*, *Carmen Abenza*, *Cámara* y *Danza Invisible*. En Granada en ese mismo año, además de la celebración de la fiesta, se organizó una conferencia en la sede de la UGT (Informe Interno del FLHA, 1983/1984).

Del mismo modo, organizaron en Málaga una semana “Por una sociedad al servicio de la persona en la que participaban también feministas, ecologistas, no violentos, minusválidos y gitanos” (Panfleto FLHA, 1983/1984, s.p.). Y en Sevilla presentaron el filme *La consecuencia*. En ese mismo año, el FLHA participó en la difusión de los carteles elaborados por la COFLHEE con motivo del Mundial de Fútbol de 1982 (Barbancho y Morterero, 2019). Dichos carteles tuvieron gran impacto en la sociedad y en la prensa del momento por el contenido de los mismos. En uno de ellos aparecían dos futbolistas ‘metiéndose mano’. Y en otro, aparecía Naranjito, la mascota del Mundial de Fútbol, “vestido de loca”, como se señala en el párrafo siguiente. Esta campaña, entre otras cosas, tenía el fin de denunciar la represión que seguían sufriendo las disidencias sexuales y de género ya que, a pesar de haberse reformado la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, continuaban distintos tipos de represión:

en España las redadas siguieron siendo frecuentes, y llegado el año 1981, con la proximidad de la celebración del Mundial de fútbol, la tensión aumentó: se pretendía que nuestro Estado pudiera ser visto no solo como democrático sino también como un país «decente». La COFLHEE respondió a la represión policial, entre otras acciones, con esta campaña que empapeló las ciudades: Naranjito, la mascota del evento deportivo, apareció «vestido de loca» (en palabras de Jordi Petit), diciendo bien claro que si había algo verdaderamente mundial era... «lo nuestro». (Facebook Archivo Histórico del Movimiento LGTB en España, 2017, s.p)



(Cartel “Lo nuestro sí que es mundial” de la COFLHEE. 1981. Fuente: Facebook.

Archivo Histórico del Movimiento LGTB en España)



(Cartel COFLHEE Día del Orgullo Gai. 1981. Fuente: Blog. Calos Martín Gaebler)

A medida que la coordinadora andaluza se iba consolidando, el número de actividades en las distintas ciudades iba creciendo. Tal y como aparece en un Informe Interno del FLHA

(1983/1984), en 1982, la agrupación andaluza incrementa los contactos con la opinión pública y con diversos grupos progresistas. También establece puestos en mercadillos populares donde reparten los boletines informativos de la agrupación y venden libros sobre cuestiones homosexuales y feministas en colaboración con la librería *Fulmen*. Asimismo, en marzo de 1982, en el Festival de Cine de Autor de Benalmádena el FLHA proyectó la película *A un Dios desconocido*, de Javier Chávarri; actividad que fue seguida por un debate sobre la homosexualidad. A la misma, asistieron cerca de un millar de personas. La agrupación andaluza también participó en una marcha a Rota como protesta por la integración de España en la OTAN. Sus militantes también se involucraron en el movimiento antimilitarista y desde el FLHA apoyaron campañas a favor del ‘no’ en el referéndum de la OTAN, en contra de los gastos militares y de las bases militares estadounidenses en territorio andaluz. La agrupación andaluza, además, editó octavillas con información sobre el derecho de asistencia de abogados a homosexuales detenidos en redadas, y otras que contenían información sobre las enfermedades venéreas (Informe Interno del FLHA, 1983/1984).

Coincidiendo con una reunión de la COFLHEE en Málaga, el FLHA participa en la manifestación del 1º de mayo en dicha ciudad. En el verano de 1982, en Estepona se llevó a cabo la realización de un Camping Gay, que, a pesar de contar con el permiso del Ayuntamiento malagueño, la militancia del FLHA tuvo problemas con el Gobernador y la Guardia Civil que casi imposibilitan la acampada. Asimismo, el FLHA edita y distribuye folletos con la resolución del Consejo de Europa del 1 de octubre de 1981 en la que se reconoce el derecho a la homosexualidad y que apela, a los Gobiernos de los Estados miembros, a la derogación de toda legislación discriminatoria contra la homosexualidad. Por otro lado, el FLHA participó en un programa dedicado a cuestiones relativas a la homosexualidad en Radio Sevilla. Con motivo de la visita del Papa a Andalucía el FLHA emite un comunicado en el que se cuestiona cómo los medios de comunicación otorgan una gran importancia a esta visita y conceden poca visibilidad a los grupos sociales minoritarios. En el mismo, también se analiza la reaccionaria visión de la Iglesia Católica ante la homosexualidad. Previo a las elecciones generales de 1982, en las que el PSOE ganó con mayoría absoluta, se organizó una mesa redonda sobre “homosexualidad y partidos políticos” en los estudios de Radio 16, para que los partidos políticos expusieran su visión sobre la homosexualidad. Tras la muerte del director de

cine Rainer W. Fassbinder, el FLHA colabora en un ciclo de cine llevado a cabo en el Cine San Vicente de Sevilla. Después de la proyección de la película *Un año con trece lunas* en dicho ciclo, que aborda cuestiones relativas a la transexualidad, el FLHA participó en un coloquio sobre esta temática. Y finalmente, en Málaga, se editan almanaques de bolsillo evocando la figura de Federico García Lorca, para el inicio del nuevo año (Informe Interno del FLHA, 1983/1984).

Quizás la actividad del FLHA que más repercusión tuvo en la capital andaluza, y que se recuerda con bastante frecuencia en las entrevistas realizadas a sus militantes, es la organización de la Semana de Cine Homosexual que se realizó durante tres años consecutivos en los meses de junio de 1982, 1983 y 1984. Esta muestra de cine homosexual se hacía coincidir con el mes del Orgullo. Los gérmenes de la misma los podemos situar con la, ya mencionada, proyección de la película *La consecuencia* en el cine San Vicente, en 1981. Tras el coloquio que se generó y el interés mostrado por las personas asistentes, el FLHA comienza a trabajar en la preparación de una semana de cine gay con el fin de mostrar películas que inviten a la reflexión y al diálogo sobre cuestiones referentes a las disidencias sexuales y de género (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). Así, en la semana del 21 al 27 de junio de 1982 se realiza la I Semana del Cine Homosexual organizada por el FLHA en la Sala de Arte y Ensayo del Cine San Vicente (Barbancho y Morterero, 2019). Reproduzco un fragmento de la Introducción al ciclo de cine que se incluyó en un folleto editado por el FLHA “por su interés histórico y ser poco conocido” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 173)²⁵⁹:

El cine ha tratado de hacernos patente esta realidad enfocándola desde diversos puntos de vista. Intenta ayudarnos a comprender la problemática homosexual patente en toda la geografía del planeta y presente en cualquier cultura.

El presente ciclo, dedicado a profundizar algo que en el hecho homosexual, nos muestra las angustias, alegrías, horizontes e infierno que viven los hombre(sic) y mujeres que se apartan del amor «oficial».

Esta muestra de cine no pretende agotar el tema ni es exhaustiva. Es un primer intento de plantear al aire libre este «tabú» para que cada uno saque las consecuencias que pueda. (Introducción I Semana Cine Homosexual del FLHA, recogido en Barbancho y Morterero, 2019, pp. 173-174).

²⁵⁹ La Introducción completa puede verse en Barbancho y Morterero (2019). De igual modo, los autores recogen en su trabajo los folletos editados por el FLHA sobre las tres semanas del ciclo de Cine Homosexual.

En esta I Semana de Cine Homosexual se proyectaron siete películas con sus correspondientes coloquios en los que se abordaron diversas temáticas como la homosexualidad y la vejez, el lesbianismo, el travestismo o el movimiento gay. Además, en el vestíbulo del cine se instaló durante esa semana un puesto con libros y publicaciones gays (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). Las películas que se proyectaron fueron *Sebastiane* de Derek Jarman, *Escenas de casa en Baviera* de Peter Fleischman, *Diferente* de Alfredo Alaria, *Starcaise* de Stanley Donen; *Ocaña: retrato intermitente* de Ventura Pons y *Teresa e Isabel* de Radley Metzger. Durante esa semana más de cinco mil personas pasaron por el cine San Vicente (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). Ocaña fue invitadx por el FLHA y asistió a la proyección de la película que trata sobre su figura, según me comentaron en varias entrevistas.

**Comunicado de los Partidos Políticos y
Organizaciones Ciudadanas
ante el DIA MUNDIAL DEL ORGULLO GAI.**

El suceso fué en Nueva York. Era un 27 de Junio de 1.969 cuando la policía realizaba la enésima redada contra los gais. El sitio elegido era un bar como tantos de los que integran el ghetto homosexual. Aquella noche, los policías que cargaron - contra los clientes del local tuvieron que ver como éstos se defendían, les reducían y hasta les encerraban en el interior del mismo. Al intento de sedada, siguieron días de disturbios callejeros que, dieron un balance de centenares de heridos y la suerte de un latino que "saltó" por la ventana de la comisaría. Así nació el Frente de Liberación Gay: un colectivo de - hombres y mujeres que sabiéndose homosexuales, querían que se les aceptase como tales, puesto que se sentían orgullosos de - ello. Desde entonces, el 27 de Junio se ha convertido en la fecha que recuerda festiva pero reivindicativamente, el comienzo de esta lucha que se prometía larga y difícil.

Desde aquella noche de Junio, El Movimiento Gai se ha ido extendiendo por todo el mundo occidental y, lo que nació entre las sonrisas maliciosas de algunos, la indiferencia de muchos y el excepticismo de tantos, ha ido ganando batallas en el campo legal y social, reconquistando así un ámbito imprescindible para poder vivir en libertad.

Hace dos años, por ejemplo, la Corte Suprema del Estado - de Nueva York, anulaba una ley que prohibía la homosexualidad; en España se suprimía la tipificación de la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad Social. Y hace apenas unos meses, el - Consejo de Europa declaraba en una de sus sesiones el derecho a la homosexualidad y solicitaba el cese de toda discriminación contra la población gai.

Las organizaciones abajo firmantes, en el espíritu de estos avances, adquieren el compromiso de ayudar al restablecimiento pleno de los Derechos Humanos en España para los homosexuales, proponiendo la abolición de todos aquellos restos legales que en alguna medida penalizan las conductas homosexuales y asumen el deber de luchar por la dignidad y libertad de un - amplio colectivo humano integrado por todos y todas los que - rompiendo la norma social imperante aman a personas de su propio sexo.

PSOE-A, PCA, MCA, PSA

OLM y FLHA

(Comunicado del FLHA junto a otras organizaciones. 1982. Fuente: Juan Blanco)

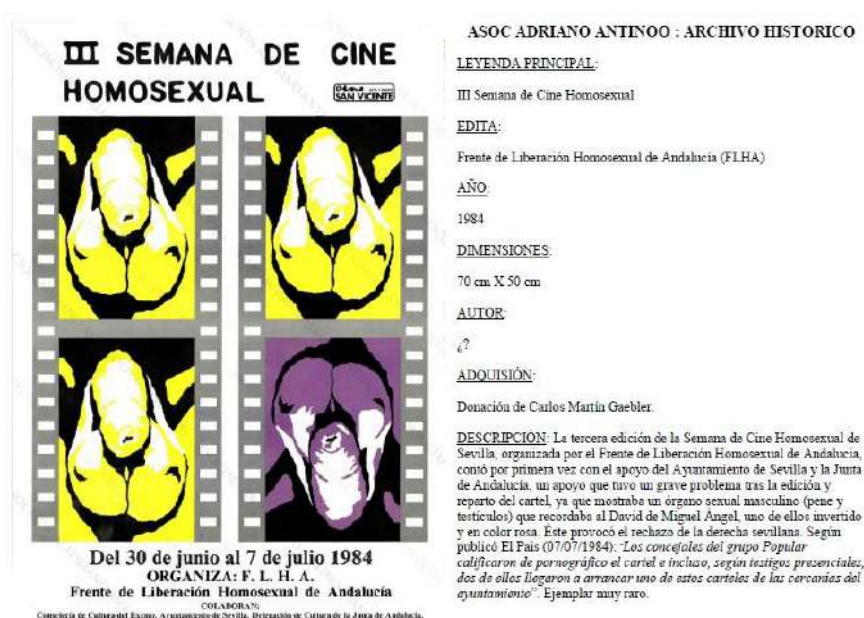
Coincidiendo con el final de la I Semana de Cine Homosexual, se escribió un comunicado consensuado con distintas organizaciones progresistas y ciudadanas (PSOE-A, PCE, PSA, MCA, OLM, FLHA) en el que estas se comprometían a apoyar la despenalización de la homosexualidad y la derogación de cualquier disposición discriminatoria contra las disidencias sexuales y de género (Informe Interno del FLHA, 1983/1984).

La II Semana de Cine Homosexual se realizó del 20 al 26 de junio de 1983, en el mismo cine sevillano. En esta ocasión, se proyectaron las películas *A un Dios desconocido* de Jaime Chávarri, *El derecho de amar* de Esteban Rovira; *The Ritz* de Richard Lester, *Manderley* de Jesús Garay, *Un hombre llamado Flor de Otoño* de Pedro Olea, *Canciones de nuestra vida* de Eduardo Manzano, *Sexttete* de Ken Huges, *Flesh* de Paul Morrissey y *Vicios pequeños* de Eduard Molinaro (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). Las tres ediciones del ciclo de cine tuvieron cierta huella y repercusión cultural y política en Sevilla. De manera especial, en aquellos jóvenes disidentes sexuales y de género que se acercaban por primera vez a películas de este tipo el impacto de ellas fue muy importante por poder ver parte de sus vidas y experiencias reflejadas en la pantalla grande. De la siguiente forma lo recuerda un joven activista que en aquellos primeros años ochenta comenzaba a construir su disidencia sexual:

“Recuerdo que yo fui al cine San Vicente y vi la película... A mí me impactó aquella película de Querelle²⁶⁰. Vi Querelle, vi Sebastiane y vi también aquella de Saló o los ciento veinte días de Sodoma, que no era de temática gay y tal, pero era algo... Y bueno, Querelle fue la película que marcó nuestra juventud, adolescencia, niñez a la gente que empezábamos en el movimiento gay en Sevilla. Cuando nos pusieron Querelle en el cine San Vicente... Aquello fue... Todo el mundo hablaba de Querelle en los entornos LGTB. Y estuvo bien, porque además se hizo... Las discordias también, por otro lado, de gente que le parecía bien, de gente que no, incluso dentro del movimiento gay siempre hay un grupo de gente que tira hacia atrás. Fue una verdadera revolución. Estuvo muy bien. Fue algo muy bonito en el cine, fue una apertura brutal el que pudiera haber el primer ciclo de cine gay en Sevilla ¿sabes? Aquello yo creo que fue un éxito a nivel político que te cagas. Pero brutal, más que a nivel cultural, fue más a nivel político, porque puso el cine como herramienta para sacar el tema y que se hablara del tema. Más que porque fuera bueno, porque fue un ciclo muy bien montado. Se hizo varios años, aunque no duró muchos, la verdad.” (Entrevista a activista anónimo, 2019).

²⁶⁰ En realidad, *Querelle* no fue proyectada en ninguna de las ediciones de las Semanas de Cine Homosexual, sino que se proyectó en el ciclo de cine que se organizó con motivo del fallecimiento del cineasta alemán Rainer W. Fassbinder en el cine San Vicente, y en el que el FLHA participó. Desde mi punto de vista, lo interesante de esta reflexión del aludido activista es que nos muestra la importancia que tuvo para la comunidad disidente sexual y de género las proyecciones de películas de temáticas ‘LGTBIQ’ en los años siguientes a la dictadura franquista.

La III Semana de Cine Homosexual celebrada del 30 de junio al 7 de julio de 1984 fue especialmente conflictiva para la prensa conservadora, el Grupo Popular y la sociedad sevillana de derechas (Barbancho y Morterero, 2019). Los principales motivos fueron dos. El primero de ellos tenía que ver con que el FLHA había solicitado al Ayuntamiento una subvención para sufragar gastos del ciclo de cine. Esta propuesta fue llevada al consistorio por parte del delegado de cultura, el socialista Bernardo Bueno, quien se encontró con una total negativa por parte de los concejales de la oposición de la derecha, y tuvo que retirar dicho asunto de la Comisión Informativa antes de llevarla a debate por faltar algunos trámites (Barbancho y Morterero, 2019). Y el segundo motivo, quizás más conflictivo, fue el cartel que publicitaba dicho ciclo de cine en el que se podían ver representados cuatro veces los genitales del David de Miguel Ángel, una de ellas invertido²⁶¹. El revuelo fue tal que “el Consistorio tuvo que denegar la colaboración económica y sólo pudo financiarse con la de la Junta de Andalucía, que fue de doscientas mil pesetas y se pudieron cubrir gastos de publicidad y propaganda” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 177). Debido a ello, el programa tuvo que modificarse.



(Cartel III Semana de Cine Homosexual del FLHA. 1984. Fuente: Archivo Histórico Asociación Adriano Antinoo)

²⁶¹ Barbancho y Morterero (2019) incluyen en su trabajo distintos fragmentos sobre cómo la prensa, principalmente el ABC y El País, abordaron estos hechos. El artículo de El País en el que se narran los hechos puede consultarse en: https://elpais.com/diario/1984/07/07/cultura/457999207_850215.html

Aun así, el público, que también acudió masivamente a esta edición, pudo disfrutar de una instalación del artista Jabi Machado en el cine y pudo ver las películas:

El hombre herido, Feliz Navidad, Mr. Lawrence, de Nagisha Oshima; *Entre nosotras, Polyester, Laberinto de pasiones*, del español Pedro Almodóvar; *Los placeres ocultos*, de Eloy de la Iglesia; *De repente, el último verano*, un homenaje a Montgomery Clift y Tennessee Williams. Además, tras las proyecciones hubo «coloquios sobre temas relativos a las dificultades cotidianas con las que se enfrentan los homosexuales, en los distintos campos de su actividad. Desde el mundo del trabajo hasta las relaciones personales y familiares». (Barbancho y Morterero, 2019, p. 177)

En septiembre de 1983, con motivo del fallecimiento de Ocaña, el FLHA organiza un homenaje con la proyección de la película *Ocaña: Retrato Intermitente*, en el mismo cine San Vicente de Sevilla (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). A partir de la I Semana de Cine Homosexual en 1982, el FLHA comenzó a establecer contactos con distintos medios de comunicación como las emisoras sevillanas de Radio Sevilla, Radio Nacional de España o Radio 16, quienes dedican algunos de sus espacios para informar sobre la programación del ciclo de cine, sobre la celebración del Día Internacional del Orgullo, o sobre las actividades que el FLHA iba desarrollando. De esta forma, en octubre de ese mismo año el FLHA inicia una serie de programas destinados a abordar cuestiones referentes a las disidencias sexuales y de género en Radio 16. Estos programas, que en principio eran de carácter quincenal y, posteriormente, pasaron a ser semanales, eran íntegramente realizados por la agrupación andaluza, estuvieron vigentes hasta mayo de 1983 y, desde la óptica de la militancia del FLHA, constituyeron una experiencia única en esos momentos en la radio española (Informe Interno del FLHA, 1983/1984). Asimismo, a partir del año 1983, el FLHA incrementa sus contactos con otros sectores disidentes de la sociedad como feministas, ecologistas, objetores de conciencia o antimilitaristas, y, como fruto de los mismos, establecen una sede común en la Calle Amador de los Ríos de Sevilla (Informe Interno del FLHA, 1983/1984).

A nivel institucional, es preciso señalar que el FLHA comenzó a establecer contactos con las mismas, en concreto con la Junta de Andalucía en febrero de 1983, para abordar distintas cuestiones que a continuación se detallan:

Mantuvimos una entrevista con la Directora de Asuntos Sociales de la Junta – Carmen Gago– en la que expusimos la problemática de los homosexuales en nuestra ciudad (por un lado paralelo a los que habitan otras ciudades del Estado, pero también con unas connotaciones represivas específicas), y en la que se trataron temas como el de la supresión de los ficheros policiales, redadas y otras prácticas policiales inviables en un Estado de Derecho; la legalización del Frente y el reconocimiento por el Gobierno y el Parlamento Andaluz de la Resolución del Consejo de Europa, aprobada por el 1 de octubre de 1981, sobre la no discriminación de la homosexualidad. (Informe Interno del FLHA, 1983/1984, s.p.)

Estas preocupaciones de la militancia del FLHA, muestran de nuevo los distintos tipos de represión que todavía continuaban sobre las disidencias sexuales y de género, a pesar de ciertos y escasos avances legislativos en esos momentos con respecto a dichas disidencias. De hecho, el delito de Escándalo Público estuvo vigente hasta el año 1988 y la derogación total de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social no se produjo hasta el año 1996²⁶². Por otro lado, habrá que esperar hasta el año 2007 con la Ley de Memoria Histórica para que se sentasen las bases legislativas y voluntades políticas que permitiesen indemnizar a la población LGTBIQ represaliada por el Franquismo, y se comenzase con la supresión de los expedientes de las personas LGTBIQ represaliadas de los ficheros policiales. Barbancho y Morterero (2019) afirman que el debate mantenido en los primeros Frentes por la Liberación Homosexual a nivel estatal sobre la legalización e inscripción de las agrupaciones en los registros oficiales, en el contexto andaluz fue un tanto tardío y con escaso debate ideológico al respecto, a diferencia de lo que ocurrió con otros grupos como el FAGG, EHGAM o el FLHOC. En el caso del FLHA “más que como respuesta a un debate ideológico parece que respondió a razones prácticas” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 167), pues ya habían tenido distintos problemas de orden administrativo cuando intentaron organizar actividades en coordinación con las instituciones, como fue lo ocurrido con la organización de la III Semana de Cine Homosexual de Sevilla. El FAGC consigue su inscripción y legalización como asociación en 1980. El resto de grupos del Estado comienzan a inscribirse y legalizarse a partir de 1983 (Trujillo, 2008a). Por su parte, el FLHA quedaba inscrito en el Registro de Asociaciones del Ministerio de Interior en julio de 1984 (Barbancho y Morterero, 2019).

Desde una perspectiva autocrítica, y pasados los años, Joaquín Vázquez expone una visión un tanto negativa de esos contactos que el FLHA comenzó a desarrollar con las

²⁶² La entrada en vigor de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, entró en vigor el 24 de mayo de 1996. Más información puede consultarse en <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1995-25444>

instituciones. A título individual, el activista piensa que, de alguna forma, el FLHA contribuyó al ordenamiento social de la capital sevillana. En esos momentos en los que se está desplegando el modelo autonómico, y en los que también se pueden encontrar los inicios de una futura gentrificación que se desarrollará en muchas de las ciudades occidentales en aras de una supuesta ‘modernidad’, el PSOE andaluz comenzó a “ordenar” la vida social desorganizada, transgresora y rupturista, que como ya se ha señalado, primaba en la capital andaluza:

“Aquí lo que prima es una realidad popular desarticulada, pero que de alguna forma funciona como transgresora y que el PSOE viene a... (...) Y que el PSOE viene y ordena. Y de alguna forma el FLHA, siendo críticos, contribuye a ese orden. Aquí, venimos, eso a Miguel no le gustará que lo diga porque luego no somos conscientes de las repercusiones, pero creo que te gustaría saber cómo las organizaciones homosexuales determinadas, ante una realidad, por eso te hablo un poco del contexto... Ya hay una necesidad de ordenarlo por parte de los poderes políticos. El PSOE lo ordena, y los Frentes, vamos el FLHA, con su organización, con la organización de la Semana Gay, de alguna forma entra, y de otra forma, esa realidad no la reconoce, no la entiende, y hacemos otro tipo de cosas. Por una parte, fuera de esa realidad y por otro lado, contribuyendo como a una especie de orden en lo que no sabemos asimilar estos estallidos underground, aunque después nosotros invitamos a Ocaña, digo a Ocaña porque le invitamos a la Semana de Cine Gay. Pero lo conocemos a través de Ventura Pons, no lo conocemos a través de la acción política que él desarrolla aquí con Nazario en el carnaval ese famoso, que es un carnaval mítico.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2019).

Joaquín Vázquez reconoce que esta ordenación social, que acaba con la vida *underground* sevillana en la que desde su óptica el FLHA contribuye, solo se produce en Sevilla. En Granada, el grupo sigue operando al margen de las instituciones. La principal diferencia contextual que Joaquín Vázquez establece entre dichas ciudades es que en Sevilla se localizaba el poder político autonómico y eso de alguna manera influyó en los contactos entre el FLHA-Sevilla y las instituciones:

“El FLHA en Sevilla tiene también yo creo una particularidad que no tiene Granada (...) porque claro aquí está el poder político, el poder de la Junta. Y entonces el FLHA tiene un gran apoyo de un director general de cultura que se llamaba Bartolomé Ruíz, y que apoya al FLHA activamente. Frente a Granada que, por ejemplo, el poder político estaba por un lado, aquí había un poder político, que es lo que te decía del PSOE que quiere de alguna forma normalizar la vida, unirse a la modernidad. En fin, pues entonces el FLHA entra dentro, el FLHA de Sevilla con respecto a los otros, entra dentro del mundo institucional, claramente ¿no? Que en Granada no.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2019).

Este proceso de ‘normalización’, de ordenación social de la capital andaluza, que se vende a la opinión pública como ‘modernización’, se va desarrollando poco a poco y se

intensifica años más tarde con el proceso de gentrificación que supuso el acogimiento de la Exposición Universal (Expo) en 1992. Esta dinámica gentrificadora y su vinculación con la Expo del 92 ha sido remarcada por varias personas en las entrevistas realizadas donde exponían, por ejemplo, la transformación que ha experimentado la sevillana Plaza de la Alameda. La Alameda que era un lugar de encuentro donde se podía vislumbrar ese ambiente de diversidad y mezcla entre la tradición y la transgresión mencionado al inicio del apartado, en la actualidad sigue siendo un lugar de encuentro de la población sevillana, y de manera concreta de la población LGTBQ, pero donde la subida abusiva de los precios del alquiler a expulsado a muchxs vecinxs del barrio; los mismos han sido reconvertidos en pisos turísticos, y aunque actualmente la zona de la Alameda y sus calles aledañas acogen la mayoría de los bares de ambiente de Sevilla, gran parte de estos espacios de ocio han perdido esa esencia transgresora y alternativa que les caracterizaba:

“El tema fue la gentrificación. Como en otras ciudades a nivel internacional, zonas céntricas con mucha miseria que había que cambiar. Y convertir esto en un barrio para gente... Es que Sevilla tenía una Expo Universal que celebrar y esta es la excusa para cambiar este barrio. Entonces qué pasó. Se empezó a peatonalizar la Alameda y se empezó a... Que lo que hubiese tardado, que serían dos, tres, cuatro meses porque era cambiar el suelo... Se hicieron asambleas vecinales para ver que se quería, pero al final lo que ha quedado es un barrio gentrificado. Donde yo vivía, ves esa esquina de ese piso blanco, yo pagaba 400 euros por un piso de tres habitaciones y después del 92, eso ya puede costar una habitación los 400. Y el cambio de vecinos con la problemática de gente que se supone que ahora una casa vieja, te la tiran y construyen un edificio nuevo... De esos de mármol y ascensor y no sé qué... Y tienes que pagar una hipoteca de no sé cuántos miles de euros... Y quieres vivir en un barrio tranquilo, cuando esto nunca ha sido un barrio tranquilo. Y cuando empiezan a vivir, empiezan a protestar porque abajo está lo alternativo, ruido y hay mucho hippie y se vende droga. Y bueno, acabar con la Alameda fue acabar con lo que era el mayor foco de prostitución de Sevilla, con la Calle Vulcano, que también hay que decirlo, que había la Plaza de la Mata, la Alameda, en general, era prostitución, no heroinómanos, porque luego llegó la heroína y eran heroinómanas muchas de ellas... Junto con la Calle Vulcano incluida que estaba llena de travestis, de transexuales y travestis. Era el único sitio en el que tú podías visibilizar claramente en la calle que había transexuales. Bueno, y La Cheste en La Campana vendiendo tabaco por las noches. Pero no había transexuales así que vieras.” (Entrevista a activista anónimo, 2019).

Previo a ello, los bares de ambiente, que como ya se ha señalado se situaban en las calles cercanas a la Estación de Plaza de Armas, como la Calle Trastamara, también se vieron afectados por este fenómeno. Las redadas y la presencia policial se iban incrementando en dicha zona de ocio nocturna y estas dinámicas represivas terminaron con el cierre de la mayoría de dichos locales. Gran parte del vecindario donde se localizaban los bares

mencionados apoyaba el cierre de los mismos ejerciendo una presión social para tal fin, incluso con la realización de una manifestación que exigía el fin de dichos espacios de ocio. Tras el cierre de la mayoría de los bares de ambiente de esa zona, el FLHA junto con otras organizaciones de izquierda, que entendían ese hecho como una muestra de represión, organizaron una manifestación multitudinaria exigiendo la reapertura de los mismos y el fin de la represión social hacia las disidencias sexuales. Esta fue una de las últimas acciones más multitudinarias de la coordinadora andaluza.

4.1.2.6.1. El impacto del VIH/sida en el contexto activista andaluz y el fin del FLHA.

En el contexto andaluz, la militancia del FLHA, a través de las entrevistas realizadas, describe a la crisis del sida en los años iniciales de la pandemia como una época de desconcierto, de desinformación, de noqueo, pánico, estrés, agobio, vergüenza o miedo; una auténtica explosión de terror. El estigma volvía a recaer sobre los homosexuales (principalmente masculinos, y en las invisibilizadas mujeres trans) y aquellos tímidos avances en las mentalidades de la población con respecto a las disidencias sexuales y de género que se habían conseguido gracias a las luchas de los años anteriores, se vieron impactados e interrumpidos por las representaciones que se hacía por parte de los medios de comunicación y las instituciones sobre la pandemia del VIH/sida. En palabras de Barbancho y Morterero (2019), “para el FLHA, el SIDA no fue una lucha abstracta sino directa, ya que pronto empezó a afectar directamente a los miembros de la organización” (p. 179). Ante esta primera época de desinformación e incremento de la homofobia, el FLHA optó por dos repuestas. Una de ellas fue pensar que les estaban infectando por parte de los poderes fácticos; pensamiento compartido por otros colectivos del Estado y a nivel global, como se ha visto. Y la otra, como respuesta al desconocimiento fue el silencio al verse desbordadxs por la situación de rechazo social, culpabilidad, enfermedad o muerte. De la siguiente forma recuerdan dicho periodo parte de la militancia del FLHA durante los años ochenta:

“Lo que había fundamentalmente en los Frentes, lo que había era una incapacidad de afrontar el tema ¿no? Una incapacidad porque realmente acabábamos de salir de un sitio oscuro y tal que fue el Franquismo y tuvimos los años de creación de los Frentes donde eran unos años de gozo, de afirmación, de tener una presencia... Y de pronto nos llega una cosa que no se sabe lo que es ni como se contagia, ni por donde se contagia, ni por qué dicen que se contagian los homosexuales... Porque los homosexuales son... Y empiezan ya toda una serie de definiciones sobre las prácticas homosexuales, sobre una nueva condena y creación de un estigma en las

personas homosexuales. Yo creo que los Frentes en general no tuvieron una respuesta rápida ¿no? O sea, ni fueron los que dieron la respuesta a esta situación, vamos, creo que fue un momento de debilidad de los Frentes y a veces de desaparición de los propios Frentes.” (Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

“Sí, sí, se llamaba VIH. Pero vamos lo llamaban la enfermedad rosa. O sea, había un tema que era la enfermedad rosa. Hasta ese momento lo que tenían identificado es que la gente que se moría eran los yonquis, las trabajadoras sexuales, las enfermedades de transmisión sexual y los maricones. Eso supone resituarnos en otro sitio de donde se supone que habíamos salido y de pronto volvemos. Entonces eso es una etapa de noqueo, creo que, a nivel más general, pero dentro del FLHA se establece un discurso sobre qué hacer, ¿cómo gestionamos esto? Hay entonces un primer momento en que lo que se plantea es el decir «bueno, nos están infectando». (...) Por parte del Estado, de los poderes políticos, o sea una revisión sobre qué es. Se plantea que sea el popper, queríamos saber un poco qué era lo que estaba pasando. Entonces al no saber si nos están infectando o no sé qué, nuestra opción de alguna forma es el silencio.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

“Para mí yo creo que el problema es que se empieza desde finales de los setenta y principios de los ochenta a quitar el estigma, se empieza a aparecer, a aparecer públicamente, hay ya gente que se atreve, y cuando tú estás empezando en ese movimiento, que además no es ni siquiera muy mayoritario, es más desde las fuerzas de izquierda también te miran un poco así como... Aparece el VIH, la estigmatización absoluta. Date cuenta que en esos momentos vamos a hablar de las cuatro “haches”: homosexuales, hemofílicos, heroinómanos y haitianos. Es decir, que eso es un nivel de estigma absoluto. No solamente físico, por muertes, de gente que se muere, hay un montón de gente que se muere ahí, sino por el rechazo social.” (Entrevista a Juan Blanco, 2019).

“Pero dura. De desconcierto total, te sentías entre víctima y culpable ¿sabes? Fue una época horrorosa. Hasta que ya un poco fueron aclarándose las causas, los temas, la historia... Y empezó a transmitirse también en el colectivo drogodependiente, entonces eso dio que pensar «a ver, esto qué es...» Y un poco, ya se descubrió el virus y ya llegó todo lo que conoces... Pero los primeros momentos fueron durísimos. Desconcierto total. Los grupos nos quedamos completamente descolocados.” (Entrevista a Manolo López, 2019).

Desde los inicios de la pandemia en España, el FLHA toma conciencia de la misma, no solo por las repercusiones que el VIH/sida tuvo en la comunidad homosexual a nivel global, que trajo consigo de nuevo el estigma y el señalamiento, la enfermedad o la muerte, sino también, porque tempranamente el FLHA fue contactado por un equipo de investigación del Hospital del Virgen del Rocío de Sevilla coordinado por el doctor Manuel Leal y Pompeyo Viciano, como me trasladan en las entrevistas realizadas. Así, este equipo de doctores les contactó para transmitirles la escasa información con la que todavía contaba el personal sanitario sobre el sida y para invitarles a participar en un estudio que se estaba realizando por dicho grupo de investigación:

“En un momento determinado nos llama el médico de aquí, que se llama Manolo Leal, y nos dice que bueno que está una nueva enfermedad, pues como sobre el 81 o el 82 o un poco después quizás, pero muy muy al principio. Y entonces nos dicen que hay un equipo de investigación dentro del Virgen del Rocío que va a hacer una investigación sobre esta enfermedad que se da en homosexuales. Como el FLHA, ya te digo, tenía bastante presencia nos localizan por si nosotros queremos participar en la investigación.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

El FLHA accede a participar en dicho estudio, y al poco tiempo, Joaquín Vázquez es informado de que aproximadamente la mitad de las personas de la agrupación que se habían sometido a las pruebas está infectada por el virus, como me comentó el activista en la entrevista. Esta información descolocó por completo a la militancia del FLHA, a nivel personal y colectivo, pues, además, “ninguno de los afectados compartió dicha información con sus compañeros” (Barbancho y Morterero, 2019, 179). Es decir, solo las personas infectadas por el virus sabían que lo estaban. Desde la perspectiva de varias personas entrevistadas, este hecho enmarcado en una época de desconcierto, desinformación y terror hizo que el FLHA, en un principio, no tuviese las herramientas para politizar la situación. También se aborda en las entrevistas que, al cabo de un tiempo, la militancia del FLHA experimentó cómo muchxs de sus compañerxs de lucha, amistades y amantes comenzaban a enfermar y a morir. Con todo ello, la organización comenzó a debilitarse y a perder presencia en los distintos territorios, como se sostiene por varias personas entrevistadas. De la organización malagueña, por ejemplo, no he encontrado información a partir del año 1984. Aun así, cuando las investigaciones fueron avanzando y ofreciendo más información con respecto a las formas de contagio de la infección, el FLHA comenzó a desarrollar distintas acciones y campañas orientadas principalmente a la prevención, aunque también continuaban con la denuncia y la crítica a la estigmatización del colectivo. El hecho de tomar conciencia sobre los modos de transmisión del virus, y las diferencias terminológicas entre ‘grupos de riesgo’ y ‘prácticas de riesgo’ fue todo un revulsivo para el FLHA que centró sus acciones en dichos criterios:

“Entonces bueno, estaba el tema del grupo de riesgo, es una época de silencio, de miedo, pero ni siquiera teníamos un miedo politizado. Se vivió con vergüenza dentro del propio... Yo creo de todos los movimientos homosexuales del Estado español, tampoco quiero generalizar, pero sí en el FLHA. Entonces ya de pronto aparecen los modos de contagio. Entonces en ese momento ya sí todos empezamos a reivindicar activamente que son prácticas de riesgo, que no son grupos de riesgo. El problema no es ser gay, sino que el problema es si tienes un tipo de práctica de riesgo. Entonces se establece que es como la gran conquista de ese momento pasar

de la palabra grupo a pasar a la palabra práctica de riesgo. Eso ya es los coletazos del VIH.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

A partir de ese momento las acciones encaminadas a combatir el VIH/sida, el estigma y la homofobia monopolizaron prácticamente la totalidad de las actuaciones del FLHA, sobre todo a partir de 1985, año en el que Manuel Alejandro toma la coordinación del FLHA, sustituyendo a Joaquín Vázquez (Barbancho y Morterero, 2019). Previamente, en 1983, el FLHA había lanzado un comunicado en protesta por el tratamiento que hacían ciertos medios de comunicación sobre el VIH/sida, “y Joaquín Vázquez, como parte de la delegación de la COFLHEE, mantienen una entrevista con el Ministro de Sanidad, Ernest Lluch, para trasladarle la preocupación de las organizaciones homosexuales sobre el SIDA” (Barbancho y Morterero, 2019, pp. 171-172). En un primer momento Ernest Lluch “no pareció darle mucha importancia a la pandemia en aquella primera reunión. Pero pocos meses más tarde, el Ministro les convocó preocupado por los derroteros por los que avanzaba la pandemia” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 172). En 1984, en Granada, la sección local del FLHA emite un comunicado publicado en el número once de la revista *Olvidos de Granada*. En él realiza una denuncia pública a la intoxicación informativa con respecto al VIH/sida que algunos medios de comunicación propugnan, a la moralidad conservadora que entiende esta pandemia como un ‘castigo divino’ hacia lxs pecadorxs y, además, en sus líneas abogan por una sexualidad libre y sana. Por no ser muy conocido y por ser una ‘fotografía’ sobre cómo el FLHA concebía dicha crisis y su contexto en 1984 reproduzco algunos fragmentos del mismo:

(...) No puede por menos sorprendernos la campaña de intoxicación informativa a la que, al respecto del SIDA, se está sometiendo desde los distintos medios de información a la opinión pública. Los tintes moralistas que se están dando a una cuestión meramente médica parecen propios más bien de una época que afortunadamente no es ya la nuestra, que de una sociedad que hace de la ciencia uno de sus más sólidos baluartes frente al oscurantismo y la regresión.

Aparte de una serie de cuestiones bastante discutibles y que aún no están nada claras como los llamados *grupos de riesgo* (sabiéndose ya que en el estado actual del síndrome cualquier individuo, independientemente de sus inclinaciones sexuales, corre el riesgo de contraer la enfermedad), lo que ya no nos parece en modo alguno tolerable es que aprovechándose de cuestiones fortuitas, ciertos sectores de la sociedad quieran, esgrimiendo la trasnochada arma del castigo divino, volver a cargar contra los logros que tanto esfuerzo han costado a tantas personas comprometidas en la lucha por una sociedad más libre en todos sus campos. Si hoy son los homosexuales, mañana puede ser cualquier otro colectivo social que por otra razón moleste a los grupos y moral dominante.

El que nos quieran presentar un virus *especializado* nos parece ya de por sí bastante inquietante ya que esto implica un mínimo de voluntad e inteligencia en un bichito

que, en tal caso, haría las delicias de cualquier científico. No se trata de naturalidad contra antinaturalidad, pues, ¿qué es lo realmente natural en nuestra sociedad? ¿Acaso hay que identificar naturalidad con aquello que se nos quiere imponer como norma?

La sexualidad es una opción libre e individual por más que los grupos dominantes de nuestra sociedad quieran oponer una *normalidad* a las muchas y nos atreveríamos a decir que casi tantas como individuos *anormalidades* sexuales. (...)

F.L.H.A. - G.

En 1985, Las Pekinesas (grupo informal de agitación política carnavalesca) formado por Miguel Benlloch junto a Rafa Villegas y Tomás Navarro realizaron la performance *Sida da* en el mítico pub granadino Planta Baja²⁶³. El Planta Baja, local que había sido abierto dos años antes por Miguel Benlloch, Juan Planta y Marino Martín, pronto se convirtió en un espacio contracultural donde se escuchaba la música que no se podía encontrar en ningún otro sitio de la ciudad y donde asistía la gente ‘moderna’ para disfrutar de los eventos culturales que albergaba. El ambiente del Planta Baja es descrito por varias de las personas que he entrevistado como un espacio de mezcla, respeto y libertad. Así pronto se estableció como un lugar de encuentro distendido de diversos movimientos sociales granadinos como feministas, disidencias sexuales y de género, antimilitaristas o ecologistas. Miguel Benlloch me trasladó que a través de la performance *Sida da*, realizada en el Planta Baja pretendían, en clave de humor y sátira, realizar una especie de exorcismo para alejar la pandemia de sus vidas:

“O sea, te estoy hablando del año 85 y era como una especie de alejamiento de la enfermedad... ¿Por qué ha venido esto? Vamos a tomárnoslo de otra forma porque no sabemos lo que es ¿no? Y es como una forma de alejar los demonios ¿no?”
(Entrevista a Miguel Benlloch, 2018).

La performance *Sida da*, que se realizó en el bar mencionado, es considerada por el proyecto Anarchivo Sida²⁶⁴ como “posiblemente la más temprana acción crítica en torno al sida registrada en vídeo en España”. En esta acción, las tres personas del colectivo Las Pekinesas subidas al escenario del Planta Baja se iban pasando un micrófono mientras hacían diversos juegos de palabras con el vocablo sida apuntando “a la dimensión textual y discursiva de la pandemia” (Anarchivo Sida). Fue una forma diferente y creativa de

²⁶³ Esta performance puede visualizarse en el archivo virtual de Miguel Benlloch: <http://archivomiguelbenlloch.net/sida-da.html>

²⁶⁴ Anarchivo Sida es un proyecto de investigación, producción cultural y archivo desarrollado por Equipo re. Pretende recopilar materiales y reflexionar sobre las representaciones culturales en torno a la crisis del VIH/sida. Más información sobre el mismo puede verse en: http://www.anarchivosida.org/index_es.php

abordar el VIH/sida que tantos estragos estaba generando en los entornos de militancia y amistad del FLHA.

Desde un lugar más institucional, en el verano de 1985 el Gobierno andaluz creó un Comité de Expertos para luchar contra la pandemia y anuncio que se pondría en contacto con el FLHA para abordar acciones conjuntas encaminadas a la prevención del VIH/sida (Barbancho y Morterero, 2019). De esta forma, “para principios de 1986, la Comisión de Participación Ciudadana sobre el SIDA era ya una realidad” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 180) en Andalucía. Estuvo formada, además de por la Administración, por colectivos sociales más afectados por la pandemia como homosexuales, hemoflicxs y trabajadorxs sexuales. Manuel Alejandro, en representación del FLHA, asistió a la primera reunión de dicha Comisión donde advirtió que el VIH/sida podía convertirse en una problemática de carácter social y no solo sanitario. Así, “dentro de esta colaboración con la Junta de Andalucía, el FLHA lanzó en julio de 1986 la primera campaña de prevención del VIH-SIDA con el lema «no te lo pierdas: haz sexo seguro»” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 181).



(Cartel de la campaña del FLHA “No te lo pierdas: haz sexo seguro”. 1986. Fuente: LIGAN. Fotografía propia. 2019)

El FLHA entendía que dicha campaña no funcionaría bien si no iba acompañada de otras medidas de la Comisión Ciudadana “como la instalación de un teléfono informativo, la creación de centros de diagnóstico sexual donde puedan realizarse las pruebas de anticuerpos, la extensión de la asistencia psicológica y el apoyo a una mayor accesibilidad de los preservativos” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 181). Dicha campaña dirigida a homosexuales y bisexuales estaba formada, además de por carteles informativos, por un cómic en el que se animaba a practicar sexo seguro y se recomendaba el uso del preservativo como el principal método para prevenir la transmisión del VIH/sida²⁶⁵.

En la entrevista que mantuve con Juan Blanco recuerda alguna anécdota de las campañas preventivas del VIH/sida desarrolladas por el FLHA:

“Entonces nuestra insistencia era en la prevención, el tema de los condones, las prácticas seguras... (...) Sí, sí, ya te digo, que eso desde el FLHA, una de las actividades que... Se habla con el del Ítaca y es ponerte en la puerta del cuarto oscuro a repartir condones. La gente se reía de ti diciendo «tú eres gilipollas».”
(Entrevista a Juan Blanco, 2019).

Mira (2004) también recoge cómo lxs activistas –como Jordi Petit, que también realizó este tipo de acciones con sus compañeros en los bares de ambiente de Barcelona–, muchas veces eran insultados por la gente de dichos espacios de ocio llamándoles ‘ursulinas’, ‘fascistas’ o ‘aguafiestas’. Además de la mencionada campaña, el FLHA elabora y difunde un documento informativo muy extenso donde se plantean múltiples preguntas en torno al VIH/sida e intentan dar respuestas a las mismas. Este documento lo titularon “¿Cómo hacer sexo seguro? Sida: información y prevención”²⁶⁶, y en él respondían a las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué es el Sida?
2. ¿Cuál es el origen del Sida?
3. ¿Cuáles son los efectos del Sida?
4. ¿Cuáles son los síntomas del Sida?
5. ¿Cómo se transmite el Sida?
6. ¿Cómo no se transmite el virus?
7. ¿Quiénes tienen más posibilidades de contraer Sida?
8. ¿Cuál es el período de incubación de la enfermedad?
9. ¿Existe una forma de curar el Sida?
10. ¿Cómo se puede prevenir?

²⁶⁵ El cómic y más información sobre dicha campaña puede verse en Barbancho y Morterero (2019).

²⁶⁶ Este documento me ha sido cedido por Juan Blanco. No tiene fecha escrita, pero por el contenido intuyo que debe ser un documento de 1986 o 1987 cuando ya contaban con más información que en los primeros años de la pandemia.

11. ¿Cómo es posible diagnosticar el Sida?
12. ¿Los preservativos reducen el riesgo de infección con el virus del Sida?
13. ¿Es necesario someterse a esta prueba?
14. ¿Qué es lo que deberías hacer si te dicen que has dado positivo la prueba anticuerpos LAV/HTLV-III?
15. ¿Qué deberías hacer si has mantenido relaciones sexuales con alguien que ha desarrollado el Sida?
16. ¿Cómo puedes obtener más información? (FLHA, 1986/1987, s.p.)

La última actividad de la que se tiene constancia sobre el FLHA fue la participación de Manuel Alejandro en noviembre de 1987 en la mesa redonda “SIDA: algo más que una enfermedad” organizada por la Fundación Farmacéutica Avenzoar y realizada en el Hotel Los Lebreros de Sevilla (Barbancho y Morterero, 2019). Varias de las personas entrevistadas interpretan que el fin del activismo del FLHA estuvo muy condicionado por la crisis del VIH/sida, por cómo la misma afectó a la militancia disidente sexual y de género organizada en general, y a la andaluza en particular. El no contar con un fuerte desarrollo teórico sobre cuestiones homosexuales unido a la crisis del VIH/sida provocó el declive y el fin de la agrupación andaluza, desde la visión de algunas personas entrevistadas. Además de ello, Joaquín Vázquez y Miguel Benlloch interpretan que dicho final también estuvo influenciado por el fracaso que supuso para la izquierda extraparlamentaria el resultado del Referéndum de la OTAN de 1986. La victoria del Sí y con ella, la entrada de España en la OTAN, desde la visión de parte de la militancia del FLHA, supuso la consolidación del sistema capitalista en el Estado español y el destierro de las ideas que abogaban por otros mundos alternativos posibles:

“Al entrar todo en crisis, la gente que estábamos en el FLHA, también en el MC, nosotros ya salimos de la militancia política hacia otro tipo de militancia... Yo creo que es importante ligar, al menos en el caso del FLHA que el fracaso del referéndum de la OTAN supone a nivel político, simbólico, cultural, un fracaso también en el movimiento gay ¿no? Que era un movimiento que de alguna forma luchaba por la normalización, pero estaba politizado, seguía siendo un movimiento político fundamentalmente porque tenía detrás a partidos políticos de la izquierda extraparlamentaria y a partir del fracaso anti OTAN ya sí que se convierte en un movimiento absolutamente despolitizado; y tienen que pasar décadas para que esto se vuelva a repolitizar.” (Entrevista a Joaquín Vázquez, 2018).

Tras el fin del activismo del FLHA, la prevención y lucha contra el VIH/sida desde la ciudadanía en el contexto andaluz se llevó a cabo por los Comités Antisida que comenzaron a desarrollarse a finales de los ochenta a lo largo de toda la geografía andaluza. Estos comités no estaban específicamente formados por disidencias sexuales y de género, aunque parte de la militancia del FLHA y otras disidencias comenzaron a

colaborar en los mismos. Posteriormente, a principios de los años noventa, surgieron otras asociaciones en Andalucía con el mencionado fin, como CONVIHDA²⁶⁷, así como también nacieron asociaciones LGTB que relevarían al FLHA en la lucha contra el VIH/sida, como COLEGAS o SOMOS, pero esta vez desde un lugar más moderado y/o de carácter más asistencialista –a excepción de LIGAN, de corte radical–, como se expondrá más adelante.

4.2. ¡BOLLERA, PRECARIA, REVOLUCIONARIA!²⁶⁸: EL ACTIVISMO LESBIANO EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU ARTICULACIÓN EN ANDALUCÍA.

4.2.1. Contexto estatal.

Como ya se ha mencionado, el activismo lesbiano en el contexto estatal, de manera general, comenzó a organizarse en torno a los Frentes de Liberación Homosexual en la década de los setenta (Marchante, 2016; Martínez, 2017; Osborne, 2007; Petit y Pineda, 2008; Trujillo, 2008a, 2008b). Las lesbianas estuvieron presentes en el primer movimiento por la libertad sexual del Estado español, el MELH, a través de dos activistas que tenían los pseudónimos de Marga, L.E y Amanda Klein. Esta última llevó al MELH la necesidad de introducir el análisis marxista en la agrupación (Martínez, 2017; Trujillo, 2008a) argumentando que la liberación gay debía estar vinculada a la lucha de clases para conseguir la “liberación total del individuo” (De Fluvià, 1978, p. 154). Tras esta temprana experiencia, las lesbianas comienzan a organizarse de manera autónoma en el interior de los Frentes (Trujillo, 2008b) y muchas de ellas, simultáneamente, en el movimiento feminista (Marchante, 2016). Así, aparecen los primeros colectivos en 1977 de la mano del Col·lectiu de Lesbianes dentro del Frente valenciano, y el Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona (CLB) que comienza a colaborar con el FAGC en septiembre de 1977 (Martínez, 2017; Trujillo 2008a, 2008b). Este último, participó en un mitin organizado por el FAGC contra la Ley de Peligrosidad Social donde explicó los porqués de su integración en los Frentes, aunque al poco tiempo abandonaría la reivindicación junto al FAGC, y paralelamente a ello, nacería en noviembre de 1978 el Grup de Lluita per l'Alliberament de la Lesbiana (GLAL) (Martínez, 2017; Trujillo 2008a, 2008b). En ese

²⁶⁷ Para profundizar en el desarrollo de los Comités Ciudadanos Antisida y de otras asociaciones encaminadas a la prevención del VIH/sida en Andalucía puede verse Barbancho y Morterero (2019).

²⁶⁸ Cántico presente en manifestaciones feministas y disidentes sexuales y de género.

mismo año, las lesbianas también empezaron a organizarse en el FLHG gallego, en el Grupo de Mujeres del FLHOC en Madrid, y en EHGAM a través de ESAM (Emakumearen Sexual Askatasunerako Mugimendua, Grupo de Liberación Sexual de la Mujer). Un poco más tarde, en 1980, surge el Colectivo de Lesbianas integrado en el MAGPV valenciano (Martínez, 2017; Trujillo 2008a, 2008b).

Los primeros colectivos lesbianos integrados en los Frentes durante la segunda mitad de los años setenta reivindican un discurso propio como lesbianas (Trujillo, 2008b), encontrando “en la ideología libertaria de los Frentes, con su crítica al etiquetaje y a la existencia de la identidad homosexual comprendida como identidad diferenciada, un espacio propicio para desarrollar sus primeras reivindicaciones” (Martínez, 2017, p. 159). De entre sus principales demandas se destaca la necesaria visibilidad del colectivo y encuentran diferencias entre su represión y la de sus compañeros puesto que la de estos últimos se debe a que su sexualidad es reconocida y, por tanto, reprimida, pero la de las lesbianas no es reconocida, y, por tanto, negada (Martínez, 2017; Trujillo, 2008b). Estas primeras activistas encuentran en la apropiación y resignificación de la injuria y del estigma una estrategia política (Trujillo, 2008a, 2008b). En un principio, los Frentes de Liberación Homosexual en el Estado español fueron, como sucedió en Estados Unidos o Reino Unido, espacios más amigables para las lesbianas que el movimiento feminista ya que, aunque desde el mismo se había lanzado la consigna de ‘sexualidad libre’, no se había reivindicado específicamente y abiertamente el lesbianismo (Trujillo, 2008b). No obstante, desde los inicios del movimiento feminista en el contexto estatal, las lesbianas estuvieron siempre presente (Gil, 2011), por lo que “desde sus comienzos, los colectivos de lesbianas se encuentran en una encrucijada entre la movilización junto a los varones gays o junto al resto de las mujeres en el movimiento feminista” (Trujillo, 2008b, p. 210).

Tras la derogación de los aspectos relacionados con la homosexualidad de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, la posterior desmovilización del movimiento y la extensión de los espacios de ambiente, afloraron las diferencias internas y los primeros problemas entre las lesbianas y los gays produciéndose una ‘fractura de género’ (Marchante, 2016; Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). De esta forma, las lesbianas comenzaron a denunciar ciertas actitudes machistas y misóginas de varixs de sus compañerxs, “y aunque insistieron en concienciar a sus compañeros sobre el machismo,

muy pronto se comprendió que el discurso lesbiano requería de mayor independencia” (Martínez, 2017, p. 162). En palabras de Trujillo (2008b), “el sexismo se reflejaba, para las activistas lesbianas, en aspectos como la parodia de las mujeres que realizan los travestis (defendida por éstos como una provocación antimachista) o la posición liberal de los gays ante la pornografía” (p. 218). Trujillo (2008b) también recoge una reflexión posterior al respecto de Empar Pineda, donde a modo de autocrítica, señala que quizás esa postura se debió a cierto puritanismo y superficialidad en los análisis lesbianos del momento. En abril de 1980, se realiza en Barcelona la II Conferencia de la *International Gay Association* donde “se dan cita mujeres provenientes de los diferentes Frentes de liberación del Estado” (Martínez, 2017, p. 162) y tras un intercambio de ideas deciden organizar en junio de ese mismo año el *I Encuentro de la Mujer Lesbiana* en el Estado Español en Valencia (Gil, 2011; Martínez, 2017; Trujillo 2008b). A ese encuentro acuden lesbianas del FLHOC, del GLAL, del MASPV alicantino, del MAGPV valenciano y el ESAM vasco, y toman conciencia de que existen colectivos de lesbianas organizados en el interior de los Frentes (la opción mayoritaria), de manera autónoma o integrados en el movimiento feminista (Martínez, 2017; Trujillo 2008b). Las allí presentes piensan que, de manera general, es necesaria una vinculación mayor con el movimiento feminista y constatan que el mismo no recoge, en muchas ocasiones, las reivindicaciones lesbianas entendiendo que la libertad sexual por la que aboga el movimiento feminista, en esos momentos, se traduce en la libre expresión heterosexual (Martínez, 2017; Trujillo 2008b). Tras el éxito del encuentro, en 1981, las activistas del Colectivo de Lesbianas de Valencia (integrado en el MAGPV) y el Grupo de Mujeres Lesbianas de la Asamblea de Dones de Valencia organizaron las *II Jornadas de Lesbianismo* en su ciudad (Gil, 2011).

Así, desde principios de la década de los ochenta “el discurso de las lesbianas comienza a evolucionar desde su fundamentación en la sexualidad hacia la priorización de la dimensión del género” (Martínez, 2017, pp. 162-163) decidiendo abandonar los Frentes y uniéndose al movimiento feminista (Trujillo, 2008a). Esto es una muestra, desde la óptica de Trujillo (2008a), del “carácter no esencial de las identidades, que son producto de los dilemas y las negociaciones que se producen en el interior de los colectivos” (p. 94). De este modo, Gil (2011) expone cómo a lo largo de la década de los ochenta se articularon dos líneas principales de activismo lesbiano:

Se fueron delimitando fundamentalmente dos líneas: la de los colectivos de lesbianas feministas y la de las lesbianas autónomas o separatistas. Las primeras exigían una identidad propia dentro del movimiento feminista con la que ubicar sus inquietudes concretas y singulares como lesbianas más allá del género, que era el paraguas bajo el que se encontraban todas las mujeres. Demandaban que el movimiento respetase su autonomía e incluyera sus intereses y necesidades. En esos años el tema estrella era la visibilidad; visibilidad en el interior del movimiento y en la sociedad entera. Por su parte, las autónomas (o lesbianas separatistas) veían irreconciliables algunos de estos intereses y, aunque compartían mucho con los colectivos de lesbianas feministas, abogaban por separarse completamente de determinados espacios del movimiento en los que no se garantizaba la ausencia de partidos u hombres. Pensaban que esa separación era fundamental para poder desarrollarse de manera plena, con mayor libertad, preservando por encima de todo su autonomía como mujeres. El lesbianismo separatista estuvo por ello muy vinculado al movimiento feminista de las independientes, organizado como tal a partir de 1980. (p. 133)

Las lesbianas que comienzan a integrarse en el movimiento feminista, además de constituir colectivos dentro del mismo, en numerosas ocasiones también se constituyen como comisiones de lesbianismo dentro de las asambleas de mujeres (Gil, 2011). En este contexto, las lesbianas del FLHOC abandonan el colectivo mixto para formar junto a otras activistas el Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid (CLFM) en enero de 1981 (Trujillo, 2008b). A ellas les siguen otras como las distintas agrupaciones que se constituyeron en Cataluña o en Euskal Herria, integrándose todas ellas en la Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado Español (COFEE) (Gil, 2011; Martínez, 2017). Esta línea estratégica de vinculación con el feminismo será la mayoritaria a lo largo de la década de los ochenta (Trujillo, 2008b). Dentro de estos colectivos se produjeron interesantes debates en torno a su denominación, “decidiendo si debe primar la consideración de lesbianas o de feministas, que se resolvió con el habitual «feministas lesbianas»” (Martínez, 2017, p. 165), dando, de esta forma, mayor importancia al ser mujeres y feministas que a la opción sexual; aunque hubo excepciones como el Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona y el Bizkaiko Lesbiana Feministen Kolektiboa (Martínez, 2017).

Para luchar contra la invisibilidad lesbiana los distintos colectivos comenzaron a editar revistas de referencia para todo el movimiento feminista como *Sorgiñak* en Euskadi, *Tribades* del colectivo catalán o *Desde Nuestra Acera* y *Nosotras que nos queremos* tanto del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (Gil, 2011). En ellas, además de traer al castellano por primera vez textos de autoras como Audre Lorde o Monique Wittig (Martínez, 2017), plantearon diferentes debates en el interior del movimiento feminista

como el que tuvo lugar a finales de los ochenta acerca del porno, las fantasías y prácticas sexuales (Gil, 2011). Este debate en el interior del movimiento feminista “traerá consecuencias importantes en el seno del movimiento feminista y en las Jornadas contra la Violencia Machista de Santiago de Compostela en diciembre de 1988 se producirá una gran fractura” (Gil, 2011, 139) debido a las posiciones fuertemente encontradas dentro del movimiento, enmarcadas en una especie de *sex wars*²⁶⁹ en clave estatal (Martínez, 2017)²⁷⁰. Previo a ello, “a lo largo de los ochenta la actividad de los colectivos de lesbianas fue frenética: movilizaciones, campañas de sensibilización y denuncia, charlas por todo el país, debates, encuentros regionales y estatales” (Gil, 2011, p. 138). De entre las actividades a las que acudieron, se puede destacar en 1981 el *Encuentro Estatal sobre el Derecho al Aborto*, o en 1983 las *I Jornadas de Sexualidad* donde el movimiento feminista comienza a romper con la equiparación entre sexualidad y heterosexualidad y donde “las lesbianas expusieron públicamente que, pese a la aceptación de su sexualidad, la heterosexualidad como norma no estaba siendo realmente cuestionada, lo cual contribuía a que otras sexualidades fuesen consideradas prácticas minoritarias, periféricas, marginales” (Gil, 2011, p. 138)²⁷¹.

Las lesbianas autónomas, por su parte, establecieron planteamientos afines, construyeron alianzas y conexiones con el feminismo independiente (Gil, 2011), ya que “encontraban irreconciliables sus propios intereses y espacios con los del conjunto del movimiento” (Martínez, 2017, p. 164) y defendían que había que preservarlos para desarrollar libremente otra sexualidad, otro modo de entender el mundo (Gil, 2011; Martínez, 2017). Desde estas posiciones articuladas y diversas, se organizaban encuentros de lesbianas o fiestas a las que acudían solo mujeres, “se investigaba en torno a la sexualidad femenina, se creaban grupos de teatro de mujeres, se abrían bares, se ponían en marcha proyectos

²⁶⁹ El concepto *sex wars* hace referencia a una serie de debates, conflictos y desencuentros producidos en el seno de los movimientos feministas y de los movimientos lesbianos en Estados Unidos desde finales de los setenta y durante los ochenta en torno a las distintas visiones feministas y lesbianas sobre la sexualidad y su representación, las prácticas sexuales como el sadomasoquismo, la pornografía o la prostitución. Dio lugar a dos posiciones generales encontradas: las feministas anti-sexo, quienes consideraban “que la sexualidad es el elemento central en la opresión de las mujeres” (Trujillo, 2007, p. 146); y las feministas que no comparten que sea la sexualidad la causa “que explica la subordinación de las mujeres (postura llamada pro sexo), si bien reconocen que éstas sufren una opresión sexual específica” (Trujillo, 2007, p. 146). Trujillo (2007) afirma que estos debates llegaron de forma tardía al contexto estatal, y a diferencia del estadounidense, las posturas pro-sexo fueron mayoritarias.

²⁷⁰ Para profundizar en dichos debates véase Gil (2011), Osborne (2007), Trujillo (2007; 2008a).

²⁷¹ Para profundizar en las distintas acciones, debates campañas y encuentros en los que participaron las lesbianas feministas véase Gil (2011), Martínez (2017), Trujillo (2008a).

editoriales, se construían espacios propios y se participaba en las movilizaciones del movimiento feminista” (Gil, 2011, p. 143). Esta línea estratégica e ideológica en esos años se desarrollaba a través de grupos como:

el Grup de Lluita per l’Alliberament de la Dona (creado en 1978), Lamar (que era una escisión del Colectivo Feminista), Las Magas, La Calle del Carmen o la Asamblea de Independientes. También estaban las mujeres de Lambroa, grupo nacido por iniciativa de un sector de la Asamblea de Mujeres de Bizkaia, el grupo Terra en Valencia o el Colectivo Feminista Pelvis de Mallorca. (Gil, 2011, p. 143)

Gil (2011) afirma que:

las feministas independientes y las lesbianas autónomas apostaron por un modelo en el que pudiesen confluír de manera simultánea las formas de vida, las relaciones personales, la sexualidad y la política, entendiendo el feminismo como la práctica y el discurso en el que se anudaban todas estas cuestiones. (p. 147)

Las feministas independientes comenzaron a organizarse tras los conflictos y desencuentros que tuvieron lugar en la II Jornadas Feministas Estatales de 1979 en Granada. En ellas, Gretel Amman “–que más tarde defendía la existencia de un «género lésbico» aparte del masculino y el femenino– articula por primera vez el discurso feminista de la *diferencia*” (Martínez, 2017, p. 164). Las distintas posiciones encontradas en las Jornadas del 79 en Granada se encuadraron, de forma general, en aquellas que defendían la doble militancia, su conexión con la lucha clase y que pasó a denominarse el feminismo de la igualdad; y por otro lado, aquellas que abogaban por la independencia y autonomía con respecto a los partidos políticos y los hombres y argumentaban la ‘esencia’ de ser mujeres, constituyéndose, de esta forma, en el feminismo de la diferencia. De este modo, Gil (2011) indica que:

Desde los inicios, las independientes habían defendido el desarrollo de relaciones plenas entre mujeres libres de mediaciones masculinas. Los espacios autónomos permitían desplazar el lugar central del que gozaban las relaciones patriarcales en el resto de la sociedad; también elaborar por el camino reflexiones propias sobre los aspectos psico-sexuales enredados en la opresión de las mujeres y generalmente invisibilizados por la prioridad que siempre tenían otras cuestiones en las organizaciones mixtas. (p. 147)

Las feministas independientes comenzaron a organizar diferentes encuentros (Martínez, 2017) en Barcelona (1980), en Vigo (1981), en Donosti (1982), en Valencia (1983), en Madrid (1984), y el último en las Lagunas de Ruidera en Ciudad Real “en el año 1986, en el que el Movimiento de las Independientes se disuelve tras constatar su falta de

fuerzas, de objetivos y perspectivas comunes” (Gil, 2011, p. 145). Gretel Ammann articuló en 1985 la Red Amazonas (Trujillo, 2008a), grupo de lesbianas que se presentó públicamente en 1986 en las Jornadas de Las Lagunas de Ruidera y hasta bien entrado los noventa esta organización editó la revista *Laberint* (Gil, 2011). Al poco tiempo se crea el Grupo de Estudios Lesbianos vinculados a esta red (Gil, 2011). Desde la visión de Gil (2011):

Los planteamientos del feminismo independiente y de las lesbianas autónomas dejarán en las prácticas de los noventa una huella importante, no porque éstas asuman el feminismo de la diferencia en los mismo términos, sino por cuestiones tales como: el impulso experimental de ideas como la autonomía en relación a los hombres para reconstruir un mundo más propio; la importancia de fomentar lazos y relaciones entre mujeres; el análisis de la operatividad del micropoder; la sexualidad y el lesbianismo; las prácticas de autoconciencia y el partir «de sí»; la construcción de comunidades alternativas que cuestionen el espacio institucional y capitalista; la espontaneidad y la invención de nuevas herramientas políticas; la revalorización, búsqueda y desarrollo de lo femenino; la capacidad creativa y la construcción de movimientos abiertos y accesibles para todas. En general, estas ideas impregnarán y formarán parte de la evolución de los grupos autónomos (en los pueblos okupados, en las ciudades) y de muchas lesbianas (conscientes de la importancia de mantener su autonomía y espacios propios, tanto frente al movimiento feminista como al movimiento gay). (p. 150)

Por su parte, la mayoría de los grupos de las feministas lesbianas fueron abandonando los colectivos a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa (Trujillo, 2008a). Antes de ello, con motivo de la campaña para conseguir una Ley Antidiscriminatoria desarrollada por la COFLHEE, en 1989, los grupos de feministas lesbianas que estaban organizados en torno a la Coordinadora de Organizaciones Feministas constituyeron la Plataforma Antidiscriminatoria y organizaron la que sería su última gran campaña con el lema “*Lesbiana, que no te discriminen*” (Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). Durante el avance de la década de los noventa, Martínez (2017) expone que:

los grupos comprenden que están alejadas de las necesidades de las mujeres lesbianas, y muchas de sus militantes intentan volver a la especificidad de la cuestión de la identidad sexual, con el intento incluso de comenzar a ofrecer servicios, como la línea telefónica Info-Lesbos que ofertaron el CFLM y el Comité Reivindicativo y Cultural de Lesbianas (Crecul). (p. 171)

De esta forma, durante la década de los noventa muchas lesbianas “habían encontrado su espacio, de nuevo, junto a los varones gais” (Martínez, 2017, p. 171), produciéndose un giro “hacia un discurso identitario que reclama la especificidad de la dimensión sexual,

sin estar eclipsada por el género” (Trujillo, 2008a, p. 146). Asimismo, además de las lesbianas, en los noventa varios de los colectivos que configuran el movimiento feminista como las trabajadoras sexuales o las mujeres trans reclamaron “unos discursos y unas demandas específicas” (Trujillo, 2008a, p. 146). En este contexto, también varias lesbianas se articulan en torno a las prácticas *queer*, que abordaré más adelante, como el colectivo LSD.

4.2.2. Contexto andaluz.

A través de las diferentes entrevistas realizadas a militantes de los Frentes de Liberación Homosexual, a feministas y a activistas lesbianas de Andalucía se puede señalar que, de manera general, las lesbianas en el contexto andaluz se organizaron, principalmente, en torno al movimiento feminista. En este sentido, la mayoría de ellas configuraron comisiones de lesbianismo o sexualidad dentro de las asambleas de mujeres de las principales ciudades andaluzas (Granada, Sevilla, Córdoba o Cádiz). No obstante, como se ha visto anteriormente, hubo ciertas excepciones. Por un lado, ya se expuso cómo algunas lesbianas participaron, aunque en clara minoría, en el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria de Andalucía, organizando de manera conjunta la primera manifestación por la libertad sexual en territorio andaluz e interviniendo en el mitin que la precedió en Sevilla, en junio de 1978. Por otro lado, también se ha mostrado cómo la sección de la Línea de La Concepción del Frente de Liberación Homosexual de Andalucía estaba también formada por diversas lesbianas que sostenían, en cierta medida, dicha agrupación gaditana a principios de la década de los ochenta. Finalmente, se ha señalado cómo en esos mismos años en el contexto sevillano muchas lesbianas estaban organizadas desde el sindicalismo, en torno, a Comisiones Obreras, y otras daban vida con sus encuentros y debates a la trastienda de la librería Fulmen.

Para abordar cómo se plasmaron en el contexto andaluz las distintas corrientes lesbianas expuestas en el apartado anterior voy a aproximarme, por un lado, a la Asamblea de Mujeres de Granada (AMG) y a su comisión de lesbianismo. Esto dará una visión general sobre qué se trabajó en las comisiones de lesbianismo de las organizaciones feministas andaluzas, aunque sin intención de extrapolar las reflexiones que expondré puesto que solo me centraré en la AMG. Y por otro, me acercaré a una experiencia que en la segunda mitad de la década de los ochenta se desarrolló al margen de la Asamblea de Mujeres de

la capital andaluza; el Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre. Como se examinará, el mismo encarnó las ideas del feminismo de las independientes en Andalucía.

4.2.2.1. La Asamblea de Mujeres de Granada y su comisión de lesbianismo. 1976.

La Asamblea de Mujeres de Granada²⁷² surge en el contexto del resurgir del movimiento feminista contemporáneo en el Estado español a finales de la dictadura franquista y principios de la Transición. Como ya se ha expuesto en apartados anteriores, Granada en esos momentos experimenta una efervescencia política de la mano de distintos movimientos sociales, muchos de ellos, al calor de la Universidad, que se diferenciaban del carácter conservador que varias de las personas entrevistadas otorgaban a la ciudad. De la siguiente manera recuerdan las activistas feministas de la AMG entrevistadas ese contexto:

“Ciudad muy conservadora y opresiva. La lucha política se desarrollaba en la Universidad y en sectores como la construcción. En la segunda parte de los años setenta hubo un fuerte desarrollo del feminismo y del movimiento ciudadano. También comenzó a organizarse el Frente de Liberación Homosexual de Andalucía.” (Entrevista a Merche Belbel, 2019).

“Llegué a la AMG cuando vine a estudiar a Granada. Se habían desarrollado las segundas Jornadas Estatales Feministas del 79, en realidad eran las primeras visibles, pues las anteriores habían sido en la clandestinidad. Estas jornadas habían dejado mella en la AMG. Yo traía cierto bagaje, ciertas lecturas, recuerdo los ‘Cuadernillos Feministas’ –de autoayuda– y textos que nos venían de otras latitudes. Franco había muerto en el 75 y bebíamos de otras fuentes: Simone de Beauvoir, Kate Millet... Me encuentro una ciudad en ebullición, una universidad en ebullición, mucho debate político y movimientos sociales que aportaban ‘otras sensibilidades’ al discurso de la vieja izquierda: el ecologismo, el pacifismo y el movimiento feminista.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).

En este marco, a finales de 1974 y principios de 1975, se crea en Granada la Asociación de Mujeres Profesionales y la Asociación Universitaria para el Estudio de los problemas de la Mujer (AUPEPM) de la mano de mujeres provenientes de partidos de izquierda, sectores antifranquistas y otras sin filiación política (AMG, 1999). Vinculado a estas experiencias organizativas tempranas, se constituye la Asamblea de Mujeres de Granada en 1976 por diversas activistas del Partido Comunista, del Movimiento Comunista y otras que encontraron en la AMG su primera experiencia militante (AMG, 1999). En unos

²⁷² Voy a realizar una aproximación general a la Asamblea de Mujeres de Granada, no solo a su vinculación con el lesbianismo, aunque mi interés principal resida en conocer sus prácticas y discursos relativas a las disidencias sexuales y de género.

tiempos en los que nombrarse como feminista no era tarea sencilla por el rechazo que en numerosos sectores de la sociedad eso generaba, la AMG se integró en la Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado Español en 1977, se articuló con las mujeres de los pueblos de la provincia y en la Coordinadora Andaluza de Organizaciones Feministas (AMG, 1999). Desde sus inicios hasta la actualidad, ha sido un grupo muy visible y activo a través de las diferentes reivindicaciones, acciones y campañas desarrolladas en la ciudad de Granada, y se ha ido nutriendo de los diferentes debates que ha ido generando el movimiento feminista en sus años de vida, como se irá exponiendo a lo largo del texto. De entre estas temáticas reivindicativas, en el seno de la AMG durante sus primeros años de vida se pueden destacar: “anticonceptivos, divorcio, la sexualidad de la mujer, el aborto, el trabajo doméstico, la mujer joven, la familia” (AMG, 1982, s.p.). Por sus acciones relacionadas con estos temas han sido represaliadas en distintas ocasiones a través de multas o incluso llevadas a juicio (AMG, 1982).

En la década de los setenta, condicionadas por el contexto político y social del que formaban parte, se organizaban de manera asamblearia, sin cargos orgánicos y con gran influencia de la lucha de clases. Mantenían una estrecha vinculación de compañerismo y amistad con la militancia de los Frentes de Liberación Homosexual de Granada, como se señala en las entrevistas realizadas. Eran defensoras de la doble militancia y cuestionaron de forma radical los planteamientos continuistas y poco empáticos con las cuestiones feministas de la Transición:

“Había en ese momento una diversidad grande en la AMG. Mujeres de partidos políticos, personas del ámbito universitario, mujeres sin ninguna afiliación política... Era un movimiento feminista crítico con los presupuestos de lo que se llamaría posteriormente ‘la Transición’; unos presupuestos a la baja, que originaron un clima de ‘desencanto’ y que afectaron al resto de la izquierda. Podríamos decir que ‘la Transición’ supuso no saldar debidamente la memoria histórica, no cuestionar la Constitución o la monarquía. La AMG cuestionó estos presupuestos y esa Constitución, por entender que le faltaba perspectiva feminista.”
(Entrevista a Lola Callejón, 2019).

Los setenta, fueron para las activistas de la AMG unos años combativos e importantes para “la creación de conciencia colectiva como grupo oprimido y de autoafirmación como mujeres” (AMG, 1999, p. 6), y a diferencia de la escasa producción teórica con la que contaba la militancia de los Frentes de Liberación granadinos, tal y como se ha expresado en apartados anteriores, las activistas de la AMG señalan que “era una época

marcadamente teórica, que se intentaba compaginar con trabajo práctico relacionado fundamentalmente con la difusión de las ideas feministas” (AMG, 1999, p. 6). Además de las ya nombradas Simone de Beauvoir y Kate Millet, otras teóricas y activistas que influyeron en esos años iniciales en las reflexiones de la AMG, como me comentaron en las entrevistas, fueron Gayle Rubin y Angela Davis. Asimismo, Merche Belbel expresó en su entrevista que leían literatura escrita por feministas como *El cuaderno dorado* de Doris Lessing o *Los diarios* de Anais Nin, además de, posteriormente, escuchar la música de ‘la movida’ hecha por mujeres como Alaska o Las Vulpes. En este sentido, empapándose de la producción teórica del momento a la que tenían acceso, afirman que:

Los temas que debatíamos iban dirigidos a definir lo que era ser mujer, qué era ser feminista, qué era lo correcto, cuáles eran los intereses “objetivos” de las mujeres... Se intentaba buscar la identidad femenina y el origen de la opresión a partir de definir la historia, la identidad social y construir nuestra visión específica del mundo. Organizábamos debates en torno a las sociedades primitivas, a la posible existencia o no del matriarcado, concediendo especial interés a temas tales como el sistema patriarcal, la familia, el trabajo doméstico, la sexualidad femenina, la maternidad. Discutíamos sobre la necesidad de participar en la política, la doble militancia, la mujer y el ejército, etc. (AMG, 1999, pp. 6-7)

De esta forma, a lo largo de su desarrollo fueron marcándose una serie de objetivos que resumidamente se pueden nombrar como: la lucha por la abolición de la explotación que sufren las mujeres y la crítica al sistema patriarcal, el cuestionamiento de los mitos y prejuicios que existen hacia las mujeres, la ruptura de las barreras educacionales, la lucha contra los privilegios masculinos y la crítica al sistema capitalista (AMG, 1982). Además, la vinculación entre el pacifismo y el feminismo, la lucha antimilitarista y por la insumisión, la campaña anti OTAN, y las acciones, denuncias y manifestaciones contra las agresiones machista de distinta índole ocuparon un lugar central en el activismo de la AMG en años posteriores. De igual modo, estas cuestiones las trasladaron al seno de los partidos políticos de izquierda donde varias de ellas militaban, pues consideraban que en los mismos también se reproducían relaciones de poder y actitudes machistas, como expone Merche Belbel:

“El descubrimiento de que además de la lucha de clases, había una contradicción entre la situación de las mujeres y los hombres, incluso desde los propios partidos de izquierdas, donde se relegaban las reivindicaciones de las mujeres a segundo plano.” (Entrevista a Merche Belbel, 2019).

Las *Jornadas Feministas Estatales de 1979* de Granada organizadas por la AMG en coordinación con la COFEE, que han sido descrita como ‘jornadas históricas’ para el movimiento feminista estatal debido a la división que se produjo entre las feministas de la igualdad y de la diferencia, como se ha expuesto, también impregnó el devenir de la AMG. Con relación a estos conflictos, la AMG se situó en el feminismo de la igualdad reconociendo la importancia que tuvo en ello la influencia de las feministas de la Ilustración y el análisis de clases. Lola Callejón recuerda de la siguiente manera cómo la AMG se vio afectada por estas discrepancias:

“Llegué a Granada en esos momentos. Fui testigo de que las ‘Jornadas Estatales del 79’ dejaron una huella en particular en Granada, en la AMG. La sensación fue que a raíz de lo que pasó en esas jornadas el movimiento feminista se dividía... La AMG se divide y se decanta por el ‘feminismo de la igualdad’. También es verdad que algunas mujeres compartíamos el espacio de las feministas ‘independientes’ y el de la AMG, ambos debates, y lazos de amistad en ambos.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).



(Jornadas Feministas Estatales de 1979 en Granada. AMG. Fuente/localización: Archivo-T)

No obstante, a través de la entrevista realizada, Lola Callejón encuentra como positivo de las mismas que, a pesar de la intensidad de los debates, a la larga, eso hizo al movimiento

feminista más autónomo y plural, además de unitario. Por su parte, Merche Belbel al reflexionar sobre lo negativo de las jornadas señala:

“La incapacidad de que hubiera una mayor fluidez y escucha de posturas que no coincidían con las propias en los debates que allí se dieron.” (Entrevista a Merche Belbel, 2019).



(Manifestación de las *Jornadas Feministas Estatales de 1979* en Granada. AMG.

Fuente/localización: Archivo-T)

Es en este marco en el que la AMG entra en la década de los ochenta, y al igual que ocurre con los distintos grupos feministas del momento, consideran que no se había abordado con la suficiente profundidad las cuestiones relacionadas con la sexualidad, de manera general, y de forma específica, asumen que en los setenta no se había cuestionado suficientemente el régimen de la heterosexualidad como aparece en el documental *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista*, dirigido por Carmen. F. Sigler y publicado en 2015. Así, durante esta década, las activistas de la AMG asistieron a numerosas jornadas y encuentros organizados a nivel estatal como al *Encuentro Estatal sobre el derecho al Aborto* (1981) y a las *I Jornadas sobre Sexualidad* (1983), ambas en Madrid; a las *Jornadas 10 años de lucha feminista en Barcelona* (1985); a las *II Jornadas sobre Lesbianismo en Madrid* (1988) y a las *Jornadas contra la Violencia Machista en*

Santiago de Compostela (1988). De este modo, la AMG comenzó a desarrollar a finales de los setenta y principios de los ochenta su lucha por el aborto –libre y gratuito– dentro de una campaña más extensa que reclamaba una sexualidad libre, coordinada con la COFEE y “en el marco de una lucha más amplia contra el modelo sexual dominante, admitiendo que las relaciones sexuales van más allá del marco heterosexual” (Gil, 2011, p. 138). Lola Callejón recuerda estos momentos de la siguiente manera:

“El debate sobre sexualidad fue muy importante, tanto teóricamente para el conjunto del feminismo, como socialmente. La Campaña sobre el aborto fue muy importante. En realidad, estaba enclavada dentro de otra campaña más amplia: sexualidad libre y derecho al divorcio. Eran finales del año 1979. Se desencadenaron una serie de acontecimientos y reivindicaciones a raíz de que se cerró la clínica de Los Naranjos (Sevilla), se detuvieron a 24 personas. Otros acontecimientos similares ocurrieron en otras partes del estado (Bilbao) y a partir de ahí se hizo una campaña de mucha trascendencia política, con autoinculpaciones (aquí recogimos 1.300) y fuerte presencia en la calle.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).

Fue en esta década cuando la AMG constituyó una comisión de sexualidad que, posteriormente, pasó a denominarse comisión de lesbianismo. Como me comentaron en las entrevistas realizadas, de manera afín al resto de organizaciones feministas estatales, la AMG comenzó a cuestionar la heterosexualidad como régimen político, así como la tradicional vinculación entre la sexualidad, la reproducción y la maternidad, empezaron a reivindicar el derecho al placer, la autoexploración, el clítoris frente a la penetración vaginal, la libre utilización de sus cuerpos y el derecho a una sexualidad libre. En definitiva, comenzaron a elevar la sexualidad como un asunto político. Así lo plasman en uno de sus boletines reivindicativos:

Es importante –muy importante– que las mujeres conozcamos nuestro cuerpo, que exijamos el derecho al placer en las relaciones heterosexuales y que mantengamos un papel activo en éstas. Estamos en contra de las normas preestablecidas que suponen un freno a la libre expresión de la sexualidad. Por ello reivindicamos como válida cualquier tipo de relación, que vaya encaminada a la búsqueda del placer y la comunicación: tanto bisexual, heterosexual, homosexualidad-lesbianismo, como autoerotismo” (AMG, 1982, s.p)

Según Lola Callejón, en el caso concreto de las lesbianas de la AMG entendieron que su lugar de militancia estaba dentro del movimiento feminista, priorizando de alguna forma, la opresión que sufrían por género a la opresión por sexualidad, y concibiendo su lucha a la del resto de mujeres. En este marco, de manera similar a como ocurrió en el contexto estatal, mantuvieron diversos debates en torno a las prácticas sexuales entre lesbianas, los

roles en las mismas, las fantasías sexuales, la pornografía o las prácticas sexuales periféricas:

“El ser mujer era lo que nos unía a todas, era nuestra identidad fuerte. Eso hizo que las feministas lesbianas estuviéramos dentro del movimiento feminista, a diferencia de en otras latitudes, donde las lesbianas estaban en el movimiento gay. Este hecho produjo aquí un discurso muy interesante dentro del feminismo. Recuerdo que hablábamos de la importancia de la visibilidad de las lesbianas, de las relaciones butch-fem, si existía o no una sexualidad más feminista que otra, del feminismo ‘cultural’ de la mano de Adrienne Rich y su ‘continuum lésbico’ (que, aunque no compartíamos el análisis, hizo avanzar nuestro discurso), o los debates en torno a los análisis de Gayle S. Rubin, que aportaron una visión crítica al análisis sobre la sexualidad (sodomismo, pornografía...). Con todo ello evolucionamos en nuestros planteamientos hacia una sexualidad libre, sin normas impuestas.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).

Como expone Lola Callejón en la entrevista realizada, al igual que el resto de colectivos de feministas lesbianas del Estado, desde la comisión de lesbianismo de la AMG se plantearon como un objetivo prioritario la visibilidad lesbiana, tanto en el espacio público como en el interior del movimiento feminista. Para ello, comenzaron a aparecer públicamente en la ciudad, participando en la radio, escribiendo artículos en la prensa o en la Universidad. Este hecho estuvo enmarcado en una campaña más amplia por la visibilidad lesbiana en coordinación con el resto de colectivos a nivel estatal:

“En la AMG no había colectivo de lesbianas, pero sí hubo una ‘Comisión de Sexualidad’, que luego pasó a llamarse ‘Comisión de Lesbianismo’. Lo importante era hacernos visibles. En una ciudad como Granada tuvo una repercusión importante esta campaña de poner ojos y rostro a las lesbianas, y salir públicamente en radio, prensa, Universidad... Políticamente tuvo mucha trascendencia. Nos hicieron entrevistas en prensa y radio. Salimos abiertamente a la ciudad de Granada. Todo estaba encuadrado en una campaña por la visibilidad de las lesbianas a nivel estatal.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).

La AMG no solo utilizó la prensa para visibilizar sus reivindicaciones, sino que generaron distintos materiales propios para tal fin. Habiendo realizado una revisión de varios de ellos, puedo señalar que la reflexión en torno a la sexualidad estuvo presente en la AMG desde sus primeros años de organización, con especial incidencia a lo largo de la década de los ochenta y posterior. En el *Boletín Malva* editado por la AMG en 1982 se pueden encontrar diversas reflexiones en torno al reclamo de una sexualidad libre. Más tarde, en los números revisados de la revista *Menos Lobos* que editaron a partir de 1988, he encontrado diferentes artículos relacionados con la sexualidad en general, y con el

lesbianismo en particular, que van desde poemas, textos literarios, escritos irónicos o artículos de análisis.

cuarta dimensión

El mundo tiene muchas dimensiones potenciales aunque estemos condenadas a experimentar sólo una de ellas.

No venimos de interestelares viajes a través del espacio y del tiempo; no hemos crecido en las orillas de ningún océano cósmico, ni en nuestras células hay un código galáctico. Nuestro encantador planeta azul es el único que conocemos; Venus es demasiado caliente, Marte demasiado frío. Pero la Tierra está en el punto justo para nuestro ambiente.

Somos la cuarta dimensión. Te confesamos que no gozamos de una situación privilegiada en la naturaleza, pues el universo físico dominante nos desmaterializa y nos oculta. No necesitas telescopios ni microscopios para detectarnos, solo con tus simples ojos y la mente abierta nos captaras. Vivimos en tu mundo, andamos a tu lado por la calle, crecimos entre faldas y muñecas, tenemos cólicos y jaquecas..., somos, en suma, como tú.

Nos une el deseo de romper las ataduras de las leyes físicas, el gusto por la exploración de otras dimensiones, por ensanchar nuestras perspectivas.

El viaje por una dimensión nueva ofrece otra visión, aumenta nuestra comprensión, nuestro "entendimiento". Entender nos da placer porque quien comprende tiene posibilidades mayores de crecer, de despertar, de romper las limitaciones y los prejuicios que una sola dimensión crea.

Algunas de nosotras somos solitarias, otras tienen compañeras. Todas hemos andado algún tiempo dispersas entre el eter luminífero; poco a poco ha surgido un despertar a la conciencia de que somos miembros de un grupo más amplio, de que necesitamos organizarnos y dar impulso a nuestras motivaciones exploradoras.

Nos hemos conformado en un grupo local que se expande a medida que el espacio se va estirando. Tenemos materia y energía para romper las trabas sociales; los mitos de "lo natural", los argumentos de autoridad y todo lo que se opone a que manifestemos nuestra propia configuración.

Es un gesto de amistad interdimensional, hoy nos presentamos ante ti por el vehículo bidimensional de la "pluma". Buscamos si quieres contactar con nosotras.

Desplázate a través del espectro luminoso, nos reconocerás en la luz ultravioleta.

Comisión de Lesbianismo de la A.N.G.

13

(Artículo 'cuarta dimensión' de la Comisión de Lesbianismo de la AMG. Enero 1988.

Fuente: Revista *Menos Lobos*, nº 0)

Asimismo, esta revista dedicó un monográfico completo a la cuestión del lesbianismo y la homosexualidad (el número 'verano del 2000'). A lo largo de los distintos números de *Menos Lobos* aparecen escritos de distintas activistas lesbianas, no solo locales, sino también de ámbito estatal y que reflejan las distintas sensibilidades sobre el lesbianismo,

como artículos de Gretel Ammann, de Empar Pineda, de Cristina Garaizabal o de Fefa Vila. En el documental anteriormente citado, que versa sobre el quehacer activista de la AMG durante cuarenta años, también se puede observar cómo las cuestiones relativas a la sexualidad han sido importantes para la AMG. La *I Semana Cultural de la Mujer* organizada por la AMG en enero de 1984 contó con una ponencia sobre lesbianismo a cargo de Pilar Bellver (Terrón, 1984) y la *II Semana Cultural de la Mujer* realizada en marzo del año siguiente fue inaugurada con una charla sobre sexualidad por parte de Montserrat Oliván, del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (Villegas, 1985).



(Panfleto 'Celebración 28 de junio Día Internacional del Orgullo', de la AMG. Año desconocido. Fuente: Archivo AMG)

También organizaron fiestas para conmemorar el día Internacional del Orgullo y otros eventos relacionados en los distintos espacios de socialización que frecuentaban como el mencionado *Planta Baja*, la *Librería de Mujeres de Granada* o la *Tetería Luna*. En varios de los artículos de prensa que guardan las activistas de la AMG encontré mención al Colectivo de Lesbianas de Granada que durante la década de los ochenta aparecía como convocante junto a la AMG en diversas manifestaciones contra las agresiones machistas

en la ciudad. Pero desafortunadamente no he encontrado más información sobre este grupo ni personas que militasen en el mismo²⁷³.

En la década de los ochenta la AMG también se enfrentó al reto de la institucionalización que experimentó parte del movimiento feminista a escala estatal. Durante esos años, se consiguieron, aunque de forma insuficiente como se apuntó en las entrevistas, algunas de las demandas legales que reivindicaba el movimiento feminista como la despenalización de los anticonceptivos en 1979, la Ley del Divorcio en 1981 o la Ley de despenalización del Aborto en 1985. Asimismo, se crea el Instituto de la Mujer en 1983. Estos hechos fueron interpretados por los distintos sectores del movimiento feminista desde lugares diferentes. Desde la óptica de Gil (2011):

La llegada al poder del PSOE en 1982 modificó drásticamente el panorama: supuso un cambio cualitativo en la forma del poder. Los cambios legales exigidos por el movimiento feminista se sucedían rápidamente y en 1983 se creaba el Instituto de la Mujer. Estos logros trastocaron las posiciones. Mientras que en la etapa del franquismo y en los inicios de la transición todo el movimiento se encontraba unido de diferentes maneras, con el PSOE en el poder y la creación del Instituto muchas mujeres que habían militado en el movimiento pasaron a ocupar cargos importantes, lo cual no dejaba de ser contradictorio. Por una parte, se sentía como un triunfo del propio movimiento que revertiría en cambios positivos. Pero, por otra, el movimiento feminista veía cómo su legitimidad y su papel en la enunciación y gestión de distintas problemáticas iban siendo desplazadas progresivamente. A esto habría que sumarle que no se consultó al movimiento durante el proceso de creación del Instituto de la Mujer, eliminando la posibilidad de una presencia más colectiva y menos partidista. (p. 107)

A partir de las entrevistas realizadas y de los materiales consultados, se puede señalar que la AMG ante el reto de la institucionalización decide no centrarse en las instituciones entendiendo que ello limitaría sus prácticas y discursos. Así, la AMG apuesta por mantener la autonomía frente al feminismo institucional con el fin de preservar la radicalidad de sus planteamientos y de sus estrategias, y de manera ocasional, demanda a las instituciones infraestructuras y apoyo para el desarrollo de sus actividades feministas. En la década de los noventa y en adelante, la AMG se empapa de los retos y debates que aportan las experiencias trans y *queer* en el seno de los feminismos. Estas cuestiones

²⁷³ Llamas y Vila (1995) indican que en la década de los ochenta también hubo grupos de lesbianas feministas que se organizaron en Granada y Sevilla. Por su parte, Trujillo (2008a) también señala que en torno a inicios de los noventa hay colectivos de feministas lesbianas en Córdoba y Cádiz. No he conseguido más información al respecto. Intuyo que el grupo de lesbianas feministas de Sevilla al que se refieren Llamas y Vila (1995) es el que abordaré en el siguiente apartado.

guardan relación con la discusión sobre el sujeto de reivindicación del movimiento feminista, sobre el binarismo de género, la (de)construcción de las identidades o los desafíos que surgen al pretender organizar estrategias de lucha desde posiciones que ponen en tela de juicio las identidades ‘fuertes’ de los movimientos sociales, entre otros debates, que dan sustento a la diversidad de opciones que experimenta el movimiento feminista y que Gil (2011) describe como los ‘nuevos feminismos’. Las activistas entrevistadas de la AMG recuerdan lo siguiente al respecto:

“Acogimos a las mujeres transexuales y les propusimos colaborar con la Asamblea desde el primer momento. Nuestros puntos de vista y prácticas feministas siempre han sido inclusivos. Afortunadamente, en Granada contábamos con Kim Pérez. Nos interesó la perspectiva queer, la problematización de las identidades fuertes y del binarismo de género, y algunas de las personas de la Asamblea participaron en el Seminario Retóricas del Género/Políticas de Identidad del 2003. Nos llegaron los dossiers que elaboraron en el 2002 para grupos de estudio y discusión, ya que M^a José Belbel, una de las organizadoras, vivía en Madrid, pero ha tenido siempre un contacto estrecho con la Asamblea.” (Entrevista a Merche Belbel, 2019).

“Yo diría que a partir de la década de los 90 se cuestiona la visión universalista del hecho de ser mujer como algo homogéneo o ahistórico. El discurso de las post-modernidad tiene influencia grande a la hora de hacer estas revisiones. Así, se planteó que ‘la identidad no puede ser cerrada, el sujeto identitario del feminismo debe de replantearse’. Mujeres hay muchas y diversas y, además, viven en contextos y situaciones históricas concretas. Por lo tanto, pasamos de hablar de ‘la mujer’ a hablar de ‘las mujeres’. En este contexto ocurre algo relevante, se celebran las jornadas feministas del año 93 en Madrid, con un planteamiento novedoso: ‘la cuestión Trans’. Toda la relación entre sexo-género-deseo nos vuelve a plantear otro reto: ¿nuestro análisis incluía a todos-as? Pregunta interesante que ayudó a abrir el propio sujeto identitario del feminismo. Por tanto, en los años 90 adquiere mucha importancia lo identitario. Cualquier movimiento social se vertebra en torno a una identidad, y en este sentido debatíamos sobre si nuestra identidad –como movimiento feminista– debía de ser cerrada y si debía de ser ‘fuerte’. Las conclusiones finales hicieron crecer en la teoría y en la práctica al feminismo en general, y a la AMG en particular. Es decir, es importante incluir en el ‘corpus teórico’ feminista la diversidad del ser mujer, buscando siempre lo que nos unía (subordinación de ser ‘mujeres’). O lo que es lo mismo, que tenía sentido seguir reivindicando, desde el movimiento feminista y desde una visión abierta del sujeto identitario mujer, pues se trata de una cuestión de justicia social y derechos humanos.” (Entrevista a Lola Callejón, 2019).

Con respecto a los debates feministas relativos a la prostitución/trabajo sexual, como señala Merche Belbel en la entrevista, y así se muestra también en el documental referenciado, la AMG se ha posicionado a favor de los derechos de las trabajadoras sexuales: *“apoyábamos a las organizaciones de los derechos de las trabajadoras del sexo, como Hetaira, a las personas trans, y combatíamos la islamofobia”*. En este

contexto de replanteamientos políticos y teóricos la AMG organiza, junto con el colectivo feminista local Tomakandela y en articulación con la COFEE, las *Jornadas Feministas Estatales Granada, treinta años después: aquí y ahora* de 2009 en Granada. En dichas jornadas participan variados sectores de los feminismos, de las disidencias sexuales y de movimientos trans que comienzan a reivindicar con fuerza nuevos planteamientos ideológicos y estratégicos bajo la articulación del transfeminismo. Profundizaré en las cuestiones relativas a los retos y debates que plantean las experiencias trans y *queer* a los feminismos a partir de la década de los noventa, las *Jornadas Feministas Estatales de 2009* y el transfeminismo en apartados posteriores, continuando en este con las aportaciones activistas lesbianas en el contexto andaluz. En la actualidad²⁷⁴, la AMG, se ha transformado en un grupo pequeño que centra sus esfuerzos en rescatar y divulgar sus memorias, y crear vínculos con otros grupos feministas y disidentes sexuales y de género más jóvenes:

“Difícil definirnos, actualmente somos un grupo pequeño ocupado en la transmisión de nuestra memoria histórica, en continua revisión de nuestros planteamientos, abiertas a crear lazos y a apoyar a grupos feministas jóvenes. También a grupos LGBTIAQ que nos lo demanden.” (Entrevista a Merche Belbel, 2019).

4.2.2.2. Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre. 1984.

El Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre fue una muestra del activismo lesbiano en la ciudad de Sevilla desde 1984 hasta 1991. Surgió por parte de cinco lesbianas que decidieron abandonar la Asamblea de Mujeres de Sevilla pues entendían que en la misma no se trabajaba lo suficiente el lesbianismo durante aquellos años, como así lo expresan Carmen Flores y Pepa Álvarez en las entrevistas mantenidas con ellas:

“Vio la luz en el año 1984. Lo creamos cinco mujeres que habíamos militado en distintas épocas en la Asamblea de Mujeres, donde en los años que militamos, nunca se trabajó el lesbianismo. Por eso fuimos abandonando esta asociación.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

“Y entra en esa asamblea y claro, era tanta necesidad por tantas cosas... El divorcio, el aborto, todo el tema de la mujer de los años de represión, el tema de lesbianismo como dice el documental no existía. El tema de los chicos sí estaba más adelantado porque eran más visible, más reivindicativos... Las mujeres estábamos más silenciadas, más ocultas. (...) Entonces, Carmen entra en la Asamblea como te

²⁷⁴ Para profundizar en la historia activista de la AMG puede consultarse el libro, de reciente publicación, *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista*: https://www.feministas.org/IMG/pdf/asambleamujeresgranada_40anos.pdf

digo, pero se da cuenta que la Asamblea con el tema del lesbianismo no tiene nada que ver. Tiene que ver con el feminismo.” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

Pepa Álvarez, directora del ya mencionado documental *La casa de las sirenas*, recuerda que tanto su acercamiento al movimiento feminista como el de Carmen Flores, comenzó en el contexto del ‘Caso de la Clínica Los Naranjos’ en Sevilla. Este asunto hace referencia a un proceso judicial que se inició contra la sevillana clínica de Los Naranjos por practicar abortos clandestinos en una época en la que no estaban autorizados en el Estado español. Fue fundada en 1980 por un pequeño grupo de personas que traían experiencia en este tipo de prácticas en Valencia, y al calor del movimiento feminista sevillano y de grupos progresistas de la ciudad (Lozoya, 2015). A los nueve meses de funcionamiento, la Policía entró en la clínica y detuvo a quienes se encontraban allí: profesionales sanitarios, mujeres y acompañantes. Esa misma noche detuvieron a otras muchas personas implicadas que no se encontraban en la clínica (Lozoya, 2015). Las detenciones y puesta en libertad con cargos de las personas implicadas “inició el primer proceso por aborto contra una clínica de la España democrática, provocando la campaña de solidaridad más audaz: cientos de mujeres y hombres declararon ante el juez haber abortado o colaborado a hacer abortos en Los Naranjos” (Lozoya, 2015, s.p.). Condenaron a cinco personas implicadas en el caso de Los Naranjos en 1989, y en 1994 fueron indultadas (Lozoya, 2015). Este caso junto con otros similares fueron coetáneos con el impulso feminista en la lucha por el aborto en el contexto estatal e hizo que muchas mujeres comenzaran a acercarse o a implicarse activamente en el movimiento feminista, como muestra Pepa Álvarez:

“Yo tengo relaciones desde el año 74. Pero conozco al movimiento en el año 81. Que coincide justamente con el tema de Los Naranjos. No sé si has escuchado que hubo un tema aquí muy importante, no tan mediático como el Arny, pero sí importante en su momento, en el que se acusaba a un espacio de Sevilla de hacer abortos clandestinos porque no estaba entonces autorizado. Estoy hablando en los años setenta, ochenta. Carmen y yo nos enteramos de que había unas reuniones en Sevilla, a las que venían gente de fuera con el tema de Los Naranjos porque estaban inculcando a una serie de gente. No tenía nada que ver con las lesbianas. (...) Pero bueno, nosotras aparecimos allí... ¡Había una cantidad de mujeres!... Carmen conoce a una gente que es disidente de las Jornadas de Granada, del 79. (...) Y entonces Carmen entra en la Asamblea.” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

Carmen Flores, que se sigue definiendo como “*la lesbiana feminista radical que fui cuando militaba*”, comenzó su activismo político en la Asamblea de Mujeres de Sevilla a principios de los ochenta. Posteriormente, fue una de las impulsoras de Akelarre.

Recuerda que en el contexto feminista de los años ochenta y anteriores, además de las cuestiones legislativas, que limitaban distintos derechos como el aborto, la represión más dura a la que se enfrentaban específicamente las lesbianas, tenía que ver con la represión social, que las sancionaba con el silencio y la invisibilidad. Este silencio e invisibilidad las llevaba a no tener referentes con los que identificarse y con los que aprender para así poder construir vidas y relaciones desde sus disidencias sexuales, como así se muestra en las entrevistas realizadas:

“De las que citas, en los años ochenta, la represión social fue la más dura. Las lesbianas estábamos condenadas al silencio, en el trabajo, en casa, con amigas heterosexuales. Sin contar insultos callejeros, etc.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

“Al no tener referencias y te encuentras en una situación de... Y ¿ahora qué hago con esto? Si yo no sé manejar lo que me sucede. Es algo que no me puede pasar a mí.” (Pepa Álvarez, 2019).

Es en este contexto de invisibilidad y silencio con lo relativo hacia el lesbianismo –incluso dentro de parte del movimiento feminista (Gil, 2011; Trujillo, 2008b) – en el que se fragua Akelarre. Dicho grupo no solo comienza su andadura fuera de la Asamblea de Mujeres de Sevilla por la ausencia o escasa presencia de cuestiones que tenían que ver con el lesbianismo dentro de la misma, sino porque las activistas lesbianas que fundaron Akelarre consideraron que, en parte, la Asamblea de Mujeres de Sevilla no era completamente independiente en sus objetivos, estrategias y acciones al haber mujeres que pertenecían a los partidos políticos dentro la Asamblea, como se expresa en las entrevistas realizadas. Desde la óptica de las activistas de Akelarre, al estar conformada la Asamblea de Mujeres de Sevilla por militantes del MC, de la LCR y del PC, aunque también hubiese algunas independientes, se notaba la influencia ideológica de los partidos.

Por ello, al constituir Akelarre defendieron las posiciones expuestas anteriormente sobre el feminismo de las independientes (Gil, 2011). Las activistas de Akelarre mantuvieron que entre sus integrantes no deseaban a feministas de doble militancia, para conseguir esa total independencia y autonomía con respecto a los partidos políticos y a los grupos homosexuales:

“Entonces, ellas en algún momento se dieron cuenta de que no querían seguir en la Asamblea. Eran muy pocas, como dice Ángeles, cofundadora de Akelarre, pero bueno, hacían lo que les daba la gana.” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

“Decidimos ser independientes –no aceptábamos a mujeres de partidos políticos–. En la Asamblea ya habíamos aprendido lo que conllevaba esto.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

En este sentido, y para diferenciarse de los colectivos de feministas lesbianas que había en las organizaciones feministas, se llamaron ‘grupo’ en lugar de ‘colectivo’, como me traslada Carmen Flores en la entrevista realizada. Según Pepa Álvarez –que, aunque no militó en el grupo, sí estuvo muy cercana al mismo por las relaciones de amistad que compartía en él–, Akelarre también mantuvo los debates, anteriormente vistos, sobre si debía primar la definición de ‘lesbianas’ o de ‘feministas’ en la nomenclatura de la organización (Gil, 2011; Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). En el caso del grupo sevillano, como muestra Pepa Álvarez, entendieron que había que visibilizarse en primer lugar como lesbianas:

“Normalmente son feministas y lesbianas... Lo que sí planteaban era una cosa muy curiosa: ¿es antes el feminismo o el lesbianismo? ¡Qué dilema! Nombrarse feministas o lesbianas, qué era antes, dónde se ponían el acento. Ellas lo ponían en el lesbianismo. Eran feministas todas, pero el acento ellas lo ponían en el lesbianismo. Porque todo lo hacían desde un punto de vista feminista, pero ante todo eran lesbianas. Se sentían poco reconocidas en lo que hacían las demás. Entre otras cosas porque no existíamos.” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

Dentro de los debates existentes en aquellos momentos sobre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia (Gil, 2011), el Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre optó por esta segunda opción, como se muestra a continuación. Según la visión de Carmen Flores, aunque apostaban por una igualdad legal, entendían que no había que igualarse al “mundo de los hombres”, sino luchar por “la equidad entre hombres y mujeres” y construir espacios propios libres de relaciones patriarcales. Como se muestra en el documental *La casa de las sirenas*, Akelarre entendía el lesbianismo más allá de una opción sexual, lo concebían como una opción que atravesaba todas las facetas de la vida. En relación a ello, se puede pensar que algunas de sus prácticas eran cercanas a las abordadas en el lesbianismo autónomo o separatista (Gil, 2011), aunque Carmen Flores me señaló que el grupo no se describía ni posicionaba como tal. Además, desde la opinión de Carmen Flores trasladada en las conversaciones mantenidas, los significados de los

conceptos ‘separatistas’ y ‘autónomas’ son distintos entonces que los que tienen en la actualidad en los nuevos textos:

“En aquellos años había dos grandes corrientes feministas: de la igualdad, más cercana a las instituciones; y de la diferencia, que estábamos por la igualdad legal, pero pretendíamos no la igualdad con el mundo de los hombres, porque ellos, aunque de otra manera bien distinta también habían sido víctimas del patriarcado, sino por la equidad entre hombres y mujeres.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

Como indican las personas entrevistadas, y así también lo narra el documental citado, el principal objetivo y eje de trabajo que se marcó Akelarre fue la lucha por la visibilidad de las lesbianas en todos los ámbitos de la vida (laboral, familiar, en el espacio público o con las amistades). Esta preocupación por dar visibilidad a las prácticas y discursos políticos y vivenciales lesbianos, fue, como se ha visto, compartido por gran parte de los colectivos y grupos de lesbianas de los ochenta (Gil, 2011; Trujillo, 2008a):

“Nuestra actividad más importante era romper el silencio (laboral, familiar, entre las amistades, en los bares, en la calle), hacernos visibles, en suma. Hacer constar que las lesbianas existíamos y no teníamos por qué ocultarnos.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

“Yo no quiero que me toleren, quiero que me vean. A mí no me tiene nadie que tolerar ni dar permiso para vivir como yo quiera.” (Carmen Flores en el documental *La casa de las sirenas*, 2007).



(Fotograma del documental *La casa de las sirenas*. 2007)

Según el relato de Carmen Flores, Akelarre se organizó de manera asamblearia y de forma autónoma sin pedir ningún tipo de subvención a las instituciones públicas. Cada una de las participantes aportaba una cuota al grupo para desarrollar diversas actividades. Muchas de las reuniones del grupo se realizaban en sus casas, a las que, además de las cinco fundadoras, asistían otras lesbianas de manera más irregular. Carmen Flores recuerda que el primer año de militancia dedicaron gran parte del tiempo a leer y debatir textos lesbianos y feministas con el objetivo de construir argumentos sólidos que dieran sentido a sus prácticas y acciones políticas. A continuación, muestro algunos de los temas que daban vida a sus debates y trabajos de autoras en los que se inspiraban:

“El primer año decidimos dedicarnos a estudiar textos lesbiano-feministas publicados en español, para más adelante salir a la calle con argumentos sólidos. (...) Algunos de los textos utilizados fueron: ‘Sobre mentiras, secretos y silencios’, de Adrienne Rich; ‘La homosexualidad femenina’, de Ursula Linnhoff; ‘La herejía lesbiana’, de Sheila Jeffreys; ‘La amante celeste’, de Rosanna Fiochetto; ‘Mujeres lesbianas’, de Victoria Sau. Amén de documentos que nos dejaba María Fulmen, y que ya no recuerdo. Los debates, que grabábamos en un casete y cada semana se encargaba una de nosotras de pasarla a papel, versaban sobre temas muy heterogéneos siempre centrados en el lesbianismo militante de la época y sus diversas tendencias (separatistas, butch – estas eran americanas sobre todo– y alguna más...).” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

Tanto Pepa Álvarez como Carmen Flores conservan un recuerdo muy significativo de la, ya nombrada, Librería Fulmen y de su dueña, María González. Ambas, no dudan en describir a la librería y a María González como referente fundamental del lesbianismo y del feminismo en la capital andaluza. Las reuniones que en dicho espacio se realizaban, los materiales que allí se conservaban y se prestaban fueron esenciales, desde la visión de las entrevistadas, para el desarrollo del activismo feminista y lesbiano en Sevilla:

“Es que era fundamental. La librería era antes porque María era la reina. Era la referencia de todo, de Sevilla era la librería. O sea, la gente que venía a Sevilla iba a la librería. Era una librería heterogénea, lo que pasa que ella era lesbiana y feminista. Entonces, ¿qué pasa? que tenía que comer y solo con el feminismo y lesbianismo no se come. Tenía casi de todo, desde el Quijote, Vargas Llosa... Aunque «en mi casa no entran libros de Sánchez Dragó ni de Camilo José Cela», decía. Pero sobre todo porque ella estaba muy interesada en el tema, y hacía reuniones en su casa que era la misma librería. Porque la parte de abajo era la librería y la parte de arriba era su casa. Y hacía reuniones ahí en su casa. Eso, hasta años antes de morirse.” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

“En cuanto a Fulmen, fui amiga de María González, su dueña, y por ella conocí la historia de su librería. Fue una mujer excepcional, referente del lesbo-feminismo en Sevilla. Además de gran documentalista, tenía un archivo feminista, tanto en textos como en imágenes, excepcional y que nunca tuvo reparos en prestarme para

nuestras reuniones en Akelarre. Además, era neutral y conciliadora entre los diferentes feminismos que entonces concurrían en Sevilla.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

Las militantes de Akelarre asistieron a varias jornadas en distintas ciudades donde comenzaron a establecer vínculos con las activistas lesbo-feministas, según el relato que aparece en las entrevistas realizadas. Asimismo, generaron alianzas puntuales con otros grupos feministas andaluces y con el Frente de Liberación Homosexual de Andalucía. De entre las actividades que Akelarre llevó a cabo, se puede destacar la organización de unas *Jornadas de Lesbianismo* en la capital andaluza, que incluyeron una exposición de fotografías realizadas por mujeres de Sevilla, proyecciones de películas y dilatados debates, como narra Carmen Flores en el siguiente fragmento de entrevista. Estas jornadas contaron con la presencia de activistas de Barcelona, entre ellas, Gretel Ammann, quien desarrolló una ponencia. Según Carmen Flores, con la misma y su grupo de Barcelona mantenían una estrecha vinculación de compañerismo militante:

“Tuvimos alianzas puntuales con grupos feministas, con el FLHA. Organizamos unas Jornadas que duró varios días, a la que asistieron lesbianas de Barcelona. Lo cierto es que fueron un éxito. Incluía exposición de fotografías realizadas por mujeres de Sevilla, vino como ponente Gretel Ammann –referente en España del lesbo-feminismo–, debates y algunas películas. También asistíamos a Jornadas lesbo-feministas en País Vasco, Barcelona, Valencia, etc.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

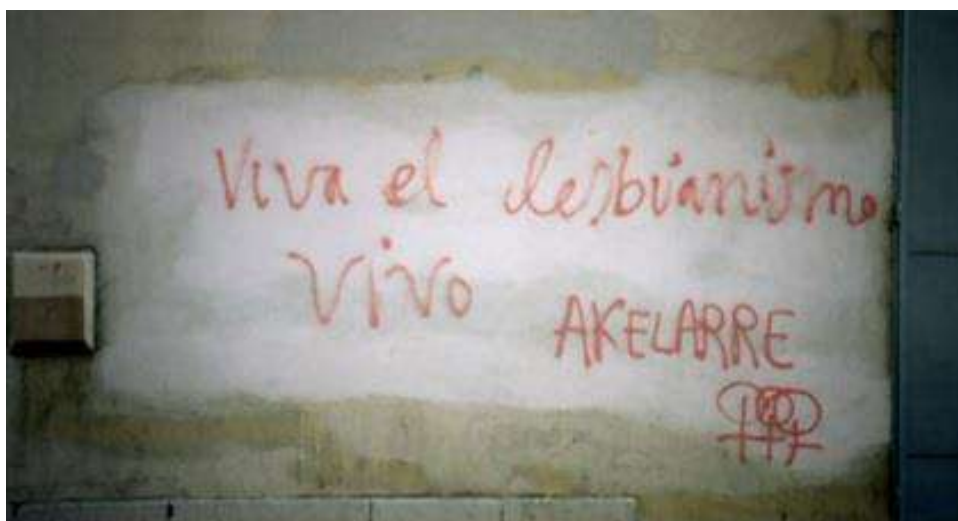


(Fotograma del documental *La casa de las sirenas*. 2007)

Carmen Flores recuerda en la entrevista mantenida que, periódicamente, convocaban a mujeres de otros grupos feministas de Sevilla para debatir sobre distintos temas relacionados con el lesbianismo, a partir de algún texto que previamente les pasaban. De igual modo, las militantes de Akelarre elaboraron folletos y carteles reivindicativos, publicaron artículos en periódicos de ámbito local, participaron en varios programas de radio y, en una ocasión, fueron entrevistadas en el programa *Los reporteros* de *Canal Sur Televisión*. También, impartieron charlas en institutos y en la Universidad, como recuerda Carmen Flores. Estas actividades estaban guiadas por el objetivo central, como ya se ha señalado, de visibilizar las prácticas, los discursos, las experiencias y las denuncias sociales relacionadas con el lesbianismo. Así, Akelarre también llevó a cabo distintas acciones para dar visibilidad a las lesbianas. Según me trasladan Carmen Flores y Pepa Álvarez en las entrevistas realizadas, las activistas de Akelarre, en ocasiones, realizaban las acciones de “*tomar los bares*”, que consistían en acudir a bares y comenzar a besarse entre ellas. La mayoría de las veces fueron expulsadas de los mismos. Otras de sus acciones para contribuir con la visibilidad de las lesbianas fueron sus pintadas en las calles sevillanas con eslóganes reivindicativos como, el ya visto en el anterior fotograma, “*No al silencio, lesbianismo al viento*”; o los siguientes que muestro, “*Lesbiana, no te cures*” y “*Viva el lesbianismo vivo*”.



(Fotograma del documental *La casa de las sirenas*. 2007).



(Fotograma del documental *La casa de las sirenas*. 2007).

Las activistas de Akelarre también disfrutaban de la noche y los bares. Estos lugares frecuentados, principalmente, por personas no heterosexuales fueron importantes espacios de socialización en los que poder reconocerse y expresarse de manera un poco más libre, según me trasladan en las entrevistas realizadas. Carmen Flores y Pepa Álvarez recuerdan algunos bares a los que acudían: *El Chandelier*, ya nombrado anteriormente; *El Sopa de Gansos*, un bar de tapas y comidas que era una cooperativa frecuentada por personas de izquierda, feministas, ecologistas, pacifistas, etc; *El Chaleco*, un pequeño bar de copas; *El Olivo*, en Triana, también referenciado con anterioridad; o *El Cactus*, que estaba gestionado por dos lesbianas y solo era de mujeres, pero al ser las dueñas más conservadoras, no les permitían a las clientes “*expresarse amorosamente*”, señala Carmen Flores. Posteriormente, surgieron otros bares en Sevilla a los que asistían las activistas lesbianas como *Isbilya*, *Triángulo* y *El Paseíto*. Asimismo, en ocasiones, también iban a espectáculos de transformismo, aunque con menos frecuencia, y en las entrevistas destacan que había algunos bares de ambiente que no dejaban entrar a las mujeres, como *El Ítaca*; aunque admiten que, en alguna ocasión, les dejaron pasar al identificarlas como lesbianas. No obstante, aún reconociendo lo importante de estos espacios a la hora de socializar entre iguales, la postura política en la que se situaba Akelarre era la de concebirlos como guetos que debían desaparecer y la de reivindicar el poder expresar una sexualidad disidente en cualquier bar, como se señala a continuación:

“La noche la disfrutábamos. Como espacios de socialización entre nosotras, pero nuestra reivindicación, como te decía antes, era que estos ‘guetos’ desaparecieran

como tales y que pudiéramos hacernos visibles en cualquier bar con el mismo derecho que los/las heteros. Así que una de nuestras acciones, con la colaboración de otras lesbianas con las que estábamos en contacto, consistió en ‘tomar’ bares y cogernos de la mano y besarnos... De todos nos echaron.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

“A ver, porque siempre hubo también ahí un problema de... El tema de los guetos. ¿Realmente eran guetos? Pero lo necesitábamos nosotras con todo lo que había en el exterior para encontrarnos... Yo recuerdo a Carmen decir: «yo lo que quiero es que me vean». Claro, pero hubo toda una época que había que ir a ese gueto. ¿Qué hacíamos? Pues reconocernos, pasárnoslo bien, bailar, beber, en fin... Fue muy bonito, lo tenías que haber visto, de verdad, porque fue una eclosión... De pronto las mujeres que se encuentran y se descubren lesbianas y se hacen lesbianas a porrillo. Fue una época de despelote. Yo recuerdo las ferias de Sevilla... Aparecían lesbianas de todos lados... Sobre todo, de los pueblos, porque en los pueblos no tenían referencias de nada. Sobre todo, era muy importante el tema de las referencias. No tener referencias...” (Entrevista a Pepa Álvarez, 2019).

Según me trasladan en las entrevistas, las activistas de Akelarre no consideraron involucrarse en la lucha contra el VIH/sida como un eje principal de su activismo; postura afín a la que llevaron, mayoritariamente, los colectivos de feministas lesbianas del resto del Estado, como se ha indicado (Trujillo, 2008a). Carmen Flores no tiene recuerdos sobre si el grupo se posicionó en torno a algunos de los debates del feminismo abordados como la pornografía o la prostitución (Gil, 2011). Su posicionamiento personal es “abolicionista, eso sí dando a las mujeres prostituidas alternativas serias”. Tanto Carmen Flores como Pepa Álvarez reconocen la importancia que tuvo para muchas mujeres y lesbianas el acercamiento o la militancia en colectivos feministas o de lesbianas en aquellos momentos donde expresar una sexualidad disidente y hacerla visible era difícil, como se ha visto:

“Para mí el feminismo es la mayor revolución que existe y ha existido nunca, porque empieza por una misma. Dio un vuelco a mi vida. Dando otro sentido diametralmente opuesto a lo que sabía hasta entonces sobre los significados de la familia, de las relaciones amorosas, del medio ambiente, de la paz, de las clases sociales, de las luchas obreras, etc., etc. Lo engloba todo. No es tan simplista como aparece en los medios, sino toda una filosofía y una forma de estar en el mundo. (...) Para todas [Akelarre] fue una experiencia extraordinaria con la cual aprendimos mucho y nos dio fuerzas para lanzarnos a la sociedad sin miedo. Crecimos como lesbianas, como feministas y como mujeres. Para todas nosotras fue enriquecedor y para la sociedad de la época... Pusimos nuestro granito de arena para hacer visible el lesbianismo en Sevilla, que ese fue, como he dicho más arriba, nuestro principal objetivo desde el principio.” (Entrevista a Carmen Flores, 2020).

Desde el recuerdo de Carmen Flores, el Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre deja su actividad militante en 1991 por cuestiones personales de algunas de sus militantes, que

no tenían que ver con el grupo en sí, con el que estaban muy satisfechas por lo aprendido y lo construido. Años más tarde, en el documental de *La casa de las sirenas*, aparece Carmen Flores expresando sus reflexiones críticas en torno al ‘matrimonio igualitario’ desde su posición de feminista radical, mencionada al inicio del apartado, que perdura hasta la actualidad:

“Yo no quiero casarme. Si yo he luchado contra el matrimonio, contra la institución de la familia. Como feminista he luchado... ¿Cómo voy a defender el matrimonio entre los gais? Si es que esto es un paso atrás. Cambien la ley de hacienda, cambien la ley de herencia, cambien la ley de adopciones, pero no me hagan... No me quieran meter en el carro del contrato. No quiero firmar ningún contrato. Hemos estado en contra las feministas de las firmas de contratos porque la institución familiar es el pilar de la heterosexualidad, del heterosexismo, del patriarcado en esta sociedad... Y ahora ¿vamos nosotros...? ¿Que rompíamos un poco... ¿Que nos tenían fuera de control... Y ahora ¿vamos a meternos en ese carro? Yo alucino mucho con las reivindicaciones.” (Carmen Flores en el documental *La casa de las sirenas*, 2007).

4.3. “IGUALES EN DIGNIDAD, IGUALES EN DERECHOS”²⁷⁵: BREVE APROXIMACIÓN AL ACTIVISMO MODERADO EN EL ESTADO ESPAÑOL Y EN ANDALUCÍA²⁷⁶.

4.3.1. Contexto estatal.

Como ya se ha señalado, desde mediados de los años ochenta se produjeron distintos hechos y transformaciones en el contexto estatal que de una forma u otra influyeron en el devenir del activismo disidente sexual y de género organizado, produciéndose cambios en torno a las estrategias organizativas y a las demandas de los colectivos a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa. La extensión del gueto comercial, el fracaso del referéndum de la OTAN, y, principalmente, la crisis del VIH/sida y las distintas concepciones existentes en los colectivos para luchar contra el virus, hicieron que en gran parte se ‘agotase’ el modelo ‘revolucionario’ encarnado en la COFLHEE y desarrollado durante los años setenta y principio de los ochenta en el activismo disidente sexual y de género, y se pasase a un modelo de carácter más reformista, moderado o asistencialista (Barbancho y Morterero, 2019; López, 2018; Martínez, 2017; Trujillo, 2008a). A ello hay que sumar “la incorporación de una nueva generación que ha

²⁷⁵ Lema de la manifestación del *Orgullo del Sur*, en 2012, en Sevilla

²⁷⁶ En función de lxs distintxs autorxs, existen diversidad de términos para nombrar a los presentes activismos: ‘moderado’, ‘reformista’, ‘asistencialista’, etc. En el título yo he utilizado el término ‘moderado’ y a lo largo del apartado utilizo el concepto que cada autorx emplea.

descubierto su sexualidad heterodoxa y tenido sus primeras experiencias en un marco diferente en el que la homosexualidad y ya no resulta una práctica proscrita por la legislación” (Petit, 1996, citado en Martínez, 2017, p. 183).

De esta forma, los nuevos activismos que surgirán a finales de los ochenta y, principalmente, desde principios de los noventa en adelante apostarán por conseguir avances legislativos, por un lado, y por otro, desarrollarán un carácter más asistencialista y de prestación de servicios debido a la necesidad de buscar estrategias para combatir el VIH/sida (Martínez, 2017). Estos grupos, en su desarrollo se integrarán por gays y lesbianas, y más tarde, en ocasiones, también por personas trans. Es decir, recuperan el carácter mixto de la lucha y abogan por la “normalización” de las personas no heterosexuales y su integración plena en la sociedad (Martínez, 2017, p. 206). Asimismo, plantean visiones diferentes a los Frentes de Liberación con respecto a la identidad y a la comunidad gay. De manera sintética, la línea ideológica fundamental del modelo reformista-asistencialista consistiría en la “normalización a través de la igualdad de derechos desde la diferenciación de una(s) identidad(es) más o menos perfilada(s) y articuladas a partir de un sentimiento de comunidad más o menos fuerte” (Martínez, 2017, p. 206). Martínez (2017), en su trabajo, también describe a estas estrategias y discursos como “reformismo identitario” p. 2010), precisamente por la idea de identidad homosexual ‘fuerte’ que, aunque con diferencias internas, fueron desarrollando estos grupos. En contrapartida a estas experiencias más moderadas, a principios de los años noventa, aunque de manera minoritaria, también comienzan gestarse los primeros grupos *queer* que poseen un carácter más radical y una concepción diferente con respecto a la identidad y a las estrategias de lucha (Trujillo, 2005). Dichas experiencias radicales, como ya he indicado, las abordaré en otro apartado de la tesis (Cap. 4.4.).

De manera general, desde la perspectiva de los colectivos de carácter reformista, la irrupción del VIH/sida puso sobre la mesa la necesidad de abordarla desde la prestación de servicios para las personas no heterosexuales a través del voluntariado LGTB, de reparto de preservativos, de establecer vínculos y contactos con los locales de ambiente, de asesorías de información y de teléfonos de información (Martínez, 2017). Además de constituirse como colectivos útiles de asesoramiento, información, reivindicación de derechos y más cercanos, desde la visión de dichos, a las necesidades de las disidencias

sexuales y de género que no estaban tan politizadas y eran mayoritarias, estas agrupaciones también se constituyeron como espacios de socialización, de encuentros lúdicos y culturales donde construir relaciones de amistad (Martínez, 2017). Por otro lado, como ya se ha expuesto, durante el desarrollo de dichas asociaciones más moderadas, se entendió como necesario la incidencia política en el ámbito institucional para promulgar avances legislativos a favor de los derechos de las personas LGTB, más aún, “ante los gobiernos conservadores de Aznar y el reforzamiento del discurso homófobo de la Iglesia auspiciado por estos gobiernos” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 62). De esta manera, muchas de las personas de estas asociaciones LGTB, con el paso del tiempo, establecieron estrechos vínculos con los partidos mayoritarios de la izquierda como el PSOE, y varias de ellas también comenzaron a militar en los mismos. Los partidos políticos de todo el arco de la izquierda también fueron constituyendo áreas específicas LGTBI como ALEAS en Izquierda Unida y más adelante, los Círculos LGTBI de Podemos. De forma resumida, los avances legislativos que comenzaron a demandar los colectivos reformistas fueron, una Ley Antidiscriminatoria –esta también comenzó a plantearse en el seno de la COFLHEE– para la protección de las personas LGTB, una Ley de Parejas de Hecho primero, y, después, una Ley de Matrimonio Igualitario, o una Ley de Identidad de Género para otorgar derechos a las personas trans.

Con el tiempo, varias de estas asociaciones conseguirán subvenciones de las Administraciones para implementar sus objetivos (López, 2018; Piro, 2011). En el contexto estatal las primeras organizaciones que empezaron a desarrollar estas estrategias políticas, a partir de 1986, fueron la Coordinadora de Iniciativas Gais, que se transforma en 1991 con la incorporación de un grupo de lesbianas en la Coordinadora Gay-Lesbiana; el Colectivo Gai de Madrid (COGAM) y el Colectivo Lambda en Valencia (Barbancho y Morterero, 2019; López, 2018; Martínez, 2017). La Coordinadora de Iniciativas Gais surge de una escisión del FAGC encabezada por Jordi Petit. La misma, constituye la tercera escisión del grupo catalán que ya había experimentado su primera escisión en 1978, como se ha referenciado, con la Coordinadora de Col·lectius per l'Alliberament Gai debido a las discrepancias internas entre revolucionarixs y radicales, y una segunda escisión en 1979 con el Grup de Lluita per l'Alliberament de la Lesbiana que se había gestado “como un colectivo segregado en base al género, pero constituyéndose como puente entre el movimiento gay y el feminista, es decir, no (únicamente) como un grupo

miembro del movimiento feminista no mixto” (López, 2018, p. 286). COGAM, desde Madrid, con el tiempo va moderando su nueva ideología reivindicativa hasta escindirse de la COFLHEE en 1991. Y en Valencia, el Colectivo Lambda, “que recoge buena parte de la militancia de los precedentes FAHPV, MASPV y MAGPV” (Martínez, 2017, p. 188), desarrolla esta nueva línea estratégica. A estas organizaciones, les van siguiendo otras que van desarrollando los postulados moderados y reformistas señalados a lo largo de la geografía española, aunque con diversas diferencias, transformaciones, escisiones y fusiones con el paso del tiempo. Por destacar alguna, menciono a la Fundación Triángulo en 1996 y la Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales (FELGTB), que comienza su andadura en 1992 con la agrupación de COGAM, el Comité Reivindicativo y Cultural de Lesbianas y la Agrupación Gai de Madrid (FEGL), hasta que toma su actual nomenclatura en 2007 debido a la incorporación de diversas identidades y asociaciones de distintos lugares del Estado. Por sus vínculos con las instituciones, partidos políticos y el empresariado gay, estas organizaciones conseguirán gestar las actuales marchas multitudinarias para la celebración del Orgullo, principalmente, desde la primera década de los dos mil.²⁷⁷

4.3.2. Contexto andaluz.

El ámbito andaluz no fue ajeno a estos cambios en las estrategias políticas del activismo LGTB²⁷⁸. Entre las primeras asociaciones que ponen en marcha estas nuevas estrategias de luchas se puede destacar la creación de COLEGA en 1992, en Córdoba (Barbancho y Morterero). Este grupo surgió del Foro Permanente de Homosexualidad, un espacio de debate para reflexionar sobre la realidad de gais y lesbianas creado en la capital cordobesa en 1989 por un grupo de jóvenes. Tras un año y medio de actividades entendieron que era “necesario fundar una asociación para luchar contra la discriminación de manera más efectiva, propiciar una mayor visibilidad de las lesbianas y los gays y concienciar a la ciudadanía acerca de la diversidad de orientación sexual” (Barbancho y Morterero, 2019,

²⁷⁷ Como se podrá intuir, solo se ha realizado una breve aproximación al desarrollo de estos postulados moderados, reformistas, asistencialistas o de prestación de servicios y a las organizaciones que los desarrollan puesto que no son el objetivo del presente trabajo. Sin negar la importancia de los mismos, es por lo anteriormente indicado por lo que no he realizado entrevistas a activistas de dichas organizaciones, puesto que mi interés, ya señalado, reside en aproximarme a las experiencias más radicales. Para un análisis profundo de los mismos véase, por ejemplo, Martínez (2017) y López (2018).

²⁷⁸ Para una revisión más profunda del desarrollo de esta línea estratégica en Andalucía y de las organizaciones que la desarrollan véase Barbancho y Morterero (2019).

p. 183). En sus inicios, dicha asociación estuvo vinculada con el partido político Izquierda Unida, pero con el tiempo fue desapareciendo esta relación y transformando su vinculación hacia grupos de corte más moderado o incluso conservador, como el Partido Popular²⁷⁹. A lo largo de la década de los noventa y durante los dos mil, COLEGA establece delegaciones, además de en Córdoba, en el resto de provincias andaluzas constituyendo así la Federación Andaluza COLEGAS. Y tras establecerse también en otras provincias del Estado en 2002, se constituye como Confederación Española COLEGAS (Barbancho y Morterero, 2019, p. 182). En sus primeros años de andadura durante los noventa, dos son los objetivos que marcan la agenda de la federación andaluza: la lucha contra el VIH/sida y el proyecto de Ley de Parejas de Hecho (Barbancho y Morterero, 2019).

En 1993 Granada vio nacer a la Asociación NOS²⁸⁰ que tuvo una notable presencia en la ciudad durante aproximadamente dos décadas. Fue miembro activo de la FELGTB casi desde que se constituye dicha federación estatal en 1992 (López, 2018). Además de luchar contra la homofobia y la discriminación de las personas no heterosexuales “desarrolló diversas campañas a favor de la visibilidad de los homosexuales y organizó el I Congreso de la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de España en el año 2000” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 219). Desde el punto de vista de María Alonso (2018), una de sus integrantes, en NOS “lo central era dar apoyo asistencial a lxs homosexuales que lo necesitaban; la prevención del VIH y el logro de avances legales en cuanto a derechos como el matrimonio –agenda marcada por la FELG para unificar criterios a nivel nacional” (p. 31).

En Sevilla se desarrolló la Asociación Yerbabuena en 1993 y SOMOS en 1994. Esta última realizó diversas actividades y acciones en la capital andaluza y fue muy activa en la lucha contra el VIH/sida y su prevención (Barbancho y Morterero, 2019). Junto con la Asociación NOS de Granada, la Diputación de Sevilla y las Consejerías de Asuntos Sociales, Salud y Presidencia de la Junta de Andalucía organizó las *Primeras Jornadas Andaluzas sobre Homosexualidad* en 1997 (Barbancho y Morterero, 2019). En Cádiz,

²⁷⁹ Información compartida por varias personas en las entrevistas realizadas.

²⁸⁰ Para profundizar en la Asociación NOS puede verse la tesis doctoral de María Alonso (2018) donde, entre otras cosas, aborda desde una perspectiva autoetnográfica cuestiones relacionadas con su activismo, así como las relaciones entre lesbianas.

desarrolló esta línea estratégica la asociación Arcadia. En Málaga se gestó Algama y, posteriormente, Ojalá. En Almería, Cogal. Y en Jaén, Mogal, la Asociación Pro-Derechos de los/las Homosexuales y 28 de Junio (Martínez, 2017). Estas agrupaciones comienzan a establecer vinculaciones entre ellas mismas y a nivel estatal. De esta forma, en el año 2000 comienza a gestarse la Coordinadora Girasol, de ámbito andaluz, de la mano de NOS (Granada), SOMOS (Sevilla), Ojalá (Málaga), Arcadia (Cádiz) y LIGAN (Córdoba y Málaga) que tendrá su presentación pública el 25 de abril de 2001²⁸¹. Posteriormente, la Asociación Trans de Andalucía (ATA), nacida en 2007 se incorporó a la Coordinadora Girasol. Dicha coordinadora andaluza comenzó a gestar las primeras celebraciones multitudinarias del Orgullo en la capital andaluza entrado el nuevo milenio. La ya mencionada Fundación Triángulo también estableció organizaciones en distintas provincias andaluzas como Sevilla y Huelva (Martínez, 2017).

En las décadas de los dos mil, “y ya con una clara hegemonía del discurso que se articulaba desde el reformismo identitario, otros grupos que aparecen para sustituir a los previos” (Martínez, 2017, pp. 2010-211) en el contexto andaluz se pueden nombrar: la Federación Andaluza ARCO IRIS (de ámbito autonómico); Adriano Antinoo, DeFrente y Acción Diversa LGTBH en Sevilla; la Federación Andalucía Diversidad; JereLesGay en Jerez de la Frontera; la asociación de padres y madres Galehi o la Asociación Pasaje Begoña²⁸², entre otras (Barbancho y Morterero, 2019; Martínez, 2017). Esta última, se centra en recuperar “la memoria de lo que fue un lugar emblemático de libertad no sólo para Andalucía sino para toda España, que duró desde el 62 al 71” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 222), la, anteriormente referenciada, localidad malagueña de Torremolinos.

²⁸¹ Esta última información ha sido obtenida de la página de Facebook de LIGAN. Este grupo tuvo un carácter diferente al resto de asociaciones andaluzas. Fue de corte más radical y revolucionario. Lo abordaré en otro apartado posterior de la tesis (Cap. 4.4.2.1.).

²⁸² En la actualidad, existe un convenio de colaboración entre la Asociación Pasaje Begoña y la Universidad Pablo Olavide con el fin de investigar y divulgar la memoria LGTBIQ+ de este lugar. Hay en marcha dos proyectos relacionados con tal fin. Uno, coordinado por Rafael Cáceres que explora la represión franquista hacia la homosexualidad en Andalucía, y otro, coordinado por José María Valcuende que aborda el turismo LGTBIQ+ en territorios del Estado como Andalucía, Madrid, Canarias y Cataluña (Valcuende, 2020). Con motivo del 50 aniversario de la ‘Gran Redada’ del Pasaje Begoña, Cáceres, Valcuende, Parrilla y Pérez (2021) han publicado el libro *El Pasaje Begoña en la memoria LGTBI+. Libertad y represión de la sexualidad en Torremolinos durante el franquismo (1962-1971)*.

Estas asociaciones no solo se han gestado en las grandes ciudades andaluzas, en ocasiones, también se pueden encontrar en pequeñas ciudades o en los pueblos. En este sentido, como una experiencia a destacar, se puede nombrar el Orgullo Serrano, que desde 2014, y organizado por la Asociación Delta LGTBIQ de la Sierra de Cádiz y la Federación ARCO IRIS, celebra la conmemoración del Orgullo por distintos pueblos de la provincia gaditana.

4.4. *¡EL ORGULLO NO SE VENDE, SE DEFIENDE!*²⁸³: ACTIVISMOS RADICALES, TRANSMARIKABIBOLLO Y/O QUEER Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA²⁸⁴.

Como respuesta alternativa a las estrategias políticas del activismo reformista-asistencialista en distintos aspectos, y de manera especial en aquellos relacionados con la lucha contra el VIH/sida, surgen diversos grupos críticos que incorporan y desarrollan las, referenciadas anteriormente, prácticas políticas y teorías *queer* en el contexto estatal en la primera mitad de los años noventa (Marchante, 2016; Martínez, 2017; Solá, 2012; Trujillo, 2005). Estas experiencias radicales toman vida de la mano de los pioneros colectivos La Radical Gai, que surge en 1991, y LSD en 1993; ambos emergen en el madrileño barrio de Lavapiés.

La Radical Gai nace de una escisión del COGAM, cuando este último abandonó la COFLHEE y moderó su ideología y estrategia reivindicativa (Marchante, 2016; Martínez, 2017; Trujillo, 2005). Fue en el número 3 de la revista *De un plumazo*, elaborada por La Radical Gai, y a la que denominaron *queerzine*, cuando el término *queer* aparece en el Estado español en 1993 (Llamas y Vila, 1995; Solá, 2012). La Radical Gai se incorporó de nuevo a la COFLHEE y realizó multitud de acciones, fiestas y jornadas. En su trabajo, Martínez (2017) destaca las jornadas *Muchas culturas, una sola represión – gais contra el 92*; la campaña *Mariquita el 92* destinada a cuestionar el carácter colonialista de la Exposición Internacional en la que se conmemoraba el quinto centenario de la conquista de América; la campaña a favor de la apostasía *Bórrate de la Iglesia*, iniciada en

²⁸³ Cántico presente en las manifestaciones críticas del Orgullo.

²⁸⁴ Utilizo los términos ‘radicales’, ‘transmarikabibollo’ y ‘*queer*’ con el objetivo de respetar los diversos nombres con los que los colectivos que abordaré se han descrito, ya que emplean distintas formas de autonombrarse.

noviembre de 1992; o el fomento de plataformas, “con mención a la organizada contra el art. 155 del proyecto del Código Penal, que criminaliza el BDSM” (p. 201).

El colectivo LSD, por su parte, renueva los discursos y representaciones de las lesbianas, apostando por una “re-sexualización del lesbianismo, siguiendo una línea antes solo apuntada por el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid” (Martínez, 2017, p. 205). En 1993, elaboraron una primera publicación que nombraron *Bollocine* y, posteriormente, a partir de 1994 realizaron el fanzine *Non Grata*. Este último cuenta con varias publicaciones en las que “introducen a autoras como Judith Butler, Teresa de Lauretis o Donna Haraway, entre otras, ajenas no solo para militantes y activistas sino para el propio pensamiento feminista que se produce desde dentro de nuestras fronteras” (Solá, 2012, p. 265). Asimismo, incorporaron en sus publicaciones iconografías como las de Barbara Kruger, Barbara Hammer, Grace Volcano, Nicole Eisenman y Sara Shulman (Marchante, 2016).

Ambos colectivos utilizaron los términos ‘marica’ o ‘bollera’ para autonombrarse (Llamas y Vila, 1995), compartieron amistad y afinidades políticas, y comenzaron a generar alianzas y estrategias de luchas compartidas entre ellos, con otros movimientos sociales en los que participaban –como okupas, feministas, insumisos o asociaciones vecinales– (Trujillo, 2005), y con grupos a nivel internacional en los que se inspiraban como los franceses ACT UP y Mafucage, o los anglosajones Lesbian Avengers, WAC o Queer Nation (Trujillo y Expósito, 2004). Por la importancia que tuvo en el activismo local, puesto que las nuevas generaciones de activistas contaban “con un mayor conocimiento acerca de qué sucede con el activismo sexual en otros países” (Trujillo, 2007, pp. 227-228), a continuación, abordó el contexto estadounidense donde emergieron las prácticas políticas y teorías *queer* y cómo las mismas se reflejaron, en cierta medida y con diferencias, en el ámbito del Estado español²⁸⁵.

²⁸⁵ Aunque este tipo de prácticas y teorías *queer* nacieran en Estado Unidos, pronto se desarrollarían en otros contextos como en Reino Unido, Francia o América Latina, entre otros, donde se articularon con los contextos locales, como se ha indicado con anterioridad.

4.4.1. Contexto estadounidense y estatal²⁸⁶.

El mencionado proceso de apropiación y resignificación del insulto *queer* llevado a cabo por una serie de pequeños grupos durante finales de los ochenta y principios de los noventa, que dio pie al desarrollo de los activismos y teorías *queer*, se localiza, como expone Saéz (2005), en el contexto de tres crisis que impregnaron los movimientos feministas y disidentes sexuales y de género: “la crisis del sida, la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial, y la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay” (Sáez, 2005, p. 67). A continuación, explicaré el rol de las tres crisis en el ámbito estadounidense, así como sus posibles similitudes y diferencias en el Estado español.

Por un lado, en el contexto estadounidense, el activismo y las teorías *queer* aparecen en escena para confrontar el abandono estatal hacia los principales grupos afectados por la crisis del VIH/sida, el estigma que recaía sobre ellos, las políticas empresariales farmacéuticas que veían en la misma un nicho de mercado y los altos precios de los medicamentos, las escasas y moralistas campañas de prevención por parte de los gobiernos, o las estrategias de lucha con respecto al VIH/sida por parte de los grupos LGTB más moderados (Gamson, 2002; Warner, 1993). Ante ello, los grupos *queer* comienzan a articular alianzas entre los distintos colectivos más afectados por el VIH/sida y a generar estrategias de confrontación y políticas de acción directa en las calles, desde la rabia por las muertes que estaba causando la pandemia, desde “la denuncia directa y explícita, las acciones ilegales (robos en supermercados para financiar medicamentos o conseguir comida para los enfermos, por ejemplo), boicots en actos públicos, intervenciones en iglesias y ministerios” (Sáez, 2005, p. 69), desafiando “al orden social y político con un discurso radical” (Sáez, 2005, p. 69).

En el Estado español, “el SIDA (y el *outing*)”²⁸⁷ son identificados por Trujillo (2005, p. 35) como elementos clave para entender el surgimiento del activismo *queer*, de manera afín al contexto internacional, apareciendo “como respuesta radical y llena de rabia a la crisis de la pandemia y que va a animar la colaboración entre bolleras y maricas” (Trujillo,

²⁸⁶ Con ‘contexto estatal’ me refiero al ámbito del Estado español para posteriormente abordar el ámbito andaluz, como vengo haciendo en apartados anteriores y como haré en los siguientes.

²⁸⁷ Práctica que consiste en revelar la homosexualidad de alguna figura pública.

2005, p. 35). Desde la visión de Trujillo (2005), “el SIDA es urgente, exige movilizarse, establecer redes, trabajar en la prevención, y denunciar la pasividad de las instituciones y de grupos «gays» como el COGAM (creado en 1986), que se encontraba paralizado en una respuesta prudente” (pp. 35-36), ya expuesta anteriormente. En esta línea, Sáez (2005) señala que:

La crisis del sida puso de manifiesto que la construcción social de los cuerpos, su represión, el ejercicio del poder, la homofobia, la exclusión social, el colonialismo, la lucha de clases, el racismo, el sistema de sexo y género, el heterocentrismo, etc., son fenómenos que se comunican entre sí, que se producen por medio de un conjunto de tecnologías complejas, y que la reacción o la resistencia a esos poderes exige asimismo estrategias articuladas que tengan en cuenta numerosos criterios: raza, clase social, género, inmigración, enfermedad... criterios fundamentales de lucha que ponen sobre la mesa las multitudes queer. (p. 69)

Asumiendo lo anterior, La Radical Gai y LSD comienzan a construir acciones directas de denuncia y campañas de prevención del VIH/sida poniendo el cuerpo y las prácticas sexuales en el centro de la reflexión, y reivindicaron “la dimensión política de la pandemia a través de acciones de producción visual y performativa” (UNIA Arte y Pensamiento, 2013). En este sentido, Marchante (2016) recoge algunos de los eslóganes que crearon la Radical Gai y LSD y que plasmaron en sus carteles y fanzines como ‘*Limpia las chutas con lejía, Protégete del sida. Alguien tendrá que hacer la prevención*’, de la Radical Gai en 1994; ‘*Así es el machismo al desnudo. Ponte condón. Si no... olvídale. El Sida mata a las mujeres*’, de la Radical Gai en 1995; o ‘*¡Así es la vida! Protege tu amor del sida. Utiliza cuadrados de latex, sobre todo durante la regla*’ de LSD en 1993 y creado para el taller *Sexo seguro y bollero* realizado por LSD en las *III Jornadas Feministas Estatales. Juntas y a por todas*, celebradas en Madrid en 1993. Asimismo, desarrollaron diversas acciones callejeras como las realizadas durante varios 1 de diciembre, Día Internacional de la Lucha contra el VIH/sida, confrontando “la desidia política del Ministerio de Sanidad respecto al tema” (Trujillo, 2005, p. 36), siendo especialmente relevante la del año 1996 en la que editaron un cartel con el lema ‘*El ministerio tiene las manos manchadas de sangre*’ acompañado de las huellas de dos manos (Marchante, 2016).

La segunda de las crisis que identifica Sáez (2005) como importante para el nacimiento y desarrollo de los activismos y teorías *queer* en Estados Unidos es aquella que se produce en el seno de los feminismos, donde distintos grupos como las lesbianas chicanas o las lesbianas negras interpelan a un feminismo hegemónico, blanco, heterosexual y de clase

media. Dichas experiencias feministas críticas ponen en entredicho la falta de visibilidad y de representación de diversos grupos como las lesbianas, chicanas, negras o trans por parte del feminismo hegemónico y cuestionan la homogeneización con la que el mismo utiliza la categoría ‘mujeres’, prestando atención solo al género sin tener en cuenta otros ejes de opresión como la clase, la raza o la sexualidad (Sáez, 2005; Trujillo, 2009). Estas posturas feministas, como se ha indicado anteriormente, también se han denominado por parte de diversxs autorxs como ‘feminismos periféricos’ o ‘feminismos otros’ (Medina, 2013). En su trabajo, Medina (2013) interpela al proyecto decolonial para que reconociese y se nutriese de distintas andaduras feministas enmarcadas en “una genealogía feminista-otra que desde los años 60 y 70 viene cuestionando el racismo, el clasismo y el heterosexismo epistémico presente en el pensamiento político feminista de corte occidental, así como analizando la interseccionalidad entre estas diversas variables” (p. 53). Esta genealogía feminista-otra incorporaría las propuestas críticas del feminismo lesbiano, del feminismo negro, del feminismo de color, del feminismo chicano o del posterior feminismo poscolonial, entre otras muchas propuestas (Medina, 2013). Las mismas “han forzado los límites del pensamiento feminista eurocéntrico y de las ciencias sociales para que reconozcan y eliminen sus sesgos racistas, clasistas, heterosexuales, androcéntricos y antropocéntricos, y, en definitiva, su dimensión epistémica colonial” (Medina, 2013, p. 63), como se ha examinado en apartados anteriores.

De manera afín, autorxs como Sáez (2005) o Trujillo, (2005, 2009) señalan la importancia de las aportaciones de los mencionados feminismos en el desarrollo de las prácticas y teorías *queer*. En este sentido, Trujillo (2005) identifica como clave e influyentes en los activismos y teorías *queer* los trabajos de las feministas lesbianas negras como Audre Lorde y su obra *Sister Outsider* (1984); o la antología *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (1982), coeditada por Bárbara Smith, Gloria Hull y Bell Scott, entre otrxs, donde se interpela a las feministas para que reflexionen sobre sus actitudes racistas. Asimismo, Trujillo (2005) encuentra relevante e influyente en lo *queer* las contribuciones de las lesbianas chicanas como Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval, destacando la obra de Anzaldúa *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) “y la antología coeditada con Cherrie Moraga *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981)” (Trujillo, 2005, p. 29). A pesar del fundamental apoyo de las lesbianas en el movimiento feminista, gran

parte del mismo las acusaba de dar una mala imagen de las mujeres, lo que se vino a conocer como la ‘amenaza lavanda’ (Sáez, 2005). Así, durante la década de los ochenta, además de lxs autorxs mencionadas, otrxs como Adrienne Rich o Monique Wittig “van a denunciar el heterocentrismo que impregna los discursos y prácticas feministas, recogiendo el malestar que se daba en los grupos minoritarios de lesbianas” (Sáez, 2005, p. 71); aspecto abordado en páginas anteriores. Todas estas cuestiones, replanteamientos, críticas y escisiones producen diversos ‘descentramientos’ y ‘desplazamientos’ en el sujeto político de reivindicación feminista (Trujillo, 2009).

En el contexto estatal, como se ha apuntado en el apartado anterior, será la sexualidad el principal eje de opresión que a finales de la década de los ochenta protagonice las principales críticas y escisiones dentro del movimiento feminista. Los grupos *queer* pioneros en el Estado español se nutren de este contexto local e internacional y “van a cuestionar las representaciones, los espacios y los discursos normativos sobre las minorías sexuales, haciendo hincapié en la necesidad política de nombrarse, «contarse» y representarse a ellos y a ellas mismas” (Trujillo, 2005, p. 33). En este sentido, Trujillo (2005) expone algunas estrategias radicales implementadas por los grupos *queer*:

Frente al lenguaje normativo, utilizan la autodenominación que se adelanta al insulto comentada antes (el *fanzine* de LSD se llamaba *Non Grata*). Frente a las representaciones, de, por un lado, la cultura dominante cargada de puritanismo, prejuicios o «tolerancia» hacia las minorías sexuales, y, por otro, de un movimiento de gays y lesbianas que busca la integración social y la obtención de derechos — y que presenta, en general, una imagen normalizadora, integradora, pulcra, asexual, homogeneizadora de la diversidad sexual— los grupos *queer* sacan a la palestra la multiplicidad de prácticas y cuerpos que reclaman su espacio y cuestionan la heterosexualidad como norma obligatoria y régimen político (Rich, 1980; Wittig, 1982). (pp. 33-34)

Como ejemplo de ello, se puede destacar la exposición de LSD denominada ‘*Es-cultura lesbiana*’ donde se reivindican cuerpos, deseos y placeres lesbianos disidentes, orgullosos, invisibilizados y múltiples, desde una mirada propia “cargada de subversión en torno a los deseos y placeres lesbianos, que transgrede las representaciones previas del lesbianismo feminista (homogeneizadoras y no sexualmente explícitas) y las dirigidas a un público heterosexual masculino (lesbianas hipersexuales con *looks* muy femeninos)” (Trujillo, 2005, p. 34). Estas estrategias políticas de transgresión de las representaciones serán retomadas posteriormente por otros grupos *queer*, trans y transfeministas.

Por otro lado, y en conexión con las anteriores, Sáez (2005), indica la tercera de las crisis que posibilita el surgimiento de los activismos y teorías *queer* en Estados Unidos y su posterior articulación en otros territorios: la institucionalización de los colectivos LGTB moderados y su asimilación al sistema capitalista. Tras la conquista de ciertos derechos civiles a partir de las luchas por la liberación sexual de los setenta y el surgimiento de numerosas organizaciones de gays, lesbianas y trans, el capitalismo identificó un gran nicho de mercado en dichas comunidades y desplegó numerosos negocios de ocio y consumo destinados a este público (Sáez, 2005). De manera paralela, muchos de estos grupos comenzarán a recibir subvenciones estatales y a desarrollar discursos moderados y estrategias políticas homogeneizadoras, como se ha visto, encaminadas a conseguir una integración en “la «normalidad» y en el acceso a privilegios heterocentros y capitalistas (derecho al matrimonio)” (Sáez, 2005, p. 78). A ello, se suma que en pos de dicha ‘respetabilidad gay’ aparecen discursos LGTB más conservadores que invisibilizan o demonizan otras subculturas y/o prácticas sexuales e identidades de género minoritarias (Sáez, 2005).

Frente a ello, como se ha anotado, el activismo *queer* desarrolla estrategias de resistencia a los procesos de normalización y de ampliación del significado de este concepto, indicando que abarca más allá de la disidencia sexual (Warner, 1993). De manera afín, las prácticas políticas *queer* suponen una postura antiasimilacionista y de rechazo a las estrategias de inclusión en el sistema heteronormativo y capitalista por parte de los grupos *mainstream* de gays y lesbianas (Epstein, 1996). Así, “las luchas *queer* reclaman no solo tolerancia o igualdad de estatus sino que desafían esas instituciones y valores” (Warner, 1993, p. 13)²⁸⁸ ya que el orden (hetero)sexual configura o condiciona las diferentes áreas de la vida social. En este sentido, Ablove (2003), señala que alejándose de la lógica de la tolerancia y del interés específico por los derechos civiles para gays y lesbianas, las políticas *queer*, o las acciones *queer* son una respuesta a los incidentes homófobos y prestan atención a la visibilidad de prácticas, discursos y cuerpos no normativos. En la misma línea, Epstein (1993) insiste en que lo *queer* hace referencia a una “política de la provocación, en la que los límites de la tolerancia liberal son constantemente empujados”

²⁸⁸ Traducción propia, texto original en inglés: “queer struggles aim not just at toleration or equal status but at challenging those institutions and accounts” (Warner, 1993, p. 13).

(p. 153)²⁸⁹. Es decir, desde lo *queer* no se actúa desde una posición políticamente correcta que reclama la tolerancia, sino que se busca escandalizar, alborotar, perturbar, desconcertar, visibilizar(se)²⁹⁰. Acciones cargadas de humor e ironía, lo carnavalesco, la parodia, la sátira, la deconstrucción serán características constitutivas de las políticas *queer* como estrategia de resistencia a los regímenes de lo normal (Gamson, 2002). Siguiendo a Epstein (1996), lo *queer* recogería a aquellas subjetividades no normativas diversas, sería un término inclusivo, un término paraguas (Trujillo, 2005) que se opone y cuestiona el término gay por referirse al sujeto blanco homosexual de clase media (Gamson, 2002), categoría excluyente que homogeniza e invisibiliza otras formas habitar el mundo. Es por ello que lo *queer* abarca más allá de los términos gay y lesbiana; “incluye éstos y muchas otras figuras identitarias construidas en ese espacio marginal (transexuales, transgénero, bisexuales, etc). A la vez que se abre a la inclusión de todas aquellas que puedan proliferar en su seno” (Córdoba, 2005, p. 22).

Por otro lado, lo *queer* también funcionaría como un marcador diferencial generacional (Epstein, 1996; Gamson, 2002). Muchas de las establecidas comunidades de gays y lesbianas no se sentían cómodas con el uso de este término por considerarlo la expresión del opresor. Señalaban que la juventud no había sufrido el dolor, la exclusión, la violencia de la misma manera que la generación anterior (Gamson, 2002). Sin embargo, la juventud *queer* se apropia de este término injurioso y peyorativo con el objetivo de deconstruirlo y llenarlo de otro contenido; un contenido rebelde, transgresor y combativo (Mendoza, 2015). De igual modo, lo *queer* constituye una crítica al proceso de mercantilización de las identidades gays y lesbianas (Sáez, 2005), una crítica a lo que se viene conociendo como ‘capitalismo rosa’.

En articulación con lo expuesto, Trujillo (2005) señala que los grupos *queer* del Estado español desarrollaron “unas representaciones (hiper)identitarias cargadas de provocación y orgullo, que iban de la mano de un cuestionamiento de las identidades «gay» y

²⁸⁹ Traducción propia, texto original en inglés: “(...) a politics of provocation, one in which the limits of liberal tolerance are constantly pushed” (Epstein, 1996, p. 153).

²⁹⁰ Tanto Epstein (1993) como Abelove (2003) indican que muchas de aquellas acciones que hacían los primeros grupos *queer* consistían en acudir a locales, bares, restaurantes frecuentados altamente por heterosexuales o de claro carácter heterocentrado y comenzar a darse besos entre personas que en apariencia mantienen el mismo género, es decir, prácticas *Kissing*. Otra de las prácticas usuales en los grupos *queer* era el *Outing*, como se ha nombrado.

«lesbiana» y de las estrategias políticas existentes” (p. 37), así como tomaron “el espacio público con un discurso sexual explícito, que es, además, anticapitalista y antimilitarista” (p. 37). Además de la Radical Gai y LSD, a lo largo de la década de los noventa y de la primera década de los dos mil, en el ámbito estatal, otros colectivos como Bollus Vivendi, RQTR²⁹¹, KGLB (Kolectivo de Gais y Lesbianas de Burgos), LiberAcción (Lesbianas, Gays, trans y bisexuales de izquierda de Madrid)²⁹², Las Lilas, el Grupo de Trabajo Queer-GTQ, Mambo²⁹³, Medeak²⁹⁴, Post Op²⁹⁵, Zona de Intensitat, Girlswholikeporno²⁹⁶, Maribolheras Precarias²⁹⁷, Acera del Frente²⁹⁸ o Panteras Rosas²⁹⁹ van a impregnarse de las mencionadas ideas y prácticas críticas, consolidando este tipo de propuestas políticas en distintos territorios. Dichos colectivos entenderán los centros sociales okupados y/o autogestionados como los principales espacios desde donde desarrollar sus prácticas políticas. Por destacar alguno, este sería el caso de la Eskalera Karakola³⁰⁰, espacio feminista okupado en la década de los noventa que ha tenido gran importancia para articular dichas luchas y otras posteriores, como las transfeministas. Asimismo, relevantes para la divulgación de los postulados *queer* son las revistas y recursos online *Hartzta*³⁰¹, *Parole de Queer*³⁰² (que también cuenta con números impresos), el blog *Cuerpos Periféricos en Red*³⁰³ o la *Distribuidora Peligrosidad Social*³⁰⁴.

En relación con lo abordado, a modo de ejemplo, como se examinará en el próximo apartado, se han desarrollado diversas críticas a los procesos de mercantilización de las

²⁹¹ Información sobre este colectivo puede verse en <http://rqtr.blogspot.com/> y en <https://www.facebook.com/RQTR.LGTB/>

²⁹² Para más información sobre este colectivo véase la siguiente entrevista: https://www.lahaine.org/mm_ss_est_esp.php/la-haine-entrevista-a-liberaccion

²⁹³ Información sobre este colectivo y espacio puede encontrarse en <https://mambo.pimienta.org/>

²⁹⁴ Información sobre este colectivo puede consultarse en <https://medeak.wordpress.com/>

²⁹⁵ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <https://postop-postporno.tumblr.com/>

²⁹⁶ Información sobre este colectivo puede verse en <https://girlswholikeporno.com/>

²⁹⁷ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <https://www.facebook.com/groups/maribolheras/>

²⁹⁸ Información sobre este colectivo puede consultarse en <http://aceradelfrente.blogspot.com/?zx=a1bae29a0a40b96d>

²⁹⁹ Información sobre este colectivo puede verse en <https://panterasrosas.wordpress.com/>

³⁰⁰ Información sobre este espacio puede encontrarse en <https://eskalerakarakola.org/>

³⁰¹ Véase en <https://web.archive.org/web/20170624174748/http://hartza.com:80/> y en <https://www.hartza.com/>

³⁰² Véase en <https://paroledequeer.blogspot.com/>

³⁰³ Véase en <https://cuerposperifericosenred.com/>

³⁰⁴ Véase en <https://distribuidorapeligrosidadsocial.wordpress.com/>

identidades LGTB y a las actuales marchas del Orgullo desde los denominados Orgullos y Bloques Críticos en el contexto del Estado español.

4.4.1.1. Bloques y Orgullos Críticos.

Herederxs de las prácticas e ideas políticas de los abordados grupos radicales y/o *queer*, ligadxs a otros movimientos sociales como okupas, feministas y antirracistas (Orgullo Crítico, 2017), y como respuesta frente a los derroteros por los que iban transitando las manifestaciones del Orgullo desde mediados de los noventa en las que convergen grupos LGTB moderados, instituciones y el empresariado gay (Carmona, 2006), surgen a mediados de la primera década de los dos mil diversos colectivos y bloques críticos en las manifestaciones del Orgullo para cuestionar “la mercantilización y la despolitización del movimiento LGTB oficial y con la intención de recuperar el origen combativo y político del Orgullo” (Orgullo Crítico, 2017, s.p.). Previo a dichos bloques, se habían realizados acciones críticas de distinta índole por parte de activistas y colectivos radicales en diferentes manifestaciones, pero será a partir del 2006, primero en Madrid y posteriormente en otras ciudades, cuando la experiencia de los bloques críticos comience a consolidarse retomando el lema ‘Orgullo es protesta’, de la mano del Bloque Alternativo de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales de Madrid, y conformado por los colectivos Liberación, RQTR, la Escalera Karakola y el Grupo de Trabajo Queer-GTQ (Orgullo Crítico, 2017).

Con el tiempo, los bloques críticos y alternativos dentro de las manifestaciones del Orgullo se fueron complejizando y fortaleciendo, consiguiendo construir manifestaciones alternativas fuera de las marchas del Orgullo oficiales (Orgullo Crítico, 2017)³⁰⁵. En la medida que estas experiencias radicales se fueron extendiendo a otras ciudades, también fueron incorporando nuevos discursos y reivindicaciones, convirtiéndose en experiencias críticas que trabajan desde las disidencias sexuales y de género la intersección con otras luchas anticapitalistas, antirracistas, transfeministas y antiespecistas. Así, llevando la mirada a algunos de los diferentes lemas de los bloques y orgullos críticos de cada año en

³⁰⁵ Para profundizar en el proceso histórico de consolidación, fortalecimiento y complejización de los bloques y orgullos críticos, centrado principalmente en el desarrollo madrileño, véase <https://orgullocritico.wordpress.com/2017/04/24/historia/> y Piro (2011).

Madrid, a modo de ejemplo, se puede vislumbrar el entramado teórico-político complejo que estas experiencias están desarrollando (Orgullo Crítico, 2017):

- *“Liberación Sexual sin consumismo, no más sangre por petróleo”*, del Orgullo transmaribollero de 2008.
- *“Con fronteras no hay orgullo”*, de la Asamblea de Orgullo migrante de 2009.
- *“Trans-Migrantes-Precarias: por una lucha transfronteriza”*, del Bloque Orgullo Crítico de 2010.
- *“Transmaribolleras en lucha”* y *“¡No somos mercancías en manos de políticos banqueros!”*, del Orgullo Indignado de 2011.
- *“Toma el Orgullo”* y *“¡No pasarán!”*, del Orgullo Indignado de 2012.
- *“Orgullo es protesta”* y *“No al capitalismo rosa”*, del Orgullo Crítico de 2013.
- *“Orgullo es decisión”*, de la Asamblea Orgullo Madrid de 2014.
- *“La calle y la protesta también son nuestras”*, del Orgullo Crítico de 2015.
- *“Orgullo, resistencia y autodefensa”*, del Orgullo Crítico 2016.
- *“Disidencia es resistencia”*, de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid en el 2017.
- *“Orgullo es Transgresión”*, de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid en el 2018.
- *“Orgullo es revuelta, no una celebración”*, de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid en el 2019.
- *“Orgullo es protesta, disidencia es resistencia”*, de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid en el 2020.
- *“Ni sexo asignado, ni género demostrado. Furia trans contra toda autoridad”*, de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid en 2021.

En los citados eslóganes se puede observar cómo los colectivos y activistas que conforman los bloques y orgullos críticos se impregnan y participan en las luchas sociales de cada momento. Los lemas *‘No somos mercancías en manos de políticos y banqueros’*

o ‘*Toma el Orgullo*’, de los años 2011 y 2012 ofrecen una imagen de la importancia que tuvieron las movilizaciones iniciadas al calor de las protestas y acampadas del Movimiento 15M (15 de mayo de 2011) a nivel estatal. En esos años, las manifestaciones del Orgullo Indignado aumentaron notablemente el número de personas debido a la influencia de las protestas del 15M. Las mismas supusieron un importante empuje a las luchas sociales que se venían fraguando en años anteriores contra las políticas de austeridad de los gobiernos tras la crisis financiera de 2008, y consiguieron que emergieran y se consolidaran asambleas y colectivos críticos a lo largo de la geografía del Estado, como la Asamblea Transmaricabollo de Sol que sigue activa en la actualidad³⁰⁶. El eslogan ‘*Orgullo es decisión*’, por su parte, muestra la intersección de luchas entre los movimientos feministas y disidentes sexuales y de género contra el intento de contra-reforma del aborto que el Partido Popular pretendía realizar en torno al año 2014. Como señala Montero (2014), gracias a las multitudinarias movilizaciones feministas, dicha contra-reforma se paralizó. Por otro lado, el lema ‘*La calle y la protesta también son nuestras*’, hace referencia a las luchas contra la llamada Ley Mordaza que ha limitado los derechos de expresión y movilización en Estado español. Estas experiencias son solo algunos ejemplos en los que las disidencias sexuales y de género organizadas en torno a los orgullos críticos se conectan con otras luchas sociales.

Con motivo de la celebración del *WorldPride 2017* en Madrid, se constituyó la Plataforma Orgullo Crítico desde donde se continuó denunciando la mercantilización de las identidades sexuales y de género (‘capitalismo rosa’) y otros fenómenos como el ‘*pinkwashing*’ o el ‘homonacionalismo’; estrategias desarrolladas por parte de instituciones y estados que instrumentalizan las luchas de las disidencias sexuales y de género para realizar ‘lavados’ de sus políticas dañinas o para construir discursos nacionalistas, xenófobos e islamófobos bajo una supuesta defensa de los derechos LGTB. La descripción de la Plataforma Orgullo Crítico muestra el cariz complejo y combativo de los bloques y orgullos críticos que se han desarrollado por gran parte de las ciudades del Estado español, y que siguen presente en la actualidad:

Hemos consensuado algunas líneas rojas que nos definen como plataforma:
anticapitalista, autogestionada, transfeminista, asamblearia, antirracista, horizontal,

³⁰⁶ Para profundizar en ello, véase, por ejemplo, Trujillo (2016), quien realiza una aproximación a los activismos *queer/cuir* y feministas que participaron en las protestas del Movimiento 15M.

antiespecista, apartidista, anticolonialista, antifascista, anticlasista y anticapacitista. Además, se trata de un espacio no mixto en el que participamos personas que nos sentimos parte de alguna disidencia sexual y/o de género. (Orgullo Crítico, 2017b, s.p.)

Como se puede observar en el referenciado blog de la Plataforma Orgullo Crítico Madrid, de manera afín a las experiencias previas, la plataforma continuó articulando sus reivindicaciones con el contexto político y social. Así, en el 2018, la misma utilizó el lema “*Orgullo es Transgresión*” para reivindicar, de manera específica, derechos para las personas trans y no binarias, así como para su completa despatologización de la legislación estatal. Un año posterior, en el 2019, la mencionada plataforma pretendió conmemorar el cincuenta aniversario de las revueltas de Stonewall con el lema central de la manifestación: “*Orgullo es revuelta, no una celebración*”. En el 2020, a pesar de la pandemia de la COVID-19, el Orgullo Crítico de Madrid se manifestó con el lema “Orgullo es protesta, disidencia es resistencia”. Y finalmente, en el 2021 el lema central del Orgullo Crítico se dedica a la defensa de la propuesta de Ley Trans Estatal que en el momento de cierre de la tesis está a debate y en la que profundizaré posteriormente.

4.4.2. Contexto andaluz.

A continuación, abordaré varios colectivos críticos andaluces que de alguna manera guardan similitud, aunque también diferencias, con las prácticas políticas de los colectivos radicales, transmarikabibollo y/o *queer* expuestos.

4.4.2.1. Liberación Gay de Córdoba (LGC) y Liberación Gay de Andalucía (LIGAN).

El germen de Liberación Gay de Córdoba (LGC), que posteriormente conformará Liberación Gay de Andalucía (LIGAN) al organizarse con activistas de otras ciudades andaluzas, se puede situar en 1992, cuando un grupo de personas de diversas organizaciones políticas, como Izquierda Unida (IU), la CNT, la Asamblea de Mujeres, y otras independientes, deciden construir en Córdoba el Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo, como se verá en el siguiente fragmento de entrevista. Dicho Foro fue un espacio de encuentro, de debate, donde se proyectaban películas, se reflexionaba sobre las mismas y se realizaba alguna otra actividad relacionada con la

realidad gay y lesbiana³⁰⁷. Entre las personas que crearon el Foro estaba Juanfer, un joven que nació en Córdoba pero que junto con su familia emigró a un pueblo de la provincia de Barcelona en la década de los setenta –aspecto compartido con muchas personas andaluzas– donde pasó su infancia, juventud y comenzó la carrera de Geografía e Historia. Además de esta información, Juanfer me trasladó, en la entrevista realizada, que durante esos años volvía a Córdoba en época de vacaciones y eso hacía que no conociese a demasiadxs activistas en la ciudad. Su activismo en una organización política comenzó en 1989, en los Col·lectius de Joves Comunistes (CJC, Colectivo de Jóvenes Comunistas) en Cataluña. Continúo en 1990, de manera paralela, en los Joves per l'Alliberament Gai (JAG), la organización juvenil del FAGC, donde le pusieron el “nombre de guerra” de ‘La Raisa’ (Juanfer, 2010, s.p.). Y, posteriormente, dejando los CJC, pasa a militar en 1992 “en las juventudes de la trotskista LCR, sabiendo que era sólo un paso previo hacia la militancia puramente independentista” (Juanfer, 2010, s.p.).

Según su relato, en aquellos tiempos se describía como “*un emigrante de la diáspora andaluza en Cataluña*” que siempre tenía en mente volver a Andalucía para vivir. Fue en octubre de 1992 cuando consigue volverse a Córdoba. De la siguiente manera recuerda Juanfer su llegada a la ciudad y su implicación en los inicios del Foro Permanente de Homosexualidad y Lesbianismo:

Bueno, pues en el 92 cuando me vengo en octubre no conozco a nadie, pero en seguida entro en contacto ya con gente, que ya no son épocas de vacaciones y ya la gente vive aquí, milita aquí. Entonces, es totalmente distinto porque ya voy a una concentración y ya empiezo a conocer gente, gente de Izquierda Unida, gente de la CNT y tal. Y algunos de ellos eran homosexuales, gente de la Asamblea de Mujeres, lesbianas y entonces, vemos la necesidad de impulsar algo. Ellos conocían, ellos sabían que yo venía de un grupo activista de Cataluña, del FAGC, muy activista. Entonces, pues dijimos «pues hay que hacer alguna movida porque esto está aquí muy parado». Y entonces, con gente de Izquierda Unida y CNT se monta en la sede de Izquierda Unida, que está aquí cerca, se monta el Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo. Y esto se montó a finales del 92.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

³⁰⁷ En la página web del colectivo LGTB COLEGAS, se describe al Foro Permanente de Homosexualidad y Lesbianismo como un espacio de debate que surge en 1989: <https://www.colegas.lgbt/historia/>

¿Eres gay o lesbiana? ¿lo sabe tu familia? ¿lo sospechan tu novio o novia, tus amigos o amigas? ¿eres rebelde porque el mundo te hizo así, como a la cantante Janette? ¿o lo tuyo es una simple alergia otoñal? ¿eres heterosexual pero crees que la homosexualidad es cosa de todos y todas?

NO TE CORTES. vente un rato con nosotros/as al ...

Foro permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo

(Imagen Foro permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo. 1992. Fuente:
LIGAN)

Según el relato de Juanfer, pasados unos meses de actividades, desde algunas personas del Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo se ve la necesidad de construir algún tipo de organización más sólida para defender los derechos de gais y lesbianas. Así, de este Foro surge, por un lado, COLEGA (Colectivo de Lesbianas y Gais), en sus principios, vinculado a Izquierda Unida (Al-Qurtubi, 2010; Barbancho y Morterero, 2019); y por otro, como expondré a continuación, también aparece Liberación Gay de Córdoba (LGC), que adoptará la línea política de la COFLHEE y se integrará en la misma (Al-Qurtubi, 2010).

El hecho de que Juafer hubiese militado en las juventudes del FAGC hizo que participase en las reuniones de la COFLHEE, que conociese a los grupos que la componían y a activistas procedentes de Andalucía que vivían y militaban en otros territorios. Ello, desde la visión de Juanfer, como mostraré más adelante, tuvo una importante relevancia en el nacimiento de Liberación Gay de Córdoba:

“El caso es que cuando entro en contacto con el FAGC y empiezo a militar, pues también entro en contacto con gente de la COFLHEE. Y entonces, pues ahí conozco gente de EHGAM, de COGAM en ese momento –porque no existía la Radical Gai en ese momento–, pero ahí ya conocí a gente de Andalucía que estaba en COGAM.

Se puede decir que había muchos andaluces en distintos colectivos del Estado, militantes gais.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

En 1992, en el contexto estatal sucedieron una serie de acontecimientos y celebraciones que muchos de los colectivos críticos del momento decidieron cuestionar pues, entre otras cosas, vinieron acompañados de mayor represión policial y censura cultural (Juanfer, 2010). Dichos eventos fueron las Olimpiadas en Barcelona, la Exposición Universal en Sevilla, o las conmemoraciones del quinto centenario de la conquista de Granada y de América por parte de los Reyes Católicos. Ante ello, los grupos de la COFLHEE deciden organizar distintas actividades críticas al respecto. Una de ellas, como cuenta Juanfer, fueron las Jornadas “Operación Mariquita el 92” organizadas por la Radical Gai el 25 y 26 de abril de 1992, en Madrid. Las mismas también sirvieron como lugar de reunión de la COFLHEE. Allí, se reflexionó sobre la necesidad de extender la COFLHEE a Andalucía como “una de las estrategias de lucha gay contra lo que significa el ‘tinglado del 92’” (Juanfer, 2010, s.p.), puesto que desde la desactivación del FLHA, a finales de los ochenta, no contaba con representación en dicho territorio.



(Cartel “Operación Mariquita el 92” de la Radical Gai. 1992. Fuente: LIGAN)

Meses más tarde, en otras jornadas organizadas por la COFLHEE, del 5 al 7 de diciembre en Etxaleku (Navarra), se decide por parte de la organización política “la campaña de apostasía ‘Bórrate de la Iglesia’ y la creación de un grupo gay revolucionario en Andalucía” (Juanfer, 2010, s.p.). De la siguiente manera lo narra Juanfer (2010) en uno de sus escritos:

La COFLHEE tiene la intención de que esta campaña llegue también a Andalucía antes de la llegada del Papa a Sevilla, en el 93. Para ello, compañeros de la diáspora andaluza, militantes en La Radical Gai de Madrid, y yo decidimos poner en marcha un grupo gay revolucionario en Córdoba, la Capital del Califato. Este grupo será el embrión de LIGAN y de la vuelta de la COFLHEE a Andalucía. (s.p.)

4.4.2.1.1. Liberación Gay de Córdoba (LGC). 1993.

Tras su regreso a Córdoba de las mencionadas jornadas, y con la idea de crear un grupo gay radical³⁰⁸ en Andalucía, Juanfer se organiza con algunas personas del Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo que no se integraron en COLEGA, y con otras personas de distintos movimientos sociales y políticos de la ciudad, para constituir Liberación Gay de Córdoba el 14 de febrero de 1993, coincidiendo con el carnaval (Al-Qurtubí, 2010). Así relata el activista dichos inicios del colectivo:

“Y entonces, pues con otra gente del MOC, del movimiento de objetores de conciencia; de CNT; de Acción Alternativa y tal, montamos Liberación Gay de Córdoba, y nos reunimos en el Juan 23³⁰⁹ y en la CNT. Y empieza la diferencia entre COLEGA Y Liberación Gay de Córdoba. Seguíamos manteniendo el Foro Permanente en conjunto, haciendo video fórums y las distintas actividades, charlas, sobre prensa, sobre derechos... se hacía conjunto. Pero COLEGA iba hacia la institucionalidad total, iban pidiendo subvenciones... a través del Ayuntamiento, iban ampliando sus objetivos.” (Entrevista a Juanfer, 2019)

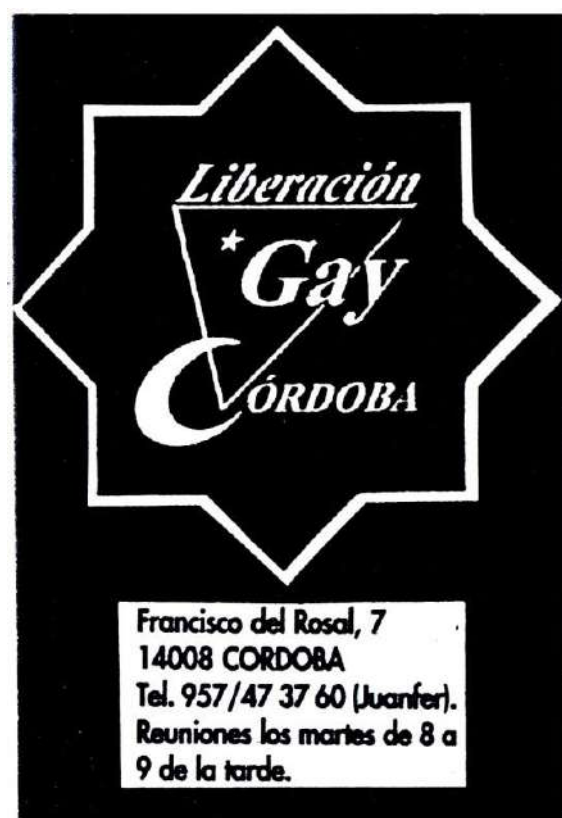
El principal símbolo que utilizó Liberación Gay de Córdoba es el compuesto por una “estrella andalusí de 8 puntas y dentro de ella un triángulo rosa invertido (en recuerdo de los triángulos rosas con los que se marcaba a los homosexuales en los campos de concentración nazis) con una estrella roja en el centro” (Al-Qurtubí, 2010, p. 15). Dicho

³⁰⁸ En algunos escritos de Juanfer se utiliza tanto la palabra ‘radical’ como ‘revolucionario’ para describir a la organización gay que construyen (Liberación Gay de Córdoba que posteriormente será Liberación Gay de Andalucía).

³⁰⁹ El Círculo Cultural Juan XXIII es un espacio municipal autogestionado por distintos colectivos y movimientos sociales que comenzó su andadura en 1963 en Córdoba. Más información al respecto puede encontrarse en <http://ccjuan23-historia.blogspot.com/> y en https://www.facebook.com/Circulo-Cultural-Juan-23-2530672723/about/?ref=page_internal&path=%2FCirculo-Cultural-Juan-23-2530672723%2Fabout%2F

anagrama será similar al que más tarde utilizó LIGAN (Al Qurtubí, 2010). Como se ha observado en el fragmento de entrevista anterior, Liberación Gay de Córdoba en sus inicios seguía compartiendo el espacio del Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo con COLEGA; colectivo con el que también organizó diversas actividades, campañas o fiestas hasta que fueron aumentando las discrepancias y tomaron distintos caminos de lucha y organización a lo largo de 1994 (Juanfer, 2010). Varias de estas actividades también se organizaron conjuntamente con la Asamblea de Mujeres de Córdoba (Juanfer, 2010).

Tomando en consideración la entrevista mantenida con el nombrado activista, y tras revisar la documentación existente sobre Liberación Gay de Córdoba (fanzines, fotos, carteles, pasquines, textos o la página de Facebook de LIGAN³¹⁰), se puede afirmar que dicho colectivo fue un grupo muy activo al organizar o participar en numerosas actividades y acciones como iré exponiendo a continuación.



(Símbolo de Liberación Gay de Córdoba. 1993. Fuente: LIGAN)

³¹⁰ <https://www.facebook.com/LIGAN-Liberazi%C3%B3n-GLBTQueer-825843717547179>

A los pocos días de su constitución, Liberación Gay de Córdoba comienza la campaña de apostasía “*Bórrate de la Iglesia*” (Al-Qurtubí, 2010), y dos meses más tarde, en abril de 1993, tras una charla del colectivo cordobés en la *Casa okupa Cruz Verde* de Sevilla, participa en la creación de la Coordinadora de Andalucía por la Apostasía (CAPLA), “para intentar hacer acciones contra la visita del Papa a Sevilla” (Al-Qurtubí, 2010, p. 15). A continuación, muestro unos fragmentos del *flyer* que elaboró Liberación Gay de Córdoba esgrimiendo sus razones con las que animaba a la desvinculación formal de la Iglesia Católica. Dicho *flyer* se encuentra en un texto –no publicado completo– titulado *La lucha de l@s gays radikales en Andalucía*, escrito por Juanfer y que el activista me ha cedido para la investigación:

La Iglesia nos niega a lesbianas y gays una igualdad de derechos que la ley civil sólo nos reconoce a medias, promoviendo discriminaciones que pretenden mantenernos lejos de ciertos ámbitos laborales (educación), o presionando para que sigamos sin los derechos de adopción, herencia, subrogación de contratos de alquiler...

Con su prohibición expresa del uso de preservativos y con su condena de las relaciones homosexuales, la Iglesia es responsable de la extensión del sida.

Por todo ello, todas y todos debemos solicitar un CERTIFICADO DE APOSTASÍA, para que nos borren de sus listas; para que la Iglesia deje de apoyarse en las cifras de personas bautizadas para reclamar dinero público con el que llevar adelante su política de represión homofóbica.

¡¡¡Ni un duro para la Iglesia!!!

Para que no sigan considerándose hegemónicos.

Para que no sigan utilizándote para conseguir dinero público.

PARA QUE SE ENTEREN.

¡BÓRRATE! DE LA IGLESIA. (Juanfer, 2010, s.p.)



(Cartel de la campaña de apostasía en Sevilla. 1993. Fuente: LIGAN)

Según el relato de Juanfer, Liberación Gay de Córdoba se incorporó en la COFLHEE en las jornadas que la organización celebró el 6 y 7 de marzo de 1993, en Barcelona. Como clausura de las mismas, la COFLHEE organizó un acto público en homenaje a Sonia; mujer trans que había sido asesinada en la ciudad condal por un grupo de fascistas (Juanfer, 2010). Dos meses más tarde, el 1 y el 2 de mayo, Liberación Gay de Córdoba organizó la primera reunión de la COFLHEE en Córdoba. En la ciudad se celebraron cuatro reuniones de la coordinadora estatal hasta su disolución en 1999 (Juanfer, 2010). Coincidiendo la reunión con la celebración del 1º de mayo de ese año, la militancia de Liberación Gay de Córdoba junto con el resto de la COFLHEE participó en la misma con una pancarta cuyo lema reivindicaba *“Igualdad de derechos laborales para gays y lesbianas”*.



(Imagen de la pancarta de LGC y COFLHEE en la manifestación del 1º de mayo en Córdoba. 1993. Fuente: LIGAN)

De igual modo, Liberación Gay de Córdoba elaboró un pasquín para la ocasión reivindicando diversos derechos en materia laboral para gays y lesbianas, y cuestionando la discriminación que sufrían lxs mismxs en dicho ámbito. Reproduzco parte del pasquín, que se encuentra en el anterior texto citado cedido por Juanfer:

Las personas con prácticas homosexuales, padecemos una discriminación específica en el ámbito laboral al querer manifestar nuestra afectividad/sexualidad. Por lo cual, a todas las reivindicaciones sindicales hay que añadir:

1. No admitir ninguna discriminación por opción sexual.
2. Reconocimiento de las parejas de hecho, dentro de los convenios colectivos, y con todos los beneficios que ello comporte.
3. No a la realización de tests de selección, encaminados a “detectar” la opción sexual de las personas aspirantes.
4. Voluntariedad y anonimato de las pruebas del VIH (SIDA) en las pruebas del reconocimiento médico-laboral.
5. Reducción de la jornada laboral para poder disfrutar de una vida sexual satisfactoria y placentera.

Por todo esto, os animamos y llamamos a participar en todos los actos y manifestaciones que se realicen durante esta jornada de lucha.

LIBERACIÓN GAY DE CÓRDOBA. COFLHEE. (Juanfer, 2010)

Por otro lado, Liberación Gay de Córdoba, también desarrolló un discurso antimilitarista y por la insumisión. Ello se deduce, además de por el relato de Juanfer en la entrevista realizada, de las múltiples ocasiones en las que la agrupación cordobesa participó en las marchas desde el Puerto de Santa María hacia Rota contra las bases militares estadounidenses y contra la OTAN. En la siguiente imagen que expongo, Liberación Gay de Córdoba porta una pancarta, firmada también por la COFLHEE, durante la marcha del 9 de mayo de 1993, donde aparece el lema “*Fuera Yanquis de Rota y Morón. Gays por la insumisión*”:



(Imagen de la pancarta de LGC y COFLHEE en la marcha contra las bases militares estadounidenses en Rota y Morón. 9 de mayo de 1993. Fuente: LIGAN)

Liberación Gay de Córdoba también se hizo visible pintando distintos murales reivindicativos en las casetas de feria de Acción Alternativa y del Juan 23, o con otro mural cerca del Ayuntamiento cordobés con el lema “28-J. Tu miedo es su fuerza. Sal a la calle”, con motivo de la conmemoración del 28 de junio, Día Internacional por la Liberación Gay y Lesbiana³¹¹, como me traslada Juanfer en la entrevista. Tanto en la feria de la ciudad, como en la conmemoración del 28-J, Liberación Gay de Córdoba estableció una mesa informativa.



(Mural de LCG para el 28-J en Córdoba. 1993. Fuente: LIGAN)



(Mesa informativa de LGC durante el 28-J en Córdoba. 1993. Fuente: LIGAN)

³¹¹ Utilizo ‘Día Internacional por la Liberación Gay y Lesbiana’ en este momento para referirme al 28-J porque es el nombre que utiliza Liberación Gay de Córdoba para referirse a dicho día.

Durante el mes de octubre de 1993, “Liberación Gay [de Córdoba] y otros colectivos respaldan la okupación de un palacio abandonado frente al Ayuntamiento, propiedad de la Junta” (Juanfer, 2010, s.p.). Este espacio okupado al que le dan el nombre de *La Biblioteka*, fue el lugar de encuentro del Kolectivo Córdoba Okupa (KKO) (Al-Qurtubí, 2010). Desde ese momento, según Juanfer, se establecieron vínculos permanentes a lo largo del tiempo entre el movimiento okupa y Liberación Gay de Córdoba:

“Y en el 93 se okupa lo que hoy es la delegación de cultura de la Junta de Andalucía, un palacio que estaba vacío muchos años. Y entonces, gente joven lo okupa y a partir de ahí empieza una relación bastante importante entre LIGAN –Liberación Gay de Córdoba en ese momento– y la casa okupa.” (Entrevista a Juanfer, 2019).



(Imágenes a favor de la okupación del KKO. 1993. Fuente: LIGAN)

Otro de los ejes de trabajo de Liberación Gay de Córdoba fue su lucha contra la discriminación y las agresiones hacia personas LGTB. Fruto de ello es la campaña “*Ninguna agresión sin respuesta*” llevada a cabo por Liberación Gay de Córdoba y COLEGA a raíz de la expulsión de una pareja gay por besarse en un bar de la ciudad

(Juanfer, 2010). Como se está viendo, Liberación Gay de Córdoba, en su primer año de actividad comenzó a establecer distintas aristas de lucha, diversas alianzas y colaboraciones con otros movimientos sociales de la ciudad, de la región y a nivel estatal. Además de participar en el Foro Permanente sobre Homosexualidad y Lesbianismo, organizó junto con COLEGA y la Asamblea de Mujeres de Córdoba varias actividades y fiestas conmemorativas de hechos importantes para la población LGTB; estableció vínculos con colectivos okupa de Córdoba y Sevilla, así como relaciones con otras organizaciones políticas comunistas y anarquistas de la ciudad, como Acción Alternativa o la CNT. Asimismo, participó en el espacio Círculo Cultural Juan 23; en campañas antimilitaristas y a favor de la insumisión; y fue miembro activo de la COFLHEE.

A finales de 1993, coincidiendo con la integración de Juanfer y parte de la militancia de Liberación Gay de Córdoba en el partido político de izquierda e independentista, Nación Andaluza, la agrupación cordobesa empezó a desarrollar un discurso soberanista andaluz (Juanfer, 2010). Así, con la participación de Liberación Gay de Córdoba en los actos del 4 de diciembre³¹² de ese año, organizados por Nación Andaluza en la ciudad, “comienza la relación estratégica e ideológica entre ambas organizaciones que se concretará en la revitalización del movimiento gay andaluz con el nacimiento, ya en el 94, de Liberación Gay de Andalucía (LIGAN)” (Al-Qurtubí, 2010, s.p). En el siguiente fragmento de entrevista, Juanfer narra la profundización de la ideología de Liberación Gay de Córdoba en las tendencias soberanistas andaluzas; hecho que hizo que perdiese cierto vínculo con organizaciones anarquistas como la CNT:

“Cuando comienza LIGAN, cuando comienza Liberación Gay de Córdoba, no tiene... Somos pues lo que es la izquierda antirracista, feminista, contra la OTAN, contra el militarismo, insumisos... Como muy de lo que podía ser... Ideas que más o menos tienen todos los grupos, ya sean de la CNT o de Nación Andaluza o comunistas... Un poco contra las instituciones... Bueno, en fin... Que era un poco la línea que llevaba el Juan 23 mismo. Pero luego, cuando ya se crea LIGAN ya sí que se hace como una línea pues muy cercana a Nación Andaluza. ¿Comunista? Algunos somos comunistas, en Nación Andaluza no todos éramos comunistas, había comunistas, gente más libertaria, había y hay creo... Y por pelear por los derechos nacionales de Andalucía... Bueno, en fin... Siguiendo una línea... Porque ya no teníamos tanta relación con la CNT ¿no? Ya cuando entramos más en contacto,

³¹² El 4 de diciembre (4D) es reivindicado por distintos partidos políticos y movimientos sociales como el día de Andalucía. En esta fecha se conmemora las multitudinarias manifestaciones realizadas el 4 de diciembre de 1977, en el territorio andaluz, en las que se reclamaba autonomía y autogobierno. Asimismo, en dicho día se recuerda el asesinato de Manuel José García Caparrós por parte de la Policía en la manifestación de Málaga.

cuando nos metemos más en Nación Andaluza, pues ya con la CNT ya no teníamos tanto contacto. Seguían dejándonos el local, pero habíamos perdido un poco de vínculo.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

4 de Diciembre DIA NACIONAL DE ANDALUCIA

¡La liberación Gay es posible, la Independencia, también!
Un año más el sector más vivo y consciente del pueblo andaluz conmemora el aniversario de aquel 4 de Diciembre de 1977, fecha histórica en la que un millón y medio de andaluzes se echó a la calle para reclamar el autogobierno y que costó la vida al joven trabajador J.M. García Caparrós, asesinado por la policía española en Málaga.

Hoy, después de las últimas elecciones generales, el gobierno del PSOE, en coalición con CIU y PNV (partidos de la burguesía catalana y vasca) ha dado un paso más hacia la españolización y la represión de la lucha por la liberación de los pueblos y de las personas. Este paso ha favorecido la ofensiva reaccionaria y fascista del nacional-catolicismo español. Esta ofensiva ideológica de los poderes fácticos y las instituciones no es sino la cara más cruda de la endémica situación de crisis económica y social que lleva como consecuencia brotes de xenofobia, homofobia, racismo y agresiones continuadas a aquellas personas que luchan por las libertades frente a un estado represor, europeísta e insolidario.

La sexualidad, como esfera fundamental de la vida de las personas, también está sometida a esta regresión ideológica. Las discriminaciones forman parte de la vida cotidiana de los individuos. Es necesario entender que la liberación sexual y, concretamente la liberación gay y lesbiana, son cuestiones que no se pueden obviar en cualquier proyecto emancipador y revolucionario que intente transformar la sociedad.

Liberación Gay se apunta a la lucha para que este proyecto sea pronto una realidad en Al-Andalus.

Por la Liberación Nacional de Al-Andalus
Libertad sexual. Derecho al propio cuerpo
Contra el fascismo y la homofobia

¡VIVA ANDALUCIA LIBRE!

LIBERACION GAY DE CORDOBA
C/Francisco del Rosal, 7 - 14001 Córdoba - Tel: 957/473760
Miembro de la COFLHEE (Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español)

(Texto de LGC para el 4D a favor de la independencia de Andalucía. 1993. Fuente: LIGAN)

4.4.2.1.2. Liberación Gay de Andalucía (LIGAN). 1994.

El 23 de febrero de 1994, Liberación Gay de Córdoba saca el primer número de su fanzine al que denominan *El Arko Iris de Liberación Gay*. En el mismo aparecen, entre otras cosas, menciones o carteles de colectivos afines del momento como los abordados grupos *queer*, la Radical Gai y LSD, así como dedican una de sus páginas a ofrecer información sobre la Asociación de Identidad de Género de Andalucía; primera organización trans andaluza en la que me centraré posteriormente. En él, también se incluye un panfleto aportando el programa de las *I Jornadas Andaluzas por la Liberación Gai* que se celebraron del 25 al 27 de febrero en la *Kasa Okupa La Biblioteka*. Estas jornadas fueron organizadas por Liberación Gay de Córdoba y el Kolektivo Córdoba Okupa.

De entre las diversas actividades que se desarrollaron en las jornadas, además de un videofórum, de un coloquio, de una comida popular y de conciertos de punk, se pueden

destacar el *Carnaval okupa y gay contra el fascismo y la homofobia*, y la actividad que reunió a diferentes “proyectos reivindicativos gays en Andalucía” (LGC, 1994, s.p.).

I JORNADAS ANDALUZAS POR LA LIBERACIÓN GAI

Todos los actos tendrán lugar en la Casa Okupada "La Biblioteca", en la calle Capitulares s/n (Callejón).

VIERNES 25 DE FEBRERO
 11.00 noche **FIESTA DE CARNAVAL.** Carnaval gai y okupa contra el fascismo y la homofobia. 300 ptas.

SÁBADO 26 DE FEBRERO
 12.00 mediodía **ENCUENTRO** entre gays: proyectos reivindicativos gays en Andalucía.
 3.00 mediodía **PEROL.** Comida popular (gratis).
 5.00 tarde **VIDEOFORUM.** "La época de Harvey Milk", video sobre la vida y asesinato de un militante gai de EE. UU. "La batalla de Tuntenthaus", video sobre una casa okupada de gays en Berlín. "28 de Junio del 91", video sobre los actos organizados por el grupo "La Radical Gai" de Madrid.
 8.00 tarde **COLOQUIO.** "Fascismo y homofobia".
 NOCHE Nos daremos una vuelta por los carnavales de Córdoba.

DOMINGO 27 DE FEBRERO
 12.00 mediodía **ENCUENTRO** entre gays: asamblea final.
 24.00 noche **CONCIERTO:** Escándalo Público + La Tema de Frank. 300 ptas.

ORGANIZAN: Liberación Gai de Córdoba y K.K.O. (Kolektivo Kórdoba Okupa). Apdo: 446

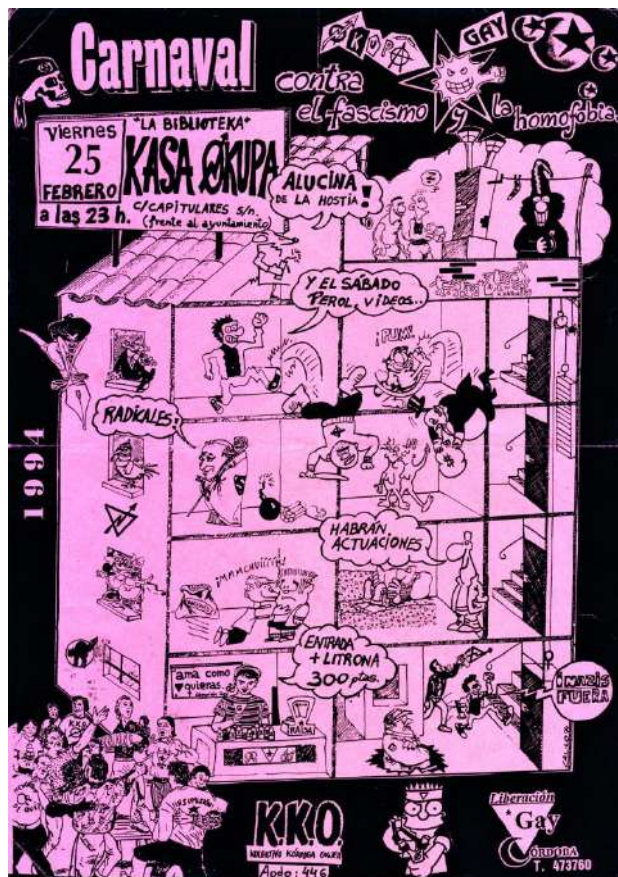
LIBERACIÓN GAY
K.K.O.
 COLECTIVO KÓRDOBA OKUPA

(Panfleto de las *I Jornadas Andaluzas por la Liberación Gai* organizadas por LGC y KKO en Córdoba. 25-27 febrero de 1994. Fuente: LIGAN)

Como se muestra en los siguientes fragmentos de entrevista, fue en dichas jornadas cuando nació Liberación Gay de Andalucía (LIGAN), ya que a las mismas asistieron diversxs activistas de Sevilla y Huelva que decidieron organizarse con Liberación Gay de Córdoba para conformar una organización de carácter regional. Meses más tarde, se incorporaron a LIGAN un grupo de activistas de Marbella y Málaga:

“[mirando una foto] Y ya esto es en el 94, previo a las primeras jornadas de Liberación Gay. Se hace el fanzine ese, se hacen unas jornadas ya en la casa okupa. Y en esas jornadas se crea Liberación Gay de Andalucía. De hecho, se convocan como Jornadas Andaluzas por la Liberación Gai.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

“De Málaga todavía no. Viene gente de Sevilla y de Huelva. De Málaga... que yo sepa... Yo estaba ya en Nación Andaluza y me habían hablado de Gabi. Pero yo no lo conocía todavía. Yo es que había entrado en Nación Andaluza en esas fechas.” (Entrevista a Juanfer, 2019).



(Póster del *Carnaval okupa y gay contra el fascismo y la homofobia* organizado por LGC y KKO en Córdoba. 25 de febrero de 1994. Fuente: LIGAN)



(Foto de las *I Jornadas Andaluzas por la Liberación Gai* organizadas por LGC y KKO en Córdoba. 25-27 febrero de 1994. Fuente: LIGAN)

Según el relato de Juanfer, LIGAN, al igual que Liberación Gay de Córdoba, fue una organización conformada por pequeños grupos activistas, que mayoritariamente eran gays. El grupo de Marbella-Málaga junto a Liberación Gay de Córdoba, como se verá más adelante, serán las dos secciones de LIGAN que más perduraron activas en el tiempo. La cabeza más visible de LIGAN en la provincia de Málaga fue, el ya mencionado activista en el anterior fragmento de entrevista, Gabi Lima (Gabriel Lima), ya que también fue secretario general del Sindicato Unitario de Trabajadores (SUAT) y dirigente de Nación Andaluza. Como se desprende de las múltiples actividades y acciones en las que participó LIGAN, y de las reflexiones expuestas por Juanfer en la entrevista realizada, la organización andaluza mantuvo, de manera general, la línea de activismo radical iniciada por Liberación Gay de Córdoba:

“La línea era ya, un poco, vincularse con lo radical, con lo alternativo. Por lo menos en Córdoba.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

Muchas de sus reivindicaciones se plasmaron, en un primer momento en un pasquín al denominaron *KI es KI*, cuyo primero número es de junio de 1994, y, posteriormente, en varios números de un fanzine que llevaba el mismo nombre. En ese mes de junio, con motivo del veinticinco aniversario de los disturbios de *Stonewall*, LIGAN organizó diversas actividades para conmemorar el 28-J de 1969, con el lema “*25 años rompiendo la norma sexual*”. En Sevilla, inauguraron la exposición “*25 años del Movimiento Gay*”, en el *Ateneo Alternativo El Patio*. Asimismo, junto a la Asamblea de Mujeres, colgaron pancartas reivindicativas del conocido como Puente de Triana, y, a continuación, organizaron una concentración frente al Ayuntamiento de la ciudad, con la participación de Nación Andaluza. En Huelva, convocaron una manifestación. En Málaga, pusieron un stand informativo junto a la asociación LGTB ALGAMA y el SUAT. Y en Córdoba, junto al KKO, organizaron los conciertos “*Rock por la Liberación Sexual*”, como narra Juanfer (2010) en uno de sus escritos. Esta celebración del veinticinco aniversario de *Stonewall* es recordada por el activista como uno de los momentos más emblemáticos de la historia de LIGAN:

“Por ahí preguntabas que qué momentos habían sido como más emblemáticos... Yo creo que la celebración del 25 aniversario, que fue cuando colocamos el triángulo rosa en el Puente de Triana... Se hicieron cosas en muchos sitios de Andalucía. En Huelva, se convocó una manifestación... La prensa... Hubo algunos problemas... En Málaga se hicieron cosas, en Sevilla se hicieron cosas, todo eso como Liberación

Gay. Y en Córdoba, también. Y entonces, eso fue como el momento más álgido, se puede decir, de LIGAN.” (Entrevista a Juanfer, 2019).



(Imagen de pancartas reivindicativas de LIGAN y la Asamblea de Mujeres en el Puente de Triana en Sevilla. Junio de 1994. Fuente: LIGAN)



(Imagen de pancartas reivindicativas de LIGAN y la Asamblea de Mujeres en el Puente de Triana en Sevilla. Junio de 1994. Fuente: LIGAN)



(Concentración de LIGAN, Asamblea de Mujeres y Nación Andaluza con pancarta reivindicativa frente al Ayuntamiento de Sevilla. Junio de 1994. Fuente: LIGAN)



(Stand informativo de LIGAN sobre el 28-J, en Málaga. Junio de 1994. Fuente: LIGAN)



(Pancarta reivindicativa “25 años rompiendo” en la *Kasa Okupa La Biblioteka*, en Córdoba. Junio de 1994. Fuente: LIGAN)

En el mes de octubre de ese mismo año, la COFLHEE volvió a reunirse en Córdoba; encuentro organizado por LIGAN donde se acordó continuar con la campaña de apostasía, se reflexionó sobre el proyecto de ley antidiscriminatoria, se renovó el apoyo a los insumisos y se pidió “la reagrupación en Euskal Herria de los presos políticos vascos” (Juanfer, 2010, s.p.). Durante la visita de la coordinadora estatal a Córdoba, realizaron la acción de colgar la pancarta conmemorativa de los veinticinco años de las luchas de las disidencias sexuales y de género del Puente Romano.



(Foto de la acción de LIGAN y la COFLHEE en el Puente Romano de Córdoba. 1994.

Fuente: LIGAN)

Otra de las acciones reivindicativas a destacar de LIGAN fue la realizada frente a la Prisión Provincial de Córdoba bajo la campaña “*Contra el Sida y las prisiones*” en diciembre de 1994. Junto al KKO, al MOC, a Nación Andaluza, al Kolectivo Juvenil Andalucía Viva, a la CNT y al Comité de Apoyo a los presos políticos, LIGAN impulsó una plataforma con el mismo nombre de la citada campaña, que según Juanfer, a pesar del éxito de esta primera acción, no tuvo continuidad (Juanfer, 2010). Inspirándose en las prácticas políticas de grupos como ACT UP o la Radical Gai (Juanfer, 2010), la acción consistió “en una tumbada en el suelo para pintar posteriormente las siluetas y el lema mundial ‘Todos Juntos Podemos Parar el SIDA’” (Kolectivo Juvenil Andalucía Libre, 1994, p. 40). Como se expone en el fanzine del Kolectivo Juvenil Andalucía Libre (1994), a través de la misma, se pretendió solidarizarse con lxs presxs afectadxs por el VIH/sida, denunciar la situación de la población reclusa afectada por el VIH/sida y se exigieron una serie de medidas:

Para acabar con este panorama se piden una serie de medidas, entre ellas la aplicación sin omisiones del artículo 60 del Reglamento Penitenciario que prevé los permisos de excarcelación de los enfermos graves o terminales; otras medidas son la realización de programas de prevención y tratamiento del SIDA, así como el reparto inmediato de preservativos y jeringuillas desechables para impedir nuevos contagios. También se pedía poner fin a la política de dispersión de presos políticos e insumisos

y acabar con el hacinamiento, malos tratos y torturas. (Kolectivo Juvenil Andalucía Libre, 1994, p. 40)



(Acción “Contra el sida y las prisiones” frente a la Prisión Provincial de Córdoba. 3 de diciembre de 1994. Fuente: LIGAN)

En este tiempo de actividad, LIGAN participó en actos convocados por el sindicalismo soberanista andaluz, como en la marcha en defensa del Plan de Empleo Rural (PER), en octubre de 1994, o en los actos convocados por Nación Andaluza para el 4D de ese mismo año (Juanfer, 2010). Así, las relaciones entre el soberanismo andaluz y LIGAN continuaron estrechándose. De igual modo, a lo largo de su periodo de actividad, LIGAN continuó participando en las marchas antimilitaristas hacia la base de Rota, en las acciones del 4D de los siguientes años, así como siguió desarrollando la campaña de apostasía o su crítica hacia las violencias y discriminaciones que sufren las personas no heterosexuales, como me traslada Juanfer en la entrevista y así consta en diversos

materiales de la organización. Además, la organización andaluza durante todo su periodo de activismo mantuvo su participación en la COFLHEE y colaboró en actividades u acciones puntuales con otros colectivos LGTB andaluces, organizando en varias ocasiones, por ejemplo, 'Gayacampadas' en Andalucía para fomentar espacios de ocio alternativo entre las disidencias sexuales y de género (Juanfer, 2010). Asimismo, LIGAN no solo tuvo visibilidad en distintos medios de difusión activistas alternativos, sino que sus reivindicaciones, actividades y acciones han aparecido, en varias ocasiones en la prensa local, como en el *Diario de Córdoba*; de ámbito regional como *El Correo de Andalucía*; o de ámbito estatal como en *El País*, en *Diario 16*; o en el diario de izquierda abertzale *Egin*.



(Foto con pancarta reivindicativa de JO'LIGAN en la manifestación del 1º de mayo en Córdoba. 1996. Fuente: LIGAN)

Un aspecto relevante en el quehacer de LIGAN fue la creación de una sección juvenil en febrero de 1996, en Córdoba, que se denominó JO'LIGAN (o JOLIGAN's), Jóvenes por la Liberación Gay-Lésbica de Andalucía. A través de la sección juvenil se puso en marcha la Distribuidora Andaluza de Material Alternativo del Sur (La D.A.M.A. del Sur) que, al tener una postura contraria a recibir subvenciones y partidaria de la autogestión, sirvió para la autofinanciación de LIGAN (Juanfer, 2010). A través de ella, se elaboraron

numerosas pegatinas, camisetas o banderas arbonaidas y se distribuyeron en los distintos actos en los que participaban LIGAN y JO'LIGAN, así como en conciertos de punk, heavy o rock donde solían poner un stand (Juanfer, 2010). En abril de ese mismo año, JO'LIGAN saca el primer número de su fanzine, *Alerta Rosa*. En la editorial de dicho fanzine se señala que la constitución de JO'LIGAN también fue provocada por el estallido del 'Caso Army'.

El 'Caso Army' hace referencia a un juicio, que comenzó en octubre de 1995, en contra de promotores, empleados y clientes del Pub Army. Este lugar, era un pub de ambiente situado en la, ya nombrada, zona de la Estación de Plaza de Armas de Sevilla y la calle Trastamara, donde había diversos bares de ambiente. En dicho caso se habló de corrupción, explotación y red de prostitución de menores, por lo que se creó un gran escándalo a raíz de las informaciones que los medios de comunicación ofrecían, ya que había numerosos famosos implicados (JO'LIGAN, 1996). Desde distintos sectores se concibió que el 'Caso Army' sirvió para iniciar una campaña contra la homosexualidad por parte de los ámbitos reaccionarios de la sociedad (JO'LIGAN, 1996). En el trabajo de Barbancho y Morterero (2019) se recoge que “de los cuarenta y ocho acusados treinta y dos fueron absueltos, entre ellos los más famosos que fueron carnaza para la prensa y la homofobia” (p. 214). Continuando con los mismos autores, “en la mayoría de los casos los absueltos lo fueron debido a las contradicciones, falta de credibilidad e incluso mentiras de los testigos” (Barbancho y Morterero, 2019, p. 215). En el documental *La Casa de las Sirenas*, además de la señalada hipótesis de ‘una caza de brujas’ contra los homosexuales, otra de las hipótesis que se baraja detrás de dicho caso es un proyecto de especulación urbanística. En el mismo documental se muestra cómo varios de los acusados se suicidaron, enfermaron o perdieron relaciones personales y laborales a raíz del juicio. Ante estos hechos, JO'LIGAN publicó en la editorial de su fanzine nº 1:

El estallido del caso “Army” no ha traído sólo consecuencias negativas para el movimiento gay, también ha provocado la constitución de JO'LIGAN (Jóvenes por la Liberación Gay-Lésbica de Andalucía) lo cual es muy positivo. Gracias “Army”. Con JO'LIGAN aparece también este boletín mensual que tienes en tus manos, la “Alerta Rosa”. ¿Por qué este nombre? Son estos unos momentos en los que las personas que queremos vivir libremente nuestra sexualidad plural, tenemos que estar ALERTA.

(...)

Alerta ante juezas y fiscales que promueven “caja de brujas” contra gays y lesbianas.

Alerta ante las asociaciones de vecin@s que quieren “limpiar” sus barrios de maricones, negr@s, mor@s, gitan@s, putas, travestis, etc.

(...)

Alerta ante supuestas asociaciones de “defensa de los menores” que niegan la sexualidad a l@s jóvenes provocando, muchas veces, el suicidio.

Alerta ante la vigilancia y fichas policiales a la que gays, lesbianas y bares de ambiente estamos siendo sometidos.

Alerta ante las campañas moralizantes contra chaperos, prostitutas y sus clientes, que sólo buscan marginalizar aún más estas formas de trabajo.

(...)

Alerta ante el Outing (descubrir a gays y lesbianas) realizado por organismos oficiales, por ejemplo, en el caso Army. ¡Temblad políticos profesionales! ¡Nosotras también sabemos! ¿Cuándo empezamos?

(...) Hoy, más que ayer, hay que estar ALERTA...ALERTA ROSA. (JO'LINGA, 1996, s.p.).

En noviembre de 1997 la sección de LIGAN de la provincia de Málaga junto al SUAT impulsaron la creación de un sindicato de Gays y Lesbianas para mejorar las condiciones laborales de lxs mismxs y luchar contra las discriminaciones relacionadas existentes en dicho ámbito. El sindicato se denominó SGLA, Sindicato de Lesbianas y Gays de Andalucía (Juanfer, 2010).



(Imagen de SGLA. 1997. Fuente: LIGAN)

Asimismo, LIGAN puso en marcha diversas campañas durante el año 1998 “Kontra el Merkao ‘Rosa’”; “5 años Marikas, y seguimos dando por kulo”, por el quinto aniversario

de la organización; o la campaña “*Gay, lesbiana, bisexual: no seas horroros@. No votes rosa*” para las elecciones municipales y europeas en junio de 1999, con la que se cuestionaba que organizaciones LGTB a nivel estatal o europeo pidiesen el voto a grandes partidos de izquierda que, desde la visión de LIGAN, supuestamente defendían los derechos de las minorías sexuales y de género, pero a la vez sostienen un sistema capitalista injusto a nivel global que, además, cuenta con instituciones represoras como la Policía o el Ejército (Juanfer, 2010). Asimismo, en un texto que elaboró JO’LIGAN con respecto a dichas elecciones europeas venía “reflejado una parte del carácter anti-imperialista de LIGAN” (Juanfer, 2010, s.p.). En numerosas campañas y acciones LIGAN utilizaba un lenguaje directo, con expresiones populares y cargado de ironía, de forma similar al lenguaje utilizado por otros grupos como La Radical Gai:

“Lo de usar lenguaje un poco así, también era una reivindicación. El usar el lenguaje de la calle... que luego lo han empleado otros... Pero... Quizás empezó por la Radical Gai, ‘seguimos dando por culo’... Cosas así de habla popular, pero le damos un contenido distinto.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

Desde la visión de Juanfer, algo que caracterizaba a LIGAN era su vinculación con tribus urbanas y su participación con el stand informativo y de propaganda en conciertos y festivales de punk y rock:

“Lo característico de LIGAN, quizás, por lo menos en Córdoba es su vinculación a okupas, a tribus urbanas. Eso lo han hecho otros, pero quizás nosotros estábamos como más vinculados. Íbamos a los conciertos de música punki con la mesa, con... O sea, llevábamos el tema de la homosexualidad por... Repartíamos pegatinas... en un concierto punki, de hardcore... Que eso no lo hacían otros. Había grupos gais que iban a casas okupas en Barcelona, pero eran fiestas de música disco, música electrónica ¿no? Nosotros éramos más vinculados con la radicalidad y con las tribus urbanas. De hecho, JO’LIGAN fue más vinculado a tribus urbanas. Nos invitaban a poner mesa en el Espárrago Rock de Granada o bueno, yo un poco... creé un poco el tema que los gais podíamos ser... Como otro tema que mencionas aquí... lo queer.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

Revisando el material gráfico de LIGAN, algunos de sus textos o artículos en prensa, no se puede señalar que la organización política andaluza emplease el término *queer* para definirse ni para describir sus prácticas. No obstante, como se ha expuesto a lo largo del texto, algunas de ellas se inspiraron o guardaron similitud con otros grupos *queer* del momento como la Radical Gai o ACT UP. Asimismo, en la entrevista mantenida, se señaló varias veces ese carácter alternativo a lo oficial de LIGAN:

“Reivindicábamos la relación con todo ese mundo distinto al oficial del movimiento gay.” (Entrevista a Juanfer, 2019).

Con la desactivación del activismo de la COFLHEE, en 1999, LIGAN encontró la necesidad de coordinarse con otros grupos de gays y lesbianas de Andalucía con los que, en ocasiones colaboraban, y crearon el proyecto de una Coordinadora Andaluza de grupos de gays y lesbianas (Al-Qurtubí, 2010), la ya citada, Coordinadora Andaluza GIRASOL. Los principales factores por los que LIGAN entendió como positiva su integración en GIRASOL fueron “por un lado, el respeto a la diversidad político-ideológico-activista de los distintos colectivos que la componíamos, y, por otro, el carácter reivindicativo y andaluz de esta Coordinadora” (Al-Qurtubí, 2010, p. 15.). De igual modo, con su entrada en 2001 en GIRASOL, LIGAN consideró que mejoraría su trabajo, sus recursos humanos y materiales y el impulso de sus reivindicaciones políticas llevándolas a zonas rurales y urbanas andaluzas a las que no habían conseguido llegar (Al-Qurtubí, 2010). No obstante, como me traslada Juanfer en la entrevista realizada, LIGAN mantuvo varias discrepancias políticas con GIRASOL. El detonante del abandono de LIGAN de la Coordinadora Andaluza y del activismo organizado fue la respuesta de las organizaciones LGTB ante el asesinato, en febrero del 2002, del activista de LIGAN, del SUAT y de Nación Andaluz, Gabi Lima:

Un año después de este golpe, viendo la escasa solidaridad recibida por parte del movimiento gay estatal y constatando la total vulnerabilidad en el Estado español de las personas que trabajamos en la lucha radical gay, LIGAN pasa a trabajar de forma distinta. Un trabajo en red menos pendiente de la “jauría mediática” del sistema aunque igual de propagandístico. (Al-Qurtubí, 2010, p. 15)

Desde la óptica de Juanfer, el asesinato de Gabi Lima³¹³ no se investigó lo suficiente y no se ha(n) conocido culpable(s) ni motivos oficiales al respecto. Quedando la organización muy tocada a nivel personal y político, un año posterior al asesinato abordado, en 2003, LIGAN “deja de lado el activismo asociativo y emprende la nueva estrategia de activismo propagandista ‘Red Gay Roja’” (Juanfer, 2010, s.p.). Así, con el proyecto Red Gay Roja, y en ocasiones con las siglas de LIGAN, Juanfer, como me comparte en la entrevista realizada, ha continuado con el activismo propagandístico de las ideas de LIGAN a través

³¹³ Más información sobre este trágico acontecimiento puede verse en Comisión Permanente de Nación Andaluza (2003); en https://www.lahaine.org/est_espanol.php/gabriel-lima-un-revolucionario-andaluz; en https://laotraandalucia.org/?post_type=memoria&p=481; o en <https://kaosenlared.net/naci-n-andaluza-ante-el-11-aniversario-del-asesinato-del-revolucionario-andaluz-gabriel-lima-tirado-gabi/>

de redes sociales, *merchandising* político, participación en actividades con organizaciones de la izquierda soberanista andaluza y con un proyecto personal de documentación y construcción de memoria sobre la historia activista de LIGAN:

Junto a Nación Andaluza o el Sindicato Andaluz de Trabajadores/as ha seguido difundiendo ideas en múltiples manifestaciones, foros, encuentros, fiestas, conciertos, rebelándose contra las represivas “leyes cívicas” de los ayuntamientos, ha participado en las reuniones de escritores/as en andaluz, en foros de lucha social, etcétera. (Al-Qurtubí, 2010, p. 15)



(Pegatina en homenaje a Gabi Lima. 2002. Fuente: LIGAN)

4.4.2.2. Panteras Rosas. 2007.

Otro de los colectivos que se pueden situar en la presente genealogía es Panteras Rosas que surge al calor de los sevillanos *Centros Sociales Okupados Autogestionados La Fábrica de Sombreros y Casas Viejas*. Este colectivo incorporó e hizo suyas las demandas de los grupos *queer* y de los bloques críticos en el territorio andaluz. A diferencia de LIGAN, se describió como un grupo *queer*. Los inicios de Pantera Rosas se sitúan en la escena activista sevillana que comienza a organizarse desde las disidencias sexuales y de género y los feminismos contra la despolitización o la politización moderada de los Orgullos en Andalucía y contra el *Europride 2007*, que se celebró en Madrid (Panteras

Rosas, 2007). Llevando la vista al *Pre-manifiesto: porque orgullo no es negocio...*³¹⁴ elaborado por Panteras Rosas, se puede vislumbrar las ideas *queer* y afines a los orgullos críticos que desplegó dicho colectivo andaluz. Por un lado, Panteras Rosas se constituyó en torno a la necesidad de generar un bloque alternativo dentro de la manifestación del Orgullo en Sevilla, en 2007, al que denominaron *Bloque Queer* y desde el que denunciaron el cariz desideologizado y oficialista de la marcha, así como la mercantilización de las disidencias sexuales y de género:

Creemos firmemente en la necesidad de un bloque alternativo dentro de la manifestación que oponga una crítica constructiva al modelo burgués GLBT imperante, negándonos a aceptar que la reivindicación de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales se diluya en el mercantilismo y dé la espalda a otros movimientos sociales como los que luchan contra la precariedad económica o la especulación inmobiliaria. (Panteras Rosas, 2007, s.p.)



(Bloque Queer Panteras Rosas. 2007. Fuente: Blog Panteras Rosas)

Por otro, el colectivo Panteras Rosas denunció la patologización de las identidades trans, y apostó por entender las identidades como construcciones fluidas y cambiantes desde donde transgredir los modelos normativos de sexualidad y género:

También rechazamos las políticas que aparentemente benefician a las personas transexuales pero sin liberarlas de una etiqueta patologizadora, con apelativos como “disforia de género”, así como la corriente que dentro de nuestro propio movimiento, asimilando modelos heterosexistas y conservadores, ensalza la normatividad y rigidez de las identidades sexuales en nombre de la corrección política. (Panteras Rosas, 2007, s.p.)

³¹⁴ Dicho pre-manifiesto puede encontrarse en <https://panterasrosas.wordpress.com/2007/06/19/pre-manifiesto-porque-orgullo-no-es-negocio/>

De igual modo, se definieron como un grupo feminista, de izquierdas, anticapitalista, libertario, opuesto al control que ejercen las religiones y cuestionador de las asunciones heteronormativas –como el matrimonio homosexual– por parte de las disidencias sexuales y de género:

El Bloque Queer de Sevilla se define como un movimiento inspirado en los principios del feminismo y de la teoría y prácticas queers. De izquierdas. Crítico con la heterosexualidad como institución y con las demás sexualidades convertidas en identidades rígidas. Contrario al neoliberalismo capitalista y en lucha contra el consumismo despolitizador. Libertario. Y opuesto al poder de control de las religiones en general y de la Iglesia católica española en particular. Frente a los que opinan que con la legalización del matrimonio ya hemos llegado a la meta de nuestras reivindicaciones, nosotrxs no queremos imitar el modelo de familia burguesa. (Panteras Rosas, 2007, s.p.)

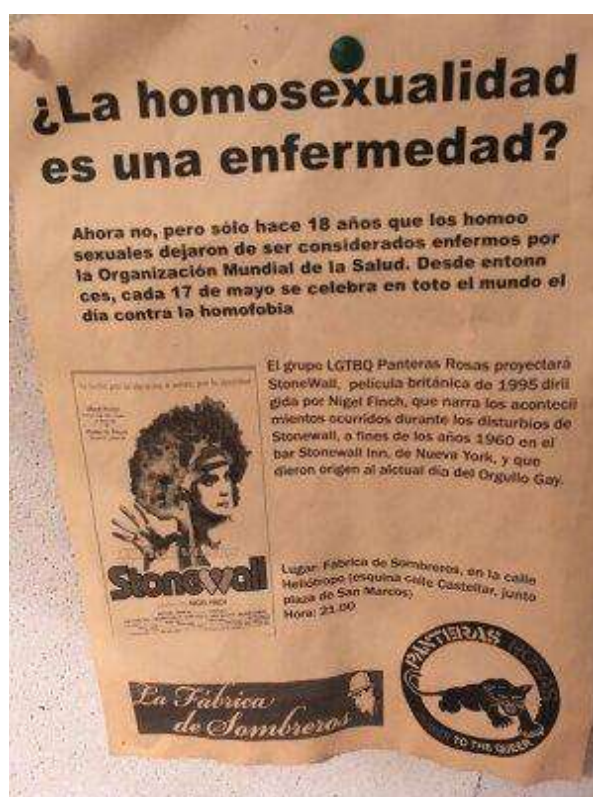
Asimismo, realizaron un llamado a la recuperación de la memoria de la represión ejercida a las disidencias sexuales y de género durante la dictadura franquista y cuestionaron la represión actual que ejercen los grupos fascistas y la Policía (Panteras Rosas, 2007). Con estas demandas participaron en la marcha del Orgullo de Sevilla de 2007 como bloque crítico, se constituyeron como colectivo tras dicha experiencia y se adhirieron al *Manifiesto Orgullo es Protesta* elaborado por otros grupos críticos del Estado contra la celebración del *Europride 2007*.



(Logo Panteras Rosas. 2007. Fuente: Blog Panteras Rosas)

Como se ha mencionado, Panteras Rosas estuvo vinculado a los espacios okupados de la capital andaluza, sirviéndose de los mismos para realizar distintas actividades y

participando en la defensa de ellos, por ejemplo, contra los intentos de desalojo y de criminalización estatal y policial que sufrieron activistas del *CSOA Casas Viejas* (Panteras Rosas, 2007). Panteras Rosas también se involucró junto con otros colectivos sociales, vecinales y de artesanxs, en la okupación del *CSOA La Fábrica de Sombreros*, en abril de 2008 (Panteras Rosas, 2008a). Dicha acción, se enmarcó en las actividades desarrolladas dentro de las jornadas *Semana de Lucha Social*³¹⁵, organizadas por sindicatos y organizaciones políticas y sociales durante la última semana del mes de abril de 2008 y culminó con la manifestación del 1º de mayo de dicho año en Sevilla (Panteras Rosas, 2008a). En las mismas, Panteras Rosas contribuyó con la proyección de distintos videos postporno del colectivo *Girlswholikeporno* (Panteras Rosas, 2008a). En la primavera del 2009, Panteras Rosas colaboró en las movilizaciones por la defensa del *CSOA La Fábrica de Sombreros* ante su desalojo³¹⁶.



(Cartel de la proyección de la película *Stonewall* organizada por Panteras Rosas. 2008.

Fuente: activista anónima)

³¹⁵ Información sobre esta jornada puede verse en <http://www.semanaluchasocial.com>

³¹⁶ El manifiesto de apoyo a dicho CSOA puede verse en <https://panterasrosas.wordpress.com/2009/04/22/manifiesto-en-apoyo-al-csoa-fabrica-de-sombreros/>

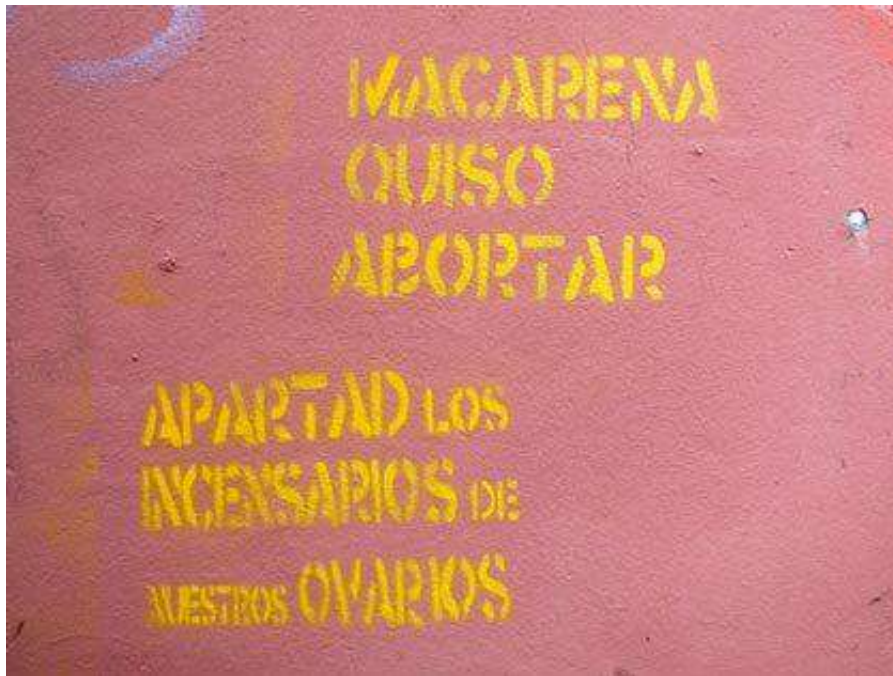
El cariz feminista de Panteras Rosas se desprende de sus acciones, alianzas, textos³¹⁷ y manifiestos. Dicho colectivo sevillano se distanciaba en sus prácticas y discursos de un feminismo más institucionalizado y no participaba de las acciones institucionales del 8M proponiendo actividades distintas. En uno de sus textos, Panteras Rosas argumenta que el feminismo que despliegan es un “feminismo de frontera – Sur, para ser inexactxs –, vinculado a las sombras liminares que cercan las dinámicas de dominio” (Panteras Rosas, 2008b, s.p.). Uno de los aspectos relevantes con respecto a los feminismos fue la contribución de Panteras Rosas junto con el colectivo Laslas (Asamblea de Mujeres del CSOA Sin Nombre) para que el CSOA La Fábrica de Sombreros se definiese y actuase explícitamente como un espacio feminista (Panteras Rosas, 2008c). Así, coordinaron conjuntamente –Panteras Rosas y Laslas– la construcción de ‘una habitación conectiva’, un espacio de trabajo orientado a funcionar “como centro de documentación y difusión para personas que estamos enredadas en feminismos, cuerpos, dominios, etc” (Panteras Rosas, 2008c, s.p.). De igual modo, Panteras Rosas estuvo presente en el LadyFest Sur 09³¹⁸, celebrado en Sevilla del 1 al 10 de mayo de 2009, a través de la organización y participación en la mesa redonda sobre feminismos y autogestión (Panteras Rosas, 2009).



(Pintada por el 8M de Panteras Rosas en Sevilla. 2008. Fuente: Blog Panteras Rosas)

³¹⁷ Uno de ellos, titulado *Feminismo Borde*, puede consultarse en <https://panterasrosas.wordpress.com/2008/06/28/feminismo-borde/>

³¹⁸ La programación completa de dicho festival feminista puede encontrarse en <http://ladyfestsur.blogspot.com/2009/04/programacion-ladyfest-sur-09.html>



(Pintada a favor del aborto de Pantera Rosas en Sevilla. 2009. Fuente: Blog Panteras Rosas)

Defensor de las prácticas *queer* que promueven la acción directa en las calles, este colectivo sevillano, participó en diversas manifestaciones y desarrolló distintas acciones de protesta y denuncia. Se pueden nombrar las pintadas por las calles de la capital andaluza cuestionando la familia nuclear en la celebración del 8M de 2008; las pintadas como respuesta a la campaña de las hermandades andaluzas que expresaron su rechazo a la ley de plazos del aborto que se estaba gestando por parte del gobierno socialista y que se aprobó en el año 2010; la convocatoria de concentración en memoria de Rosa Pazos³¹⁹, mujer trans, activista y anarquista que fue asesinada en Sevilla, en julio de 2008; o su adhesión al manifiesto elaborado por parte de distintos colectivos críticos estatales en el Día Internacional contra la lgtbfobia el 17 de mayo de 2009. Dicha adhesión es la información más reciente que he encontrado sobre el colectivo sevillano, por lo que intuyo que el mismo se desactivó en torno a la mencionada fecha.

³¹⁹ Más información sobre este trágico asesinato y sobre las distintas concentraciones de repulsa al mismo en diferentes ciudades puede verse en <https://panterasrosas.wordpress.com/2008/07/>, en <http://universoandalucista.blogspot.com/2008/07/concentraciones-por-rosa-pazos.html>, en http://www.carlaantonelli.com/en_memoria_de.htm y en <https://www.cnt.es/noticias/los-derechos-que-rosa-no-disfruto/>



(Concentración en memoria de Rosa Pazos en Sevilla. 2008. Fuente: Blog Universo Andalucista)

4.4.2.3. Bloque Andaluz de Revolución Sexual. 2010.

Tras la desaparición del colectivo Panteras Rosas a lo largo del 2009, fue el Bloque Alternativo LGTB –actualmente llamado Bloque Andaluz de Revolución Sexual– quien tomó el testigo de las luchas críticas vinculadas a las disidencias sexuales y de género en la capital andaluza. Como comenta una militante del mismo en la entrevista realizada, el Bloque Alternativo LGTB nació durante la manifestación del Orgullo en Sevilla del año 2010 como respuesta crítica a la participación de las carrozas de marcas comerciales y partidos políticos en dicha marcha. De manera afín a la actividad desarrollada por su antecesor Panteras Rosas, el Bloque Alternativo LGTB pretendía cuestionar la mercantilización e instrumentalización de las disidencias sexuales y de género, la despolitización de los colectivos LGTB más moderados y la recuperación del espíritu crítico y reivindicativo de la lucha por la revolución sexual:

“El colectivo surge en el 2010 (literalmente durante el transcurso de la manifestación del orgullo en Sevilla –llamado en aquel momento Orgullo del Sur– como respuesta al devenir comercial y vacío, por un lado, de las carrozas patrocinadas por las poderosas marcas y las batucadas ensordecedoras y, por otro, por los colectivos oficiales y partidos políticos, que se apropian de la lucha para desactivarla. Había una necesidad de expresar un rechazo ante todo eso desde un lugar periférico, de movimientos de base y de clase.” (Entrevista a activista anónima, 2020).

Asumiendo dichas reivindicaciones, irrumpieron en la marcha como bloque crítico con la siguiente pancarta en la que se atisba su postura ante los Orgullos despolitizados:



(Pancarta Bloque Alternativo LGTB en Sevilla. 2010. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

Vinculado en sus inicios a los *Centros Sociales Okupados Autogestionados La Sin Nombre* y *La Huelga*, realizaron su presentación pública como colectivo organizado en este último, el 11 de diciembre de 2010, como se observa en el cartel que a continuación muestro. En sus años más tempranos, la agrupación sevillana participó en distintas actividades de los mencionados espacios okupados donde construyó alianzas políticas con otros colectivos de la ciudad.



(Cartel del acto de presentación del Bloque Alternativo LGTB en Sevilla. 2010. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

Tras revisar el acta de su asamblea constituyente, tomando en consideración las reflexiones de una de sus militantes a partir de la entrevista realizada, y explorando el ideario que aparece en su blog, se puede señalar que desde sus inicios hasta la actualidad, este colectivo se ha definido como un grupo de izquierda revolucionaria, de gestión asamblearia, apartidista y sin ningún tipo de filiación a partidos políticos, aunque admite la doble militancia de sus integrantes (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016). El “último fin” por el que trabaja esta agrupación andaluza es la ‘Revolución Sexual y Cultural’ para transformar los cimientos de la sociedad heteropatriarcal, racista y capitalista actual:

Tomando estos principios anteriormente citados, buscamos como último fin la **Revolución Sexual y Cultural**, porque queremos un cambio radical en la sociedad donde no influya la etnia, el sexo, el género o los genitales a la hora de relacionarnos. En la actualidad, la Revolución Sexual y Cultural se hace necesaria para romper con la realidad binarista, artificial y heredada de siglos pasados que creó una cadena simbólica por la cual se liga sexo, identidad de género, orientación sexual y prácticas sexuales. Como consecuencia, muchas personas se han visto apartadas, invisibilizadas y prescritas como “anormales” en la sociedad. Entendemos los conceptos de masculinidad y femineidad como un continuo difuso, es decir, no existen líneas que establezcan departamentos estancos mutuamente excluyentes. Por lo tanto, abogamos por contemplar la pluralidad y diversidad de todas las personas. Esta es una ruptura que debe hacerse desde abajo hacia arriba, impidiendo que sean las élites burguesas quienes nos definan. (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.)



(Pancarta en el Orgullo Crítico de Sevilla. 2012. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

Tomando como guía el objetivo descrito, este colectivo ha transitado por distintos periodos de actividad, procesos de refundación y profundización política, como se expone

en el siguiente fragmento de entrevista. Desde el 2010 al 2012 se denominaron Bloque Alternativo LGTB; desde el 2012 al 2013 se nombraron como Bloque Alternativo de Revolución Sexual; entre el 2014 y el 2015 el colectivo estuvo inactivo; y finalmente a partir del 2016, cuando retoman el activismo, se denominan como Bloque Andaluz de Revolución Sexual. Como indica una de sus militantes, el hecho de transformar el nombre del colectivo varias veces es un signo de la viveza del mismo, el cual ha ido profundizado en diversas cuestiones políticas a lo largo de los años conectadas a los periodos citados:

“Este cambiar de nombre en varias ocasiones desde el nacimiento del colectivo es, para mí, es un síntoma de que estaba vivo, con reflexiones que nos hacían replantearnos muchos posicionamientos. Inicialmente fue Bloque Alternativo LGTB; después Bloque Alternativo de Revolución Sexual y finalmente Bloque Andaluz de Revolución Sexual. En este recorrido hay una doble búsqueda de ampliar y de ubicarse, desde el mismo nombre dentro del Estado español. Lo LGTBI, si se quiere Q+, es asimilable por la cisheteronorma, el capitalismo, por el sistema, en definitiva; como de hecho estamos viendo (asimilación de los homosexuales a estructuras sociales opresivas y conservadoras). Al añadir “Revolución Sexual” (y Cultural) estábamos yendo más allá; abogando por una disidencia y una ruptura. Finalmente, cuando decidimos volver en 2016, era imposible hacerlo sin situarse más rotundamente: no somos alternativa de nada y, además, estamos en Andalucía y somos un colectivo andaluz.” (Entrevista a activista anónima, 2020)



(Cartel de refundación del Bloque Alternativo de Revolución Sexual. 2012.

Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

Para la consecución del objetivo central nombrado, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual se ha planteado varios ejes de lucha que muestro a continuación:

1º) “Combatir el capitalismo en su actual vertiente neoliberal, como instrumento indiscutible de alienación, explotación y deshumanización.” (Bloque Andaluz de

Revolución Sexual, 2016, s.p.). En este sentido, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual realiza una crítica en su Ideario a las alianzas creadas entre el sistema capitalista y el heteropatriarcado que configuran, por un lado, un ‘único’ modelo de familia válido –la familia nuclear– necesario para la reproducción del sistema, a través del matrimonio, de entre otras vías. Dicha estructura se asienta, desde la óptica del Bloque Andaluz de Revolución Sexual, en los mandatos que generan desigualdades del amor romántico como “la posesión exclusiva de la otra persona, (...), la dependencia, la búsqueda de seguridad, la necesidad del otro, la renuncia a la autonomía personal, los celos, la adscripción irreflexiva a las convenciones sociales y el enclaustramiento mutuo” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.). Por otro, desde el Bloque Andaluz de Revolución Sexual se conecta el despliegue capitalista con la creación de las “etiquetas sexuales” (s.p.) forjadas a lo largo del siglo XIX por la ciencia positivista –con la medicina a la cabeza– que mantenía el objetivo de construir sujetos con fines reproductivos y ‘sancionar’ a aquellxs que se alejaban de la norma sexual, la heterosexualidad (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016). Reconociendo que dichas identidades subalternas también han servido de base para la movilización política iniciada con mayor articulación a partir de la década de los sesenta, la agrupación andaluza cuestiona la pérdida del carácter transformador de los sectores hegemónicos del movimiento LGTBI y la mercantilización de las disidencias sexuales y de género (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016)³²⁰.

2º) “Combatir los Movimientos Reaccionarios representados por la Extrema Derecha en todas sus formas (Franquismo, Neofascismo y movimiento Ultra Católicos), así como cualquier tipo de instituciones sostenedoras de la Represión Sexual, ya sean religiosas (...) o burguesas (...)” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.). De marcado carácter antifascista, como se desprende de su ideario y de las publicaciones de su blog, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual entiende a los movimientos fascistas y a los grupos ultraconservadores –aliados de la Iglesia Católica y herederos en el Estado español del Franquismo– como elementos a combatir, pues considera que los mismos pretenden limitar las libertades individuales, el sometimiento a la idea de ‘nación’ y la eliminación de todo aquello sexualmente subversivo que no encaje en su ‘orden’ (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016). De manera afín, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual

³²⁰ Para profundizar en este eje del Ideario véase <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2011/05/12/el-bloque-reflexiona/>

cuestiona diversas instituciones como las religiosas, la familia, o la escuela, debido a que, desde su visión, contribuyen y reproducen la represión sexual (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016)³²¹.

3º) “Feminismo, ya que el elemento opresor es el actual Heteropatriarcado, germen de la desigualdad social, los roles de géneros, la vinculación de género y sexo, que hacen de la sexualidad un elemento totalmente controlado por los agentes dominantes” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.). Señalando en su Ideario que toman distintas ideas de diferentes corrientes feministas, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual desarrolla una serie de puntos sobre los que se asienta su quehacer feminista. Estos son:

- “Combatir la violencia sexista, homofobia, lesbofobia, transfobia, bifobia y demás antagonismos en todos los ámbitos” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.).
- La defensa del aborto libre y gratuito como derecho fundamental.
- La lucha por la despatologización trans, el cuestionamiento de “los procesos de normalización binaria” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016, s.p.) como las operaciones forzosas a las personas intersex y la reivindicación de la no obligatoriedad de la mención del sexo en los documentos oficiales.
- La defensa de los derechos de lxs trabajadorxs sexuales.
- La defensa de un feminismo pro-sexo.
- El combate hacia el lenguaje sexista.
- La reescritura de la historia para rescatar del olvido a las mujeres y a las disidencias sexuales y de género cuyo papel ha sido marginalizado por parte de la historiografía oficial³²².

Muy conectado con el último subpunto nombrado, a lo largo de su periodo de actividad, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual ha otorgado gran importancia a la reivindicación de la recuperación de memorias feministas y disidentes sexuales y de

³²¹ Para profundizar en este eje del Ideario véase <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2011/06/29/el-bloque-reflexiona-ii/>

³²² Para profundizar en este eje del Ideario véase <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2011/09/29/el-bloque-reflexiona-iii/>

género. Muestra de ello es, por ejemplo, un fragmento del manifiesto elaborado para el Orgullo crítico del año 2011 donde se expresa lo siguiente:

Porque Orgullo es, para nosotras, reivindicar la memoria de tantas personas insultadas, vilipendiadas y asesinadas debido a sus prácticas sexuales, y sentir su miedo en nuestras propias vidas, sus agresiones en nuestros cuerpos.

Orgullo es para nosotras poner freno al avance patriarcal, capitalista y estúpido del racismo, la xenofobia y el fascismo, que amenaza día a día nuestra propia seguridad con engrosar las listas de aquellos que por defender y realizar la libertad y el compromiso por una sociedad más justa e igualitaria, hoy ya no están entre nosotras. (Bloque Alternativo de Revolución Sexual, 2011, s.p.)

En este sentido, se pueden encontrar en las redes sociales del Bloque Andaluz de Revolución Sexual diversos materiales, actividades y acciones enfocadas a trabajar en dicha recuperación de las memorias feministas y disidentes sexuales y de género. Destaco, como ejemplo, la participación del Bloque Andaluz de Revolución Sexual en los distintos actos celebrados, en diversos años, con el objetivo de que no caiga en el olvido el asesinato de Gabi Lima³²³.



(Cartel concentración por el 16º aniversario del asesinato de Gabi Lima. 2018. Fuente: Facebook del Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

³²³ Con relación a la memoria de Gabi Lima, también puede consultarse la entrada elaborada por el Bloque Andaluz de Revolución Sexual en su blog: <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/02/11/en-memoria-de-gabi-lima/?fbclid=IwAR2dDDfzvNjJrFB9yUeWv7K4DFJk1t4P-t76zjvYErJDPjLK15445N38TaQ>

A lo largo de estos años, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual ha participado en diversas actividades y acciones como cinefóruns, protestas, manifiestos, jornadas contra la lgtbifobia, el machismo, el fascismo, o contra la influencia de las religiones en los espacios públicos como la Universidad. Asimismo, se ha comprometido dando visibilidad en sus redes sociales o participando físicamente en distintos acontecimientos y luchas sociales vinculadas al antifascismo, a los feminismos, al antirracismo o a los movimientos disidentes sexuales y de género³²⁴. De entre ellas, se puede destacar su activa participación en la organización de los bloques críticos durante varios años en la capital andaluza. A diferencia de Panteras Rosas, como expresa una de sus militantes, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual, de manera general, no utiliza el término ‘*queer*’ para definirse. De este modo, dicho colectivo asume como propia la crítica mencionada en apartados anteriores acerca del término *queer* y su introducción en otros territorios distintos al anglosajón al no entenderse como un insulto en castellano (Preciado, 2009):

“Queer nunca ha sido una palabra que empleáramos para describirnos o describir nuestra lucha. Es posible que algunos miembros sí la emplearan a título individual. No obstante, no tenía sentido enunciarse como queer en un entorno donde ese término no significaba nada. Nuestra potencia revolucionaria se sustenta más en el hecho de ser el único colectivo de estas características donde también había y hay miembros trans.” (Entrevista a activista anónima, 2020).

Como se observa en algunas de las entradas del blog del Bloque Andaluz de Revolución Sexual, con su regreso al activismo en el año 2016, el colectivo comenzó a incorporar reflexiones sobre el peso de los orígenes culturales andaluces a la hora de reflexionar sobre las opresiones y privilegios de las disidencias sexuales y de género. Esta importancia que el Bloque Andaluz de Revolución Sexual concede a las raíces culturales se manifiesta en el actual logo del grupo, una estrella tartésica, “estrella de ocho puntas luego utilizada por diversas culturas mediterráneas, y a la que se le han atribuido múltiples significados a lo largo de la historia” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2017, s.p.)³²⁵. Dicha imagen se realizó tras la decisión de incluir el apellido ‘andaluz’ en la

³²⁴ Para profundizar en ellas puede consultarse su blog: <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/> o su página de Facebook: <https://www.facebook.com/BloqueAndaluzRS/>

³²⁵ Estrella similar a la utiliza por Liberación LGC Y LIGAN como símbolo, aunque dichos colectivos la denominasen “estrella andalusi”.

denominación del colectivo y como símbolo de la “diversa identidad andaluza” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2017, s.p)³²⁶.



(Logo actual del Bloque Andaluz de Revolución Sexual. 2017. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

En el contexto del 4 de diciembre de 2016, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual publica una entrada en su blog donde explica los porqués de incluir la procedencia cultural como un eje de lucha a contemplar en sus análisis de la realidad social, aportando, con los mismos, ideas que van dando forma a la perspectiva andaluza (trans)feminista referenciada en apartados anteriores (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016b). En la línea de los proyectos que están construyendo la perspectiva (trans)feminista andaluza o de los feminismos andaluces referenciada, y contribuyendo desde una mirada que toma como eje central a las disidencias sexuales y de género, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual realiza una serie de reflexiones y reivindicaciones en torno a cuestionar las distintas formas de opresión que padece el pueblo y el territorio andaluz, y a reivindicar referentes mujeres y disidentes sexuales y de género andaluzxs (Bloque Andaluz de

³²⁶ Una explicación más detallada sobre los significados de la actual imagen del Bloque Andaluz de Revolución Sexual puede encontrarse en el siguiente enlace: <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/12/04/reflexiones-sobre-la-nueva-imagen/>

Revolución Sexual, 2016b). Así, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual critica la precarización de la población andaluza, reflexiona sobre la emigración de andaluzxs hacia otros territorios del norte donde “tener pluma y ser de Andalucía era ya el colmo del chiste y la gracia” (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016b, s.p), cuestiona los estigmas asociados a los distintos acentos y formas de hablar en Andalucía, critica la conquista castellana de los territorios del sur del Estado español, la imposición del catolicismo y su vinculación con la represión hacia las disidencias sexuales y de género, la idea de una identidad española y la apropiación por parte de la misma de elementos culturales andaluces, y realiza una llamada de atención al andalucismo para que tenga en consideración a las disidencias sexuales y de género en sus análisis, así como a la hora de reivindicar referentes históricos de Andalucía (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2016b, s.p.). Asumiendo los anteriores postulados, la militante anónima del Bloque Andaluz de Revolución Sexual que entrevisté se posiciona señalando la importancia que tiene, desde su visión, el hecho de hablar de proyectos y colectivos ‘andaluces’, en lugar de utilizar las palabras ‘del sur’, puesto que sitúa de forma más correcta el contexto del que se está hablando y las opresiones que padece el mismo:

“Me gustaría recalcar que me parece muy positivo que se hable de transfeminismo o feminismo andaluz y no con un calificativo que haga referencia al sur, tipo ‘del sur’ o ‘sureño’. Nos ayuda a ubicarnos. Hay gente muy potente en muchos ámbitos poniendo sobre la mesa la andalu(z)ofobia como fenómeno opresor y estigmatizador del territorio andaluz por parte del Estado español.” (Entrevista a activista anónima, 2020).

Uno de los proyectos del Bloque Andaluz de Revolución Sexual en el que se desarrolla la perspectiva andaluza mencionada, desde las disidencias sexuales y de género y los feminismos, es el de ‘*Copla Orgullosa*’. El mismo consiste en una serie de imágenes donde se combinan distintos cantantes populares del folclore andaluz con frases, que ellos enuncian en sus canciones, y con una serie de reivindicaciones que el Bloque Andaluz de Revolución Sexual realiza al hilo de las frases nombradas. Incluyo algunos ejemplos de las mismas³²⁷:

³²⁷ El resto de ejemplos se pueden encontrar en las redes sociales del Bloque Andaluz de Revolución Sexual: <https://www.facebook.com/BloqueAndaluzRS/photos> y en <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/>



(Imagen 'Que me coma el tigre mis carnes morenas' del proyecto Copla Orgullosa. 2016. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)



(Imagen 'Por un puñado de parné' del proyecto Copla Orgullosa. 2016. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)



(Imagen 'Miedo tengo miedo' del proyecto Copla Orgullosa. 2016. Fuente: Bloque Andaluz de Revolución Sexual)

Como se observa en el siguiente fragmento de entrevista, en la actualidad el Bloque Andaluz de Revolución Sexual, condicionado por la precariedad que atraviesa a su militancia, no mantiene una actividad periódica físicamente. Aunque, en ocasiones, sigue participando en distintas acciones o eventos, como en los últimos orgullos críticos celebrados en Sevilla.

"Tengo que aclarar en este punto que en ocasiones hablo en pasado y otras en presente al hacer referencia al Bloque puesto que en estos momentos y debido principalmente a la precariedad que nos hizo dispersarnos no mantenemos una actividad periódica en lo físico." (Entrevista a activista anónima, 2020).

De este modo, su lugar de acción cotidiano y visible son las redes sociales. Además de una página activa de Facebook, cuenta con un blog donde hay numerosas entradas con reflexiones y temáticas variadas relacionadas con las disidencias sexuales y de género, los feminismos, el antifascismo o el antirracismo.

4.4.2.4. Granada Visible. 2017.

Otro de los colectivos que se puede localizar en esta genealogía andaluza es Granada Visible³²⁸, constituido en 2017 y que se define como “una plataforma por la defensa de los derechos LGTBI+ en Granada”, según su página de Facebook³²⁹. Sigue activo en la actualidad y entre sus principales objetivos destacan la promoción de la visibilidad del colectivo LGBTIAQ+³³⁰, el respeto a la diversidad, el combate contra el cisheteropatriarcado y todas las violencias dirigidas hacia las personas con identidades sexuales y de género periféricas (Ajuntamientos Granada, s.f.)³³¹. Asimismo, Granada Visible pretende ser “un espacio seguro y de acogida para las personas de identidades sexuales y de género diversas y no normativas” (Ajuntamientos Granada, s.f., s.p.).



(Logo del colectivo Granada Visible. 2017. Fuente: Facebook Granada Visible)

Desde su presentación pública en octubre de 2017, como se observa en sus redes sociales³³², Granada Visible ha participado en numerosas charlas, jornadas, acciones,

³²⁸ Agradezco a Granada Visible su revisión del presente apartado.

³²⁹ Puede consultarse en <https://www.facebook.com/GranadaVisible>

³³⁰ Utilizo los términos ‘LGTBIQA+’ o ‘LGTBIQA+fobia’ pues así son utilizados por las fuentes citadas.

³³¹ Las informaciones obtenidas del blog *Ajuntamientos Granada* pueden encontrarse en <https://ajuntamientosgranada.wordpress.com/granada-visible/>

³³² Además de la citada página de Facebook del colectivo puede consultarse su cuenta de Instagram: <https://www.instagram.com/granada.visible/?hl=es> o de Tweeter: https://twitter.com/Granada_Visible

campañas y apariciones en prensa. De entre ellas, como ejemplo, se pueden nombrar la campaña en sus redes sociales contra la ultraderecha; las publicaciones sobre acontecimientos históricos importantes para las personas disidentes sexuales y de género, como la despenalización de la homosexualidad en el Estado español; las concentraciones el 17 de mayo de 2019, por el Día Internacional contra la LGTBIQA+fobia en las Fuentes de las Batallas de Granada, o el 23 de septiembre, en la Plaza del Carmen en rechazo al asesinato de una mujer trans en Avilés, entre otras acciones. En sus redes sociales se observan distintas publicaciones para conmemorar días significativos para los movimientos de la disidencia sexual y de género y los feminismos como el Día Internacional de la Mujer, o los Días Internacionales de la Visibilidad Trans, Lesbiana, Bisexual o Intersex, entre otros. De igual modo, y desde un lugar pedagógico, en ellas aparecen explicaciones de conceptos relacionados con la diversidad afectivo-sexual no tan conocidos, de forma general, como ‘demisexualidad’, ‘grisexualidad’ o ‘asexualidad’.

Esta agrupación granadina se presenta abierta a colaborar con otros colectivos y organizaciones siempre que mantengan una “una visión crítica, feminista, interseccional e independiente” (Ajuntamientos Granada, s.f., s.p.). Asimismo, Granada Visible, en ocasiones, ha establecido conexiones con algunas instituciones como el Ayuntamiento de la ciudad para trabajar por la defensa de los derechos de las personas LGTBIAQ+ o para organizar eventos como el Día Internacional del Orgullo. En este sentido, se puede destacar su participación en la organización del Día Internacional del Orgullo en Granada a través de distintas actividades durante el mes de junio de 2019, como una *Queercentración* en la Fuente de las Batallas; la charla *El homoerotismo en la obra de Federico García Lorca*; la proyección de la película *Little Ashes (Sin Límites)* de Paul Morrison (2008) o su participación en la manifestación del Orgullo, que ese año llevaba el lema “*Mayores sin armarios. Historia, lucha y memoria*”³³³. También se puede destacar la participación del colectivo granadino en la manifestación del 8 de marzo de 2020, donde portaba una pancarta con la reivindicación “*Ni sometidas, ni precarias. Obreras trans, bi, intersex y lesbianas*”.

³³³ Estas informaciones pueden consultarse en el cartel del Orgullo de 2019 de Granada en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/GranadaVisible/photos/3188174801196356>

No obstante, como se observa en sus redes sociales, Granada Visible también ha realizado múltiples críticas a instituciones como el Ayuntamiento de Granada –gobernado en la actualidad por Ciudadanos en coalición con el Partido Popular, y apoyado en la investidura por Vox– tildando de “lavado rosa” a la nueva estrategia del gobierno municipal para el colectivo LGTBI (Granada Visible, 2020, s.p.). En un comunicado³³⁴ emitido por el colectivo, expresaron su descontento con el actual gobierno de la ciudad y exigieron que se cumplieran los acuerdos alcanzados en la anterior legislatura como:

la reapertura del Observatorio contra los Delitos de Odio, dotación de recursos al Punto de Atención LGTBI del Ayuntamiento, aplicación de la Ley 2017 LGTBI andaluza y el Plan Estratégico para Diversidad Afectivo-Sexual, Corporal y de Género (2019-2022), conocido como PEDAS, investigación y sanciones a quienes realizan terapias de conversión, que se aborde nuestra memoria histórica y programas educativos como campañas de sensibilización. (Granada Visible, 2020, s.p.)



(Campaña de Granada Visible contra el “lavado rosa” del Ayuntamiento de Granada.

2020. Fuente: Facebook Granada Visible)

Afín a los postulados críticos expuestos en los apartados anteriores, en el mismo comunicado se cuestiona la mercantilización de las identidades sexuales y de género periféricas, la despolitización de diversas asociaciones LGTBI, o la instrumentalización

³³⁴ El comunicado completo puede verse en <https://www.facebook.com/GranadaVisible/photos/4697462613600893>

por parte de instituciones de las cuestiones referentes a la diversidad afectivo-sexual para la consecución de otros fines:

El gobierno municipal mantiene una agenda marcada por intereses alejados de la realidad social del colectivo LGTBI, prefiriendo abanderar Granada como un destino ‘turístico LGTBI’, un punto defendido por C’s, que considera el orgullo como una fiesta de interés turístico, y no lo que es, un acto reivindicativo y político. (...) El Área de Derechos Sociales considera prioritaria la instrumentalización de nuestro colectivo, escudándose en asociaciones despolitizadas y manejables para blanquear el gobierno municipal y justificar su agenda, en una perfecta alianza neoliberal, donde la economía esté por encima de la vida de la ciudadanía, incluido nuestro colectivo. Queremos derechos sociales, no ser el negocio de otros. (Granada Visible, 2020, s.p.)

En la actualidad, Granada Visible pertenece a la *Red Social y Vecinal de Granada y su Área Metropolitana – Ajuntamientos Granada*, “un espacio de encuentro de colectivos sociales y vecinales que lucha por una democracia real y la justicia social y ecológica” (Ajuntamientos Granada, s.f., s.p.), y que mantiene como objetivo central la construcción de “herramientas colectivas, coordinar actividades y movilizaciones conjuntas e intentar levantar un fuerza social y vecinal para afrontar los desafíos de Granada y su Área Metropolitana” (Ajuntamientos Granada, s.f., s.p.). A partir de la pandemia de la COVID-19 y con las dificultades existentes para organizar actividades y acciones en la ciudad, Granada Visible ha comenzado a organizar rutas LGTBIQA+ para generar espacios de encuentro de socialización seguros entre personas disidentes sexuales y de género, como se expone en sus redes sociales.

4.4.2.5. Bloque Crítico Andalú/Bloque Disidencias del Sur. 2018.

Con motivo del cuarenta aniversario de la primera manifestación por la libertad sexual andaluza –convocada por el MHAR y celebrada en Sevilla en 1978, como se ha señalado con anterioridad–, antiguxs militantes del MHAR comenzaron a reunirse en el verano de 2017 para reflexionar sobre los distintos cambios producidos desde 1978 con referencia a la libertad sexual, y sobre la necesidad de conmemorar los cuarenta años pasados de aquella manifestación (Domínguez, Escudero y Macera, 2019). De esta forma, decidieron formar la Plataforma 40º Aniversario para tal fin, a la que se adhirieron numerosas organizaciones LGTBIQ, partidos políticos de izquierda, sindicatos, grupos feministas y estudiantiles (Domínguez, Escudero y Macera, 2019). Dicha plataforma, inició contactos con el Ayuntamiento de Sevilla para conmemorar el mencionado aniversario de la

manifestación por la libertad sexual durante el mes de junio de 2018 y llegaron a distintos acuerdos (Domínguez, Escudero y Macera, 2019).

Desde la Plataforma 40º Aniversario se pretendía que la manifestación del Orgullo 2018 de la capital andaluza estuviese dedicada a conmemorar dicho hecho, como se puede observar en las redes sociales de la misma y en diversos artículos de prensa de ese momento³³⁵. Para ello, la Plataforma 40º Aniversario contactó con las personas responsables de la organización oficial del Orgullo en Sevilla (la plataforma 28J) con el fin de solicitar que la pancarta principal de la manifestación hiciese mención al 40º aniversario de la primera manifestación por la libertad sexual en Andalucía y para que fuese portada por aquellxs militantes históricxs que participaron en la misma (Domínguez, Escudero y Macera, 2019). Al no llegar a acuerdo entre la organización del Orgullo de Sevilla y la Plataforma 40º aniversario, esta última, decide realizar una manifestación alternativa a la oficial nombrándola ‘Orgullo Crítico del Sur’, para diferenciarse de la manifestación de carácter más oficial que, como se ha indicado, desde el 2009 se llama Orgullo del Sur (Domínguez, Escudero y Macera, 2019)³³⁶. Así, se convoca la manifestación alternativa del Orgullo Crítico del Sur en Sevilla, el 23 de junio de 2018:

#OrgulloCríticoDelSur currantes, estudiantes, jóvenes, feministas, trans, marikas, bollos...este es el #OrgulloDeLaGente frente a un modelo mercantilista, clientelar y patriarcal ¡¡¡ Si estás indignada este es tu orgullo ¡¡ DIFUNDE ¡¡. (Plataforma Orgullo Crítico del Sur, 2018, s.p.)

La convocatoria de la manifestación del Orgullo Crítico del Sur estaba compuesta por más de treinta organizaciones: MHAR-LGTBIQ, Queer Me Dices-LGTBI, Federación Arco Iris, Cádiz Diversa LGTBI, Asociación LGTBI SINDY de Almería, Roja Directa Andalucía LGBTI-Campo de Gibraltar, Asociación LGTBI Mariliendres Punta Umbría, Chrysallis-Andalucía, Asociación de Personas Sordas LGTBI, ATA-Sylvia Rivera, Plataforma 8 de Marzo, Colectivo Feminista Amazonas, Café Feminista de la UPO, Plataforma Feminista Libres y Combativas, Federación de Mujeres Gitanas-Fakali, Marea Joven de Sevilla, Sindicato de Estudiantes, Movimiento de Acción Estudiantil,

³³⁵ Informaciones al respecto pueden encontrarse, por ejemplo, en <https://www.facebook.com/Plataforma-Orgullo-Cr%C3%ADtico-del-Sur-120451281948197>

³³⁶ Si se quiere profundizar en dichos conflictos y desencuentros puede consultarse Domínguez, Escudero y Macera (2019).

Asociación Nuestra Memoria, Asociación Sevillana, Verdad, Justicia y Reparación, Aleas-Andalucía, Izquierda Unida-Sevilla, Participa-Sevilla, UJCE, PCE-Andalucía, Izquierda Revolucionaria de Andalucía, Izquierda Andalucista, Anticapitalistas-Andalucía, CCOO, UGT, SAT, CNT³³⁷.

Previo a la convocatoria de la manifestación alternativa, un grupo de activistas disidentes sexuales y de género, que habían mantenido contactos con la Plataforma 40º Aniversario, deciden desvincularse de la misma por diferentes discrepancias políticas y forman el Bloque Crítico Andalú³³⁸, con el objetivo de participar de manera diferenciada como bloque en la manifestación del Orgullo del Sur del año 2018. Cuando se tiene constancia de la manifestación alternativa, el Bloque Crítico Andalú, aun discrepando con la organización de la misma, decide participar en ella. Estas cuestiones se describen en el siguiente fragmento publicado en su página de Facebook:

Posiblemente haya cierta confusión sobre si este evento es parte de la plataforma 40 Aniversario, y asumimos que entre otras causas, la confusión venga del propio nombre de esta iniciativa, razón por la que lo hemos modificado y hacemos esta aclaración sobre qué lugar ocupamos:

Nuestro objetivo era y es armar un bloque crítico de personas y colectivos sociales afines que vivieran la identidad sexual y de género desde la disidencia, y marchar en bloque diferenciado en el desfile del Orgullo de Andalucía 2018, que no sentimos que nos representa por varias razones, entre otras, tal vez la más evidente, por el componente comercial y mercantil que lo vertebra. Al no existir noticias de que fuera a haber un orgullo paralelo que se define como crítico, optamos por el nombre de “Orgullo Crítico Andalú” porque nos resultaba más convocante. Pocos días después de publicar nuestra iniciativa en las redes, la plataforma 40 Aniversario lanzó su propuesta de un Orgullo Crítico del Sur, de ahí que nos renombramos como “Bloque Crítico Andalú”, que se ajusta más honestamente a nuestro posicionamiento. Con ello aprovechamos para aclarar, que no somos parte de la plataforma 40 Aniversario, por varias razones de menor discrepancia política que las que se dan con el Orgullo de Andalucía 2018, sin duda, pero no por ello suficientemente menores como para confluir como parte integrada en la iniciativa. Nuestra manera de entender el factor crítico de un Orgullo concibe este día como un espacio formado por colectivos y personas que habitan la periferia sexual y de género desde la política de lo personal. Las alianzas con agrupaciones políticas, sindicales y sociales son legítimas y necesarias, pero entendemos que su posición debe localizarse al servicio y en el acompañamiento de los colectivos de base.

No obstante, por coherencia y por afinidades, proponemos que este Bloque Crítico Andalú marche de manera independiente en el Orgullo Crítico del Sur que organiza la Plataforma 40 Aniversario. (Bloque Disidencias del Sur, 2018, s.p.)

³³⁷ Esta información se recoge en un post de Facebook de la Plataforma 40º Aniversario, a fecha de 21 de mayo de 2018. La página de Facebook ‘Plataforma 40º Aniversario’, posteriormente, se transformó en ‘Plataforma Orgullo Crítico del Sur’.

³³⁸ Agradezco a Jose Náufrago la revisión del presente apartado.

Como se observa en dicho texto, las discrepancias políticas entre la organización del Orgullo Crítico del Sur y del Bloque Crítico Andalú, aunque menores que con la organización del Orgullo del Sur, giraban, principalmente, en torno a concebir un orgullo donde partidos políticos, organizaciones de izquierda y sindicatos fuesen visibles tanto en la organización como en la marcha, o apostar por un orgullo completamente autónomo, en la senda de los ya abordados bloques y orgullos críticos, donde las personas que conforman dichas organizaciones pudieran participar a título individual, pero donde lxs verdaderxs protagonistas fuesen las personas disidentes sexuales y de género. Afín a estos últimos postulados, el Bloque Crítico Andalú desarrolló diversos textos exponiendo los motivos y necesidades de construir espacios críticos que cuestionen ciertas dinámicas que se reproducen en las manifestaciones oficiales del Orgullo:

Gente, POR FAVOR, ¿no lo veis? Los orgullos institucionales son un maldito mercadillo ambulante en el que cada puesto pone musicón para que compremos más a gusto, como en Inditex. Y nos tratan como el flautista de Hamelín trató a las ratas. Se han apoderado de nuestra manifestación y nos han dicho quién y cómo puede formar parte. Y nos ponen los musicones a todo volumen para, por ejemplo, que no escuchemos las agresiones fóbicas que se producen antes, durante y después del Orgullo, agresiones que, por cierto, no van a condenar ni a perseguir especialmente ni los partidos ni empresas rosas ni las oportunistas.

¡Ah! Chechenia tampoco se escucha ya con este musicón. ¡Pero no pasa nada! #Lovewins. Porque claro, sientes amor, ¿no? Si no te enamoras y simplemente eres lgtbiq* lo mismo te lo deberías mirar, a lo mejor lo tuyo es puro vicio y eso está fatal. (Bloque Disidencias del Sur, 2018, s.p.)³³⁹

Porque no necesitamos ni queremos que grandes organizaciones, empresas rosas (o de cualquier otro color), partidos políticos o sindicatos aprovechen nuestra lucha para hacer campaña, para hacer caja o para hacer carrera de egos e individualidades. (Bloque Disidencias del Sur, 2018, s.p.)³⁴⁰

³³⁹ Como se expondrá párrafos más adelante, el Bloque Crítico Andalú, posteriormente, se denominó Bloque Disidencias del Sur. Por ese motivo, referencio la página de Facebook del Bloque Disidencias del Sur pues es la que está activa en la actualidad. El texto de presentación completo del Bloque Crítico Andalú puede consultarse en el siguiente enlace de la página de Facebook del Bloque Disidencias del Sur: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2186410944710064&id=2186401121377713

³⁴⁰ El texto del Manifiesto completo del Bloque Crítico Andalú puede consultarse en el siguiente enlace de la página de Facebook del Bloque Disidencias del Sur: <https://www.facebook.com/DisidenciasDelSur/posts/2248524468498711>



(Cartel Bloque Crítico Andalú. 2018. Fuente: Facebook del Bloque Disidencias del Sur)

Aunque las personas que participaron en el Bloque Crítico Andalú acudían a título individual, varias de ellas pertenecían al Bloque Andaluz de Revolución Sexual, a la Red Maricones del Sur, al Colectivo de Prostitutas de Sevilla y a la *COAF La Revo*; colectivos autónomos que utilizaron sus redes sociales para apoyar y dar difusión al mencionado bloque crítico. El recorrido de la marcha alternativa –compuesto, como se está señalando, por el Orgullo Crítico del Sur y el Bloque Crítico Andalú– transcurrió desde el Parlamento de Andalucía hasta los Jardines del Valle; lugar donde se celebró una fiesta (Domínguez, Escudero y Macera, 2019).



(Bloque Crítico Andalú en la manifestación Orgullo Crítico del Sur. 2018. Fuente: Facebook Bloque Disidencias del Sur)

El año siguiente, en junio del 2019, se vuelve a realizar la manifestación alternativa del Orgullo Crítico del Sur. En esta ocasión, se decide por parte de la organización de la misma conmemorar en la manifestación el cincuenta aniversario de las revueltas de *Stonewall* y el papel que, en ellas, tuvieron las mujeres trans, como se señala en su texto de presentación:

El #OrgulloCriticoDelSur, es una convocatoria autonómica que nace de la unión entre organizaciones de la izquierda, lgtb, trans, feministas, estudiantiles, sindicales y políticas de Andalucía, que apostamos por un modelo diferente al Orgullo comercial que se nos ha impuesto durante las últimas décadas. Es una alternativa al modelo de orgullo hegemónico que ha ido desvirtuándose y perdiendo su esencia reivindicativa en pro de un desfile mercantilista.

En el #50Aniversario de la revuelta de #Stonewall, debemos recuperar ese espíritu de lucha, recuperar la revuelta no solo es una deuda histórica con aquellas mujeres trans que la iniciaron, sino también la garantía de que con la lucha podremos conseguir un mundo donde se garanticen todos nuestros derechos y seamos realmente libres³⁴¹. (Plataforma Orgullo Crítico del Sur, 2019, s.p.)

El Bloque Crítico Andalú pasó a denominarse Bloque Disidencias del Sur, cuyas asambleas organizativas estuvieron convocadas por la Red Maricones del Sur, el Bloque Crítico Andalú, Aliadas Transfeministas y el Colectivo de prostitutas de Sevilla³⁴². En esta ocasión, decidió marchar en la manifestación oficial Orgullo del Sur, como bloque diferenciado, situándose al final de la manifestación, y en el espacio delante de las carrozas. El objetivo de dicha decisión era conseguir dar mayor visibilidad a sus reivindicaciones y posicionarse firmemente en contra de la participación del partido político Ciudadanos en la manifestación. Por primera vez tras la aprobación de la Constitución de 1978, en las elecciones autonómicas de 2019, la derecha obtuvo el gobierno de la Junta de Andalucía a través de una coalición entre el Partido Popular, Ciudadanos y apoyada por el partido ultraderechista Vox. Desde la visión de muchos activistas disidentes sexuales y de género, se entendía que ningún partido que pactase con Vox debía participar en las marchas reivindicativas del Orgullo, ya que dicho partido y organizaciones ultraderechistas afines habían criticado diversos derechos conseguidos por los colectivos LBTBIQ y, algunos de ellos, pretendían eliminarlos. Esta interpretación fue compartida por muchos activistas a nivel estatal que dificultaron la participación de

³⁴¹ El texto de presentación completo puede consultarse en: <https://www.facebook.com/120451281948197/photos/a.120491865277472/342995459693777/>

³⁴² Esta información puede encontrarse, por ejemplo, en el cartel de una de ellas: <https://www.facebook.com/DisidenciasDelSur/photos/a.2198683923482766/3047599991924484>

Ciudadanos en las manifestaciones del Orgullo de distintos territorios³⁴³. El lema que rezaba en la pancarta principal del Bloque Disidencias del Sur, durante ese año, fue: “*Un Orgullo Gay, colonial y burgués es una vergüenza*”.



(Cartel del Bloque Crítico Disidencias del Sur. 2019. Fuente: Facebook Bloque Disidencias del Sur)

Durante el año 2020, debido a la pandemia provocada por la COVID-19, no se realizaron las manifestaciones oficiales del Orgullo ni tampoco las alternativas en Sevilla. No obstante, en el Facebook del Bloque Disidencias del Sur se encuentra una foto, a fecha de 29 de junio de 2020, de una acción realizada con tal motivo. En la misma, aparecen tres activistas con la pancarta utilizada en la manifestación del año anterior por el Bloque

³⁴³ No poseo fuentes escritas que acrediten las informaciones señaladas en este párrafo sobre los motivos de la participación del Bloque Disidencias del Sur como bloque diferenciado en la manifestación oficial Orgullo del Sur. Las mismas las he obtenido como participante en dicho Bloque Crítico Andalú/Bloque Disidencias del Sur, espacio apoyado por la Red Maricones del Sur donde milito y han sido revisadas por el activista anteriormente referenciado.

Disidencias del Sur delante del monumento, nombrado popularmente, ‘El huevo de Colón’, volviendo a cuestionar el carácter colonial y burgués que, desde su visión, poseen las manifestaciones oficiales del Orgullo.



(Acción Bloque Disidencias del Sur. 2020. Fuente: Facebook Bloque Disidencias del Sur)

4.4.2.6. Disidentes. 2019.

En el contexto granadino, también se puede situar en la genealogía presente al colectivo Disidentes³⁴⁴, nacido en torno a octubre de 2019. Dicho colectivo se describe como “un espacio joven LGTBI de formación, de empoderamiento y de activismo. Un lugar donde crear comunidad y ser más libres”, según su página de Facebook³⁴⁵.

Este colectivo se organiza a través de asambleas públicas que suelen estar articuladas en tres bloques, como se observa en sus redes sociales: un primer bloque, destinado a reflexionar sobre alguna figura relevante para los movimientos disidentes sexuales y de género. Así, han trabajado sobre Divine, Ocaña y Frida Kalho. Un segundo bloque orientado a la formación y al debate. De esta forma, han abordado cuestiones sobre la

³⁴⁴ Agradezco a Disidentes su revisión del presente apartado.

³⁴⁵ Puede consultarse en <https://www.facebook.com/Disidentes-111583800261461/>

Historia del colectivo LGTBIQ+³⁴⁶, la lesbofobia o el transfeminismo. Y un tercer bloque sobre la organización del colectivo. En sus redes sociales, también se pueden encontrar múltiples imágenes orientadas a fomentar la visibilidad del colectivo LGTBIQ+ como, por ejemplo, sobre el Día por la Despatologización Trans, el Día de la Visibilidad Bisexual o el Día de la Visibilidad No Binaria, entre otros. Asimismo, en ellas aparecen memes, que, en tono de humor e ironía, realizan distintas reivindicaciones relativas a la diversidad afectivo-sexual.



(Logo del colectivo Disidentes. 2019. Fuente: Facebook Disidentes)

En lo que lleva activo, Disidentes ha organizado en colaboración con la Universidad de Granada la mesa redonda “LGTBI y cultura (no tan) popular”, mediante la que se dio a conocer públicamente; se ha adherido a la campaña contra la empresa Cetursa, por haber despedido a un trabajador por su orientación sexual³⁴⁷; y ha emitido comunicados en contra del pin parental propuesto por Vox³⁴⁸, o ante la eliminación de las banderas arcoíris de los semáforos de Granada, por parte del consistorio municipal³⁴⁹:

Tener elementos en el espacio público que aludan a la diversidad presente en la ciudadanía, que permitan que las personas que nos enmarcamos dentro del colectivo LGTBIQ+ nos sintamos respaldadas y visibilizadas, es una de las muchas piezas necesarias para avanzar. Desde Disidentes lamentamos y condenamos esta medida, puesto que supone por parte del nuevo equipo de gobierno del ayuntamiento de

³⁴⁶ Utilizo ‘LGTBIQ+’ pues es el término que suele aparecer en las redes sociales del colectivo Disidentes.

³⁴⁷ Su adhesión a dicha campaña puede verse en <https://www.facebook.com/Disidentes-111583800261461/photos/pcb.142742440478930/142742407145600/>

³⁴⁸ Dicho comunicado puede consultarse en <https://www.facebook.com/Disidentes-111583800261461/photos/pcb.159422105477630/159418682144639>

³⁴⁹ El comunicado completo puede encontrarse en <https://www.facebook.com/111583800261461/photos/a.112622620157579/134018591351315/>

Granada (@aytogr) una forma de invisibilizar al colectivo y da pistas sobre su compromiso político con el mismo. ¡Aunque nos quieran borrar, seguiremos existiendo y visibles! (Disidentes, 2019, s.p.).

En su afán por la construcción y recuperación de memorias disidentes sexuales y de género, el colectivo Disidentes, durante el mes de mayo y junio de 2020, ha elaborado vía online distintas actividades para mantener viva la vida y la obra de Federico García Lorca a través de una charla o de ilustraciones explicativas, como se puede consultar en su página de Facebook.



(Cartel de Disidentes por el 80º aniversario de *Poeta en Nueva York*. 2020. Fuente: Facebook Disidentes)

Asimismo, durante la mencionada pandemia, Disidentes se ha convertido en uno de los colectivos LGTBI+ firmantes del manifiesto a favor de la Renta Básica, y se ha implicado en la elaboración de medidas para el diseño del Plan de Choque Social³⁵⁰ en materia LGTBI+, como se observa en sus redes. También ha comenzado a impartir talleres sobre las temáticas abordadas a través de sus redes sociales.

³⁵⁰ Más información sobre dicha iniciativa puede verse en <http://www.plandechoquesocial.org/>

4.5. ¡AQUÍ ESTÁ LA RESISTENCIA TRANS!³⁵¹: EL ACTIVISMO TRANS EN EL ESTADO ESPAÑOL Y SU ARTICULACIÓN EN ANDALUCÍA³⁵².

4.5.1. Contexto estatal.

Desde el inicio de las luchas de los Frentes por la Liberación Homosexual en el contexto estatal contra la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, las personas con expresiones e identidades de género diversas –llamadas travestis en aquellos momentos– fueron partícipes de las mismas (Marchante, 2016; Platero, 2009, 2015b; Ramos, 2003; Suess, 2016). En un principio, de manera afín a cómo había ocurrido en el entorno internacional, participaban en el movimiento gay (Marchante, 2016; Ramos, 2003). Fueron tempranamente visibles en las cabeceras de las primeras manifestaciones contra la nombrada ley en el año 1977 en Barcelona, o en la manifestación de 1978 de Madrid, y duramente reprimidas por las fuerzas de seguridad (Marchante, 2016; Platero, 2009, 2015; Ramos, 2003). En este sentido, Martínez (2017) muestra en su trabajo una mención de la prensa a Andalucía sobre dichas cuestiones:

El *ABC* de 8 de junio de 1978 recoge la reunión celebrada por la COFLHEE en Sevilla, donde se percibe el impulso de Mar Cambrollé en el MHAR para conseguir el titular de la prensa «Los travestis piden que la Constitución reconozca sus derechos», reivindicando expresamente la «libertad de expresión y el respeto al derecho de toda persona a vestirse y adornarse como quiera y a la libre disposición de su cuerpo», tal como se recogía en diferentes textos políticos a partir de la redacción primera del *Manifest* del FAGC. (p. 267)

En el contexto de estas primeras expresiones de lucha comienza la organización de personas trans de forma paralela a las organizaciones de gais y lesbianas (Platero, 2015b). Unos meses previos a la manifestación de Barcelona de 1977, se produjo la ya citada escisión en el FAGC que trajo consigo la creación de la CAGC, “en cuyo seno se creó el Colectivo de Delincuencia y Marginación, donde se integró un grupo de travestis y transexuales llamado ‘La Pluma’” (Marchante, 2016, p. 152). Al poco tiempo, en 1979, nace el primer colectivo de reivindicación de personas trans dentro de la CAGC en

³⁵¹ Cántico presente en diversos espacios, manifestaciones y eventos trans y transfeministas.

³⁵² A lo largo del texto, como expresé en capítulos anteriores, utilizaré el término ‘trans’ como un concepto paraguas que se refiere a aquellas personas cuya expresión y/o identidad de género es diferente al sexo asignado al nacer (Suess, 2016). En este sentido, su uso actual abarca una amplia diversidad de expresiones e identidades de género (Suess, 2016). Asimismo, existen términos específicos como transexual, transgénero o travesti cuyos usos y significados son históricamente, contextualmente y culturalmente específicos (Suess, 2016). Así, en el presente apartado, utilizaré, en cada caso, el término que la persona o colectivo referenciado emplea.

Barcelona, llamado el Colectivo de Travestis y Transexuales (Marchante, 2016; Platero, 2015b; Ramos, 2003). Debido a ciertas actitudes de transfobia en las primeras organizaciones, esta “alianza pronto comenzó a resquebrajarse ya que gays y lesbianas comenzaron a adoptar posturas separatistas iniciando los primeros enfrentamientos” (Marchante, 2016, p. 152). Estos desencuentros llevaron a que las personas trans comenzasen a construir sus propias agrupaciones durante la década de los ochenta, vinculadas a la prostitución y a la lucha contra el VIH/sida (Marchante, 2016; Platero, 2009, 2015b; Ramos, 2003).

Con la aparición en la década de los ochenta del VIH/sida, se reforzó la ya señalada estigmatización y criminalización de las sexualidades e identidades no normativas (Platero, 2009; Ramos, 2003). Asimismo, tanto la prensa como las fuerzas de seguridad desarrollaron un acoso sistemático hacia las mujeres trans trabajadoras del sexo, “quienes ante esta situación y ante el silencio de los colectivos de gays y lesbianas, comienzan a desplazar su activismo hacia la lucha contra el acoso policial y contra el estigma social que identificaba transexualidad y SIDA” (Marchante, 2016, p. 152). Así, empezaron a surgir las primeras organizaciones trans, lideradas por mujeres trabajadoras del sexo que luchaban contra el estigma y el acoso policial (Platero, 2009). En este contexto, a nivel legislativo, se produjeron importantes transformaciones que influyeron en el devenir del activismo trans. Por un lado, se produjo “la legalización de la cirugía de reasignación del sexo (1983) a través de la despenalización de la castración. Ya no estaba prohibido por la ley y únicamente se realizaba en clínicas privadas” (Platero, 2009, pp. 111-112). Por otro, el Tribunal Supremo dictó una sentencia en julio de 1987 en la que por primera vez se permitía el cambio registral del sexo en el ordenamiento jurídico español (Mato, 2015)³⁵³. Asimismo, en diferentes países europeo se aprobaron leyes relacionadas con el reconocimiento legal de género y en 1989 el Parlamento Europeo dictó la *Resolución sobre la discriminación de los transexuales*, donde por primera vez se reconocía la discriminación que sufrían las personas trans, se recomendaba a los estados miembros el desarrollo de medidas legislativas que garantizaran la asistencia sanitaria para dichas personas, su tratamiento integral y la lucha contra la transfobia en los distintos ámbitos

³⁵³ Un análisis transfeminista del discurso jurídico sobre esta sentencia del Tribunal Supremo puede verse en Mato (2015).

político, laboral, económico, jurídico, civil y social (Marchante, 2016; Platero, 2009, 2015b; Ramos, 2003).

En 1987 se constituye la Asociación Transexual Española – Transexualia (ATET), llamada también Asociación Española de Transexuales (AET – Transexualia). Esta asociación nace de la mano de un grupo de amigas, todas ellas mujeres trans trabajadoras sexuales que a partir de 1986 comienzan a reunirse para buscar soluciones ante el acoso policial que padecían (Ramos, 2003). De entre sus fundadoras, Ramos (2003) destaca a Mónica Blanco y Nancy Losada. Además, “defendían su derecho a pagar impuestos y ser parte de la Seguridad Social. Querían que la prostitución se considerara un trabajo” (Platero, 2009, p. 111). Tomando como argumento la Resolución de 1989 del Parlamento Europeo, inician contacto con las Administraciones para conseguir mejoras en las vidas trans (Ramos, 2003). Incluso, en los primeros años de la década de los noventa “propusieron la legalización del trabajo sexual, que fue inmediatamente rechazada. Por entonces, el movimiento feminista también criticaba duramente las medidas represivas contra las prostitutas y en 1991 publicaron una serie de demandas contra la segregación y criminalización” (Gil, 2011, p. 168). Conjuntamente, según Ramos (2003), entendiendo que las cuestiones relativas al trabajo sexual eran complejas para abarcarlas completamente, en 1995, se funda el Colectivo por los Derechos de las Prostitutas – Hetaira, con la participación de personas de Transexualia. A mediados de 1995, también entran a formar parte de la asociación hombres trans, ampliando con ello las perspectivas y temáticas del grupo (Marchante, 2016; Ramos, 2003), y quienes “junto con hombres trans de otras asociaciones están consolidando una red estatal de transexualidad masculina” (Ramos, 2003, s.p.).

Pasados unos años de la constitución de AET-Transexualia, surge en 1992 el Col·lectiu de Transsexuals de Catalunya – Pro Derechos (CTC) destacando por su discurso revolucionario mediante el que demandaban el derecho al cambio del nombre, la supresión de la mención de sexo en el DNI y la posibilidad de cambio de sexo registral sin la obligatoriedad de la cirugía de reasignación sexual, otorgando mayor importancia al carácter psico-social de la construcción social de la identidad (Ramos, 2003). Junto a AET-Transexualia y el Consejo de la Juventud de Asturias, organizaron las *Primeras Jornadas Estatales de Transexuales*, celebradas en Gijón, del 5 al 8 de diciembre de 1998

(Ramos, 2003). En estos años también aparece la Asociación de Identidad de Género de Andalucía (1993), en la que me detendré más adelante, y en 1994 la Asociación Transexualia de Valencia (ATV), creada por mujeres trans trabajadoras sexuales quienes consiguieron convenios con la cooperativa de servicios Sercoval donde varias mujeres trans comenzaron a trabajar en el sector de la limpieza (Ramos, 2003).

En los siguientes años, surgieron otros colectivos trans en el contexto estatal como el Colectivo Soy como Soy en Gijón en 1997, el Colectivo Trans Galiza en 1998, y posteriormente, se establecieron diversos grupos trans o áreas de transexualidad en varias asociaciones LGTB, como el Grup Identitat de Gènere i Transsexualitat del Col·lectiu Lambda de Valencia en 1998, el Grupo Trans de COGAM en 1998, o el Grupo de Transexuales de SOMOS en Sevilla en el 2000, entre otros (Ramos, 2003). Asimismo, en 1996, se constituye la Federación de Asociaciones de Transexuales del Estado español (FAT) por parte de las organizaciones existentes en aquel momento y a la que se sumaron muchos de los colectivos que fueron surgiendo con el tiempo (Ramos, 2003). Por su parte, AET – Transexualia ingresa en la FELGTB en el año 2001, hecho que contribuyó para que dicha federación incorporase la “T” en sus siglas (Gil, 2011), y para que posteriormente crease un Área de Política Transexual (Ramos, 2003)³⁵⁴.

Paralelamente a los mencionados procesos activistas, en la segunda mitad de los noventa, los distintos partidos de la izquierda comenzaron a incorporar en sus programas propuestas de avances legislativos con respecto a los derechos de las personas trans, y se fueron consiguiendo distintos logros legislativos en las instituciones. Como se expondrá con posterioridad cuando aborde a la AIGA, Andalucía fue pionera en los mismos, por ejemplo, al ser la primera región cuyo Defensor del Pueblo emitiese recomendaciones a favor de los derechos de las personas trans en 1997 y 1998 (Platero, 2015b). También lo fue incluyendo “tratamiento integral de la transexualidad dentro la cartera de servicios sanitarios del Sistema de Salud Público, creando una Unidad de Trastornos de la Identidad de Género en el Hospital Carlos Haya (Málaga) que comienza a funcionar en el año 2000” (Platero, 2009, pp. 112-113).

³⁵⁴ Para profundizar en estos procesos y en el desarrollo de la FAT véase Ramos (2003).

Estos avances legislativos, hasta el momento, han culminado, a nivel estatal, con la aprobación de la conocida como Ley de Identidad de Género³⁵⁵ por parte del Parlamento Español en 2007, aunque, como se verá, la ley no estuvo exenta “de fuertes críticas por el hecho de incluir la exigencia de un certificado de «disforia de género» y un tratamiento médico mínimo de dos años para poder acceder a los derechos reconocidos” (Gil, 2011, p. 178). Posteriormente, se han creado leyes autonómicas de no discriminación por motivo de identidad de género y no discriminación LGTBI³⁵⁶. En el momento de cierre de la tesis, el Consejo de Ministrxs ha aprobado el *Anteproyecto de ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI*, unificando así en un solo texto las propuestas conocidas como la Ley Trans Estatal y la Ley de Igualdad LGTBI. Es decir, todavía quedan trámites parlamentarios para su completa aprobación y el debate social al respecto sigue presente, como se ha apuntado con anterioridad.

4.5.1.1. El movimiento por la despatologización trans.

Según Suess (2016), en el ámbito estatal, “la emergencia del activismo por la despatologización trans* se puede situar en el contexto más amplio del desarrollo del activismo trans* a lo largo de las últimas décadas” (p. 184). Su nacimiento a nivel internacional se localiza “en el contexto histórico de la revisión periódica del DSM, de la CIE y de los SOC” (Suess, 2016, p. 179)^{357 358}. Por ello, de entre las principales demandas generales del activismo por la despatologización trans* que comenzaron a elaborarse se pueden destacar:

(...) la retirada de la clasificación actual de los procesos de tránsito por los géneros como trastorno mental de los manuales diagnósticos DSM y CIE, el acceso a una atención sanitaria trans-específica públicamente cubierta de la más alta calidad accesible, así como el cambio del modelo actual de atención sanitaria trans-

³⁵⁵ Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

³⁵⁶ Para profundizar en el proceso acerca de cómo los partidos políticos de la izquierda fueron incorporando en sus programas medidas legislativas en materias relacionadas con los derechos de las personas trans, en el desarrollo de la Ley de Identidad de Género y en las posteriores leyes autonómicas véase Martínez (2017), Platero (2009, 2015b). Para una revisión del marco legislativo en el contexto estatal desde una perspectiva de despatologización y derechos humanos véase Suess (2018).

³⁵⁷ ‘CIE’ hace referencia a la “Clasificación Internacional de Enfermedades” o “Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y Problemas relacionados con la Salud”, del inglés ‘ICD’, “*International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*”.

³⁵⁸ ‘SOC’ se refiere a “*Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People*”.

específica, desde un modelo de evaluación psiquiátrica hacia un enfoque de acompañamiento y decisión informada. Además, se demanda el reconocimiento legal del nombre y género sin requisitos médicos. La despatologización de la diversidad de género en la infancia se puede identificar como una demanda de creciente relevancia. Asimismo, se reivindica la protección contra dinámicas de discriminación y violencia transfóbica, así como la despatologización de prácticas de investigación. (Suess, 2018, p. 103).

Como se ha expuesto anteriormente, con respecto al Estado español, es preciso señalar que durante la década de los 2000 se aprobaron dos leyes identificadas por Suess (2016) como “dos momentos relevantes para el campo activista” (p. 185). Por un lado, se produjo la aprobación de la conocida como Ley del Matrimonio Igualitario, en el año 2005, y por otro, se aprobó la llamada Ley de Identidad de Género, en el 2007. Previo, durante y posteriormente a la aprobación de la Ley de Identidad de Género, se gestaron voces críticas e iniciativas que cuestionaban los requisitos médicos necesarios para el cambio registral del nombre y del género, la medicalización y la psiquiatrización de la transexualidad (Platero, 2009; Suess, 2016). En este marco, se produce un debate relevante en el ámbito de los activismos y comunidades trans³⁵⁹. Esta ley fue celebrada por muchxs activistas (Marchante, 2016) ya que la misma “permite a los individuos transexuales utilizar el nombre y sexo de su elección en los documentos oficiales, sin la obligatoriedad de la cirugía” (Platero, 2009, p. 114). Asimismo, fue vista con buenos ojos por algunas partes del movimiento trans ya que, mediante esta ley, “a diferencia de otras jurisdicciones, no se requiere la esterilidad de las personas transexuales y les permite contraer matrimonio, algo que solo era posible usando el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo” (Platero, 2009, p. 114). Sin embargo, también existen voces críticas con respecto a la misma puesto que los requisitos que exige dicha ley para llevar a delante este proceso son “un diagnóstico de disforia de género, dos años de tratamiento médico (...), ser mayor de 18 años y tener nacionalidad española” (Platero, 2009, p. 114).

Otro tema relevante para los activismos trans, interrelacionado con el anterior, es el acceso a la atención sanitaria trans-específica. Si por un lado existían perspectivas que “abrazaban el concepto de disforia de género considerándolo la llave de acceso a las operaciones de reasignación sexual” (Marchante, 2016, pp. 159-160), por otro, diversxs

³⁵⁹ Fernández y Araneta (2013), por su parte, realizan una distinción entre el activismo trans, que tiene un carácter más crítico, transgresor y aboga por la despatologización de las vidas trans, y los colectivos transexuales o LGTB que denominan como ‘oficialistas’ y poseen “unos parámetros de lucha determinados por el diálogo con las instituciones y/o los partidos políticos” (p. 49).

activistas trans, que en ese momento se encontraban en minoría, cuestionaron que los derechos de las personas trans debieran depender de un diagnóstico que lxs patologizaba (Missé, 2010). Dichxs activistas no se oponían al acceso a la cirugía o a la hormonación para quienes lo demandasen, pero criticaban que el acceso a dichos servicios se tuviese que conseguir en tanto que enfermxs (Missé, 2010), pues, como se ha indicado, se requiere un diagnóstico psiquiátrico para tener acceso a la atención sanitaria trans-específica. Así, el movimiento trans se hallaba ante el conocido dilema de “sanidad para enfermxs o renunciamos a sanidad” (Fernández y Araneta, 2013, p. 48). Con relación a al surgimiento de este dilema, Fernández y Araneta (2013) indican:

La aparición de dicho dilema se producía al asumir que solo se puede hablar de atención sanitaria por la vía pública si entendemos la transexualidad como un enfermedad o trastorno. Bajo esta asunción, una defensa basada en encuadrar las identidades trans como parte de la diversidad ponía en entredicho el acceso a los derechos sanitarios (Fernández y Araneta, 2013, p. 48).

Desde las perspectivas críticas que abogan por despatologizar los procesos de tránsito en los géneros, se argumenta su defensa desde posiciones que lo entienden como un derecho humano (Suess, 2016, 2020) y, por tanto, como un ‘falso dilema’, pues se puede demandar la cobertura sanitaria desde una perspectiva de derechos humanos (Suess, 2016). Es en este contexto en el que comienzan a surgir diversos colectivos que desarrollan su lucha por los derechos trans “desafiando la perspectiva médica sobre la disforia de género” (Platero, 2009, p. 116), y que comienzan a articularse bajo el denominado ‘movimiento por la despatologización trans’³⁶⁰.

De este modo, en el contexto estatal, se puede fijar el nacimiento del movimiento por la despatologización trans en torno al 2006 con el surgimiento de la Guerrilla Travolaka en Barcelona (Fernández y Araneta, 2013; Missé, 2012; Platero, 2009) “y las nuevas articulaciones que comenzaron a gestarse a partir de esta fecha” (Fernández y Araneta, 2013, p. 46). Sobre dicho colectivo que se organizaba en el *CSO Can Vies*, Marchante (2016) resalta el carácter activo, crítico y radical del mismo que se plasmaba en las numerosas actividades que desarrollaban como: “encuentros, kafetas, fiestas, talleres, visionados de películas, charlas y manifestaciones. Produjeron toda una serie de imágenes que supusieron un giro radical en la manera de representar los cuerpos trans, tal como

³⁶⁰ Referente a los desarrollos internacionales del movimiento por la despatologización trans y el debate en torno a la a la cobertura sanitaria trans-específica también puede consultarse Cabral (2010) y Suess (2016).

hicieron los colectivos *queer* de los años noventa” (p. 157). Fernández y Araneta (2013) exponen algunas características que encarnaría la Guerrilla Travolaka y que serían compartidas por los distintos grupos de lucha trans que comienzan a emerger: “son movimientos autónomos y con una elaboración de lo trans explícitamente enmarcada en la lucha contra el heteropatriarcado” (p. 47). Para lxs mismxs, “los inicios del movimiento prodespatologización están enraizados en las luchas feministas transmaribolleras críticas y radicales” (Fernández y Araneta, 2013, p. 47). Por su parte, Missé (2012), quien perteneció a Guerrilla Travolaka, expone que el inicio del mencionado grupo surgió con el fin de mostrar otras maneras de ser trans y de contar y cuestionar las terapias psiquiátricas que sus militantes habían vivido. Por otro lado, Suess (2016) señala que los colectivos que comienzan a desarrollar la mencionada perspectiva crítica con las dinámicas de psiquiatrización en el contexto español se caracterizan por:

(...) una alta diversidad interna, una intersección entre temáticas LGTB y otras temáticas sociales como la migración, la precariedad laboral o las políticas urbanísticas, la apuesta por una política no identitaria y no asimilacionista, así como la relación con espacios de ocupación y economía alternativa. Su relación con los discursos *queer* es diversa, desde una mención de la palabra ‘*queer*’ en sus manifiestos hasta un distanciamiento del concepto. Algunos grupos dan preferencia al término ‘transmaricabollo’ frente al anglicismo ‘*queer*’ o las siglas LGTB usadas por el movimiento gay-lésbico. (p. 185)

Dos son los rasgos de la práctica política de Guerrilla Travolaka que Fernández y Araneta (2013) resaltan por su importancia a la hora de generar las redes que se gestaron a través de lo trans. Por un lado, el, ya mencionado, desligue de “los cuerpos, las vidas y el pensamiento trans de las narrativas médicas” (Fernández y Araneta, 2013, p. 47) y la concepción de “los cuerpos trans como lugares de deseo, un deseo expropiado y reapropiado” (Fernández y Araneta, 2013, p. 47). Así se refleja en su manifiesto:

En la Guerrilla TravolaKa creemos en el poder que tiene mostrarse, hablar de nuestro cuerpo, de nuestra sexualidad, de nuestra diferencia y de las mil identidades que se esconden bajo esa misma etiqueta: “Trans”. Buscamos Visibilizar y hablamos en primera persona. Queremos apoderarnos del género, redefinir nuestros cuerpos y crear redes libres y abiertas donde poder desarrollarnos, donde cualquiera pueda construir sus mecanismos de seguridad contra las presiones de género. No somos Víctimas, nuestras heridas de guerra nos sirven como escudo. Frente a la Trans-normatividad que impone una estricta moral médica y un sistema de géneros binómico proponemos nuevas formas alternativas de entender y construir el cuerpo. NO se trata de un tercer sexo, ya que ni siquiera creemos en un primero ni en un segundo, se trata de poder expresar libremente nuestro género, entendiendo la

utopía que eso supone y, las presiones que existen. (Guerrilla Travolaka, 2006, s.p.)³⁶¹

Desde la visión de Fernández y Araneta (2013), estas cuestiones entraban en conexión con los discursos feministas, –“a pesar de los comienzos de la Guerrilla Travolaka como colectivo trans y no, por aquel momento, feminista” (Fernandez y Araneta, 2013, p. 47) –, posibilitando las alianzas entre algunos sectores feministas y trans (Fernández y Araneta, 2013)³⁶². Por otro lado, “la nueva red de grupos que fue apareciendo no estaba constituida por colectivos exclusivamente trans, ni siquiera, en muchos casos, por colectivos mayoritariamente trans” (Fernández y Araneta, 2013, p. 48). En este marco compartido de discursos por la despatologización trans y discursos críticos relacionados con la disidencia sexual y de género, surgen diversos colectivos como 7menos20 en Vitoria y Maribolheras Precarias en La Coruña, durante el 2006. Posteriormente, en 2007 aparece Acera del Frente en Madrid; y en 2009 se crea Trans-tornadxs en Zaragoza y Conjuntos Difusos en Granada (Marchante, 2016). Asimismo, Suess (2016) identifica en este contexto, y en el caso de algunos grupos algo posterior, el nacimiento de Stonewall Aragón en Zaragoza; Medeak en Bilbao y Donostia; Cultura Trans, TransBlock u Octubre Trans Barcelona en Barcelona; Pandi Trans, Migrantes Transgresorxs, Asamblea Transmaricabollo de Sol y Plataforma Octubre Trans en Madrid; y D-Genera en Murcia.

Así, en 2007, desde la crítica a los procesos patologizadores de las identidades trans se convocan las primeras manifestaciones coordinadas por la despatologización trans en Barcelona, Madrid y París (Suess, 2016). En el contexto de Barcelona, Marchante (2016) señala que “Guerrilla Travolaka, AET y activistas independientes convocaron la *1º Manifestació de lluita Transsexual, Transgènere i Intersexual de Barcelona*” (p. 160), bajo el lema ‘*Prou disforia de gènere*’, criticando el diagnóstico psiquiátrico al que se tenían que someter las personas trans si pretendían acceder a la cobertura sanitaria pública. En 2008, se llevó a cabo una convocatoria coordinada de manifestaciones en once ciudades europeas (Suess, 2016). De igual modo, Marchante (2016), expone cómo en la *2º Manifestació per la lluita Transgènere, Transsexual i Intersex de Barcelona* se cuestionó el binarismo de género y se reclamaba la retirada de la transexualidad como un

³⁶¹ El manifiesto de Guerrilla Travolaka puede consultarse en <http://guerrilla-travolaka.blogspot.com/2006/>

³⁶² Un intento teórico-político por establecer alianzas entre los movimientos trans y feministas puede verse en Missé y Solá (2009).

trastorno mental de los manuales psiquiátricos internacionales. Siguiendo la estela de dichas manifestaciones y de las articulaciones críticas que habían comenzado a generarse se constituye en 2009 la Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado español, y a nivel internacional, la Red Internacional por la Despatologización Trans y *STP-2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization*:

Desde la intersección de redes trans* y colectivos transmaricabollo comprometidos con la lucha contra la transfobia y la demanda de despatologización trans* surge en 2009 la *Red por la Despatologización de las Identidades Trans en el Estado español*, así como, conjuntamente con grupos activistas que habían participado en los años anteriores en la convocatoria de manifestaciones coordinadas en el contexto europeo, la *Red Internacional de Acción por la Despatologización Trans* y la convocatoria de *STP-2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization y del Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans*. (Suess, 2016, p. 186)

En ese mismo año, Fernández y Araneta (2013) exponen cómo las fisuras y desencuentros entre “el movimiento trans y transexual en torno a la defensa de la despatologización comenzó a estrecharse en el año 2009, cuando la propia Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (FELGTB) marcó su adhesión a la campaña STP 2012” (p. 52). De esta forma, lxs autorxs afirman que en el 2009 comienza el cambio de hegemonía interna dentro del movimiento con respecto a la lucha por la despatologización, señalando que “lo que antes había sido una lucha minoritaria pasaba a liderar el cambio de perspectiva de las demandas trans dentro del movimiento. Para el conjunto del movimiento quedaba claro públicamente que la transexualidad no era una enfermedad” (Fernández y Araneta, 2013, p. 52). La *Campaña STP-2012* se asienta “en el escenario internacional donde, en adelante construirá su marco de acción” (Fernández y Araneta, 2013, p. 54). Este marco de acción se centra, principalmente en los objetivos “planteados en el 2009 por la Red por la Despatologización Trans del Estado español como herramienta de llamada a la acción que han situado la lucha en contacto estrecho con las instituciones” (Fernández y Araneta, 2013, p. 55). Los mismos son:

1. La retirada de la categoría de “disforia de género” / “trastornos de la identidad de género” de los manuales internacionales de diagnóstico (sus próximas versiones DSM-5 y CIE-11).
2. La abolición de los tratamientos de normalización binaria a personas intersex.
3. El libre acceso a los tratamientos hormonales y a las cirugías (sin tutela psiquiátrica).
4. La cobertura pública de la atención sanitaria trans-específica (acompañamiento terapéutico voluntario, seguimiento ginecológico - urológico, tratamientos hormonales, cirugías).

5. La lucha contra la transfobia: el trabajo para la formación educativa y la inserción social y laboral de las personas trans, así como la visibilización y denuncia de todo tipo de transfobia institucional o social.³⁶³

A partir del 2013, *STP-2012* transforma su nombre a *STP, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization* (Suess, 2016). A lo largo de estos años y de los posteriores, el movimiento por la despatologización trans ha continuado estableciéndose a nivel internacional y estatal, tomando de manera particular el mes de octubre como el mes de la lucha por la despatologización trans y los derechos de las personas trans, y fijando como Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans, primero, el tercer sábado de cada mes de octubre y, posteriormente, el 21 de octubre (Suess, 2016). Si en un principio las acciones activistas se centraron en el señalado día, con el tiempo se han venido realizando numerosas publicaciones, textos de reflexión, actividades variadas como manifestaciones, concentraciones, cinefóruns o performances, entre otras, durante todo el mes de octubre. Varios grupos denominan este marco de acciones *Octubre Trans*. El movimiento por la despatologización trans ha ido consiguiendo que organismos internacionales y estatales vayan incluyendo las demandas trans en sus agendas políticas (Suess, 2016).

4.5.2. Contexto andaluz.

En las próximas líneas, voy a abordar varios de los colectivos que han encarnado distintas formas de luchar por los derechos de las personas trans en Andalucía.

4.5.2.1. La Asociación de Identidad de Género de Andalucía (AIGA). 1993.

En 1993 surge el Centro de Identidad de Granada que posteriormente pasó a denominarse la Asociación de Identidad de Género de Andalucía (Martínez, 2017; Ramos, 2003). Durante todo su recorrido, la AIGA siempre fue una asociación pequeña como se verá a continuación, impulsada por Kim Pérez y Merche Camacho, pero “jugaría un papel importante en la inclusión del tratamiento integral de la transexualidad en el Servicio de Salud Pública de Andalucía” (Platero, 2009, p. 112), y consiguió otros logros en beneficio de las vidas trans, como iré exponiendo a lo largo del texto.

³⁶³ Estos objetivos podían encontrarse en: <http://www.stp2012.info/old/es/objetivos>. Actualmente no la web no es accesible.

La AIGA se creó en paralelo a la constitución de la, ya nombrada, Asociación NOS de Granada con quienes establecieron estrechos vínculos de amistad y de compañerismo militante. En un contexto en el que no se habían desarrollado aún las medidas legislativas que garantizaran los derechos de las personas trans en el Estado español, desde la visión de Kim Pérez, aun siendo la AIGA una asociación que contaba con pocas personas, el hecho de constituirse como colectivo les otorgó diversos beneficios tanto a nivel personal como a nivel político. La construcción del colectivo, con el tiempo, les permitió demandar diversas iniciativas de transformación social y política a las instituciones:

“Yo viví el activismo con una especie de espíritu práctico. Es decir, yo me di cuenta que mi lucha, una lucha personal, podía ser sólida si la hacía compartida. Entonces si lo hacía en forma colectiva, tendría mucha más fuerza para resolver mis propios problemas. (...) Y entonces, yo por supuesto me incorporé también a NOS porque era más fácil encontrar ambiente gay que cualquier otra cosa ¿no? Pero al mismo tiempo, estaba yo sacando adelante mi propia asociación. Asociación que fue muy pequeña siempre, pero que tuvo la enorme ventaja de darme nombre colectivo. Es decir, si tú eres tú, simplemente, si tú eres una persona con tu nombre y apellidos, en la práctica no tienes nada que hacer por ejemplo en el terreno de los partidos políticos, ni en el terreno institucional y eso es porque eres un particular que va a exponer determinados puntos. Ahora, desde el momento que eres, asumes una identidad colectiva por pequeña que sea... Con el tiempo fuimos tres personas y alguna más ocasionalmente. Una cosa tan pequeña, pero teníamos un nombre colectivo y, por tanto, ante la Junta de Andalucía, ante el Partido Socialista, ante Izquierda Unida, teníamos un nombre colectivo. Y eso da una fuerza enorme. Es decir, pasar del cero, casi, al infinito.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

La activista granadina, recuerda el recorrido político de la AIGA en tres pasos importantes a lo largo del tiempo. En primer lugar, encontraron los primeros apoyos en espacios feministas y en los espacios institucionales destinados a las políticas de género. El primero de estos apoyos, llegó de la mano de María Escudero, directora provincial del Instituto Andaluz de la Mujer, quien se comprometió con las activistas de la AIGA a que los distintos Centros de la Mujer de Andalucía las reconociesen como mujeres y, así, poder disfrutar de sus servicios:

“Y en el terreno colectivo, acto seguido, en el año 93, un día fui con una amiga mía de esta Asociación Identidad de Género, que era Merche Camacho, nos presentamos un poco para buscar al tuntún algún apoyo y nos fuimos al Centro de la Mujer de Granada, que su presidenta se llamaba María Escudero. (...) Entonces María Escudero nos recibió amablemente, nos atendió y su final fue tan empático con respecto a nosotras que terminamos diciendo que no solo teníamos a nuestra disposición el Centro de la Mujer de Granada, sino que ella se encargaría de llamar a otros centros de Andalucía de la Mujer de manera que en todas partes se nos reconociera como mujeres. Esa decisión era tan importante, que te digo que yo iba con ropa y aspecto masculino; Merche iba con aspecto muy femenino desde luego.

La clarividencia de María Escudero fue enorme porque no existía en España entera, ningún antecedente en la que alguna representante pública hubiera acogido con tal carácter abierto a dos personas transexuales que llegaron a ella.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

En esos momentos iniciales de la organización, sin haber desarrollado todavía un discurso y unas reivindicaciones políticas demasiado elaboradas, las activistas de la AIGA demandaban el derecho a que se reconociese y se respetase la transexualidad. De manera afín, reivindicaban una atención sanitaria integral hacia las personas trans puesto que de ello, desde sus perspectivas, dependía el bienestar de las mismas:

“Nuestras primeras reivindicaciones quizás fueron nada más que se reconociera la realidad de la transexualidad como realidad seria; que de alguna manera se nos respetara. Es decir, en ese momento no teníamos reivindicaciones más allá del respeto individual que necesitábamos. Estamos hablando del año 93 y por tanto, no habíamos llegado a ninguna fase política en ese momento. No hacíamos nada más que se conocía en ese momento ya los criterios americanos acerca de que la atención a la transexualidad está justificada médicamente, que está justificado el tomar la decisión de operarnos o cualquier cosa así, que eso tiene que ver con nuestro bienestar, que esto nos da la felicidad... Incluso que eso está justificado.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

Otro de los aspectos destacables de la AIGA en aquellos momentos fue su participación, junto con AET – Transexualia y el CTC, en las *Jornadas Feministas Estatales ‘Juntas y a por Todas’*, celebradas en Madrid, en 1993 (Gil, 2011; Ramos, 2003). Estas jornadas fueron las primeras en las que participaron mujeres trans en el contexto estatal y “donde por primera vez se visibiliza la intersección de los movimientos feministas y trans*” (Ortega y Platero, 2015, p. 21), que continuará en las que la siguen: las jornadas del año 2000 en Córdoba y las del 2009 en Granada³⁶⁴. Con el paso del tiempo, la AIGA se fue consolidando y se establecieron como un colectivo que prestaba apoyo y asesoramiento a personas trans. Sus reivindicaciones también se fueron profundizando como expone Merche Camacho en una entrevista recogida en la revista *Menos Lobos* de la Asamblea de Mujeres de Granada:

Queremos una ley de cambio de sexo, queremos apoyo a la hora de buscar trabajo; queremos que cualquier persona transexual pueda legalizar su situación mediante el matrimonio si así lo desea; en definitiva, queremos ser aceptadas como mujeres y tener el respeto de todo el mundo. (AMG, 1994, p. 13)

³⁶⁴ Debido al interés que suscita para esta investigación las vinculaciones entre los movimientos feministas y trans, las abordaré en un apartado específico posterior.

Las activistas de la AIGA comenzaron a aparecer públicamente en prensa y televisión otorgando una visibilidad pública diferente al colectivo trans que en la década de los noventa seguía asociado al espectáculo y a la prostitución, como expone Kim Pérez:

“Entonces, justamente, en esos momentos también vamos a acordarnos de que la transexualidad en España era vista como sinónimo de prostitución y espectáculo. Espectáculo que en sus máximos niveles era Bibi Andersen entonces, pero en sus bajos niveles era un espectáculo humildísimo que estaba al borde también de la prostitución. (...) En aquel momento, mi personalidad llegó a ser muy conocida dentro de España en general, porque yo era una persona transexual, que declaraba ser transexual que hablaba... Que iba acompañada por ejemplo con Merche, transexual pública a todas luces, y sin embargo que yo tenía un aspecto masculino casi convencional. Entonces yo creo que eso sirvió justamente para que tuviera más eco y más defensa. Lo que yo me figuraba. Es decir, si yo llego a comenzar mi transición en Granada, yo sola y en mi trabajo como profesora y en medio de una sociedad que me viera, no como una transexual conseguida, no una Bibi Andersen, por ejemplo; sino como una persona de aspecto ambiguo, de aspecto más bien masculino, de mi estatura, quizás yo me hubiera encontrado muchas, muchas burlas, muchos ataques imposibles de soportar y cosas así. Pero afortunadamente atiné en buscarme como apoyo la televisión. Justamente porque la televisión era como una especie de garantía. Era como una especie de... Esta persona debe ser por lo menos mirada en serio porque aparece en televisión.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

Esa visibilidad, la constitución como colectivo y la profundización de sus planteamientos políticos junto con las mencionadas medidas legislativas y jurídicas que se habían sucedido años anteriores, animaron a la AIGA a contactar con el Defensor del Pueblo Andaluz para demandar su posición en la defensa de los derechos de las personas trans; hecho que Kim Pérez identifica como el segundo paso importante del recorrido político de la Asociación. Si en el en 1995 “el gobierno excluyó expresamente del catálogo general de prestaciones sanitarias del Sistema Nacional de Salud la ‘cirugía de cambio de sexo, salvo en los estados de intersexualidad patológica’” (Platero, 2009, p. 112), dos años más tarde, en 1997, como se ha referenciado brevemente, “la lucha por los derechos de los transexuales encontró un aliado en el Defensor del Pueblo de Andalucía, quien apoyó sus demandas favoreciendo la inclusión de la transexualidad dentro de los servicios ofrecidos por el Sistema de Salud andaluz” (Platero, 2009, p. 112):

“Entonces, el siguiente paso, en realidad, fue cuando, por una parte, una amiga nuestra de Sevilla –llamada Rosa Pazos, que después ha muerto– y yo en Granada, en paralelo y parece ser sin tener mutua idea de lo que estábamos haciendo, nos dirigimos al defensor del pueblo andaluz pidiendo que se responsabilizara, que asumiera la conciencia como defensor del pueblo andaluz de que la situación de las personas transexuales merecía atención. (...) Estamos hablando ya del año 96. Entonces en el año 97, el defensor del pueblo andaluz contestó favorable a esta cuestión con una respuesta de veintisiete páginas. O sea, él por mediación de un

ayudante, de un segundo que tenía, que era Diego de Los Santos, contestó de esta manera a la petición andaluza. Esto parece una cosa trivial, pero en realidad, al mismo tiempo, nos dirigimos al defensor del pueblo español, que no recuerdo quien era y él se negó. Es decir, es conveniente recordar su nombre, pero no me acuerdo cuál era, porque yo soy partidaria en lo personal de perdonar cualquier ofensa, pero en lo colectivo, de acordarme de las actitudes. Y en ese momento el defensor del pueblo español se negó a asumir la defensa de las personas transexuales. Entonces eso muestra lo que habíamos conseguido en Andalucía y lo que no se había conseguido en España, en toda la dimensión justamente de la que estamos hablando... Madrid, Barcelona, el País Vasco, en fin, la vanguardia de España no nos aceptó. Y la cultura periférica andaluza, con todos sus inconvenientes sí nos aceptó. Y claro, y eso fue un paso decisivo porque era la primera vez que en España alguien declaraba públicamente desde una institución determinada que las personas transexuales merecíamos ser atendidas y respetadas.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

La defensa de los derechos de las personas trans desarrollada por el Defensor del Pueblo Andaluz a través de sus recomendaciones propició el tercer paso político de calado en el que contribuyó la AIGA: la aprobación por parte del Parlamento Andaluz de una proposición no de ley que garantizaba el tratamiento integral hacia las personas trans dentro del Sistema Público de Salud de Andalucía en 1999. La aprobación de financiación para el tratamiento integral de la transexualidad, que incluía la cirugía, se basó en las recomendaciones del Defensor del Pueblo Andaluz que realizó en 1997 y 1998 (Platero, 2015b). De la siguiente manera narra Kim Pérez cómo fue el mencionado proceso:

“Carmen Molina que era diputada socialista del Parlamento Andaluz me llamó un buen día y me dijo: ‘esto que se ha conseguido es importante. Sin embargo, tendríamos que consolidarlo políticamente porque es una respuesta del Defensor del Pueblo, ha tenido bastante eco por lo visto en Andalucía, quizás no en el resto de España, pero esto hay que consolidarlo políticamente. Entonces, te parece si tú nos apoyas en esto, yo estoy pensando en pedir un Proposición no de ley del Parlamento Andaluz a favor de los derechos de las personas transexuales’. Entonces le dije que sí y a partir de ese momento, pensándolo desde fuera... La iniciativa política pasó a manos del PSOE o a manos personales de Carmen Molina dentro del PSOE, yo era un terreno que desconocía, un terreno que nunca había tenido que ver con él. Y entonces, yo era la cara transexual de aquella iniciativa de Carmen Molina. Claro, fuimos a Sevilla, nos entrevistamos con unos, con otros, etc. Y en 1999 hubo la primera resolución de un parlamento español a favor de los derechos de las personas transexuales, por lo cual, habíamos pasado del escalón del Defensor del Pueblo al estado del propio Parlamento Andaluz ¿no? En ese mismo momento tuvo bastante éxito mediático cuando fuimos al Parlamento Andaluz, y como invitadas de honor al Parlamento. Cuando entramos como invitadas de honor al Parlamento yo me di cuenta de que no solamente era una deferencia personal hacia nosotras, sino un cambio de actitud política respecto a todas las mariquitas andaluzas que nos habían precedido durante tantos siglos antes. Es decir, que en aquel momento era el primer reconocimiento público de que nuestra vida sí merecía respeto y consideración.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

Trans

ASOCIACION DE IDENTIDAD DE GENERO DE ANDALUCIA

Andalucía

A veces, el silencio y no atrevemos a dar el primer paso. Para eso podemos hablar, con la confianza y la comprensión que dan compartir las mismas experiencias.

Tenemos un teléfono en Granada, que es el 958-271306, al que puedes llamar los miércoles, de 5 a 8 de la tarde, para hacer el primer contacto; pregunta por Merche o por Kim.

A veces nos dedicamos a un trabajo que es igual de digno que cualquier otro: la prostitución. Lo conocemos bien, como trabajo propio o de nuestras compañeras. Por eso, podemos responder a tus preguntas.

Las personas travestidas y las transexuales andamos casi siempre con el sueño de vernos como querríamos vernos. Para conseguirlo tenemos los tratamientos hormonales. Bien sabemos lo importante que es tener una supervisión de un médico comprensivo y no dedicarnos alegremente a la automedicación. También en eso podemos ayudarnos, porque hemos procurado conocer a médicos en todo el Estado Español y reunir toda la información que podemos acerca de clínicas, sus precios, etc.

Las cuestiones del carnet de identidad y las de los cambios en el Registro Civil son muy importantes. No es que podamos resolverlas, pero sí informarte de los pasos necesarios.

Nuestra Asociación es sin ánimo de lucro, es decir, no hace negocio. Vive de las cuotas de las personas asociadas y de las subvenciones que podamos recibir gracias a nuestro trabajo en común.

Cuando recomendamos a un profesional, que puede ser un abogado, un médico, etcétera, como persona independiente que es, lo corriente es que cobre sus servicios. Algunos organismos públicos nos ofrecen su asesoramiento gratuitamente. De todo ello, procuraremos informarte con toda claridad.

Llámanos por teléfono o escríbenos al número o la dirección que tienes a la vuelta.

Asociación de Identidad de Género de Andalucía

Tel: 958-27.13.06
(Miércoles de 5 a 8)
Apartado de Correos 3023
GRANADA

¿Eres travestido?
¿Eres transexual? Lo mismo que nosotros y nosotros. Estamos reunidos en la Asociación de Identidad de Género de Andalucía, donde hemos decidido practicar la ayuda mutua en todos los aspectos que podamos. Porque unidos y unidas tendremos más fuerza.

Consideramos que somos personas humanas, lo primero de todo y además personas especiales, muy fuertes y valientes, muy acostumbradas a aguantarlo todo. Pero podemos ayudarnos para resolver algunos de nuestros muchos problemas.

¿Cuáles son y qué podemos hacer?



(Texto sobre AIGA en el fanzine Arco Iris N° 0 de LIGAN. 1994. Fuente: LIGAN)

Además de instituciones y partidos políticos, que debido a la lucha trans fueron incorporando sus demandas como también se ha expuesto con anterioridad, Kim Pérez, a través de la entrevista realizada, reconoce el valor personal y profesional de una serie de personas que a lo largo de su trayectoria la fueron acompañando. De entre ellas, además de las ya señaladas en el texto, se pueden nombrar a Jorge Puchol-Quixal y Pedro Mendoza (activistas de NOS), a la activista trans María Bandera, a la enfermera y sexóloga Leonor Algar, a la sexóloga Lola Izquierdo o a la psicóloga y activista de la AMG Merche Belbel, entre otras. La AIGA deja de estar activa en torno al año 2002. Previo a ello, participó en las *Jornadas Feministas Estatales 'Feminismo es... y será'*, de Córdoba en el año 2000, donde Kim Pérez desarrolló la ponencia '*¿Mujer o trans? La inserción de las Transexuales en el Movimiento Feminista*'. Si en el contexto estatal, a partir de los 2000, la coordinación de los diferentes colectivos trans que se habían creado durante la década de los noventa "se realiza a través de la sección transexual de la FELGTB, que desde el año 2004 se ocupó de negociar el reconocimiento de la identidad de género y otras cuestiones de salud con las autoridades políticas a nivel estatal" (Platero,

2011, citado en Platero, 2016, p. 58), y más adelante, a partir del 2015, también la Federación Plataforma Trans³⁶⁵; en el contexto andaluz, la lucha por los derechos de las personas trans en Andalucía pasó a manos de la Asociación de Transexuales de Andalucía – Sylvia Rivera (ATA) creada en Sevilla (2007), y de Conjuntos Difusos en Granada (2009), entre otros. A continuación abordaré los mencionados.

4.5.2.2. La Asociación Trans de Andalucía – Sylvia Rivera (ATA). 2007.

Mar Cambrollé vuelve al activismo con la creación de la Asociación de Transexuales de Andalucía – Sylvia Rivera (Martínez, 2017), posteriormente denominada Asociación Trans de Andalucía. Dicha organización, se constituye en junio de 2007 en Sevilla, recién aprobada la *Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas*, y desde la inquietud de un grupo de mujeres transexuales para dar respuesta a la situación de exclusión social y laboral del colectivo trans (Artacho, 2014; ATA, 2008). Para ello, se marcó diversos objetivos iniciales que aparecen en su web³⁶⁶:

- a) Luchar por la igualdad de género y contra la discriminación.
- b) Apoyo y defensa de las mujeres y hombres transexuales para su integración social y laboral.
- c) Fomentar el debate social que acabe con tópicos en todos los estamentos, de acuerdo con las instituciones implicadas.
- d) Promover la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.
- e) Promover la participación y presencia de las mujeres en la vida política, económica, cultural y social. (ATA, 2008, s.p.).

Al poco tiempo de su constitución consiguió diversos logros a favor de la comunidad trans negociando con diversas instituciones y sindicatos. Por un lado, el 14 de noviembre de 2007 firmó un convenio de colaboración con el Defensor del Pueblo de Andalucía. Asimismo, desarrolló en ese mismo mes dos convenios de colaboración con los sindicatos Unión General de Trabajadores (UGT) y Comisiones Obreras (CCOO) encaminados a luchar contra la exclusión y discriminación que sufren las personas trans en el ámbito laboral. De igual modo, el 13 de mayo de 2008 firmó otro convenio de colaboración con

³⁶⁵ Información sobre la misma puede encontrarse en <https://www.facebook.com/PlataformaTrans/>

³⁶⁶ La web que menciono puede consultarse en <http://www.atandalucia.org/>. Más información sobre ATA también puede encontrarse en <http://www.atandalucia.es/> y en <https://www.facebook.com/ata.sylviarivera>.

el Ayuntamiento de Sevilla para la creación de un Servicio de Información y Asesoramiento en Identidad de Género, que sería implementado por ATA (ATA, 2008).



(Logo ATA. 2020. Fuente: Facebook ATA-Sylvia Rivera)

ATA, además, ha establecido vinculaciones con distintos sectores de los feminismos sevillanos participando de forma activa y presencial en los actos reivindicativos del Día Internacional de las Mujeres y del Día Internacional contra la Violencia de Género, denunciando, en este último, que dicha violencia también es ejercida a escala global hacia las mujeres trans. Se puede destacar su participación en los actos del 8 de marzo de 2008, por ser la primera vez en la que ATA se hace visible en la mencionada manifestación, y a través de la organización de la exposición “*Otrans Mujeres*” en ese mismo año (ATA, 2008).

Desde sus comienzos, ATA ha servido para denunciar diversos casos de transfobia y de agresiones sufridas por personas trans, tanto en los medios de comunicación como en las instituciones (Artacho, 2014). Asimismo, ha participado en diversos foros en la Universidad y otros espacios de debate público para exponer sus reivindicaciones a favor de los derechos de las personas trans. Un año después de su constitución, en el 2008, ATA se integró dentro de la FELGTB (Artacho, 2014), aunque años posteriores la abandonaría

por discrepancias al entender que las cuestiones trans se relegaban a un segundo plano, desde la visión de Mar Cambrollé expresada en la entrevista realizada. En ese tiempo, ATA también se incorporó a la Coordinadora Andaluza Girasol, convirtiéndose Mar Cambrollé en su presidenta, a partir del año 2009 y hasta el 2012:

Desde ATA y Girasol, Cambrollé diseña, dirige y organiza el primer Orgullo del Sur, la que será la manifestación del colectivo más multitudinaria de la historia de Andalucía. Y lo consigue implicando a administraciones, con el apoyo principal del Ayuntamiento de Sevilla, entonces en manos de PSOE e IU, a empresarios de bares de ambiente y al resto de colectivos de Andalucía, además de a partidos políticos y movimientos sociales. (Artacho, 2014, p. 121)



(Cartel del Orgullo Trans Sevilla. 2017. Fuente: Facebook ATA Sylvia Rivera)

A partir del 2009, ATA transforma sus discursos y objetivos influenciada por STP-2012, *Campaña Internacional Stop Trans Pathologization* (Artacho, 2014); y desde ese momento incorpora las demandas por la despatologización de las identidades trans. De esta forma, comienza a realizar una serie de críticas hacia los protocolos patologizantes a los que se sometía a las personas trans que solicitaban los servicios de la UTIG³⁶⁷ de

³⁶⁷ Según recoge Suess (2016), la Consejería de Salud de Andalucía modificó el nombre en 2011 a Unidad de Transexualidad e Identidad de Género como respuesta a las demandas del activismo trans.

Málaga. En octubre de 2012, con motivo de las conmemoraciones contra la despatologización, ATA, convoca una concentración ante la UTIG de Málaga³⁶⁸. Y en febrero de 2013, ATA denuncia ante la Fiscalía a la UTIG por trato vejatorio (Rincón, 2013)³⁶⁹.

Asimismo, junto a Conjuntos Difusos y otros actores políticos y sociales que tuvieron diversas implicaciones y en distintos momentos del proceso, como se verá posteriormente, ATA participa en la consecución de la conocida como Ley Integral de Transexualidad³⁷⁰ de Andalucía. Desde el 2014, ATA organiza la celebración del Orgullo Trans en la capital sevillana, y en la actualidad, en ATA recae la presidencia de la Federación Plataforma Trans, desde donde lucha por la conquista de la Ley Trans Estatal.

4.5.2.3. Conjuntos Difusos. 2009.

En el contexto andaluz, las demandas y reivindicaciones del movimiento por la despatologización trans se encarnaron, inicialmente, en el grupo granadino Conjuntos Difusos. Este colectivo comenzó a establecer contactos con diversos grupos activistas y se incorporó a la Red por la Despatologización Trans a nivel estatal e internacional. Asimismo, se adhirió a la *Campaña STP-2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization* y participó en las actividades en el marco del Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans, a través del *Octubre Trans* en Granada. Conjuntos Difusos nace en el año 2009 como un grupo de debate para reflexionar sobre el no binarismo de género en el contexto de preparación de las jornadas feministas estatales celebradas en Granada, en diciembre de 2009 (Conjunto Difusos, 2009a).

Tres son los ejes de trabajo en los que se asentaron sus objetivos y bases teóricas iniciales:

1) No binarismo de género. Dicho colectivo entendía que las temáticas relativas al no binarismo de género no solo eran relevantes para los movimientos trans e intersex, sino también para los feminismos. Sus aportaciones a la perspectiva crítica hacia el binarismo de género, se pretendió realizar desde posiciones no eurocéntricas y tomando como

³⁶⁸ La concentración puede consultarse en https://www.youtube.com/watch?v=omqrHOIchiI&ab_channel=Trans-FormandoIgualdad

³⁶⁹ La referenciada información puede encontrarse en https://elpais.com/ccaa/2013/02/06/andalucia/1360165413_294245.html

³⁷⁰ Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía.

referente al movimiento trans latinoamericano (Conjunto Difusos, 2009b). De la siguiente manera expresan su cuestionamiento al sistema binario de género:

En este sentido, la cuestión no es tan solo realizar una crítica en relación a los conceptos binarios del modelo sexo/género/orientación actualmente vigente, (hombre-mujer, femenino-masculino, hetero-homosexual), sino que se pretende revisar también otros modelos de pensamiento binario respecto a la edad (viejo-joven), clase social (pobre-rico), procedencia cultural, etc. Al hilo de esto, surge la necesidad de crear conceptos afirmativos para expresar la idea de “no binarismo”, desde la conciencia de que la negación refuerza el concepto que quiere cuestionar. En respuesta a dicha necesidad, surge la propuesta de hablar de un “creativismo” de género. Se debaten también otros conceptos como “humanismo”, “emancipación”, “resistencia”, “insumisión sexual”, “liberacionismo”, planteándose en qué medida cada uno de los conceptos siguen vigentes, se han desgastado o se pueden resignificar para el activismo. (Conjunto Difusos, 2009b, s.p.)

2) Construcción de identidades y géneros. Con respecto al presente eje de trabajo el colectivo granadino desarrolló diversas reflexiones en torno a la fluidez de las identidades de género en el seno del propio grupo y de los movimientos trans, *queer*, LGTB y feministas. Desde ahí, construyeron aportaciones teóricas con respecto al carácter difuso de las identidades y apostaron por rechazar “la creación de una línea divisoria artificial que separe a las personas que se identifican como trans y las que no, puesto que esto representaría la creación de un nuevo binarismo” (Conjuntos Difusos, 2009b, s.p.). En este sentido, Kim Pérez, quien participó en el activismo de dicha agrupación, expuso, a través de la entrevista realizada, las líneas claves de sus propuestas teóricas a la que denominaron con el mismo nombre del colectivo:

“Entonces conjuntos difusos parte de la idea de que la humanidad entera es no binaria porque el no binario indica que hay una realidad, un abismo de por medio y una realidad completamente distinta, y eso no es verdad, simplemente no existe. Todos nacemos con dos tetillas y un genital que evolucionará en un sentido u en otro, o se quedará en medio, pero no somos seres binarios, entendiendo por binario una realidad y otra realidad completamente distinta entre sí. Y ese presupuesto es en el fondo todo lo que tengo que decir, insistir en este aspecto. Decir que todos somos más o menos hombres, o más o menos mujeres. Y que muchas veces eres una persona que eres un poco hombre y un poco mujer y todo como un gran continuo de sexo/género, como grandes graduaciones que van por ejemplo de Schwarzenegger hasta [no comprendo el nombre del bailarín del que habla], poniendo el ejemplo de un hombre, bailarín estilizado frente a un hombre enérgico, fuerte, agresivo... Y ambos son hombres. Y después hay también personas que no entramos en las categorías de hombres y mujeres. Y esa... a mí, por mi experiencia personal... lo que me ha costado es al estar educada en una cultura binarista, no poder entenderme con personas no binaristas. Porque claro yo me he educado en la cultura de que hay hombres y mujeres y punto. Y eso me ha costado a mí muchísimo trabajo entenderse. Como en México, en Juchitán, en ese sitio de las muxes... Y si yo me hubiera educado

en ese sitio, pues estaría... en fin pues yo sería una muxe... pues yo tendría mi sitio aprendido de siempre, y valorado incluso... Esa es la esencia de esta visión teórica.”
(Entrevista a Kim Pérez, 2018).

3) Despatologización. Dentro del mencionado debate con respecto a la despatologización de los procesos de tránsito en los géneros, Conjuntos Difuso asumió la postura descrita que defiende que dicho tránsito no debe entenderse como una enfermedad, sino como un derecho humano asentado en la expresión libre de la personalidad (Conjuntos Difusos, 2009b). De esta forma, sus propuestas iban encaminadas a la despatologización total de dichos procesos de tránsito en los géneros y a la demanda de una cobertura sanitaria pública, integral y no patologizante:

La despatologización de la transexualidad, por tanto, no debería poner en peligro la demanda de una cobertura sanitaria de las intervenciones de reasignación. La despatologización de la transexualidad y la mejora del protocolo clínico de atención a la persona transexual son dos cosas que para nosotros están profundamente ligadas. Resaltamos la necesidad de un cambio paradigmático de un régimen de autorización a un régimen de autonomía y consentimiento informado en el que *l/l* profesional tome el rol de acompañante de un proceso de información y decisión compartida. (...) Hablamos de la necesidad de que los protocolos sanitarios cambien de un paradigma de autorización a un paradigma de autonomía, e identificamos la temática de despatologización/autonomía de decisión sobre el propio cuerpo como un subtema dentro de nuestra temática principal: la reflexión sobre alternativas al binarismo de género. (Conjuntos Difusos, 2009b, s.p.)

Desde su temprana organización, y asumiendo las bases teóricas expuestas, la organización granadina desarrolló diversas acciones y actividades encaminadas a la superación del binarismo de género y de la patologización de las vidas trans. Dichas acciones se realizaron a nivel local y en el marco de *STP-2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization*. Asimismo, estableció vinculaciones con la Asamblea de Mujeres de Granada y con el colectivo feminista TomaKandela. Una de sus primeras acciones fue la elaboración de un comunicado con motivo del Día Internacional del Orgullo de 2009.

En el mes de octubre de ese mismo año, en el marco de la *Campaña STP-2012* llevada adelante por la Red Internacional por la Despatologización Trans, Conjuntos Difusos organizó una concentración y una performance a favor de la despatologización trans en la Plaza de la Fuente de las Batallas de Granada, el 17 de octubre. El acto finalizó con un

minuto de silencio en memoria de Linsia, mujer transexual de procedencia colombiana asesinada el pasado 8 de octubre de 2009 en Burgos (Conjuntos Difusos, 2009c)³⁷¹.



(Cartel de la Concentración *STP-2012* en Granada. 2009. Fuente: Blog Conjuntos Difusos)

Otro de los eventos importantes en el quehacer activista de Conjuntos Difusos fue su participación en las *Jornadas Feministas Estatales* de Granada celebradas en diciembre de 2009. En dichas jornadas, Conjuntos Difusos organizó, junto con otrxs activistas y colectivos, diversas actividades “sobre alternativas al binarismo de género, identidades no binarias, transfeminismos, despatologización trans, lucha contra la transfobia, derechos humanos trans, situación de los migrantes trans...” (Conjuntos Difusos, 2009d, s.p.). Las mismas se detallan en su blog:

- Construcciones múltiples de cuerpos e identidades (Mesa redonda con Elizabeth Vásquez, Kim Pérez, Amets Suess, Conjuntos Difusos).

³⁷¹ Veáse más información y fotografías sobre este acto en <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2009/10/>

- Estrategias y aplicaciones de un feminismo no binario (Espacio de Debate, Pablo Vergara)
- Translesbianismo y otros deseos transdiversos (Espacio de Debate, Juana Ramos, Amets Suess)
- Reflexiones feministas sobre el no binarismo (Mesa redonda con Belissa Andía, Kim Pérez, Miguel Missé / Miriam Solá)
- Despatologización trans y autonomía corporal (Mesa redonda con Belissa Andía, Alira Araneta, Sandra Fernández, Amets Suess)
- Redes y acciones contra la transfobia y por el derecho a la diversidad (Mesa redonda con Laura Bugalho, Elizabeth Vásquez, Amets Suess)
- Instalación artística Espacio Difuso. (Conjuntos Difusos, 2009d, s.p.)³⁷²

En el mes de octubre de 2010, militantes de Conjuntos Difusos participaron en el 3º *Encuentro Europeo Trans*, organizado por *Transgender Europe (TGEU)* durante los días 30 de septiembre a 3 de octubre de 2010 en Malmö, Suecia. Por otro lado, en el marco de *STP 2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization*, convocada por la Red Internacional por la Despatologización Trans, Conjuntos Difusos llevó adelante dos actos en la ciudad de Granada. El primero de ellos, fue la realización de una mesa redonda en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología titulada '*Despatologización de las identidades trans y no binarismo de género*', a cargo de Kim Pérez y Amets Suess. El segundo, consistió en una concentración y una performance en la Plaza de las Pasiegas, frente a la Catedral de Granada. Dicha acción concluyó con la lectura del "*Manifiesto de la Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado Español*", según su blog³⁷³. El contenido crítico de la performance realizada es descrito en el blog del colectivo de la siguiente forma:

La performance representaba la fuerza de los estereotipos de género (las "Estatuas", grandes muñecos de cartón rosa y azul), que atraían y obligaban a estar a su lado a todos los humanos (las "Máscaras"), hasta que éstos se desasían y pretendían situarse en el espacio intermedio entre ambas Estatuas e incluso intercambiaban o se deshacían de los símbolos de masculinidad-feminidad, representando la diversidad de identidades de género fuera del orden binario. Como final, todos se quitaban los buzos y máscaras blancas que llevaban y aparecían ante el público a cara descubierta y con su vestimenta habitual, mientras quienes portaban las Estatuas las dejaban caer por tierra, levantando una pancarta con el lema "Las identidades trans no son una enfermedad". La performance, de intensa fuerza plástica, adquiría todavía más expresividad al ser representada ante el majestuoso frontispicio de la Catedral de Granada. (Conjuntos Difusos, 2010, s.p.).

³⁷² Más información, fotografías y vídeos sobre las actividades de Conjuntos Difusos en las Jornadas Feministas Estatales 'Granada, treinta años después: aquí y ahora' puede verse en el siguiente blog: <http://transgranadafeminista.blogspot.com/>

³⁷³ El manifiesto puede encontrarse en: <http://www.stp2012.info/old/es/manifiesto>



(Cartel de los actos organizados por Conjuntos Difusos en el marco de la campaña *STP-2012*. 2010. Fuente: Conjuntos Difusos)

Utilizando la herramienta del blog para divulgar sus reflexiones y reivindicaciones, en los primeros años de activismo de Conjuntos Difusos, la organización desarrolló diversos textos para exponer su perspectiva crítica sobre el binarismo de género y su apuesta por la despatologización trans, sirviéndose del mes de octubre de diferentes años para realizar diversas actividades visibles para tal fin.



(Cartel de los actos organizados por Conjuntos Difusos en el marco de la campaña *STP-2012*. 2011. Fuente: Blog Conjuntos Difusos)

4.5.2.4. Breves aproximaciones al recorrido por la Ley Integral de Transexualidad de Andalucía.

Otro de los hechos relevantes en los que ha participado Conjuntos Difusos junto con ATA-Sylvia Rivera y otros actores sociales y políticos es en la redacción y posterior consecución de la *Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía*. Para ello, durante el 2012, comenzaron una serie de contactos y grupos de trabajo con los partidos progresistas que tenían representación en aquel momento en el Parlamento de Andalucía, PSOE-A e Izquierda Unida (IU). Así, el 6 de noviembre de 2012, Conjuntos Difusos, ATA-Sylvia Rivera y algunxs participantes de AMPGYL Andalucía-Asociación de Madres y Padres de Gays, Lesbianas, Bisexuales y Transexuales, se reunieron con las portavoces de Bienestar Social y de Igualdad del PSOE-A, Soledad Pérez y Verónica Pérez; con la diputada de Izquierda Unida de Andalucía, Alba Doblas y con Daniel González, de ALEAS³⁷⁴, y les expusieron el anteproyecto de Ley Integral de Transexualidad (Conjuntos Difusos, 2012a). El mencionado texto, fue elaborado y consensuado previamente por los principales impulsores del mismo, Conjuntos Difusos y ATA-Sylvia Rivera³⁷⁵. En dichas reuniones, se expusieron diversas reivindicaciones; algunas de ellas vinculadas con lxs menores trans:

(...) se señaló la importancia de la participación de madres y padres en defensa de sus familias, especialmente protestando contra las prácticas de tutela de la Unidad de Málaga y defendiendo el derecho de los menores variantes de género a que el género adecuado sea respetado en el medio escolar así como a tratamientos conformes con su desarrollo y maduración. (Conjuntos Difusos, 2012a, s.p.)

Para contribuir en ello, como señala Mar Cambrollé en las conversaciones mantenidas al respecto, desde ATA-Sylvia Rivera también se crea un Área de Familias de Menores Trans, con el fin de que las voces de las familias estuvieran presentes en las negociaciones y pudieran hacer propuestas y sugerencias al texto de ley³⁷⁶, coordinada inicialmente por

³⁷⁴ ALEAS es el Área de Libertad de Expresión Afectivo Sexual de Izquierda Unida.

³⁷⁵ Un relato personal sobre dichas reuniones y los procesos de elaboración del señalado texto puede encontrarse en el blog de Pablo Vergara Pérez, activista de Conjuntos Difusos que participó en los mismos, a quien agradezco habérmelo compartido: <http://www.pablovergaraperez.com/2012/11/09/el-dia-que-fui-al-parlamento/>

³⁷⁶ La creación del Área de Familias de Menores Trans de ATA se puede consultar en el siguiente enlace: <https://www.20minutos.es/noticia/1741090/0/>

Eva Witt y siendo crucial su contribución en el citado proceso, según me traslada Pablo Vergara a través de las conversaciones intercambiadas. Al poco tiempo, algunas personas de esta Área de Familias de Menores Trans se constituyen de manera autónoma junto a otras familias de ámbito estatal en Chrysallis-Asociación de Familias de Menores Trans* con el fin de participar con voz propia en la lucha por los derechos de lxs menores trans y sus familias en el contexto estatal, ocupando Eva Witt la presidencia de la asociación en esos momentos iniciales.

Como resultado de los contactos citados, “y ante el desinterés socialista, IU registró en solitario el borrador de la ley en diciembre de 2012” (Artacho, 2014, p. 138). Dicha propuesta, que no existiría sin el trabajo y empeño de Conjuntos Difusos y ATA-Sylvia Rivera (Conjuntos Difusos, 2012), “refleja el fruto de cuatro años de activismo no binarista llevado a la práctica” (Conjuntos Difusos, 2012b, s.p.). La misma, pretendía garantizar el derecho a la autodeterminación de género desde perspectivas no patologizantes, hacerse cargo de las diversas críticas que los colectivos trans estaban realizando con respecto a los protocolos y mecanismos implementados en la UTIG de Málaga y descentralizar la cobertura pública sanitaria que proveyese un tratamiento integral y respetuoso hacia las personas trans (Artacho, 2014; Conjuntos Difusos, 2013). A pesar de ello, “a mediados de mayo de 2013 IU retiró la Proposición de Ley, argumentando la existencia de unos informes que ponían en cuestión los artículos referidos a los menores trans” (Artacho, 2014, p. 138). Desde la visión de Mar Cambrollé, recogida en el trabajo de Artacho (2014), “tales informes nunca existieron, pero sí la presión del PSOE, que, tras negarse a trabajar la ley, no estaban dispuestos a dejar escapar la futura rentabilización de su aprobación” (p. 138).

Gracias al esfuerzo de los grupos trans andaluces, la presión ejercida por los mismos o la convocatoria de huelga de hambre por parte de activistas como Mar Cambrollé y Ángela Gutiérrez³⁷⁷, a la que posteriormente se sumó Kim Pérez³⁷⁸, entre otrxs activistas de

³⁷⁷ Para profundizar en dicha cuestión puede consultarse: <https://www.dosmanzanas.com/2013/11/activistas-transexuales-iniciaran-huelga-de-hambre-para-exigir-a-la-junta-de-andalucia-la-prometida-ley-integral-de-transexualidad.html> o en <http://www.pablovergaraperez.com/2013/10/29/activistas-trans-anuncian-una-inminente-huelga-de-hambre-por-la-ley-integral-de-transexualidad/>

³⁷⁸ Más información al respecto puede verse en: <https://www.ideal.es/granada/20131103/local/granada/perez-hara-huelga-hambre-201311031315.html> o

ámbito estatal, el 15 de enero de 2014, “PSOE e IU registraron, por segunda vez, el proyecto de ley” (Artacho, 2014, p. 138). Finalmente, el Parlamento de Andalucía aprobó la referenciada ley el 25 de junio de 2014 y fue publicada en el Boletín Oficial de la Junta de Andalucía en julio de ese mismo año. De esta forma, como se ha expuesto con anterioridad (Platero, 2015b), Andalucía volvió a ser pionera en el desarrollo de medidas legislativas que garantizan los derechos de las personas trans al recoger el texto de la ley el derecho a la autodeterminación de género y la despatologización de los tránsitos en los géneros. Asimismo, a finales de 2017, el Parlamento de Andalucía aprobó la conocida como Ley Andaluza de Igualdad LGTBI³⁷⁹, que mantiene el fin de garantizar los derechos, la igualdad de trato y no discriminación de las personas LGTBI y sus familiares en el ámbito andaluz.

Conjuntos Difusos, tras la aprobación de la mencionada ley trans andaluza, dejó de estar activo y diversas reivindicaciones trans se llevan a cabo de la mano de ATA-Sylvia Rivera. Como me traslada Mar Cambrollé en las conversaciones mantenidas, algunas de las mismas fueron las presiones ejercidas en el 2013 para que se desarrollase e implementase el Protocolo de Educación con respecto a las personas trans³⁸⁰; o la denuncia realizada por ATA a la Consejería de Igualdad, Salud y Políticas Sociales, en 2015, por la inexistencia de un protocolo que recoja el modelo de atención sanitaria al amparo de la ley trans, que garantice la no segregación y la no patologización³⁸¹. Desde la óptica de Mar Cambrollé, esta acción es fundamental para que la atención sanitaria en

en <https://www.dosmanzanas.com/2013/11/preocupacion-por-la-huelga-de-hambre-de-la-historica-activista-transexual-kim-perez.html>

³⁷⁹ Ley 8/2017, de 28 de diciembre, para garantizar los derechos, la igualdad de trato y no discriminación de las personas LGTBI y sus familiares en Andalucía.

³⁸⁰ Para profundizar en la referenciada acción véase <https://www.europapress.es/andalucia/sevilla-00357/noticia-ata-celebra-educacion-sea-receptiva-protocolo-actuacion-centros-educativos-menores-transexuales-20131219181103.html>. El *Protocolo de actuación sobre identidad de género en el sistema educativo andaluz* entró en vigor en mayo de 2015. Puede consultarse en <https://www.juntadeandalucia.es/educacion/portals/ishare-servlet/content/0c4f4c50-b038-48c0-9a80-de10bf5ad75a>

³⁸¹ Para profundizar en dicha denuncia véase https://www.eldiario.es/andalucia/demandan-junta-ley-transexualidad_1_4346487.html. La atención sanitaria a personas trans en Andalucía se modificó en el 2017 con el *Proceso asistencial integrado Atención sanitaria a personas transexuales adultas*: <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/saludyfamilias/areas/calidad-investigacion-conocimiento/gestion-conocimiento/paginas/pai-at-transexuales-adultas.html> y con el *Proceso asistencial integrado Atención sanitaria a personas transexuales en la infancia y adolescencia*: <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/saludyfamilias/areas/calidad-investigacion-conocimiento/gestion-conocimiento/paginas/pai-at-transexuales-infancia-adolescencia.html>

toda Andalucía cumpla los principios de la ley, así como para que lxs menores trans comenzasen a ser atendidxs por endocrinxs pediátricxs.

Otras reivindicaciones y cuestiones relativas a lo trans también se han desarrollado a partir de distintas organizaciones trans locales, de asociaciones de familias que apoyan la diversidad de género en la infancia y adolescencia, de asociaciones LGTBI, y de grupos transfeministas-*queer*.

4.6. EL FEMINISMO SERÁ TRANSFEMINISTA O NO SERÁ...³⁸²: EL TRANSFEMINISMO(S) EN EL CONTEXTO ESTATAL Y SU DESARROLLO EN ANDALUCÍA.

4.6.1. Las interrelaciones entre los movimientos feministas y trans en el ámbito estatal.

Ortega y Platero (2015) analizan la interrelación de los movimientos feministas y trans en el marco de las diferentes jornadas feministas estatales de 1993, 2000 y 2009, “ya que es el espacio en el que se visibilizan los principales debates que están sucediendo” (p. 21). En este sentido, Gil (2011) añade que:

Las relaciones de las transexuales con el movimiento feminista no estuvieron exentas de polémica. Produjeron un fuerte impacto: en primer lugar, había que desterrar la idea de que no eran «mujeres de verdad» y entender, por el contrario, que las mujeres transexuales se sentían tan mujeres como se podía sentir cualquier otra, siendo ese sentir ambiguo y contradictorio porque, a fin de cuentas, ¿qué es ser una «mujer de verdad»? En segundo lugar, había que cuestionar la identificación que se realizaba de manera tan natural entre el sexo anatómico, el género y la orientación sexual. (p. 173)

Fue en las *Jornadas Feministas Estatales ‘Juntas y a por todas’* de 1993, en Madrid, “cuando el movimiento feminista escuchó por primera vez a las mujeres transexuales” (Gil, 2011, p. 174). En dichas jornadas, se debatió “sobre la identidad transexual así como la realidad de las trabajadoras del sexo que eran transexuales” (Ortega y Platero, 2015, p. 21). Su participación en las mismas fue facilitada por activistas como Empar Pineda y Cristina Garaizabal (Ramos, 2003), activistas del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid “que han promovido una lucha específica ligada al derecho al placer, la visibilidadlésbica, que habían establecido vínculos personales y políticos con miembros del colectivo Transexualia y que habían manifestado una posición favorable a la pornografía

³⁸² Reivindicación transfeminista presente en diversos textos, espacios y acciones.

y al trabajo sexual” (Platero y Ortega, 2016, citado en Platero, 2016, p. 56). De esta forma, se realizaron dos ponencias sobre transexualidad, una de ellas por militantes de AET-Transexualia y de AIGA, y la otra fue impartida por Cristina Garaizabal (Ramos, 2003). Desde la visión de Ramos (2003) la participación de dichos colectivos trans en las jornadas feministas “supuso la apertura del MF a las mujeres transexuales y sobre todo la clarificación de una realidad hasta entonces cargada, muchas veces, de prejuicios y gran desconocimiento” (s.p.). Por su parte, Gil (2011) señala que “sus intervenciones supusieron un antes y un después en la concepción de la transexualidad dentro del movimiento; fueron, en términos generales, muy bien acogidas y dieron lugar a fructíferas relaciones, sobre todo en Granada y en Madrid” (p. 173). Asimismo, para Gil (2011) “la transexualidad puso en entredicho ideas tan arraigadas como la de que la identidad de género se deriva naturalmente del sexo biológico” (p. 175), y continúa señalando que:

Con estos planteamientos se estaba cuestionando sagazmente al sujeto del feminismo, definido en torno a un concepto de género demasiado rígido, vinculado a una idea heterosexual del deseo y a una idea de lo masculino y lo femenino excesivamente estable y uniforme, obviando todo tipo de ambigüedades. Cristina Garaizabal participó en las Jornadas Estatales de 1993 con una intervención en la que apoyaba a las mujeres de los colectivos transexuales y en la que se planteaba la necesidad de incorporar nociones más flexibles y menos estáticas en los discursos feministas. (p. 177)

Asimismo, Ortega y Platero (2015) afirman que “la entrada de las cuestiones trans* en estas jornadas feministas y, por tanto, en los debates feministas, está directamente relacionada con la lucha por los derechos sexuales y el trabajo sexual” (p. 22). Todas estas cuestiones, aunque en términos generales tuvieron una buena recepción en el seno del movimiento feminista, como se ha señalado, dicha recepción de ideas “no estuvo exenta de discusiones y resistencias, por parte de quienes percibían en las mujeres *trans* una amenaza, ya que desafiaban los límites del sujeto político mujer” (Platero, 2016, pp. 56-57)³⁸³. Para Platero (2016), “la cercanía y posibilidad de hablar desde una perspectiva personal hizo que muchas de estas resistencias se resolvieran positivamente, si bien es cierto que aquellas resistencias, que se resolvieron silenciando el debate, han persistido” (p. 57). Kim Pérez, a través de la entrevista realizada, me compartió las siguientes

³⁸³ Las cursivas en este y en siguientes fragmentos del trabajo de Platero (2016) son del original.

reflexiones sobre su participación en las jornadas de 1993, que guardan proximidad a las visiones expuestas:

“Entonces, en ese momento el aula en el que estábamos nosotras se llenó, gente que estaba incluso en los pasillos, en las mesas, alrededor de nosotras... Y en ese momento, nuestra participación fue catártica. Es decir, representamos para las feministas españolas una superación de todos los conflictos que son frecuentes en el feminismo americano de ‘no sois mujeres, no os aceptamos y cosas por el estilo’. O cosas peores como la de Janice Raymond que sostiene que representamos la conquista de espacios femeninos por parte masculina. Entonces, esa situación de relaciones fáciles pues subsistió durante una serie de años. (...) Nosotras simplemente en esa aula, hablamos las cuatro personas transexuales que estábamos allí. Y el efecto fue, salir de ahí, e ir a tomarnos una copa con las feministas y hablando cordialmente y una comunicación fácil; y comunicaciones personales, como fue mi relación posterior con Merche Belbel y con su hermana María José. O sea, con personas de vanguardia de dentro del colectivo feminista, como Garaizabal.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

En palabras de Ramos (2003) “la transexualidad venía a ser la radical puesta en práctica de uno de los históricos enunciados teóricos del MF: la diferencia entre sexo y género” (s.p.), y expone cómo a partir de las jornadas de 1993 el grupo de Mujeres de Transexualia comenzó a formar parte de la convocatoria y preparativos de los actos del 8 de marzo. Desde su visión, “en el Estado español, a diferencia de otros, el grueso del MF acoge nuestra realidad y se solidariza con nuestras reivindicaciones específicas” (Ramos, 2003, s.p.). Las siguientes jornadas feministas estatales, como se ha indicado, se celebraron en Córdoba en el año 2000 con el lema *‘Feminismo es... y será’*, coincidiendo “con la entrada en el sistema andaluz de salud de la atención a las personas transexuales, con un servicio específico en el Hospital Carlos Haya de Málaga” (Platero, 2016, p. 56). Dichas jornadas contaron con la participación de personas trans mediante dos ponencias; una realizada por Kim Pérez de AIGA y otra por Laura Bugalho del Colectivo Trans Galicia (Ortega y Platero, 2015; Platero, 2016). Desde la óptica de Platero (2016), el debate sobre las cuestiones trans a través de dos ponencias en las jornadas feministas no se produjo espontáneamente, sino que se debió al trabajo de “algunas corrientes concretas del feminismo que han tenido un papel clave para que tales debates se produzcan, así como que han tenido un impacto tanto en el seno del movimiento feminista como en su relación con las activistas *trans*” (p. 57). A través de su intervención, Laura Bugalho “señalaba la voluntad de diálogo, al tiempo que apuntaba a las dificultades para articular una alianza que rompiera con una lógica binaria, ‘nosotras/ellas’, ‘feministas/transexuales’” (Ortega y Platero, 2015, p. 22).

Por su parte, Kim Pérez (2001), mediante su ponencia reflexionó sobre la pregunta ‘¿qué es ser mujer?’, apostando por una línea estratégica del feminismo que no sea esencialista y que conciba una visión más ancha, flexible y fluida de los géneros. Asimismo, debatió sobre los objetivos que deberían dar forma al movimiento feminista:

“La participación mía fue bastante notable porque estaba basada en el principio del no binarismo, sin tener plena conciencia todavía yo de no binarismo como idea política. Para mí el tema era el siguiente, el que planteé. Muchas de vosotras os estáis preguntando si yo tengo derecho a estar aquí o no. Y en ese sentido, lo que hice fue extremar el argumento y decir: lo que pasa es que si nos preguntamos a fondo, podemos preguntarnos si cada una de las personas que estamos aquí tenemos derecho a estar aquí o no porque evidentemente, como mujeres, nadie os pide una identificación como mujeres, incluso físicamente, para entrar aquí, se supone que sois mujeres y sin embargo, sois mujeres muy diferentes... Mujeres lesbianas, heteros, mujeres masculinas, mujeres femeninas, intersexuales que asumís una identidad de mujer, etc. Pues entre ellas estamos nosotras, las mujeres transexuales. Entonces, ese planteamiento era y es todavía un planteamiento bastante transformador de los presupuestos de la gente. El feminismo tiene razón de ser si es un antisexismo. No tiene razón de ser si es una especie de corporativismo femenino porque corporaciones sabemos lo que son. (...) Del feminismo se espera, justamente, que sea un superador del sexismo. Es decir, que no haya una distinción de personas por su sexo, por su valor social como sexo.” (Entrevista a Kim Pérez, 2018).

De igual modo, Kim Pérez, introdujo por primera vez el término ‘transfeminismo’³⁸⁴ en las jornadas de Córdoba (Ortega y Platero, 2015; Platero, 2016) para hablar del “feminismo ejercido por las personas trans” (Pérez, 2001, p. 8), situando sus reflexiones en relación con dicho movimiento que ya tenía cierta importancia en los Estados Unidos (Pérez, 2001). Como se ha mencionado, con el paso de los años, el transfeminismo ocupó un papel central en las siguientes *Jornadas Feministas Estatales ‘Granada, 30 años después: aquí y ahora’*, en 2009, donde “el transfeminismo no era tanto una traducción de una concepción anglosajona como una definición propia, que señalaba de manera plural que los movimientos feministas, y no solo las mujeres *trans* con conciencia feminista, apostaban por cuestionar los binarismos” (Platero, 2016, p. 58). En dichas jornadas participaron diversos colectivos que visibilizaron “una nueva perspectiva feminista que se estaba fraguando con anterioridad, a través de debates que estaban teniendo lugar en espacios plurales” (Platero, 2016, p. 58) y que integraban “perspectivas más *queer*, decoloniales e interseccionales a un feminismo del Estado español que se

³⁸⁴ Además de Kim Pérez, Solá (2013) señala que el término transfeminismo fue introducido en dichas jornadas por el Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona a partir de su ponencia *El vestido nuevo de la emperatriz*. Profundizaré en las propuestas teórico-políticas transfeministas en los próximos apartados.

plantea como diverso y plural” (Ortega y Platero, 2015, p. 24). En este sentido, Platero (2016) muestra algunas reflexiones en torno al sujeto político de los feminismos y las posibles alianzas trans y feministas:

Existe una voluntad concreta de parte del movimiento feminista, que acepta a las mujeres *trans* dentro de una idea de sujeto político diverso y plural, que apuesta también por la despatologización, vinculando este apoyo a su propia comprensión del papel del feminismo como un movimiento rompedor. Esta corriente posibilita una alianza con el movimiento *trans** gracias a sus visiones críticas que se enfrentan a la naturalización del sujeto mujer, que posibilitan pensar el sexo, la sexualidad y el deseo más allá de sus condicionamientos biológicos o que plantean sin reparos la importancia del sexo, los derechos sexuales o incluso el derecho al trabajo sexual. (p. 57)

En su trabajo, Ortega y Platero (2015) exponen como “este ‘giro transfeminista’ fue propuesto por diversas activistas, que enfatizaron la necesidad de reconocimiento de los diferentes sujetos políticos, otorgando un lugar privilegiado a la discusión sobre las identidades, los cuerpos y las sexualidades” (Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, 2010, citado en Ortega y Platero, 2015, p. 25), constituyendo, de esta forma, un replanteamiento en las relaciones entre los movimientos feministas y trans (Ortega Platero, 2015; Platero, 2016). En las jornadas feministas de Granada que se están abordando participaron grupos y activistas organizadxs en torno a la despatologización trans. La misma tuvo una influencia importante para la construcción del transfeminismo. Desde la óptica de Fernández y Araneta (2013) esta participación supuso la exposición de diversas perspectivas en torno a las relaciones entre los movimientos feministas y trans:

1) La interpelación al feminismo para que participase e hiciese suyas las demandas trans en torno a la despatologización. 2) La interpelación mutua en torno al discurso y las agendas: los silencios de los feminismos en torno a lo trans y los vacíos no pensados en el movimiento trans que comenzaban a cuestionar sus raíces feministas. 3) La reafirmación de un “transfeminismo” ante un tipo de feminismo tradicional basado en el pensamiento binario, condensada en la elaboración y la lectura del *Manifiesto para la insurrección transfeminista*. (pp. 52-53)

No obstante, si en un primer momento, los colectivos organizados en torno al movimiento por la despatologización trans y a la *Campaña STP 2012* contribuyeron en la construcción del transfeminismo, al poco tiempo, emergieron discrepancias y conflictos entre dichos movimientos separando sus acciones, desarrollándose y asentándose de manera paralela, aunque en algunos lugares con influencias conjuntas. Así, a partir de 2010 el movimiento transfeminista se desarrolla en el contexto estatal de manera independiente al movimiento

por la despatologización trans y a la *Campaña STP-2012* (Fernández y Araneta, 2013). Los desencuentros referenciados fueron varios. Por un lado, a pesar de la inicial articulación del transfeminismo que había sido impulsada también por grupos que participaban en la Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado español y la Red Internacional por la Despatologización Trans, el transfeminismo “no hacía, en su manifiesto, ninguna mención explícita a la despatologización. Es decir, las identidades trans aparecían aquí como parte de un complejo de opresiones de género atravesadas por el refuerzo del binarismo mujer/hombre y todos sus correlativos (homo/hetero...)” (Fernández y Araneta, 2013, p. 53). En este sentido, Fernández y Araneta (2013), muestran cómo las distintas concepciones sobre el no binarismo produjeron diversas tensiones:

La tensión sobre cuál es el contenido político del que habríamos de dotar al no-binarismo, y cómo manejarlo desde una perspectiva feminista reaparece en dos escenarios distintos en direcciones opuestas. Mientras, en diálogo con los feminismos, el naciente transfeminismo denunciaba los peligros de atarnos a las categorías que son producto de la opresión, no mucho más tarde, en el contexto interno de la Red, nacían posturas que atribuían un talante binarista a ese mismo sector. Tal binarismo se entendía derivado del uso de las categorías de «sexismo», «machismo» o «violencia de género» para denunciar la opresión contra las mujeres. Esta tensión marcará el eje de la ruptura interna de la Red por la Despatologización Trans, un año después de la celebración de la aparición pública de un claro movimiento transfeminista en las Jornadas Estatales. (p. 53)

Por otro, recogiendo una reflexión de Amets Suess, Ortega y Platero (2015) señalan que estas discrepancias fueron importantes y se manifestaron en las *Jornadas Transfeministas (en construcción)* realizadas en abril del 2010 en el *CSO Can Vies*, acerca del sujeto político del transfeminismo:

Mi experiencia ha sido la de un apoyo inicial y participación de grupos feministas en la convocatoria del Día Internacional por la Despatologización Trans, la emergencia de un movimiento transfeminista en el contexto español, seguida por un proceso de ruptura y distanciamiento de los grupos transfeministas del activismo por la despatologización trans. Esta ruptura se manifestó en el encuentro transfeminista de Barcelona en abril de 2010, y estaba relacionada con la falta de apertura por parte de los grupos transfeministas a la inclusión de todos los géneros, especialmente la de hombres gays cis, lo que a su vez provocó la crítica por parte de activistas por la despatologización, ya que los activistas gay cis que eran participantes comprometidos en el activismo por la despatologización trans. Además, esta postura de rechazo de los hombres cis en el movimiento transfeminista se criticó por implicar una falta de reconocimiento indirecta de la expresión / identidad de género de los hombres trans. Aparte de estos desarrollos en el ámbito activista, se puede nombrar la aportación teórica de feministas en el contexto español a los discursos por la

despatologización trans. (Amets Sues, entrevista personal, 26 de abril de 2015, citado en Ortega y Platero, 2015, pp. 26-27)

Aunque la participación de las personas trans en los movimientos feministas del Estado español, siguiendo los análisis expuestos, tuvo una buena acogida en términos generales, su relación ha sido compleja, como se está explorando. En la actualidad, algunos sectores feministas están reavivando viejos debates en torno a la legitimidad de las mujeres trans como sujetos de pleno derecho en las reclamas feministas. Según algunxs autorxs (Romero, 2020; Platero, 2020), parece que estos debates se han reactivado con más fuerza tras la Escuela de Otoño de Podemos (2018), y, en concreto, a raíz de la intervención de Sam Fernández en la que invitaba a ‘arriesgar el sujeto político del feminismo’:

Poco después, en octubre de 2018, una intervención de Sam Fernández en la Universidad Popular de Podemos –o más concretamente un clip de su intervención donde animaba a arriesgar el sujeto del feminismo como un ejercicio de apertura que se desprendía de las seguridades identitarias, de las esencias, para desde una profunda convicción y tradición de análisis transfeminista e interseccional, recoger la inquietud feminista de enfrentarse a las opresiones y reconocer las vulnerabilidades múltiples y las contradicciones que nos atraviesan– abría la Caja de Pandora. (Romero, 2020, p. 19)

Siguiendo a Ferreiro (2020), dichos sectores utilizan argumentos en contra de las teorías *queer*, presentando a las mismas “en ocasiones como una amenaza a la emancipación de las mujeres por cuanto pone en cuestión al sujeto político del feminismo” (s.p.). Asimismo, se oponen a algunos aspectos de la propuesta de Ley Trans Estatal demandada por diversos colectivos trans, LGTBIQ y feministas, y que forma parte del acuerdo de gobierno de coalición PSOE-Unidas Podemos. El anteproyecto de dicha propuesta de ley pretende continuar despatologizando los procesos de tránsito por los géneros y reconocer el derecho a “la libre determinación de la identidad de género” (Ministerio de la Presidencia, 2021)³⁸⁵, s.p.) sin tener que recurrir al diagnóstico de disforia de género y al tratamiento médico durante dos años, como así es todavía contemplado en la Ley de Identidad de Género de 2007. Por su parte, los mencionados sectores feministas se oponen a la consecución de tal derecho sin el diagnóstico, se preguntan por los efectos jurídicos que tendría dicho derecho en leyes y políticas públicas, como por ejemplo en la conocida como la Ley de Violencia de Género, y señalan que: “estamos en contra de los

³⁸⁵ Este término es así empleado en el siguiente enlace de la web del Ministerio de Presidencia: <https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/290621-enlace-igtbi.aspx>

posicionamientos que defienden que los sentimientos, expresiones y manifestaciones de la voluntad de la persona tienen automáticamente efectos jurídicos plenos” (Comunicado Interno PSOE nº 699, 2020, s.p.). Estas corrientes, se han hecho muy visibles en redes sociales y a partir de varios eventos que han generado conflicto en el seno de los feminismos y del activismo disidente sexual y de género. De entre ellos se pueden destacar La Escuela Feminista Rosario de Acuña celebrada en Gijón en 2019; un comunicado emitido el 4 de diciembre de 2019 por parte del Partido Feminista en el que cuestionaba las leyes que garantizan los derechos de las personas trans –hecho por el que ha sido expulsado de la confluencia Izquierda Unida–; y la filtración del citado comunicado interno del PSOE en el que se criticaba las teorías *queer* y se argumentaba en contra del derecho de autodeterminación de la identidad de género que pretende desarrollarse en la propuesta de Ley Trans Estatal (hasta el momento de cierre de la tesis, como se ha indicado, unificada con la propuesta de Ley de Igualdad LGTBI cuyo anteproyecto ha sido aprobado por el Consejo de Ministrxs). Desde diversos ámbitos, a estos sectores se les está conociendo como TERF (siglas en inglés del Feminismo Radical Trans Excluyente). En palabras de Osborne (2017), “las feministas radicales aludidas consideran un insulto el término TERF y no se reconocen en él, como tampoco lo hicieron sus antecesoras las feministas culturales de los años setenta y ochenta acerca de su denominación como «feminismo cultural»” (p. 403).

Desde otro lugar, distintos sectores feministas, transfeministas, trans, y LGTBIQ tildan dichas argumentaciones de transfobas en cuanto no respetan los derechos de las personas trans y sirven para seguir patologizando sus vidas. Asimismo, desde estos ámbitos activistas diversos entienden que los mencionados argumentos guardan similitud a los emitidos por los sectores ultraconservadores que defienden una fuerte naturalización del género y su binarismo, señalando que:

El rechazo a los planteamientos cuir, transfeministas, tiene que ver con que suponen una crítica a un feminismo institucional, blanco, aposentado en sillones académicos y de otras esferas del poder, que no deja paso, que instrumentaliza la lucha para conseguir réditos electorales (y de otros tipos) y que ahora se revuelve para defender sus privilegios. Que fue bollófobo, como dice una amiga, y, como eso ahora ya queda regular, es transfobo, y continúa con su putofobia. Mientras tanto, las teorías queer nos han brindado herramientas para pensar, en clave interseccional, más allá de los binarismos y abrir horizontes para esos (nuestros) otros cuerpos, identidades, expresiones de género, deseos, prácticas, vidas, que queremos que sean vivibles... difícil echar esto atrás ahora, por no decir imposible.

Además de que intentar enfrentar a movimientos (el feminista frente al lgtbi- queer) no es nada estratégico en el contexto actual, con la que está cayendo. (Trujillo, 2019, s.p.)³⁸⁶

Lejos de estar cerrados, estos debates continúan en la actualidad desarrollando posturas – hasta el momento– difíciles de encontrarse en el contexto de los feminismos. A pesar de ello, es preciso indicar que se están realizando intentos de acercamiento y comprensión por partes de ciertos sectores como, por ejemplo, a través de las *Jornadas El Melón Trans* realizadas en octubre de 2020 de manera online³⁸⁷.

En forma de síntesis, se puede señalar que, a pasar de las relaciones complejas, a lo largo de estos años, las influencias recíprocas entre los movimientos feministas y trans han sido “especialmente visibles en aquellas corrientes críticas que han apostado por una visión positiva en torno al placer, la libre expresión de la sexualidad, los derechos de las trabajadoras del sexo, los derechos sexuales y reproductivos, entre otros” (Platero, 2016, p. 60).

4.6.2. Aproximaciones introductorias al transfeminismo(s).

En función del contexto donde se ha desarrollado, “el término transfeminismo tiene distintos significados y varias genealogías” (Valencia, 2014, p. 67)³⁸⁸. De manera concreta, en el ámbito estatal, “es a finales de los años ochenta y principios de los noventa cuando se introduce el término en su acepción más literal, es decir, la del castellano «feminismo trans» o «trans feminismo» (escrito entonces por separado para mejor apreciación del término)” (Fernández y Araneta, 2017, p. 419). Como se ha expuesto, “en sus inicios, aludió a la inclusión de las mujeres trans y sus demandas específicas dentro del movimiento feminista” (Fernández y Araneta, 2017, p. 419), para posteriormente, irse complejizando e incluyendo nuevas perspectivas y reivindicaciones teórico-políticas ligadas, entre otras, a la despatologización trans, a la lucha contra el sistema binario de género y a postulados críticos contra la heteronormatividad. Fernández y Araneta (2017),

³⁸⁶ Las negritas son del original.

³⁸⁷ El visionado de las mismas puede consultarse en <https://www.youtube.com/user/CulturaTrans/featured>. Más información sobre ellas puede encontrarse en <https://www.facebook.com/events/centre-lgtbi-de-barcelona/jornadas-el-mel%C3%B3n-trans/679351422694738/>

³⁸⁸ Para profundizar en dichas genealogías de distintos contextos norteamericanos, latinoamericanos, europeos, africanos y asiáticos véase el volumen 3, Issue 1-2 de *Transgender Studies Quarterly (TSQ)* dedicado a *Trans/feminisms*, a fecha de mayo 2016, y cuya edición corre a cargo de Bettcher y Stryker. Asimismo, algunas de estas genealogías aparecen brevemente descritas en Valencia (2014) y en Fernández y Araneta (2017).

afirman que “las Jornadas Feministas han sido el escenario donde el término «Transfeminismo» ha ido cristalizando, resultado del proceso que se vivía en el activismo español” (p. 420). Así, el transfeminismo incorpora o asume gran parte de las propuestas desarrolladas por experiencias que se sitúan en los márgenes de los movimientos feministas y de los activismos de la disidencia sexual y de género en las décadas pasadas, con más incidencia, en los noventa, y que se asientan en los dos mil. Es decir, se puede concebir el transfeminismo como el lugar donde intersectan varios de los aspectos reivindicativos y sectores críticos de las genealogías que he venido presentando en este trabajo, y que han apostado por proponer transformaciones en el seno de los feminismos y de los movimientos de disidencia sexual y de género para que se incorporen diferencias y demandas específicas a la hora de conceptualizar las opresiones que atraviesan a las personas. Como se ha nombrado, Gil (2011) conceptualiza estas transformaciones producidas en los marcos feministas como ‘nuevos feminismos’. Desde mi visión, el transfeminismo intenta mantener una perspectiva genealógica de las luchas e incorporar gran parte de las temáticas que Gil (2011) señala cuando expone el desarrollo de los nuevos feminismos, que se complejizan, principalmente, desde comienzos de la década de los noventa:

Y aparecen, efectivamente, otras temáticas: la construcción de la identidad de género a través del movimiento transexual (desde 1987 con AET-Transexualia); la pornografía y la sexualidad, debatidas desde los colectivos de feministas lesbianas en los años ochenta; los derechos de las trabajadoras del sexo (con la fundación de Hetaira en 1995); las reflexiones sobre la identidad de mano de los primeros grupos queer (LSD y la Rádical Gai); el activismo lesbiano, la crítica a la institucionalización del movimiento gay y lésbico y las luchas contra el sida; el problema del cuerpo y la salud ambiental; la cuestión de la autonomía; el movimiento de resistencia global y las nuevas formas de expresión política; la construcción de la ciudadanía en las ciudades globales; las luchas y resistencias cotidianas de las mujeres migrantes y sin papeles organizadas a través de redes diversas; la crítica a la precarización de la existencia en el marco de la globalización, la crisis de los cuidados y los flujos migratorios; o la actualización de los discursos antimilitaristas a través de grupos como Mujeres de Negro. (p. 38)

Dichas transformaciones y confluencias han dado lugar a una serie de activismos que, desde diversas posiciones teórico-políticas, han sido denominados como feminismos *queer*, feminismos postidentitarios, postfeminismos, feminismos porno-punk, movimientos transmaribolleros o transfeminismos (Martínez, 2019; Sentamans, 2013) para dar cuenta de las mutaciones experimentadas por ciertos sectores feministas y disidentes sexuales y de género que han sido provocadas por los diversos

cuestionamientos, replanteamientos, críticas y reformulaciones que se han expuesto en apartados anteriores y que posibilitan que el movimiento feminista en el Estado ya no sea uno, sino que sea diverso y múltiple (Mendoza, 2016). En este sentido, Solá (2012) señala que con el transfeminismo, “en proximidad a los postulados *queer*, algunas organizaciones feministas que surgen en los últimos años han reclamado una palabra que suena mejor que *queer*, algo más tangible, más sencillo de hacerlo propio y que va cargado de potencia y frescura” (p. 272). De esta forma, desde la visión de la autora, el transfeminismo “ha permitido la articulación de toda una serie de discursos minoritarios, de prácticas políticas, artísticas y culturales que estaban emergiendo en las comunidades feministas, okupas, lesbianas, anticapitalistas, maricas y transgénero” (Solá, 2012, p. 272). De manera afín a las visiones expuestas, en otro texto, he señalado que el transfeminismo “realiza una lectura y una contextualización de las teorías y prácticas *queer* en el Estado español, y de esta manera, desarrolla una crítica radical al sistema binario sexo/género y a la estabilidad de las categorías sociales” (Mendoza, 2016, p. 136). Asimismo, el transfeminismo asumiría las diferencias con los contextos donde las prácticas y teorías *queer* emergieron inicialmente e incorporaría, de alguna forma, la crítica que diversxs autorxs y activistas formulan hacia el término *queer* “debido principalmente a su origen anglosajón, lo que hace que este concepto pierda parte de su potencial político, su historia, su memoria, su contenido” (Mendoza, 2016, p. 137). No obstante, se reconoce la importancia de dicha recepción de lo *queer* en el ámbito estatal y su influencia en el transfeminismo:

La recepción de lo *queer* en el estado español a lo largo de la década de los noventa ha tenido su particular desarrollo y ha contribuido a la articulación de narrativas e innumerables prácticas políticas, culturales y artísticas entre comunidades, colectivos y luchas feministas, bolleras, maricas, trans*, personas con diversidad funcional, okupas, anticapitalistas, antiespecistas, actrices porno, personas con prácticas sexuales no normativas, etc. (Martínez, 2019, p. 160)

De igual modo, el término transfeminismo, a diferencia de la palabra *queer*, mantiene en su nomenclatura el concepto ‘feminismo’, haciéndose “cargo de una experiencia y de unos vínculos con las luchas feministas que le preceden y permite no olvidar las diferentes posiciones de poder de hombres y mujeres en la sociedad” (Solá, 2013, p. 20). Así, Ziga (2013) formula el transfeminismo “como una actualización más, aquí y ahora, de la radicalidad del feminismo. Una actualización efervescente, bulliciosa, prometedora, ilusionante, que está sucediendo y, por tanto, podemos presenciar y vivir” (p. 83).

Valencia (2014) también añade la importancia de perspectivas migrantes en la construcción del transfeminismo:

Sin embargo, el transfeminismo que abordaremos en esta reflexión es el surgido a partir del año 2008 por medio de redes feministas de intercambio transnacional y que pueden ubicarse en el Estado español, aunque no exclusivamente, ya que está atravesado por la práctica y el discurso de distintas voces y corporalidades migrantes que quedaron plasmadas en distintas jornadas, seminarios, coloquios, manifestaciones, etc., realizados con continuidad desde el año 2008 hasta la fecha, en diversos países de habla hispana, siendo México uno de ellos. (p. 67)

En este sentido, Fernández y Araneta (2017), al pensar el transfeminismo también destacan el posicionamiento político de izquierda de sus militantes, la práctica organizativa asamblearia del mismo o su preocupación por sectores especialmente vulnerabilizados como migrantes, trabajadorxs sexuales o precariado:

No es casual que se trate de colectivos claramente enmarcados en el pensamiento de izquierdas y el funcionamiento asambleario, cuyas acciones denunciaban la precariedad de una parte del colectivo LGTB, la persecución de las personas migrantes por las leyes de extranjería o la situación de las trabajadoras sexuales. Grupos autónomos que estaban tematizando las diferencias dentro del propio colectivo LGTB, ya fueran provocadas por la violencia económica, el racismo o la xenofobia. (p. 421)

Fue en las jornadas feministas estatales de Granada celebradas a finales del 2009, y en clara vinculación con el activismo por la despatologización trans y con sectores críticos de los movimientos feministas y disidentes sexuales y de género, como se ha mostrado anteriormente, donde el transfeminismo comienza a articularse con más fuerza a partir de la redacción y publicación del *Manifiesto para la Insurrección Transfeminista*, del que comparto un fragmento:

Ya no nos vale con ser sólo mujeres. El sujeto político del feminismo “mujeres” se nos ha quedado pequeño, es excluyente por sí mismo, se deja fuera a las bolleras, a lxs trans, a las putas, a las del velo, a las que ganan poco y no van a la uni, a las que gritan, a las sin papeles, a las marikas...

Dinamitemos el binomio género y sexo como práctica política. Sigamos el camino que empezamos, “no se nace mujer, se llega a serlo”, continuemos desenmascarando las estructuras de poder, la división y jerarquización. Si no aprendemos que la diferencia hombre mujer, es una producción cultural, al igual que lo es la estructura jerárquica que nos oprime, reforzaremos la estructura que nos tiraniza: las fronteras hombre/mujer. Todas las personas producimos género, produzcamos libertad. Argumentemos con infinitos géneros...³⁸⁹

³⁸⁹ El manifiesto completo puede verse en <https://medeak.wordpress.com/2009/12/31/2010-revolucion-transfeminista/>

A dichas jornadas acudieron diversxs activistas y colectivos que plantearon distintas críticas, reflexiones y desafíos a algunas premisas feministas en relación con los debates sobre la identidad. En este sentido, varios de los retos que impregna el transfeminismo “giran alrededor del sujeto político clásico del feminismo, sobre la necesidad de realizar una crítica radical a la heteronormatividad y sobre el interés por las cuestiones trans, pero enfatizando sus genealogías feministas” (Mendoza, 2016, p. 134). Conjuntamente, Fernández y Araneta (2017) describen al transfeminismo como una corriente del feminismo que amplía los sujetos del mismo a otras personas, que también están oprimidas por el patriarcado, pero que no necesariamente han de identificarse como mujeres” (p. 416). Para lxs autorxs, “el término «trans» apunta a la transversalización de una perspectiva que pone el foco en los orígenes comunes de todas las opresiones sexuales y de género” (Fernández y Araneta, 2017, p. 416). De manera afín, Solá (2012) indica que los colectivos transfeministas “llevan a cabo una serie de estrategias políticas dirigidas a la transformación social del sistema sexo-género-sexualidad sin la necesidad de establecerse sobre la base de una identidad cerrada” (p. 272), y continúa exponiendo reflexiones transfeministas en torno al sujeto político de los feminismos:

Colectivos que parten de una visión fragmentada del sujeto de representación política del feminismo y que defienden una visión del género que trasciende la propia diferencia sexual. Por tanto, ponen en el centro de la representación a otros individuos que el feminismo tradicionalmente no había incluido en su sujeto político, como las personas transexuales o transgénero, las lesbianas masculinas, las *femmes*, las trabajadoras sexuales, las personas discapacitadas, las migrantes, etc. (Solá, 2012, p. 272)

Por su parte, Valencia (2014) argumenta que el transfeminismo, como herramienta epistemológica, no se plantea como una superación del feminismo, “sino como una red que es capaz de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y del *devenir minoritario* que no habían sido considerados de manera directa por el feminismo blanco e institucional” (p. 68). A partir de lo expuesto, en relación con la premisa transfeminista de multiplicar los sujetos del feminismo, reconociendo la herencia de los feminismos periféricos / feminismos otros (Medina, 2013), y asumiendo las propuestas de la interseccionalidad, el transfeminismo no solo se centra en cuestionar la opresión de género, sino que asume la interacción de los diferentes sistemas de opresión y normalización como la sexualidad, la clase, la raza, la etnia, el capacitismo o el lugar de procedencia, entre otros, en la construcción de exclusiones,

discriminaciones, reconocimiento, redistribución, violencias o privilegios que cruzan las identidades. De esta manera, el transfeminismo pretende desarrollar alianzas entre aquellos que están en los márgenes del sistema, configurándose como un movimiento inclusivo sobre la base de un proyecto político común y de objetivos afines, pero no de identidades naturalizadas (Fernández y Araneta, 2013; Mendoza, 2016). Dentro del debate sobre cómo desarrollar políticas sin identidades fijas, el transfeminismo enfatiza que es posible luchar contra los sistemas de opresión sin monolíticas y esencialistas subjetividades asumiendo que la construcción de los sujetos puede ser producida a partir de procesos jerárquicos y excluyentes (Medeak, 2013). Así, transgrede los límites de las políticas de identidad, pero apelando a ella cuando sea necesario, asumiendo el esencialismo estratégico desarrollado por algunas propuestas de los feminismos periféricos (Mendoza, 2016).

4.6.3. Alianzas y genealogías teórico-políticas transfeministas.

En vinculación con lo expuesto anteriormente, Valencia (2014) afirma que el transfeminismo “teje lazos con la memoria histórica y reconoce la herencia aportada por los movimientos feministas integrados por las minorías raciales, sexuales, económicas y migrantes al mismo tiempo que se nutre de ellos, tanto discursiva como políticamente” (p. 68). Así, para la autora, la genealogía del transfeminismo está atravesada por cuatro líneas interseccionales:

1. “Los feminismos de color del tercer mundo y del tercer mundo estadounidense” (Valencia, 2014, p. 68). En consonancia con la genealogía realizada por Medina (2013) sobre los feminismos periféricos, Valencia (2014) señala que las propuestas de los feminismos de color del tercer mundo y del tercer mundo estadounidense están integradas por las contribuciones de las feministas chicanas, afroamericanas, nativo americanas, asiático americanas y sus luchas poscoloniales. A este respecto, una obra relevante para el transfeminismo en el ámbito estatal y que recoge las miradas de los feminismos citados es *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. En ella, se plasman las voces traducidas al castellano de bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty; autoras que, desde posiciones feministas situadas en las periferias, en las fronteras y/o atravesadas por la condición de personas migrantes y/o

racializadas, construyeron desde los años ochenta textos críticos con la homogeneización y universalización de la categoría ‘mujer’ de ciertos sectores feministas occidentales:

Frente a un feminismo global homogeneizador y excluyente que bajo la opresión de género iguala a *todas* las mujeres, estos textos nos hablan de múltiples opresiones, de *diferentes* diferencias, y del extrañamiento de muchas mujeres con *un* movimiento feminista con el que se identifican pero cuya agenda y legado histórico resultan en gran medida ajenos puesto que toman como sujeto de referencia a *la mujer* blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana. (Eskalera Karakola, 2004, p. 10)

2. “La disidencia sexual y su desplazamiento geopolítico y epistémico hacia el sur: del *queer* al *cuir*” (Valencia, 2014, p. 68). A este respecto, Valencia (2014) indica que:

la variación *cuir*, es la derivación fonética/españolizada/desviada/impropia que busca afirmarse y relocalizarse, por medio de la reapropiación del estigma de hablar con *acento* que pesa sobre las hablas castellanas y las coloca en una posición subalterna/defectuosa frente a la pronunciación *correcta*, (con acento anglófono), del término *queer*. *Cuir* representa una des familiarización (*ostranienie*) del término, es decir, una des automatización de la mirada lectora. *Cuir* registra la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias en contrapunto a la epistemología colonial y a la historiografía anglo-americana. Es necesario aclarar también que *cuir* no es un sinónimo de homosexual y que no basta con ser homosexual para formar parte del movimiento *cuir*, ya que este es un movimiento de autocritica que puede incluir a aquellos que mantengan practicas heterosexuales pero que disientan de los sistemas de dominación emparentados con la producción capitalista que marginaliza a todos los que han devenido minoritarios por razón de género, clase, etnia, nacionalidad, diversidad funcional, etc. (p. 68)

3. “El movimiento por la des-patologización de las identidades trans (*Stop Trans Pathologization*) y el movimiento pro-puto, a favor de la des-estigmatización y legalización del trabajo sexual” (Valencia, 2014, p. 68).

3.1. Con respecto a la despatologización de las identidades trans ya se ha abordado anteriormente la conexión con el transfeminismo.

3.2. En relación con el movimiento pro-puta, el transfeminismo se identificaría con aquellos sectores de los feminismos que históricamente han defendido la lucha por los derechos de las personas que ejercen el trabajo sexual. Con referencia al ámbito estatal, las mencionadas jornadas feministas estatales de 1993, en las que participaron las trabajadoras sexuales, o la constitución del colectivo Hetaira en 1995 a favor de los derechos para lxs trabajadorxs sexuales y en contra del estigma, consiguieron replanteamientos, en algunos sectores feministas, sobre las concepciones de los

feminismos sobre la sexualidad (Garaizabal, 2013). No obstante, en la actualidad el debate sobre la prostitución sigue abierto en el seno de los feminismos existiendo un fuerte disenso entre las consideradas feministas abolicionistas, los sectores pro-derechos y/o aquella pro-regularización del trabajo sexual³⁹⁰.

4. “Los devenires minoritarios por diversidad funcional, las migraciones y la precarización económica” (Valencia, 2014, p. 68):

4.1. En los últimos años, en espacios transfeministas-*queer* se han generado diversas alianzas teórico-políticas-artísticas entre las sexualidades e identidades diversas y las personas con diversidad funcional, entre las teorías *queer* y transfeministas y las tullidas o *crip*; propuestas que intersectan en su crítica hacia la heteronormatividad y el capacitismo. Dichas experiencias que históricamente han padecido discriminación y opresión por no ajustarse a las normas sexuales, corporales o de género que establecen las sociedades occidentales, desarrollan premisas “que sirven para entender que la sexualidad o la diversidad funcional no son cuestiones naturales, ni biológicas, sino extremadamente enraizadas en valores culturales y son producto de momentos históricos concretos” (Platero, 2013b, p. 213). En ese marco, Platero (2013b) muestra la articulación de las mencionadas perspectivas y su crítica en torno a conceptos como ‘normalidad’ o ‘tolerancia’:

Las multitudes *queer* y *crip*, a través de las prácticas artísticas, los movimientos sociales y la literatura académica, hacen un llamado a fijarnos más en las normas sociales dominantes, denunciando los intrincados nexos de poder que someten a las personas, más que en la «normalización» o «aceptación» de los sujetos que rompen estas mismas normas, voluntaria o involuntariamente. Estas perspectivas críticas plantean serios retos a las nociones de normalidad o de tolerancia y, por tanto, no buscan ser amables o aceptables en la medida que otros movimientos sobre los derechos LGTB o sobre la discapacidad, que se esfuerzan por ser integrados y asimilados por la sociedad mayoritaria. (p. 215)

Algunas experiencias relevantes en el contexto estatal en las que intersectan dichas miradas críticas son el proyecto documental *Yes We Fuck*³⁹¹; el colectivo transfeminista

³⁹⁰ Para profundizar en posturas transfeministas diversas pro-derechos de lxs trabajadorxs sexuales puede verse por ejemplo Garaizabal (2013) y Arauzo (2013). Asimismo, también puede consultarse las redes sociales del Colectivo de Prostitutas de Sevilla, entre otros: <https://www.facebook.com/putasandaluzas/>

³⁹¹ Para más información sobre este documental que aborda la sexualidad de personas con diversidad funcional véase www.yeswefuck.org

de postporno Post-Op a través de su proyecto *Pornotopedia*³⁹² y el documental *Nexos*³⁹³; o las *Jornadas Cojas, transfeministas y otras rarezas*³⁹⁴, celebradas en el Museo La Neomudéjar en 2018, entre otros. Estas experiencias indagan en las articulaciones posibles entre cuerpos, sexualidades y géneros no normativos con el fin de construir nuevos imaginarios, prácticas, deseos y posibilidades en torno a la sexualidad, al género y/o al cuerpo que cuestionen la normalidad corporal impuesta (Post-Op, 2013). En articulación con las premisas expuestas críticas con la normatividad corporal y del deseo, desde espacios transfeministas y afines también se han generado alianzas con el activismo gordo que cuestionan los binomios “cuerpo deseables o indeseables, sanos o enfermos, jóvenes o viejos, válidos o inválidos” (Masson, 2013, p. 226). Dichas experiencias denuncian la ‘gordofobia’ imperante en nuestras sociedades señalando que es necesario empezar a cuestionar “cómo se crea el cuerpo normal y evidenciar su carácter de artefacto. Nuestros cuerpos gordos, enfermos, viejos o discapacitados son construcciones sociales. Nuestros cuerpos, así definidos, son el resultado de relaciones sociales donde unos cuerpos se privilegian sobre otros” (Masson, 2013, p. 226). Como ejemplos de experiencias activistas que encarnan los posicionamientos descritos y que han sido relevantes para impregnar dicha perspectiva en el transfeminismo estatal pueden nombrarse el *Manifiesto Gordx*³⁹⁵, que posee un formato audiovisual y se produjo en Chile (Masson, 2013); el libro *La cerda punk: ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista*³⁹⁶, publicado en Chile en 2014; o las *Jornadas Gordimalas* celebradas en Madrid (2018)³⁹⁷ y en Granada (2019)³⁹⁸.

4.2. Con relación a las luchas transfeministas y migrantes también se han construido interesantes articulaciones teórico-políticas que cuestionan los dispositivos de poder

³⁹² Más información sobre el proyecto *Pornotopedia* y sobre el colectivo Post-Op puede encontrarse en <https://postop-postporno.tumblr.com/Pornortopedia>

³⁹³ Más información sobre el documental *Nexos* puede verse en <https://postop-postporno.tumblr.com/nexos>

³⁹⁴ Información sobre dichas jornadas puede verse en <https://www.facebook.com/Jornadas-Cojas-transfeministas-y-otras-rarezas-158821804832080/>

³⁹⁵ El manifiesto en distintos formatos puede encontrarse en <https://hysteria.mx/manifiesto-gordx/> y en <http://morpei.org/2013/manifiesto-gordx-2/>

³⁹⁶ El libro puede encontrarse en https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/10/La_cerda_punk.pdf

³⁹⁷ Información sobre dicho evento puede verse en <http://www.madridvegano.es/events/event/jornadas-gordimalas/>

³⁹⁸ Más información sobre esta segunda edición de las jornadas puede encontrarse en <https://www.facebook.com/jornadasgordimalas/>

neocoloniales, neoliberales y heteropatriarcales de manera articulada (Rojas y Aguirre, 2013). En tal sentido, Rojas y Aguirre (2013) indican que:

Las políticas transfeministas de los colectivos migrantes ponen en cuestión la criminalización de los procesos y desplazamientos migratorios, ya que funcionan como dispositivos que reproducen diferencias excluyentes y racializadas. Por ejemplo, el acoso policial y los controles de identidad a extranjeros, que no son más que el control sobre los cuerpos de color; la odisea de tramitar el documento de residencia cada cierto tiempo; los centros de internamiento para extranjeros que son cárceles para inmigrantes de color empobrecidos. Si bien la normativa jurídica reconoce y protege los derechos de las personas migrantes, al mismo tiempo, incurre en violaciones a los derechos humanos de estas. Además, las poblaciones migrantes «sin papeles» sobreviven con un trabajo precario, al tiempo que son objeto de explotación bajo el modelo de la economía capitalista neoliberal. (p. 130)

Dichas perspectivas críticas cuestionan la construcción de ‘lxs otrxs’ como cuerpos migrantes, racializados o disidentes sexuales y de género que son marcados como ‘no sujetos’, esto es, sin plenos derechos, frente a la construcción de “cuerpos modernos, blancos y válidos, es decir, sujetos de derechos, ciudadanos” (Rojas y Aguirre, 2013, p. 131). En esta línea, se denuncia que “se acosa y criminaliza a los desplazamientos de los cuerpos racializados de sudakas o del sur, pero también a cuerpos ambiguos y sexualidades disidentes” (Rojas y Aguirre, 2013, p. 132), así como se cuestiona que los cuerpos migrantes, racializados y disidentes sexuales y de género se instrumentalicen como ‘objeto de estudio’ o ‘materia prima’ en las investigaciones (Rojas y Aguirre, 2013). Como experiencias importantes que se han desarrollado bajo esta crítica conjunta se puede destacar el colectivo Migrantes Transgresorxs³⁹⁹ que construyen alianzas y redes antirracistas y disidentes sexuales y de género; el *Manifiesto Transfeminista – transfronterizo. Transformando feminismos – transformando fronteras*⁴⁰⁰; el Orgullo Crítico de 2010 en Madrid, como se ha visto, que llevó el lema “*Trans, Migrantes, Precarias: ¡Por una Lucha-Trans-Fronteriza!*”, así como los posteriores Orgullos Críticos en diferentes lugares del Estado que cuentan con bloques de personas racializadas y disidentes sexuales y de género.

4.3. En articulación con las aportaciones anteriores, el transfeminismo también se nutre y ha construido alianzas con las propuestas críticas de la economía feminista para

³⁹⁹ Más información sobre este colectivo puede verse en <https://migrantestransgresorxs.blogspot.com/p/quienes-somos.html> o en <https://www.facebook.com/migrantestransgresorxs/>

⁴⁰⁰ El manifiesto puede consultarse en https://sindominio.net/karakola/IMG/pdf_Manifiestofinal2.pdf

pensar la precarización de las existencias a escala global. Desde dichas posiciones críticas se entiende que la lógica sobre la que se sostiene el capitalismo es la lógica de la acumulación de capital. La misma, supone otorgarle una centralidad a los mercados frente a la vida, produciéndose, de este modo, procesos de precarización, desposesión y vulnerabilización de las existencias. Esta lógica de acumulación “conlleva una amenaza constante sobre la vida, lo que hemos llamado el conflicto entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida” (Orozco y Lafuente, 2013, p. 101). En este conflicto capital – vida, la economía feminista ha sacado a la luz diversas cuestiones que visibilizan dónde se sostiene la vida si no es en los mercados, quiénes son las personas encargadas de ello y quiénes son los sujetos privilegiados de este conflicto (Mendoza, 2015).

Dichas posiciones en las que confluyen la crítica feminista a la economía y las posturas *queer* y transfeministas o afines, por un lado, señalan que “el sistema capitalista es heteropatriarcal en tanto se basa en una comprensión dicotómica y heteronormativa del mundo” (Orozco y Lafuente, 2013, p.99), ya que “se asienta en la lógica binaria cartesiana de la Modernidad y en la concepción de una heterosexualidad obligatoria entre los géneros y su complementariedad” (Mendoza, 2015, p. 51). En este sentido, Orozco y Lafuente (2013) afirman que “no podemos entender cómo funciona la economía si no atendemos a las relaciones de género porque, además del capitalismo, el heteropatriarcado también regula la organización de recursos y trabajos” (p. 92). Así, capitalismo y heteropatriarcado, construyen dos esferas diferenciadas entre sí, la esfera productiva y la reproductiva y/o de cuidados cuyas fronteras son permeables y no se pueden entender la una sin la otra. De esta manera, la esfera productiva (monetizada) se relaciona con lo vinculado a la masculinidad, y la esfera reproductiva (no remunerada e invisibilizada) se asocia a lo femenino (Orozco, 2014). Esto supone un reparto diferente de recursos, prestigio, poder y reconocimiento social privilegiando a aquellos sujetos que se posicionan en la esfera productiva del sistema económico, a costa de un ejercicio de invisibilización y menosprecio de las tareas que se realizan en la esfera reproductiva y de cuidados, que es realmente la esfera donde se sostiene la vida y está ocupada mayoritariamente por mujeres y sujetos feminizados (Orozco, 2014). Además del género, otros ejes también intervienen en esta construcción de la estructura como la clase, la raza, la etnia, la sexualidad, la geografía o la sexualidad.

En este reparto global de recursos, prestigio, poder y reconocimiento social, por otro lado, se cuestiona el lugar privilegiado del sujeto exitoso de dicho sistema, el mencionado BBVAh (blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual), situado en la esfera productiva y visible de la sociedad, y asentado en una supuesta idea de independencia. Por el contrario, se afirma la interdependencia con otras personas y la ecodependencia con el medio, como características innegables de todas las existencias (Gil, 2011; Orzoco, 2014). Por ello, desde posicionamientos transfeministas se plantea estas cuestiones con una mirada especial. Sobre el objetivo central de la sostenibilidad de la vida se señala que se debe pensar esta vida no de una forma abstracta sino de una manera encarnada (Orzoco y Lafuente, 2013). Así, se entiende la vida encarnada como cuerpos vulnerables, interdependientes y ecodependientes señalando la necesidad de pensar las “*desesidades* hechas carne” (Orzoco y Lafuente, 2013, p. 98). De igual modo, Orzoco y Lafuente (2013) sostienen que “las dimensiones sexuales de la vida (en interrelación con el resto de dimensiones) deben estar en primer plano del debate” (p. 98).

Al señalar la interdependencia, la ecodependencia de la vida en un sentido más holístico, y de la vida encarnada específicamente, debemos asumir la vulnerabilidad de nuestros cuerpos como indiscutible (Valencia, 2013). Esto implica reconocer la violencia que se ejerce por parte del sistema contra el cuerpo, lo que supone un proceso de vulnerabilización y de precarización de existencias. Valencia (2010) afirma que “la vulnerabilidad y la violencia obedecen a cuestiones geopolíticas, pero esa distancia o cercanía geopolítica no nos exime de tomar responsabilidad por la vida física de los otros” (p. 197). Para analizar dichas dinámicas violentas del sistema económico global Valencia (2010) ha construido el concepto de *capitalismo gore*. La autora entiende a la violencia extrema como el eje transversal que configura el sistema económico, como la columna vertebral del *capitalismo gore* y concibe estas dinámicas “como herramienta de empoderamiento y de adquisición de capital” (Valencia, 2010, p. 90), generadoras de plusvalía que hacen de las mismas “una forma de vida, de trabajo, de socialización y de cultura” (Valencia, 2010, p. 93). Asimismo, Valencia (2013) señala que no se puede asegurar “que la categoría de capitalismo gore sea válida e idéntica en todos los contextos. Sin embargo, esta forma de entender la violencia como herramienta de enriquecimiento se encuentra de forma creciente en distintos espacios geopolíticamente lejanos y está siendo globalizada” (p. 110).

Desde la visión de la autora se sostiene que incluso más fuerte que la producción de petróleo o energías por parte del sistema, es la producción de subjetividades, pero encuentra desde ahí una posible vía para la resistencia micropolítica. Plantea una desvirilización de la sociedad, pues afirma que estas dinámicas violentas están muy vinculadas a la producción de la masculinidad hegemónica (Valencia, 2010) y encuentra necesario la construcción de resistencias desde las interrelaciones entre los grupos minoritarios:

Es necesario que las inundaciones y agenciamientos de los sujetos que buscan ofrecer una crítica y una resistencia ante el sistema dominante pasen por la conciencia del *devenir mujer*, *devenir negr@*, *devenir indi@*, *devenir migrante*, *devenir precari@* en lugar de reificar su pertenencia a un único género o a un grupo social para demarcarse dentro de una lucha sectorial; debemos trabajar la resistencia como un proceso que se interrelaciona con otros procesos minoritarios. (Valencia, 2010, p. 180)

Además de los cuatro ejes abordados, señalados por Valencia (2014) como genealogías del transfeminismo, considero que se pueden nombrar otras alianzas teórico-políticas que el transfeminismo ha gestado junto con otros movimientos sociales críticos que se nutren y aportan mutuamente. De entre ellas, voy a destacar dos: el movimiento postporno y otras articulaciones transfeministas desde el cuerpo y la tecnología; y las conexiones entre el transfeminismo y el movimiento antiespecista.

5. El postporno y otras articulaciones transfeministas a través del cuerpo y la tecnología. En las últimas décadas en el contexto estatal, principalmente a partir de los inicios de los años 2000, se han desarrollado distintas experiencias enmarcadas en las prácticas postpornográficas que han tenido una influencia central en el desarrollo de las propuestas transfeministas a través de la realización de jornadas, seminarios o de la consolidación de colectivos que encarnan ambos proyectos políticos. En acuerdo con Llopis (2010), el postporno es “la apropiación de un género, el de la representación explícita del sexo, que ha sido hasta ahora monopolizado por la industria. El postporno es una reflexión crítica sobre el discurso pornográfico” (p. 38). Mediante este repensar críticamente el discurso pornográfico, el postporno desarrolla un cuestionamiento de las representaciones tradicionales de los cuerpos, los géneros y las sexualidades en la pornografía *mainstream* al entender que dichas representaciones pornográficas están atravesadas por los patrones sexuales, corporales, de género, de deseo o de placer que impone la heteronormatividad

(Egaña, 2009; Mendoza, 2015; Post-Op, 2013). Es decir, desde las prácticas postpornográficas se cuestiona que la pornografía *mainstream*, de manera general, esté orientada a satisfacer el deseo masculino heterosexual, así como a perpetuar históricamente una serie de estereotipos alrededor del género, el cuerpo, la sexualidad o el deseo que, a través de la representación audiovisual, nos muestra “qué cuerpos son deseables y cuáles no, qué prácticas son sexuales y cuáles no... Decide qué se supone que es el sexo ignorando una multitud de prácticas y cuerpos, o mostrándolos como abyectos o anecdóticos” (Post-Op, 2013, p. 197). Así, Llopis (2010), retomando las propuestas del teórico alemán del postporno y performer Tim Stüttgen, indica que “mientras que la pornografía convencional genera un tipo de placer o de goce conocido, el postporno crea una ruptura: rompe esa estructura convencional y nos obliga a reconstruir nuestro deseo bajo nuevos parámetros” (p. 38). De esta forma, “el postporno pretende subvertir las normas regulatorias de la matriz de inteligibilidad desestabilizando las nociones normativas de género, sexualidad y corporalidad mostrando diferentes sujetos que no se ajustan a estos cánones y cuestionando el origen biológico de la diferencia sexual” (Mendoza, 2016, pp. 147-148).

El postporno fue popularizado por la activista pro-sex y artista estadounidense Annie Sprinkle durante la década de los noventa. Sus performances deconstruyen la heterosexualidad naturalizada y las representaciones de la misma en la pornografía *mainstream* (Mendoza, 2016). De la siguiente manera describe la activista, investigadora y artista transfeminista Lucía Egaña la obra de Sprinkle:

La performance, así como es llevada a cabo por AS (*Annie Sprinkle*), se pone al servicio de la creación de un espacio político, donde cuestiona los códigos del género, de la pornografía y del sexo. A través de sus performances cuestiona el estatuto del cuerpo dentro del imaginario pornográfico. (2009, p. 8)

Marchante (2016) expone como Sprinkle “indignada con la industria del porno en la que había trabajado como actriz y que consideraba sexista e irresponsable ante la crisis del sida, comienza a dirigir sus propias películas y a organizar espectáculos” (p. 132). Según Flores (2012) aplicó en primera persona la que sería una de sus frases más conocidas y sobre la que se sustenta la filosofía del postporno: “si no te gusta el porno que hay, hazlo tú misma” (p. 5). Es decir, posibilitó el surgimiento de la cultura *Do it yourself* (hazlo tú mismx) en el ámbito de los debates entre los feminismos sobre la pornografía, hecho que

inspiró a posteriores y numerosas estrategias de resistencia postpornográficas y transfeministas (Mendoza, 2016). Estas consideraciones relacionadas con la idea de ‘poner el cuerpo’ o participar ‘en primer persona’, guardan vinculación con las características principales que García (2011) otorga al postporno: la apropiación y el empoderamiento. Lxs activistas postporno se apropian del lenguaje de la pornografía *mainstream* con el fin de producir otras realidades, visibilizar otros cuerpos y prácticas o transformar los deseos, y esto supone una estrategia de empoderamiento para quienes lo realizan. En este sentido, Post-Op (2013) afirma que:

El postporno es de las monstruas. El postporno es de monstruas empoderadas que muestran su sexualidad sin pudores ni tapujos, que muestran sus heridas de guerra, que muestran lo que la sociedad bienpensante les ha invitado a esconder. Muestran cuerpos que rompen con el sistema binario de sexo-género, con las categorías de orientación sexual, de normalidad corporal y de capacidad... y que no solo buscan la excitación sexual, sino que buscan que esta excitación se produzca también a través del humor, la ironía y el discurso crítico. (p. 198)

Desde la visión de dicho colectivo, el postporno es intrínsecamente político e intrínsecamente feminista, “más aún, intrínsecamente transfeminista, porque ya sabemos que feminismos hay muchos y nosotrxs partimos de un feminismo prosexo y de un sujeto político que va más allá de la categoría mujer” (Post-Op, 2013, p. 197). En el contexto estatal, como he señalado, la construcción del transfeminismo está íntimamente ligada al desarrollo de la escena postporno, principalmente, aunque no exclusivamente, en Barcelona. Preciado (2013) y Marchante (2016), desarrollan una interesante genealogía en la que abordan al postporno y al feminismo porno-punk⁴⁰¹ en el ámbito estatal visibilizando los diversos colectivos que han desarrollado dicha escena o las distintas jornadas, seminarios, performances, publicaciones o producciones culturales que la han consolidado. En ella, se puede destacar el nacimiento de algunos colectivos ya nombrados en la genealogía *queer* y otros diferentes: Medeak en el año 2000 en Donosti; el grupo O.R.G.I.A.⁴⁰² en 2001 en Valencia; Girlswholikeporno en 2002; Corpus Delecti en 2003; Post-OP en 2003, Go Fist Foundation⁴⁰³ en 2005, en Barcelona; Ideadestroyingmuros⁴⁰⁴ que nace en Venecia en 2005 y que posteriormente trabaja desde Valencia; Generatech⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Para profundizar en dichas genealogías se recomienda la lectura de los trabajos de Preciado (2013) y Marchante (2016).

⁴⁰² Información sobre este colectivo puede encontrarse en <http://www.orgiaprojects.org/o-r-g-i-a-o-r-g-i-a/>

⁴⁰³ Información sobre este colectivo puede verse en <https://gofistfoundation.pimienta.org/>

⁴⁰⁴ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <http://ideadestroyingmuros.blogspot.com/>

⁴⁰⁵ Información sobre dicha iniciativa puede consultarse en <http://archivo-t.net/generatech/>

en 2007, en Barcelona, Madrid, Valencia, La Coruña; y Quimera Rosa⁴⁰⁶ en 2009, en Barcelona. Asimismo, se puede destacar en esta línea en la que confluye el postporno con el transfeminismo el trabajo de activistas y autorxs como Paul Preciado, Itziar Ziga, Lucía Egaña, Diana J. Torres, Tatiana Sentamans, Helen Torres o Klau Kinki, entre otrxs.

Con respecto a las jornadas donde este movimiento se ha ido consolidando, es preciso señalar que algunas se han construido de manera autogestionada y otras se han realizado en vinculación con instituciones como museos. De entre ellas, se pueden nombrar *La Maratón Postporno. Pornografía, postpornografía: estéticas y políticas de la representación sexual*⁴⁰⁷, celebrada en el MACBA en junio de 2003; *Queeruption 8*⁴⁰⁸ organizada de manera autogestionada y al margen de las instituciones en una fábrica okupada en 2005 en Barcelona; las distintas *Muestra Marrana*⁴⁰⁹; las *Jornadas Feminismo-PornoPunk* de Donosti de julio de 2008; o las *Jornadas de Artivismo Transfeminista* en el 2015 en Granada, además de otras. De igual forma, cabe destacar los proyectos audiovisuales *Mi sexualidad es una creación artística*⁴¹⁰, dirigido por Lucía Egaña en 2011 o el documental realizado por Post-Op sobre la *Revista Piratte*⁴¹¹ en 2013. Algunas de las mencionadas experiencias, artistas y proyectos son, en parte, previas al surgimiento del transfeminismo en el contexto español y no todos los proyectos han tenido una relación directa con el transfeminismo. Varias de ellas trabajaron más desde un contexto *queer*, otras surgieron en el seno del movimiento *queer* y luego se acercaron al transfeminismo.

En vinculación con las experiencias descritas, la activista y artista Diana J. Torres (2011) desarrolló el concepto ‘pornoterrorismo’ para construir performances *artivistas* que utilizan el cuerpo como elemento central en la desestabilización del sistema heteronormativo y para realizar un cuestionamiento de cualquier régimen de control de cuerpos, deseos y existencias. La misma ha realizado diversas performances, textos,

⁴⁰⁶ Información sobre este colectivo puede verse en <https://quimerarosa.net/>

⁴⁰⁷ Información sobre este seminario puede encontrarse en <https://www.macba.cat/es/exposiciones-actividades/actividades/maratón-posporno>

⁴⁰⁸ Un fanzine con información sobre el encuentro internacional *Queeruption* celebrado en el año 2005 en Barcelona puede encontrarse en https://archive.qzap.org/index.php/Detail/Object/Show/object_id/96

⁴⁰⁹ Información sobre estas jornadas puede verse en <https://www.facebook.com/Muestra-Marrana-229706300385600/>

⁴¹⁰ Resumen del proyecto audiovisual puede verse en <https://vimeo.com/18938067>

⁴¹¹ El documental puede encontrarse en <https://www.dailymotion.com/video/xybvun>

manifiestos o poemas bajo estas premisas pornoterroristas que han inspirado a otrxs activistas transfeministas en sus prácticas. Siguiendo el *Manifiesto Pornoterrorista*⁴¹², en otro trabajo (Mendoza, 2015) he recogido diversos elementos presentes en dichas experiencias:

(...) algunos de los elementos que esta experiencia utiliza son: poemas y palabras hablando sobre el terror, sobre el amor, el sexo o los deseos prohibidos. (...) Otro de los elementos que ocupan gran importancia en la elaboración de estas performances es la descontextualización de imágenes sobre guerras, muertes o violencia con el objetivo de hacer llegar a la audiencia las tragedias del mundo, rompiendo los mecanismos con los que los medios de comunicación nos convierten en seres pasivos e insensibles sobre dichas violencias. De esta manera, la estética *gore* y *snuff* son características de estas performances. Imágenes sobre géneros, sexualidades, pasiones prohibidas son piedras angulares de este arte político. A veces, la música y el ruido guían la performance cuando no hay palabras en la escena. Otras veces, la audiencia es partícipe de la performance, así, el pornoterrorismo rompe los límites entre lxs performers y lxs espectadores. El sexo en vivo es un elemento fundamental del pornoterrorismo: BDSM, fistings (anales o vaginales), squirting, masturbaciones, dildos, látigos, lubricantes, arneses, microcámaras. Sexo bizarro, sexo no normativo, sexo desgenitalizado muestran alternativas prácticas sexuales, cuerpos no normativos, deseos no normativos. Fluidos, semen, vómitos, lágrimas, sangre abundan en la performance pornoterrorista. Todos estos elementos configuran el cuerpo pornoterrorista. (Mendoza, 2015, p. 48)

Las mencionadas prácticas políticas que giran alrededor del postporno, de los activismos *queer* y de los transfeminismos, también han sido denominadas por autorxs con el nombre de ‘feminismo porno-punk’ (Marchante, 2016; Martínez, 2019; Preciado, 2013; Sentamans, 2013). Preciado (2013) las concibe a las mismas como respuestas y resistencias a las lógicas neoliberales, colonialistas y heteropatriarcales:

Comenzaré por proponer una hipótesis para entender la proliferación de un conjunto de prácticas de disidencia de género y sexual que se expresan haciendo uso de códigos de representación de la sexualidad aparentemente pornográficos, al mismo tiempo que denuncian las nuevas relaciones de complicidad entre las estrategias biopolíticas heterosexistas, los aparatos gubernamentales del neoliberalismo, los lenguajes coloniales, nacionalistas y los discursos neoconservadores de carácter religioso. (p. 288)

Otros proyectos, que guardan vinculación con los anteriores y que han realizado una apropiación y resignificación de las prácticas hacker desde perspectivas *queer*, transfeministas y feministas, han consolidado una escena de colectivos que intersectan lecturas críticas sobre el cuerpo y la tecnología dando lugar a una serie de narrativas y

⁴¹² Dicho manifiesto puede verse en <http://pornoterrorismo.com/lee/manifiesto-pornoterrorista/>

prácticas enfocadas en producir alternativas formas de generar y habitar cuerpos, subjetividades y máquinas (Martínez, 2019). Las mismas despliegan estrategias de hacking corporal, autonomía tecnológica (trans)feminista y autodefensa digital (trans)feminista para desarrollar sus propuestas experimentales críticas en torno al cuerpo y la tecnología en conjunción con otros vectores como el género, la sexualidad o la raza, entre otros (Martínez, 2019)⁴¹³.

6. Transfeminismo y antiespecismo. Con especial incidencia en los últimos años, se están generando diversas alianzas teórico-políticas entre los movimientos *queer*, transfeministas y feministas con los activismos por la liberación animal. Estas alianzas se construyen desde marcos teóricos y experiencias cotidianas y militantes compartidas. Gran parte de las mismas se basan en la perspectiva interseccional, ya mencionada, que permite analizar cómo los distintos sistemas de opresión están entrelazados. Desde dichas perspectivas confluyentes se señala que si la interseccionalidad se emplea para comprender las discriminaciones y violencias que generadas por los distintos sistemas de opresión interseccionados, es preciso tomar en cuenta en dicho análisis otro de ellos: el especismo (Jauría, 2015). Trujillo (2017) describe el especismo, en el blog del grupo Café Feminista Huelva, de la siguiente manera:

Es un término acuñado en los años 70, asimilándose a los conceptos de racismo y sexismo. Se entiende entonces como la discriminación de los animales que no pertenecen a una determinada especie, normalmente la humana, cuya estructura se cimienta en la creencia de la superioridad de los seres humanos como culmen de la evolución (antropocentrismo) atribuyéndonos la arbitraria potestad para dominar otras especies animales. Así mismo, la jerarquía entre especies se da incluso entre animales no humanos (jerarquía impuesta por los humanos, claro está), es decir, empatizamos mejor con un perro o un gato que con una vaca, y mejor con una vaca que con un pez o un gusano. (s.p.)

Por tanto, teniendo en consideración lo anterior, la misma se refiere el antiespecismo como:

(...) la negación de la superioridad de una especie por encima de otra, evitando discriminación y opresión, manteniendo la idea de la igualdad y justicia entre especies. De esta manera, el antiespecismo es la única lucha en la que se es útil incluso dejando de hacer. (Trujillo, 2017, s.p.)

⁴¹³ Para profundizar en dichas propuestas se recomienda la lectura de la tesis doctoral de Martínez (2019).

Desde las posiciones críticas en las que confluyen las propuestas transfeministas y antiespecistas se entiende que si se cuestionan los privilegios del sujeto BBVAh, es preciso también cuestionar los propios privilegios y las violencias que se ejercen hacia el resto de seres sintientes (Sala, Torres, Faria y García, 2019). Es decir, se apuesta por intentar ‘salir del privilegio’ como un “un eterno devenir autocrítico que todxs tenemos la responsabilidad de poner en marcha” (Sala, Torres, Faria y García, 2019, p. 3). Para ello, se apuesta por la generación de una ética que luche contra todas las desigualdades estructurales (Sala, Torres, Faria y García, 2019). Asimismo, se señala que el modelo de masculinidad tóxica o hegemónica, cuestionado por los feminismos extensamente, caracterizado por ejercer violencia hacia las mujeres, por ser tránsfobo y homófobo, por ejercer control y no mostrar debilidad, también se asienta en una concepción de persona que tiene menos probabilidad “de llevar a cabo comportamientos ‘verdes’, como volverse veganos o llevar bolsas de la compra reutilizable” (Jones, 2019, p. 6). De manera afín, se entiende que ese ideal de masculinidad se puede construir, reproducir y demostrar, en parte, a través de prácticas abusivas hacia los animales como la caza, las peleas de gallos o las corridas de toros (Jones, 2019).

Así, se establecen paralelismo entre las luchas feministas, de las disidencias sexuales y de género y las antiespecistas, basándose en las opresiones comunes existentes entre distintos grupos de seres sintientes discriminados. Estas alianzas, también se basan en el cuestionamiento de las premisas desarrolladas bajo la idea de ‘lo normal’:

Los sistemas de opresión como el heteropatriarcal y el especista tienden a justificar su violencia con argumentos sobre lo normal, lo natural y lo necesario. Dicen que son normales las relaciones heterosexuales, también dicen que es normal vestirse con la piel de los demás animales (véase el cuero). Dicen que es natural que las mujeres sean más sensibles y los hombres más fuertes, y que usemos a las no humanas para divertirnos a costa de su sufrimiento (véanse los circos con animales). Dicen que es necesario estar delgada para estar “sana”, también que es necesario comer animales. (Jauría, 2015, p. 8)

Es por ello, que se encuentran posibilidades para la generación de alianzas conjuntas transfeministas y antiespecistas que derrumben las falacias de ‘lo normal’ usadas para justificar la violencia hacia los cuerpos (Jauría, 2005). De manera similar, Faria y García (2019) desarrollan, al menos, cinco motivos por los que las luchas LGTBQIA+ y las antiespecistas deben cooperar y encontrar potencialidades comunes. Por un lado, ambos grupos, tanto personas LGTBQIA+ como animales no humanos, comparten una historia

basada en la opresión. Por ello, “un movimiento de liberación debería pues asumir el heterosexismo y el especismo como instancias de una misma lógica opresiva y discriminatoria” (Faria y García, 2019, s.p.), y con ello identificar que “la lucha antiespecista y la lucha LGBTQIA+ tienen un objetivo común: liberar a quienes quieren disfrutar de sus vidas de un sistema injusto que afecta tanto a humanos como a no humanos” (Faria y García, 2019, s.p.). Por otro, lxs autorxs y activistas señalan que “la construcción social de ‘lo natural’ ha servido como una de las herramientas más efectivas de la historia en la perpetuación de injusticias” (Faria y García, 2019, s.p.). En clara vinculación con el cuestionamiento anterior sobre ‘lo normal’, Faria y García (2019) señalan que las personas LGBTQIA+ y los animales no humanos han sido oprimidxs bajo la premisa de ‘lo natural’ y por ello ambas luchas deben cooperar conjuntamente para rechazar la normatividad de ‘lo natural’. La tercera de las posibles alianzas que establecen Faria y García (2019) se basa en las dinámicas de menosprecio que tanto las luchas disidentes sexuales y de género como las antiespecistas han padecido históricamente, habiendo sido tachadas de burguesas, personales o secundarias. La cuarta de las razones identificadas por Faria y García (2019) para la construcción de estrategias conjuntas de luchas se asienta en la historia de represión policial, estatal, institucional o social que tanto los activismos disidentes sexuales y de género como los antiespecistas han sufrido. Y finalmente, las luchas disidentes sexuales y de género y las antiespecistas deben cooperar para denunciar la asimilación y la despolitización de las mismas cuando diversas corporaciones y estados que, asumiendo algunas de las demandas de dichos movimientos de manera superficial, realizan ‘lavados’ de sus prácticas a través del *pinkwashing* o el *veganwashing* (Faria y García, 2019), invisibilizando que dichas alianzas críticas se asientan en “una posición ética basada en el rechazo a la discriminación de cualquier ser sintiente (humano y no humano), que demanda una profunda y radical transformación política y social” (Faria y García, 2019, s.p.).

Varios de los proyectos que incorporan las mencionadas perspectivas críticas y que se pueden destacar son: el, ya mencionado, libro de Constanza Álvarez Castillo, *La Cerda Punk: Ensayos desde un feminismo gordo, lesbiko, antikapitalista y antiespecista*, que habiéndose publicado en Chile ha tenido una influencia central en las articulaciones transfeministas y antiespecistas estatales; las distintas *Jornadas Vegan Queer* de

Valencia⁴¹⁴ y Granada⁴¹⁵ en 2012 y de Manzanares en 2013⁴¹⁶; el documental *Muta*; el podcast *Tofuria*⁴¹⁷ de Radio Malva; los fanzines *Jauria*⁴¹⁸; el número 7 de la revista *Parole de Queer*⁴¹⁹ dedicado a las conexiones entre el antiespecismo y el transfeminismo; o el colectivo Manada Insumisa⁴²⁰; entre otros proyectos diversos.

4.6.4. Colectivos (o experiencias) transfeministas en el contexto estatal.

A partir de las jornadas feministas estatales de Granada, el transfeminismo comienza a consolidarse en el contexto estatal de la mano de diferentes colectivos que organizan diversas jornadas, seminarios, festivales o actividades de distinta índole, mediante las cuales se profundiza en las propuestas transfeministas. Además, empiezan a aparecer numerosos textos de reflexión, artículos, blogs, webs, performances, proyectos artísticos, experiencias audiovisuales, libros, tesinas o tesis enmarcadas en las políticas transfeministas. Algunos de los grupos que se articulan durante la primera década de los dos mil bajo la denominación de ‘transfeministas’ son Medeak, Post-Op, Transblock⁴²¹, Maribolheras Precarias, La Acera del Frente, Lilas, Girslwholikeporno, Ningún Lugar⁴²², Ex Dones, Panteras Rosas Galiza⁴²³, La Asamblea Stonewall⁴²⁴, IdeaDestroyingMuros, Quimera Rosa, O.R.G.I.A., Migrantes Transgresorxs⁴²⁵, o Les Atakás⁴²⁶, entre otros⁴²⁷. Como se ha visto en el apartado referente a los grupos *queer* y/o radicales, varios de los colectivos mencionados previamente se habían denominado como grupos *queer* o transmarikabollo, y posteriormente, pasan a utilizar el término transfeminista para

⁴¹⁴ Información sobre las jornadas puede verse en <http://distri-maligna.blogspot.com/2012/08/i-jornadas-veganqueer-valencia-del-20.html>

⁴¹⁵ Información sobre estas jornadas puede encontrarse en <https://veganqueergranada.noblogs.org/>

⁴¹⁶ Información sobre dichas jornadas puede verse en <https://veganqueermanzanares.wordpress.com/2013/05/17/cartel-y-contacto/>

⁴¹⁷ Véanse sus programas completos en el siguiente enlace: https://www.ivoox.com/podcast-podcast-tofuria-radiomalva_sq_f1175855_1.html

⁴¹⁸ Dichos fanzines pueden encontrarse en <https://jauriazine.wordpress.com/>

⁴¹⁹ Véase en el siguiente enlace: <https://es.scribd.com/document/441101334/ParoledeQueer-7-Antiespecista>

⁴²⁰ Puede consultarse la web de dicho colectivo en <https://manadainsumisa.wordpress.com/category/quienes-somos/>

⁴²¹ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <https://transblock.wordpress.com/>

⁴²² Información sobre este colectivo puede verse en <http://ningunlugar-espacultural.blogspot.com/>

⁴²³ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <https://panterasgz.blogspot.com/>

⁴²⁴ Información sobre este colectivo puede verse en <http://stonewall-aragon.blogspot.com/>

⁴²⁵ Información sobre este colectivo puede verse en <http://migrantetransgresorxs.blogspot.com/>

⁴²⁶ Información sobre este colectivo puede encontrarse en <http://lesatakas.blogspot.com/>

⁴²⁷ En el siguiente enlace, al final del artículo, se puede consultar un listado de colectivos transfeministas o afines elaborados por Marchante: <https://www.diagonalperiodico.net/movimientos/21760-no-somos-globos-helio-limbo-social.html>

posicionarse, o combinan dichas nomenclaturas plurales para reconocer sus genealogías críticas. En abril de 2010 se realizaron las *I Jornadas Transfeministas. En construcción*⁴²⁸, en el *CSO Can Vies* de Barcelona, organizadas por Transblock y la Asamblea Transfeminista⁴²⁹, donde se reflexionó sobre el concepto transfeminismo que venía siendo reivindicado por diversxs activistas y colectivos en los últimos años, y se debatió sobre quiénes eran los sujetos del mismo (Marchante, 2016). Unos meses posteriores, en octubre de 2010, se celebraron las *Jornadas Queer Transfeministas de desobediencia sexual. Porque portarse mal... es un placer*⁴³⁰, en el *CSO La nau* de Castelló de la Plana (Marchante, 2016). Y unas semanas después, en diciembre de 2010, tuvo lugar en Sevilla el seminario-encuentro *Movimiento en las bases: transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios*, organizado por UNIA arteypensamiento⁴³¹. En la web de dicho evento aparece un resumen que esboza brevemente las cuestiones que allí se abordaron:

Del 4 al 6 de noviembre de 2010, se celebró en la sede de La Cartuja de la Universidad Internacional de Andalucía el seminario-encuentro *Movimiento en las bases: transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios* cuyo principal objetivo fue debatir sobre los nuevos retos del feminismo y de las luchas sexuales en un contexto, como el actual, de gran precariedad económica y existencial. En este seminario, que reunió a más de un centenar de personas procedentes de diversos puntos del Estado español y de Latinoamérica, se analizaron cosas como la posibilidad de construir lugares de resistencia a partir de las "identidades en tránsito" que promueven el transfeminismo y el feminismo queer, los desafíos e implicaciones de la lucha por la despatologización de la transexualidad, el cuestionamiento del binarismo de género y de la dicotomía homo/hetero, el peso de la muerte en el entramado capitalista o la necesidad de defender abiertamente los derechos de las trabajadoras sexuales y de que el movimiento transfeminista establezca alianzas con otros colectivos que experimentan "en carne propia" la violencia del patriarcado, la heteronormatividad y el neoliberalismo. El encuentro se estructuró en tres sesiones -*Feminismos, transfeminismos, feminismos queer... movimientos en construcción; Despatologización y no binarismo; y Economía: cuerpos en negocio*-, cada una de las cuales contó con un debate público y un debate interno. (UNIA Arte y Pensamiento, 2010, s.p.)⁴³²

⁴²⁸ El blog de las jornadas con distintos vídeos de las mismas puede encontrarse en <http://tfenconstruccion.blogspot.com/>

⁴²⁹ Información sobre esta asamblea puede encontrarse en <https://asambleatransfeminista.wordpress.com/>

⁴³⁰ El blog de las jornadas puede verse en https://desobedienciasexual.blogspot.com/2010_08_10_archive.html

⁴³¹ En la web del evento se pueden encontrar múltiples informaciones, resúmenes, materiales de trabajo, audios y vídeos del mismo: https://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=636&Itemid=91

⁴³² Véase en https://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=655

Dicho evento se clausuró con la performance *Desidentificate* de Miguel Benlloch mediante la cual se cuestionaba el heterosexismo y el binarismo de género (Marchante, 2016, p. 168). Los mencionados encuentros sirvieron de arranque para la consolidación del transfeminismo en el contexto estatal. Las aportaciones teórico-políticas que allí se trataron, han sido utilizadas y reelaboradas por otros colectivos y eventos posteriores para continuar articulando sus propuestas transfeministas. Otras de las jornadas importantes para la consolidación del transfeminismo fueron las *Jornadas Activistas Transfeministas. Repensando las prácticas feministas*⁴³³, que se celebraron en octubre de 2011 en la Casa de las Mujeres de Donostia, y fueron organizadas por Medeak para conmemorar sus diez años de lucha organizada (Marchante, 2016). En ese mismo año, también fueron relevantes el ciclo de video *La internacional cuir. Transfeminismo, micropolíticas sexuales y vídeo-guerrilla*⁴³⁴ comisariado por Paul Preciado y celebrado en el Museo Nacional Reina Sofía (Marchante, 2016), o las jornadas *La lokal Kuir. Disforias institucionales en las luchas autónomas*⁴³⁵, en el CSO Casablanca de Madrid, donde se reflexionó y se problematizó las relaciones entre los movimientos autónomos feministas, transfeministas y/o transmarikabollo con las instituciones (Marchante, 2016).

Por otro lado, “las redes, el ciberespacio y las estrategias de comunicación y difusión virtual han tenido una importancia clave en el desarrollo del movimiento transfeminista en el Estado español” (Burgos y Martínez, 2013, p. 291). Las nuevas herramientas que Internet ha posibilitado, han sido y están siendo utilizadas por los grupos activistas transfeministas no solo para visibilizar sus aportaciones críticas, sino también para construir alianzas y redes entre los distintos grupos estatales y, en ocasiones, también a nivel internacional. En este sentido, Burgos y Martínez (2013) indican que “a través de blogs, grupos de n-1, fanzines on line, cuentas de twitter y listas de distribución, el movimiento ha trascendido las fronteras corporales, geopolíticas y verbales” (p. 291)⁴³⁶. Asimismo, se han publicado diversos libros de corte transfeminista-*queer* o publicaciones

⁴³³ Información sobre las jornadas puede verse en <http://archivo-t.net/2011-ii-jornadas-activistas-transfeministas/>

⁴³⁴ Información sobre el evento puede encontrarse en <https://www.museoreinasofia.es/actividades/internacional-cuir-transfeminismo-micropoliticas-sexuales-video-guerrilla>

⁴³⁵ Información sobre las jornadas puede verse en https://www.lahaine.org/mm_ss_est_esp.php/la-lokal-kuir-disforias-institucionales

⁴³⁶ Para profundizar en la eclosión de los blogs y otras redes sociales en espacios transfeministas y en las potencialidades y límites del activismo en la red véase Burgos y Martínez (2013).

afines que han servido para seguir dando forma y nutrir a los debates transfeministas. Se pueden destacar los libros *Devenir Perra* (2009), *Un zulo propio* (2010) o *Malditas: una estirpe transfeminista* (2014), de Itziar Ziga; *Pornoterrorismo* (2011) o *Coño Potens. Manual sobre su poder, su próstata y sus fluidos* (2015), de Diana J. Torres; *Capitalismo Gore* (2010) de Sayak Valencia; la compilación de textos realizada por Miriam Solá y Elena Urko en el libro *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (2013); o la obra colectiva *Transfeminismo o Barbarie* (2020) editada por Kaótica Libros, entre otros.

Las protestas enmarcadas en las, ya nombradas, luchas del 15M a partir de mayo de 2011, o las protestas realizadas contra la conocida como ‘Ley mordaza’ que entra en vigor en el año 2015, contribuyeron a impulsar la articulación de distintas asambleas y colectivos transfeministas a lo largo de toda la geografía estatal (Marchante, 2016). En estos años son numerosas las acciones, protestas, charlas, videoforos, talleres o performances que se han realizado. En la actualidad, las experiencias transfeministas se han multiplicado en toda la geografía estatal, y se han consolidado grupos activistas que bajo el paraguas del transfeminismo articulan propuestas específicas como, por ejemplo, la Plataforma Encuentros Bolleros⁴³⁷, muy activa en la visibilidad bollera y contra la transfobia; las distintas asambleas de marikas transfeministas libertarias de corporalidades diversas afincadas en varios territorios del Estado, desde donde se está dotando de contenido político a la categoría marika y se están gestando interesantes redes afectivo-políticas a partir de los *Encuentros Marikas Estatales* (hasta el año 2021 se han realizado seis)⁴³⁸; el colectivo Lxs nunca más calladxs⁴³⁹, muy activo en denunciar casos de represión a las disidencias sexuales y de género y crítico con las alianzas entre el heteropatriarcado y el poder punitivo; o los diversos proyectos de carácter transfeminista que están gestando la mencionada perspectiva andaluza desde sus posiciones de disidentes sexuales y de género.

4.6.5. Experiencias transfeministas en el contexto andaluz.

Los activismos en Andalucía se empaparon de la irrupción del transfeminismo y su posterior consolidación. Sus aportaciones a la construcción del transfeminismo se han

⁴³⁷ Información sobre este colectivo puede verse en <https://www.facebook.com/bolleras>

⁴³⁸ Información sobre dichos encuentros puede encontrarse en <https://encuentromarika.noblogs.org/> y en <https://redmarika.noblogs.org/>

⁴³⁹ Información sobre este colectivo puede verse en <https://www.facebook.com/lxsuncamascalladxs/>

desarrollado a partir de múltiples jornadas, festivales, espacios, proyectos o colectivos que se han identificado con el término ‘transfeminista’ o que sus prácticas y discursos feministas y/o disidentes sexuales y de género guardan afinidad con las prácticas y discursos transfeministas descritos. En algunas ocasiones, los eventos, proyectos y colectivos transfeministas andaluces también han aportado cuestiones teórico-políticas nuevas conectadas al territorio donde se desarrollan. A continuación, exploro algunos de los colectivos transfeministas o afines al mismo en el territorio andaluz.

4.6.5.1. Colectivos transfeministas en Andalucía.

4.6.5.1.1. TomaKandela. 2004.

Marchante (2013, 2016) sitúa en su trabajo *Una línea del tiempo transfeminista* al colectivo TomaKandela de Granada como el primero de los grupos andaluces en dicha cronología transfeminista. Si bien Marchante (2013, 2016) localiza el nacimiento de TomaKandela en el año 2005 o 2007, Lorena Saletti (2015), quien fue integrante del grupo granadino, indica que la trayectoria del mismo comenzó en el 2004 y duró hasta el 2011. En una entrevista que le realizaron para el libro *40 años de la Asamblea de Mujeres de Granada*⁴⁴⁰, Saletti (2015) describe TomaKandela como “un colectivo que trabajaba de forma asamblearia, conformado por mujeres jóvenes de todo el Estado español” (p. 183). En sus inicios, TomaKandela tuvo “una primera fase de trabajo más interno, de concienciación y formación. Hasta que llegó un punto que el colectivo empezó a salir a la calle y a hacer acciones políticas públicamente” (Saletti, 2015, p. 183). Por su parte, Transi Fernández (2015), otra activista del colectivo, en la misma entrevista para el libro citado, señala que en “el momento en el que Tomakandela sale a la calle a luchar va de la mano de nuestras amigas de la Asamblea de Mujeres de Granada” (p. 183), compartiendo con ellas distintos espacios y plataformas feministas de la ciudad. Su vinculación con la Asamblea de Mujeres de Granada se debió a que tenían visiones políticas similares con respecto a ser independientes y por entender que “el feminismo tenía que desligarse un poco de las instituciones y de los partidos políticos” (Saletti, 2015, p. 184). También compartieron alianzas puntuales con Conjuntos Difusos, como se ha nombrado, e hicieron “algunas acciones concretas por la despatologización de la transexualidad” (Saletti, 2015,

⁴⁴⁰ Puede encontrarse la entrevista y fotos sobre las acciones del colectivo recogidas en dicho libro en: <https://www.feministas.org/asamblea-de-mujeres-de-granada-40>

p. 184). Las temáticas que trató TomaKandela fueron diversas y partían de sus necesidades e intereses (Fernández, 2015). Como ejemplo, Fernández (2015) expone que “la teoría queer fue muy trabajada dentro del grupo” (p. 188).

TomaKandela realizó distintas actividades como cinefóruns, acciones y performances (Fernández, 2015). De entre ellas, se puede destacar la acción *Por un Aborto Libre y Gratuito*, el 8 de marzo de 2008⁴⁴¹ en Granada, que consistió en procesionar por las calles de la ciudad al *Coño Crítico*. Asimismo, también se puede señalar la participación de TomaKandela en la organización de las *Jornadas Feministas Estatales* de Granada del año 2009 junto a la Asamblea de Mujeres de Granada:

En las Jornadas Feministas Estatales Tomakandela colaboró con la Asamblea de Mujeres de Granada en la labor de organización. Estuvimos recogiendo a las asistentes que llegaban, recogiendo datos, distribuyendo la información, los dípticos, para que se situaran en el mapa de la ciudad. Otra labor de Tomakandela fue la organización de la fiesta o dinamización de la misma poniendo música. También hicimos varias tomas de las asistentes y participantes, material con el que se hizo un documental. Lo que más quedó como testimonio fue la manifestación, la procesión del Coño Crítico⁴⁴², donde miles de mujeres se aunaron en torno a una procesión que había de elevar a los cielos un coño, sí. (Fernández, 2015, p. 187-188)

En relación con el transfeminismo, Saletti (2015) afirma que “desde antes de las Jornadas Feministas los diversos grupos de Granada estábamos trabajando el transfeminismo, pero las Jornadas fueron un punto de explosión de ese debate, porque se manifestaron más claramente las distintas posturas” (p. 184). En este sentido, Saletti (2015) añade que “nuestra disolución se produjo por otros motivos, pero para la Asamblea de Mujeres de Granada aquello sí fue un punto de fractura, que también tiene que ver con el desgaste de la organización de las Jornadas y con el tiempo” (p. 184). La activista de TomaKandela indica que las razones para su desactivación como grupo en el 2011 “fue por un lado el desgaste del colectivo y porque no había un tema así concreto en que el contexto nos obligara a trabajar. Era un momento político de menor intensidad y de lucha” (Saletti, 2015, p. 188).

⁴⁴¹ El vídeo/performace de dicha acción puede consultarse en https://www.youtube.com/watch?v=BBaUtxIxi8&ab_channel=tomakandelagranada

⁴⁴² Un vídeo sobre la procesión del Coño Crítico en la manifestación de las Jornadas Feministas Estatales de 2009 en Granada puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=rV5XhpCT92U&ab_channel=llumqh

4.6.5.1.2. Feministas Nómadas. 2006.

Marchante (2013, 2016) localiza el nacimiento del colectivo Feministas Nómadas de Málaga en 2006. Dicho grupo, toma como antecedentes suyos a la Asamblea de Mujeres y a la Asamblea Antipatriarcal de Málaga y se contextualiza en las reivindicaciones y luchas sociales de la ciudad sobre cuestiones como “la criminalización de la inmigración y la precariedad tanto laboral como existencial (con discursos sobre renta básica, el problema de la vivienda, la flexibilidad laboral, la especulación urbanística, los impactos medioambientales, la okupación, el espacio público, (...), etc.)” (Feministas Nómadas, 2006, s.p.). Como se muestra en su blog⁴⁴³, fueron múltiples las temáticas que trabajaron. Además de las señaladas, Feministas Nómadas abordó cuestiones como la violencia de género; el cuerpo desde un punto de vista político; las sexualidades e identidades diversas; el postporno; el anticapitalismo o la colonialidad. De igual modo, en sus redes visibilizaron y reflexionaron sobre el trabajo de autorxs como Preciado y Despentés, entre otrxs.

Feministas Nómadas “se inauguró desde una perspectiva artístico-creativa muy ligada a los centros sociales (...) en una ciudad cuyas instituciones poco aportan a lo cultural, artístico y creativo” (Feministas Nómadas, 2006, s.p.). De manera más concreta, se vincularon a *La Casa Invisible*. De este modo, realizaron distintas acciones que vinculaban arte y política. Tanto Marchante (2016) como el blog del colectivo recogen varias de estas acciones grabadas en vídeo como *Acción contra la violencia de género*⁴⁴⁴; *Euromayday sur: no pagaremos la crisis*⁴⁴⁵ o los *Villancicos feministas* en 2009⁴⁴⁶. Así como la *Acción por la paz en Gaza*⁴⁴⁷ o la acción *Patea al capital* en 2010⁴⁴⁸. El colectivo feminista malagueño junto con el colectivo sevillano Banda LasLas elaboraron el número 9 de la revista *Mujeres Preokupando MPK* (Feministas Nómadas, 2010). Esta revista, nacida en 1996 para articular las luchas feministas contra el heteropatriarcado junto a otros movimientos sociales como el de la okupación, es de carácter autogestionado e itinerante (Feministas Nómadas, 2010). En dicho número, los colectivos andaluces

⁴⁴³ El blog del colectivo puede encontrarse en <http://feministasnomadas.blogspot.com.es/>

⁴⁴⁴ Puede verse en <https://vimeo.com/7859253>

⁴⁴⁵ Puede consultarse en https://www.youtube.com/watch?v=i_FEbMvT2i8&ab_channel=pariendodeseo

⁴⁴⁶ Puede consultarse en <https://vimeo.com/8703197>

⁴⁴⁷ Puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=EBKtsYWH7pQ&ab_channel=CristinaRuizC

⁴⁴⁸ Puede encontrarse en <http://feministasnomadas.blogspot.com/2010/05/patea-el-capital.html?q=patea>

mencionados encargados de su elaboración se marcaron el objetivo de “construir un espacio de creación de redes suralternas”⁴⁴⁹, cartografiando las prácticas y las redes de ese ‘sur’ que nos inspira y pone en movimiento” (Feministas Nómadas, 2010, s.p.). En esta revista, Feministas Nómadas y Banda LasLas concibieron el sur de la siguiente manera:

Esta vez la revista viaja al sur. Entendiendo éste no como un lugar sino como una dirección a tomar, una brújula que nos guíe en la búsqueda de nuestro propio espacio de creación colectiva e incluya todas aquellas reflexiones, prácticas y acciones feministas no hegemónicas que, independientemente de su localización geográfica, quedan invisibilizadas por el tradicional binarismo norte-sur: Somos conscientes de que hay muchos sures de muchos nortes, y muchos nortes de muchos sures. (Feministas Nómadas, 2010, s.p.).

La última actividad que aparece en el blog del colectivo malagueño se sitúa en diciembre de 2012, haciendo referencia a un artículo que abordaba el acoso sexual que sufrían las mujeres en Egipto durante las protestas de la Primavera Árabe.

4.6.5.1.3. Eskándalo Público. 2013.

De entre las experiencias transfeministas en Andalucía también se puede destacar a Eskándalo Público⁴⁵⁰ que “fue un proyecto transfeminista de edición autogestionado” (Martínez, 2019, p. 18) forjado en Granada, en el 2013. Este proyecto contracultural se construyó por parte de un grupo de personas con implicaciones diversas (Martínez, 2019)⁴⁵¹ que militaban en los activismos feministas, transfeministas, *queer* y transmaricabollo, como se observa en su *Manifiesto Público*⁴⁵²:

Un **espacio contracultural, autogestionado y libre**, que emerge de un sentir de distintos **activismos**, herederos de determinados feminismos, que beben de las **micropolíticas queer, las luchas postcoloniales y la politización transmaricabollo y transfeminista**, con ganas de traer debates, cuestiones y proyectos que generan conflictos incluso dentro de los feminismos hegemónicos actuales y las vertientes más normalizadoras de los movimientos LGTB, aquellos aspectos que incomodan, que tensionan... (Eskándalo Público, 2013, s.p.)⁴⁵³.

⁴⁴⁹ Con este concepto las Feministas Nómadas hacen referencia al “término formado a partir del concepto de sub-alternidad de la autora india Gayatri C. Spivak” (Feministas Nómadas, 2010, s.p.).

⁴⁵⁰ Se puede consultar la página de Facebook de este proyecto en <https://www.facebook.com/Eskandalo-P%C3%BAbico-1641514916136711>

⁴⁵¹ Martínez (2019) recoge en su trabajo los nombres de algunas personas que participaron o colaboraron en el proyecto de distintas formas: Karol, Kris, Lola, Susana, Inés, Amanda, Helena y Jimmy. Agradezco a varias de ellas la revisión del presente apartado.

⁴⁵² El manifiesto puede encontrarse en <https://eskandalopublico.wordpress.com/manifiesto/>

⁴⁵³ Las negritas son del original.

Como se desprende del fragmento anterior, el espacio contracultural que supuso Eskándalo Público surgió de la necesidad de cuestionar dinámicas, estrategias e ideas que se producen dentro de los movimientos feministas y LGTB hegemónicos. De esta forma, se situó en una serie de feminismos y prácticas *queer* que entendían “la autoedición y el diseño como formas de activismo político” (Eskándalo Público, 2013, s.p.). Así, el proyecto se concretó en un blog y en una revista digital en los que se abordaron numerosas temáticas a partir de distintos formatos:

Eskándalo Público se materializó en un blog⁴⁵⁴ y en una revista digital⁴⁵⁵ conformada por múltiples producciones que, desde diferentes formatos como textos, comics, videos, collages, fotografía, etc., abordó temáticas que atraviesan la politización de las disidencias corporales referidas a: críticas a ciertos feminismos dominantes y académicos; sexualidades no normativas (BDSM y sexualidades bolleras); reapropiación y reconceptualización de otras masculinidades; la promiscuidad y el estigma de puta; postpornografía; generización de los espacios y otros proyectos políticos (Martínez, 2019, p. 19).



(Portada de la revista *Artillería para trasnochadxs* de *Eskándalo Público*.
2013. Fuente: Blog Eskándalo Público)

Inspirándose en las propuestas *queer* y transfeministas expuestas, como se indica en su manifiesto, Eskándalo Público se interesó por producciones desestabilizadoras de categorías fijas en torno al sexo, al género, a la sexualidad y al cuerpo:

⁴⁵⁴ Puede verse en <https://eskandalopublico.wordpress.com/>

⁴⁵⁵ Dicha revista denominada *Artillería para trasnochadxs* puede descargarse en el siguiente enlace: <https://eskandalopublico.wordpress.com/eskandalo-publico-artilleria-para-trasochadxs/>

Nos interesan aquellas producciones que desestabilicen el sistema sexo, género y sexualidad, que transiten, enreden y dinamiten categorías. Que desplacen las fronteras de lo cotidiano, los límites corporales, sexuales y espaciales, generando rupturas, activismos cotidianos y locales, formas de estar juntxs, visibilizando sin representatividades, **produciendo corporalidades y subjetividades do it yourself and do it with others**, y devenir lo que te dé la gana. (Eskándalo Público, 2013, s.p.)⁴⁵⁶.

Con el tiempo, el proyecto se transformó y desde 2016 hasta la actualidad “Eskándalo Público sigue existiendo como parte de la sección ‘Feministas Reunidas’ dentro del programa ‘De Raíz’, espacio radiofónico colectivo crítico situado en Granada” (García, 2019, p. 17). Desde el 2018 hasta finales de 2020, “el programa va enteramente dedicado a ser un altavoz de proyectos, noticias y temáticas que se encuentran en la intersección del feminismo y el antiespecismo.” (García, 2019, p. 17). A partir de noviembre de 2020 y hasta la actualidad, la sección radiofónica aborda la intersección entre los feminismos con otras luchas.

4.6.5.1.4. La Fábrica Crítica. 2013.

La Fábrica Crítica⁴⁵⁷ fue un colectivo que trabajó desde las luchas *queer* y transfeministas en la ciudad de Granada a partir del año 2013 (Mendoza, 2015, 2019b). Aunque sus impulsoras fueron tres personas –Carolina Checa Dumont, Cristina García López y Lola Martínez Pozo–, se nutrió de numerosas compañerxs que a lo largo del periodo de actividad del grupo dieron vida a los distintos proyectos que emprendieron (Martínez, 2019; Mendoza, 2015, 2019b). Fueron diversos los motivos por los que se construyó dicho colectivo. Por un lado, surgió como una experiencia de ‘(de)formación’ con el fin de generar “conocimientos de manera colectiva, horizontal y desde lugares diferentes a la Academia” (Mendoza, 2015, p. 71). Con el término ‘(de)formación’, pretendieron resaltar uno de los objetivos principales del proyecto, “la deconstrucción de diferentes normatividades, discursos y prácticas que hemos incorporado a lo largo de nuestros procesos vitales” (Mendoza, 2015, p. 74). Por otro, emergió como un proyecto de ‘producción’ de conocimiento desde experiencias encarnadas y desde metodologías participativas “con el fin de desestabilizar los grandes paradigmas de la ciencia, de la

⁴⁵⁶ Las negritas son del original.

⁴⁵⁷ Agradezco a las integrantes de La Fábrica Crítica su revisión del presente apartado. Este colectivo fue uno de los que participó en mi tesina del máster. Para profundizar en él puede verse Mendoza (2015, 2016, 2019b) y Martínez (2019), así como visitar su página de Facebook: <https://www.facebook.com/lafabrica.critica>

autoridad o del positivismo” (Mendoza, 2015, p. 75). Asimismo, La Fábrika Crítica se posicionó como un colectivo de ‘activismo’ para desarrollar actividades y acciones desde las políticas *queer* y transfeministas en la ciudad de Granada (Martínez, 2019; Mendoza, 2015). Y finalmente, surgió como un “proyecto para afrontar la precariedad que constituye las existencias transfeministas, con intenciones de autoempleo” (Mendoza, 2015, p. 71). Con el tiempo, el proyecto se fue transformando y complejizando, como irá exponiendo a lo largo del apartado.

En sus inicios, las activistas de La Fábrika Crítica organizaron las jornadas *Claves feministas para tejer trayectorias. Encuentro de los movimientos feministas en Granada* durante los meses de febrero y marzo de 2014, con el fin de construir redes y articular las luchas feministas en la ciudad. Esta actividad fue la primera que realizaron públicamente (Mendoza, 2015). En ellas, además de lo señalado, a través de los talleres que impartieron se trabajaron cuestiones relacionadas con “la producción y (de)construcción del género, el sexo y las sexualidades, con aspectos relacionados con el aborto y los derechos sexuales y reproductivos y con la intención de tejer genealogías feministas” (Mendoza, 2015, p. 74).



(Foto del colectivo La Fábrika Crítica en las jornadas *Claves feministas para tejer trayectorias. Encuentro de los movimientos feministas en Granada*. 2014. Fuente: Facebook La Fábrika Crítica)

A partir de dichas jornadas, La Frábrika Crítica abrió un espacio físico en el que se realizaron múltiples talleres, jornadas, charlas, performances, aquelarres, presentaciones de proyectos y de libros, autodefensa feminista o proyecciones que supusieron “un lugar de articulación de las luchas transfeministas granadinas” (Mendoza, 2019b, p. 81). También se generaron estas alianzas a nivel estatal, pues fueron numerosas las veces en las que proyectos de otros territorios se presentaron en el espacio de La Fábrika Crítica (Mendoza, 2015). Por citar algunas de dichas actividades se pueden nombrar la presentación del proyecto fotográfico *Monstruos*⁴⁵⁸, los *Talleres-laboratorios sobre sexualidades sanas, seguras y consensuadas*; el *Taller Desnaturalizando el Género y la Sexualidad*; el *Taller Drag King, Drag Queen y Drag Queer*; el inicio de las *Jornadas Anticarcelarias de Granada*; el proyecto *Espacio Nómada de Información. Dialogando Sexualidades*; los talleres *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas y trans**; o el *Taller y Espacio de lectura sobre Poscolonialismo. Descolonizando los feminismos*; entre otras muchas, como se puede observar en sus redes sociales. Asimismo, también se puede señalar que en el espacio se presentaron los libros y proyectos de, lxs nombradx anteriormente, Diana J. Torres (la pornoterrorista), de Quimera Rosa, o de Klau Kinqui, entre otrxs activistas que dan vida al transfeminismo en el ámbito estatal. El espacio contaba también de forma permanente con el proyecto de *La Otra Eskuelita de Foto*⁴⁵⁹ y con el proyecto de *Acompañamiento Sexológico*⁴⁶⁰.



(Logo de La Fábrika Crítica. 2014. Fuente: Facebook La Fábrika Crítica)

⁴⁵⁸ Puede verse en <https://nadaquerascar.webnode.es/proyectos/monstruos/#!>

⁴⁵⁹ Este proyecto fue desarrollado por Stefanie Fock (Martínez, 2019). Más información sobre dicho proyecto puede encontrarse en <https://otraeskuelitadefoto.wordpress.com/>

⁴⁶⁰ Este proyecto fue llevado a cabo por Carolina Checa (Martínez, 2019). Más información sobre el proyecto puede verse en <http://lafabrikacritica.com/acompamamiento-sexologico/>

Fueron muy diversos los temas que a través de La Fábrika Crítica se abordaron. Las teorías *queer*, transfeministas, postcoloniales y decoloniales sirvieron de base teórica, filosófica y política para trabajar temáticas relacionadas con “el cuerpo, las sexualidades, el género, los privilegios, la diversidad funcional, la represión, la postpornografía, el arte, las tecnologías de producción, reproducción y deconstrucción como el vídeo y la foto” (Mendoza, 2015, p. 75), desde donde conjugaron sus críticas hacia el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado. (Mendoza, 2015)

A través de las mismas, cuestionaron las diferentes lógicas de poder y apostaron por “la deconstrucción de jerarquías y exclusiones, del pensamiento binario y de las tecnologías normativas de producción de género, cuerpo y sexualidad” (Mendoza, 2015, p. 75). Martínez (2019), quien perteneció al colectivo lo describe así:

Problematizábamos y desvelábamos colectivamente las construcciones normativas de los cuerpos y de cualquier categorización, diferenciación y jerarquía social. Recogíamos diversas genealogías feministas que nos interpelaban y/o donde nos posicionábamos. Interveníamos el cuerpo desde nuestras respectivas trayectorias. Abordábamos la descolonización y autonomía de nuestros cuerpos y sexualidades de sistemas normativos (...). (p. 20).

La Fábrika Crítica también sirvió, en varias ocasiones, “de plataforma de acogida a proyectos feministas antiespecistas” (García, 2019, p. 17). La última actividad que se realizó en el espacio de La Fábrika Crítica fueron las *I Jornadas de Artivismo Transfeminista* de Granada, en mayo de 2015 (Mendoza, 2015). Posteriormente, la Fábrika Crítica llevó adelante el proyecto *Diversidad Sexual y Derechos Sexuales y Reproductivos*⁴⁶¹ para abordar dichas cuestiones a través de jornadas realizadas por distintas partes de la geografía andaluza y en coordinación con varios colectivos locales⁴⁶². El proyecto de La Fábrika Crítica sirvió “para la articulación de numerosas estrategias de resistencias, de producciones colectivas, de generación de redes, de vínculos afectivos, emocionales y políticos” (Mendoza, 2015, p. 75) durante los años que estuvo activo⁴⁶³.

⁴⁶¹ Este proyecto fue desarrollado por Marga Romagnoni y Cristina García.

⁴⁶² En el siguiente enlace puede consultarse, por ejemplo, información sobre las realizadas en *La Casa Invisible* de Málaga: <https://www.lainvisible.net/es/node/561> o las realizadas en Sevilla: <https://www.facebook.com/lafabrika.critica/photos/a.1640783116209484/1851967185091075/>

⁴⁶³ La última publicación en la cuenta de Facebook de La Fábrika Crítica es de mayo de 2017.

4.6.5.1.5. Manada Salvaje. 2013.

Manada Salvaje⁴⁶⁴, también conocidas como Perras Callejeras, fue un colectivo formado por unas cinco compañeras, amigas y amantes que surgió en Granada, en el año 2013, con el objetivo de aunar arte y política (Mendoza, 2015, 2019b). Así, “su principal labor era la de la denuncia y la crítica social a partir de las diversas performances que realizaron en la ciudad” (Mendoza, 2019b, p. 84). Estas performances, estaban inspiradas en las prácticas postpornográficas (Egaña, 2009; Post-Op, 2013) y pornoterroristas (Torres, 2011), anteriormente abordadas. Sus integrantes procedían de un grupo de “debate donde reflexionaban y teorizaban sobre distintos aspectos de la realidad social atravesados por el sistema de género, cuestionándose privilegios, opresiones, inquietudes, identidades, sentimientos y emociones” (Mendoza, 2015, p. 56). Algunas de las personas de dicho grupo decidieron trasladar estos debates a las calles granadinas en forma de performance. Como narré en otro trabajo, la primera de ellas se realizó en la facultad de Medicina de la Universidad de Granada en el contexto del 8 de marzo de 2012:

El 8 de marzo de 2012 con motivo del día internacional de la mujer trabajadora, diversas compañeras de ese grupo de debate y reflexión decidieron actuar en la facultad de Medicina. La elección de este espacio no fue casual ya que en esos momentos la crítica principal de su performance iba dirigida al DSM IV y a las patologías acerca de las mujeres y de otras identidades de género no normativas que este manual recogía. Pasamontañas, desnudos, manchas de regla, frases escritas en los cuerpos y un texto del libro *Pornoterrorismo* engendrado por Diana J. Torres hicieron temblar los pilares del gran templo del saber científico. (Mendoza, 2015, p. 56)

Ese mismo día, y tras la euforia por el éxito de la misma, repitieron la performance en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y en la cafetería de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad de Granada (Mendoza, 2015). Este fue el germen del colectivo Manada Salvaje que “comienza a articularse para reapropiarse de espacios robados, de cuerpos usurpados, de saberes silenciados por el heteropatriarcado” (Mendoza, 2015, p. 56). Ya constituidas como grupo *artista*, realizaron sus siguientes performances en el contexto del, citado anteriormente, intento de contrarreforma de la Ley del aborto promovido por el ministro conservador Gallardón, durante el 2013-2014. Este contexto influyó notablemente en las activistas de Manada Salvaje donde “la rabia, el cabreo, la

⁴⁶⁴ Este colectivo fue uno de los que participaron en mi tesina del máster. Para profundizar en el mismo puede consultarse Mendoza (2015, 2016, 2019b). Agradezco a varias integrantes de Manada Salvaje su revisión del presente apartado.

ira, la necesidad de expresarse en contras de las instituciones patriarcales salía de lo más profundo de ellas y de ahí surgen sus primeras producciones culturales” (Mendoza, 2019b, p. 84).

Su primera *Performance Pornoterrorista* se realizó en el bar Sonho y representó simbólicamente una resistencia a la apropiación por parte de la Iglesia y del Estado del cuerpo de las mujeres, siendo la rabia el principal motor de la misma (Mendoza, 2015). Esta performance, que terminó cuando todas las integrantes de Manada Salvaje comenzaron a sacarse unos rosarios de sus genitales al grito de “*mi cuerpo es mío, donde yo mando*” (Mendoza, 2015, p. 63), supuso una crítica al referenciado intento de contrarreforma. La segunda de sus performances, titulada *Ole tu coño*⁴⁶⁵, se localizó también en el mismo contexto. Se realizó en la sala Bottom. En esta ocasión, Manada Salvaje continuó combinando “su crítica a dicha reforma con su crítica a la Iglesia, pilar fundamental para la reproducción del heteropatriarcado y grupo de presión para que este atropello contra la libertad de las mujeres saliese adelante” (Mendoza, 2015, p. 64). La performance consistía en “una representación un tanto peculiar de la tradicional Semana Santa granadina” (Mendoza, 2015, p. 64):

Cirio en mano, todas vestidas de mantilla ven aparecer a la virgen María sobre el escenario. Algo ocurre de repente, la virgen comienza a sangrar ¿pero qué pasa? Lxs allí presentes asistimos aquel día al aborto del niño Jesús delante de nuestras narices. Lejos de tristezas, la virgen María comienza una especie de orgía con el resto, quienes se quitan las mantillas para disfrutar de la ocasión y pasárselo estupendamente al ritmo de *Putin lights up the fires* del grupo de punk feminista *Pussy Riot*. (Mendoza, 2015, p. 64).

La performance *Ole tu coño* pretendía “la reivindicación del control de los propios cuerpos, la reivindicación de la propia sexualidad, de una sexualidad no normativa, grupal y transgresora” (Mendoza, 2019b, p. 85). Así, “a través de sus cuerpos, de la deconstrucción de los patrones establecidos de género y del cuestionamiento de la heterosexualidad como norma, en esta ocasión Manada Salvaje reivindicaba una sexualidad que iba mucho más allá de la reproducción” (Mendoza, 2019b, p. 85).

Muestra de ello es el texto que utilizaron en dicha performance:

Nosotras las mujeres follamos, nos comunicamos y creamos sexo. Por placer y con amor. A nosotras las mujeres nos gusta saborear, bebernos los fluidos vaginales,

⁴⁶⁵ El vídeo de esta performance puede consultarse en <https://vimeo.com/88169415>

corridas y semen. Por placer y con amor. A nosotras nos gusta oler a sexo sucio, salvaje, en la cama o fuera de ella. Por placer y con amor. Nos gusta penetrar agujeros, bocas, ojetes y coños. Y también nos gusta que nos penetren con manos, dedos, puños y pollas de plástico. Amamos los cuerpos, nos follamos las mentes. La historia la escribe nuestro deseo. Somos manada, Manada Salvaje⁴⁶⁶.



(Fotograma de la performance *Ole tu coño*. 2014. Fuente: Manada Salvaje)

En su última performance, *El aullido de las brujas*, que se realizó en el Mini Club y en el espacio de La Fábrica Crítica, Manada Salvaje transformó algunos de los mensajes que quería transmitir. La rabia había dejado paso a otro tipo de emociones (Mendoza, 2015). La misma, en cierta medida, estaba inspirada en el libro *Mujeres que corren con lobos*, y a través de ella intentaron recuperar el papel de las brujas a lo largo de la historia. Pretendieron “resignificar la imagen negativa de las brujas, rescatar el conocimiento popular arrebatado por el patriarcado y el capitalismo y denunciar la opresión que naturaleza y personas (concretamente mujeres) sufren por parte del patriarcado y del capitalismo” (Mendoza, 2015, p. 65). Del mismo modo que Manada Salvaje resignificó historias, figuras e imágenes a través de sus performances, también reivindicó en ellas “otros valores como el afecto, la emotividad, los sentimientos, la ternura, la empatía (...)” (Mendoza, 2015, p. 65) en esta última etapa del proyecto de performances; transformaciones conectadas a sus cambios vitales (Mendoza, 2015).

⁴⁶⁶ Puede consultarse en Mendoza (2015).

4.6.5.1.6. Las Perras Marcelinas. 2014.

Las Perras Marcelinas⁴⁶⁷ fue un colectivo *queer*-transfeminista al que pertencí y que estuvo activo en la ciudad de Granada durante en el año 2014. El mismo surgió de una escisión de la Asamblea Identidades en Tránsito (Mendoza, 2015). Esta asamblea fue “un experimento colectivo de diálogo entre diferentes realidades feministas, que nace conectado con el programa y espacio académico del Máster GEMMA” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.). Algunxs de sus integrantes decidieron trabajar junto a la Asamblea Feminista Unitaria de Granada, mientras cuatro de nosotrxs constituimos Las Perras Marcelinas: “La Big Marce, La Small Marce, La Marce Bio y La Marce Barbuda” (Mendoza, 2015, p. 17). A pesar de que varixs de lxs componentes del grupo señalamos estar de paso (Las Perras Marcelinas, 2014), participamos en numerosas actividades y acciones desarrolladas por las luchas sociales de la ciudad ya que en aquellos momentos “Granada estaba viviendo una efervescencia política callejera contra los recortes, las privatizaciones, la represión, la defensa del aborto o la lucha por un proceso constituyente tras la abdicación del monarca” (Mendoza, 2015, p. 18).

Como se señala en el *Manifiesto en Tránsito*⁴⁶⁸, lxs activistas del colectivo nos marcamos los objetivos de construir un “espacio concreto TRANS en Granada, además de la interacción/colaboración con otras redes *queer* y transfeministas de la ciudad, así como la presencia en las movilizaciones y acciones en contra de la Ley Gallardón y otras leyes represivas estatales y transnacionales (...)” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.). En el mismo texto, además, señalamos nuestras líneas ideológicas y analíticas que giraron en torno a cuatro ejes:

- 1) Afectividad y sexualidad. Pretendimos desplegar una crítica a “las tecnologías dominantes, heteropatriarcales y capitalistas de organización de los afectos y las sexualidades, y a la vez la experimentación/laboratorio de narrativas contrahegemónicas” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.).

⁴⁶⁷ En la mencionada tesina de máster me aproximé desde un lugar autoetnográfico a las Perras Marcelinas. Para profundizar en ello véase Mendoza (2015). Agradezco a las integrantes de Las Perras Marcelinas su revisión del presente apartado. Su página de Facebook puede verse en <https://www.facebook.com/profile.php?id=100008087225253>

⁴⁶⁸ El manifiesto completo puede consultarse en Mendoza (2015).

2) Cuidados, producción y reproducción. Señalamos al orden heteronormativo en conexión con el capitalismo como causantes de la desigualdad económica y política global (Las Perras Marcelinas, 2014). En este sentido, indicamos que, frente a la lógica individualista e imperialista a través de la cual se organiza la economía política y la existencia, apostábamos por construir “modelos comunitaristas y ausentes de jerarquías de género de organización de la reproducción social y la producción económica” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.).

3) Apropiación de la autoridad colectiva. Cuestionamos “la represión social y violencia política puestas en marcha por las maquinarias interestatales como la otra cara del proceso de desposesión generalizada en el contexto actual del capitalismo” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.); la cual fomenta la precarización de la vida y la vulnerabilización de las existencias.

4) El cuerpo como espacio de resistencia subjetiva. Concebimos el cuerpo como un lugar privilegiado para implementar micropolíticas de resistencia contra el heteropatriarcado, y, desde ahí construir “redes libres de interacción entre las personas” (Las Perras Marcelinas, 2014, s.p.).

De entre las acciones que Las Perras Marcelinas llevamos adelante se pueden destacar nuestra participación junto a la Asamblea Feminista Unitaria en el escrache al ministro Gallardón durante una visita a la Universidad de Granada, y nuestra contribución en las *Jornadas Feministas* organizadas por la CNT de Granada, en mayo de 2014, a través de un taller titulado “*Mi cuerpo, mi vida, mi forma de follar: estrategias para la autodeterminación sexual y afectiva*” (Mendoza, 2015). En el mismo, se abordaron diversas conexiones entre el capitalismo y el heteropatriarcado desde una perspectiva interseccional para concebir cómo los distintos sistemas de opresión se retroalimentan (Mendoza, 2015). De igual modo, como objetivo central durante el taller se trabajaron posibles “estrategias de resistencia colectiva y de autodeterminación sexual y afectiva” (Mendoza, 2015, pp. 18-19) ante las violencias del capitalismo y el heteropatriarcado.

FEMINISMOS, DERECHOS REPRODUCTIVOS Y DIVERSIDAD SEXUAL

ABRIL

Jueves 3 Charla-presentación de la revista feminista *La Madeja*

Viernes 4 Charla *Literatura, palabra y cuerpo* por Elena Maravillas

Sábado 5 Charla *Feminización de la pobreza* por Jana Pickette

Domingo 6 Cineforum *Fucking Ámál* en La Corrala de Vecinas El Triunfo

Jueves 10 Charla *Perspectivas feministas en debate: hablando de masculinidades y relaciones de poder entre los géneros* por Valentina Genta

Jueves 24 Charla *Mujeres y cárceles* por Cárcel = Tortura

Viernes 25 Charla *Del feminismo obrerista a Mujeres libres: Teresa Claramut y Soledad Gustavo* por Laura Vicente Villanueva

Sábado 26 Taller *Apuntes hacia maneras feministas de comunicarnos a partir de los movimientos sociales* por Andrea Ortega

Domingo 27 Cineforum *Te doy mis ojos* en La Corrala de Vecinas El Triunfo

MAYO

Jueves 8 y Viernes 9 Teatro *Las Nuevas Evras* por la Compañía La Lupa Teatro, en el CSO Lxs 15 Gatxs a las 22:00

Sábado 10 Taller *Mi cuerpo, mi vida, mi forma de follar: estrategias para la autodeterminación sexual y afectiva* por Las Pernas Marcelinas

Viernes 16 Charla *Por los derechos reproductivos: aborto libre, seguro y gratuito*

Todos los actos serán a las 20.00 en el local de CNT-AIT (C/ Eurípides s/n, detrás de la estación de autobuses) excepto los indicados. Los talleres serán a las 19:00, confirmar asistencia a los mismos a cntsovergranada@gmail.com

granada.cnt.es **CNT**

(Cartel de las Jornadas Feministas organizadas por la CNT de Granada. 2014. Fuente: CNT de Granada)

4.6.5.1.7. Bloque Crítico Anarcotransfeminista. 2017.

En el contexto del 8 de marzo de 2017 en Granada, se convocaron diversas actividades de cariz transfeminista y libertario para denunciar las violencias del heteropatriarcado desde formas distintas a las de los feminismos más institucionales. Por un lado, se organizó un *'Toma la noche'* no mixto –para mujeres, bolleras, trans, marikas y otras identidades periféricas–; una manifestación nocturna que recorrió algunas calles de la ciudad al margen del recorrido oficial. Previo a ello, se proyectó el cortometraje documental *Mi cuerpo, mis normas* sobre el acoso callejero en el contexto granadino en

el CSOA La Redonda, el 7 de marzo de 2017. Como fruto de estos encuentros se organizó un bloque crítico en la manifestación del 8 de marzo en Granada de 2017 con el objetivo de diferenciarse de la manifestación oficial y de reivindicar cuestiones que no suelen aparecer en las manifestaciones oficiales del 8 de marzo como la autodefensa (trans)feminista, la crítica radical a la heteronorma o la consigna de que el heteropatriarcado también oprime a otras existencias periféricas distintas a ‘las mujeres’⁴⁶⁹.



(Cartel Toma la noche en Granada el 7 de marzo. 2017. Fuente: desconocida)

A partir de aquella experiencia, distintas personas de varias organizaciones alternativas e individualidades independientes comenzaron a construir un colectivo diverso –y que ha variado en el tiempo en cuanto sus componentes– para generar bloques críticos en las manifestaciones del 8 de marzo y del 25 de noviembre –Día Internacional contra la

⁴⁶⁹ La información aportada en este párrafo procede de un mensaje en cadena de WhatsApp que animaba a ser borrado una vez había sido leído. Es por ello que no aporte la fuente.

Violencia de Género– en Granada. Comenzaron a nombrarse como Bloque Crítico Anarcotransfeminista, como se observa en el siguiente cartel:



(Cartel del Bloque Crítico Anarcotransfeminista en la manifestación del 25 de noviembre en Granada. 2017. Fuente: desconocida)

En el manifiesto que crearon para la manifestación del 25 de noviembre de 2017 realizaron una serie de críticas a las estrategias políticas de los feminismos más institucionales, como a continuidad nuestro. Por un lado, cuestionaron el carácter reformista, blanco y burgués que, según el manifiesto, caracteriza a dichos feminismos:

El día 25 de noviembre, es el día contra las violencias de género a nivel institucional. En el contexto en que vivimos parece que otorgarnos un día para combatir esta violencia estructural ya es suficiente. Una marcha pacífica es el camino que ha seleccionado el feminismo institucional, blanco, burgués y de masas, que apuesta por el reformismo como motor de cambio, siempre, claro, desde su posición de privilegio que legitima opresiones y desigualdades. (Bloque Crítico Anarcotransfeminista, 2017, s.p.)

Por otro, recogiendo las ideas *queer* y transfeministas expuestas en los apartados anteriores, en el manifiesto, el Bloque Crítico Anarcotransfeminista realizó un análisis interseccional de las opresiones cuestionando las violencias conectadas y ejercidas por el capitalismo, el sistema binario de género, el régimen de la heteronormatividad, el

colonialismo o el especismo, y apostó por construir resistencias y disidencias frente a las mismas:

Ante esto, nosotres reivindicamos y apostamos por la disidencia ante un sistema capitalista, cisheteropatriarcal, falocéntrico, binario, occidentalocéntrico, gordófono, fronterizo, racista, capacitista, especista, colonial y clasista.

La disidencia ante el binomio género y sexo como práctica política; ante el amor romántico; ante el matrimonio y la familia nuclear como inicio de la autoridad y estrategias de control, ante el colonialismo de las tierras y cuerpos como sujetos de conquista; ante la heteronorma como herramienta de poder; ante el abuso y cosificación de los cuerpos; ante el uso de las mujeres como fuerza reproductiva; ante la cultura de la violación; ante la dictadura de la belleza. No somos de nadie, no somos objetos de posesión, somos sujetos de rebeldía. (Bloque Crítico Anarcotransfeminista, 2017, s.p.)

De igual modo, en el mismo texto se apeló a la ampliación de los sujetos de reivindicación de los feminismos para que no excluya a nadie y recoja a todas aquellas identidades periféricas oprimidas por el cisheteropatriarcado:

Llamamos a la reinención: todas las personas producimos género, produzcamos libertad. ¡Nuestros cuerpos son nuestros! Al igual que sus límites, mutaciones, colores y transacciones. Dinamitemos el sistema que hay fuera, así como el que llevamos dentro. Transformemos el sujeto político del feminismo ‘mujeres’, este ya no nos sirve por ser excluyente de todas esas disidencias que no lo son. (Bloque Crítico Anarcotransfeminista, 2017, s.p.)



(Foto del Bloque Crítico Anarcotransfeminista en la manifestación del 25 de noviembre en Granada. 2017. Fuente: Twitter MAON-Movimiento Anarquista Ovejas Negras)

Desde ese momento, y al calor de la filosofía política expuesta en el manifiesto, el Bloque Crítico Anarcotransfeminista ha participado en las convocatorias del 8 de marzo, del 25 de noviembre y de los actos ‘toma la noche’, en los años posteriores⁴⁷⁰, así como, en alguna ocasión, en la manifestación del Día del Orgullo. En los últimos años, otras personas comenzaron a habitar el Bloque Crítico Anarcotransfeminista y han utilizado la performance como una herramienta central para la crítica y la denuncia política, siendo la antipsiquiatría o la defensa de los derechos de lxs trabajadorxs sexuales temáticas importantes en el quehacer de dicho grupo político.



(Cartel del Bloque Crítico Anarcotransfeminista en la manifestación del 8M en Granada. 2021. Fuente: Kora)⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Algunas de estas convocatorias y los carteles de las mismas pueden encontrarse en la página de Facebook ‘Contra la Cisheteronorma Graná’: https://www.facebook.com/Trans.Marika.Bollo.Queer.Granada/?ref=page_internal

⁴⁷¹ Agradezco a Kora sus comentarios al apartado.

4.6.5.1.8. Queercor. 2020.

A inicios del año 2020 surge QueerCor, un “colectivo transfeminista disidente sexual y de género afincado en Córdoba” (QueerCor, 2020, s.p.), como se declara en su manifiesto⁴⁷². En el mismo texto del colectivo cordobés, se observa una línea política transfeminista afín a algunos postulados expuestos con anterioridad que conciben el género “como un constructo social patriarcal, que se manifiesta en el binarismo y que se utiliza para oprimir a las mujeres y a las minorías” (QueerCor, 2020, s.p.). De igual forma, algunas premisas *queer* abordadas también se atisban en su manifiesto cuando se declaran como un colectivo en continuo tránsito que se mueve por “lugares donde puede desdibujarse lo masculino y lo femenino ampliando al infinito el espectro del género” (QueerCor, 2020, s.p.).



(Logo del colectivo QueerCor. 2020. Fuente: Facebook QueerCor)

En dicho manifiesto, lxs activistas de QueerCor se marcan como reivindicaciones principales:

- El combate hacia las violencias heteropatriarcales y autoritarias en todas sus formas.
- La denuncia de la instrumentalización de la diversidad sexual y de género por parte de partidos políticos, empresas y asociaciones LGTB oficiales.

⁴⁷² El manifiesto puede consultarse en <https://www.facebook.com/queercor/videos/588623415389622>

- La apuesta por construir otros tipos de relaciones y de organización de afectos distintos a la monogamia, al matrimonio o a la familia nuclear.
- La defensa de una educación sexual integral en todas las etapas formativas y la lucha contra el bullying lgtbifóbico en los centros escolares.
- El cuestionamiento de la mercantilización de las identidades periféricas.
- La crítica a la discriminación que padecen las identidades periféricas en el mercado laboral, entre otros aspectos reivindicativos (QueerCor, 2020).

Condicionadxs por el contexto de la pandemia de la Covid-19 a la hora de realizar actividades presenciales, como se observa en sus redes sociales⁴⁷³, lxs militantes de QueerCor han organizado diversas conversaciones online donde han abordado cuestiones desde visiones *queer* y transfeministas con respecto a la identidad, al binarismo de género, a la normatividad sexual y de género o a los afectos y las redes afectivas durante la pandemia, entre otras. Asimismo, en sus redes sociales se encuentran reflexiones explicativas de conceptos como ‘*queer*’ o ‘*sexo*’, entre otros, utilizando ideas de autorxs como Butler o Preciado. Se declaran seguidores de las ideas encarnadas en la frase de la activista anarcofeminista Emma Goldman: “Si no podemos Bailar, no es nuestra revolución” (QueerCor, 2020, s.p.).

4.6.5.2. Jornadas, festivales y proyectos transfeministas en Andalucía.

De entre los eventos y proyectos de cariz transfeminista gestados en territorio andaluz, se pueden destacar, a modo de ejemplo, los siguientes que a continuación expongo. Como se verá, en los mismos se encarnan de manera diversa las distintas cuestiones abordadas en los apartados anteriores acerca del transfeminismo en el ámbito estatal.

Las *I Jornadas Vegan Queer* de Granada⁴⁷⁴ se celebraron los días 6, 7, 8 y 9 de diciembre de 2012 en diversos espacios autogestionados y libertarios de la ciudad como el *CSOA Lxs 15 Gatxs* (que posteriormente se llamó, *CSOA La Redonda*), la *Biblioteca Social Hermanos Quero* y la *Biblioteca Social Libre Albedrío*. Como se puede deducir de su

⁴⁷³ Puede consultarse su página de Facebook en el siguiente enlace: https://www.facebook.com/queercor/?ref=page_internal

⁴⁷⁴ Más información sobre las mismas puede encontrarse en <https://veganqueergranada.noblogs.org/>

blog, en los distintos talleres y actividades que se realizaron durante las jornadas se exploraron las posibles conexiones entre los activismos antiespecistas, el anarquismo y las prácticas y discursos *queer*, trans y feministas. De entre ellas, por su vinculación con las propuestas que han inspirado a la construcción del transfeminismo se pueden señalar la presentación de los fanzines *Anarqueer* y *La Caja Negra*; la charla, debate y proyección de vídeos postporno; la actividad *Activismo por la despatologización trans: estrategias y prioridades futuras* o el *Taller de contrasexualidad aplicada: en principio era el dildo*.



(Cartel *I Jornadas Vegan Queer Granada*. 2012. Autoría: Lucía Fernández [Fulanita Letal]. Fuente: Blog de las *Jornadas Vegan Queer*)

El *Ladyfest Granada*⁴⁷⁵ fue un festival de tendencia transfeminista que transcurrió en la ciudad de Granada durante los días 10, 11, 12 y 13 de enero de 2013. Se celebró en el CSOA *Lxs 15 Gatxs*. Como se señala en su blog, el *Ladyfest Granada* se describió como un espacio trans-feminista y vegano, libre de actitudes y agresiones machistas, racistas,

⁴⁷⁵ Más información sobre este evento puede encontrarse en <http://ladyfestgranada2013.blogspot.com/>

tránsfobas, lesbófobas y homófobas. En su manifiesto⁴⁷⁶ de presentación se señala que “con influencia de la subcultura Riot Grrrl, Ladyfest Granada 2013 nace en respuesta a los existentes espacios y actitudes masculinas, heteronormativas y racistas, que muchas veces tienen lugar en nuestras cotidianidades y dentro de los propios movimientos sociales” (Ladyfest Granada, 2013, s.p.). Los objetivos principales del mismo giraron en torno al cuestionamiento de “los roles de poder protagonistas en las expresiones artísticas, sociales, culturales, políticas, etc., perpetuados históricamente por el patriarcado, la heterosexualidad, el racismo y el clasismo” (Ladyfest Granada, 2013, s.p.).

Ladyfest Granada
10, 11, 12 y 13 de Enero 2013

MIÉRCOLES 10 DE ENERO
18:00 BICI CRÍTICA FEMINISTA.
20:00 Cenador Pro Ladyfest
21:00 Presentación Ladyfest + proyecciones:
LADYFEST BOGOTÁ & I DON'T NEED YOU

JUEVES 11 DE ENERO
12:00 ExpoTaller El género como collage I:
CREANDO CHICAS MALAS
12:00 Presentación Libro "Loeven Queens".
14:00 COMEDOR VEGANO
15:30 Proyección PARIS IS BURNING
15:30 Charla-debate:
LITERATURA, MUJERES Y FEMINISMO
17:00 LaLau (Cantautora)
18:00 GIULIA ANANÍA (Cantautora)
19:00 BOCADeBABA (Rap Barcelona)
20:00 TALLER DRAG
23:00 LAURA TRANS DJ
00:30 GASTRONA NOSTROVA DJ

VIERNES 12 DE ENERO
11:00 Taller EXISTENCIAS LESBIANAS.
12:00 ExpoTaller El género como collage II.
12:00 Taller DANZA AFRICANA
14:00 Comedor Vegano
15:30 Proyección "Soberanía de mujer"
15:30 Charla-debate PROSTITUCIÓN
17:30 SHEYLA & KAIS (Rap)
18:30 Debate LOS RETOS IDENTITARIOS
18:30 Taller EMOCIONES:
Reflexión teórica y práctica emocional.
20:00 WOMEN BLUES:
Mensajes Velados, entre el tabú y la protesta.
21:15 GRUPO PARALELO (Punk80 s, Madrid)
22:30 DRÁSTICA (Powerpop)
23:45 GONAGÓN
01:00 SCOOPY DUB: GOD SAVE THE QUEER (Dj)
02:30 VIVALAVIRGEN (Dj)

SÁBADO 13 DE ENERO
12:00 Taller ARTE BASURILLA
12:00 Taller DANZA DEL VIENTRE
14:00 Comedor Vegano
15:30 Presentación fanzine
"EL GÉNERO COMO COLLAGE"
+ PRESENTACIÓN TALLER Y EXPO CRECIENTE
16:30 RUMBA NEGRA (Cantautora, Euskal Herria)
17:00 A.C.A.B.A.D.A.S. (PsycoPunk)
17:30 Debate IDENTIDAD-ES...O NO?

Y además...
MURALES COCO RIOT, MP5 Y EVA MIRROR
MUNDIALITO DE FÚTBOL FEMINISTA
(inscripciones mundialitoenero@gmail.com)
TATUAJES & PERFORACIONES PRO-PRESXS
ESPACIOS PARA DISTRIBUIDORAS
FOTOCOL CORE TRES
HOMENAJE A LOU OLANGA
TAPEOS/CENADORES NOCTURNOS
SORTEOS

Espacio político, trans-feminista y vegano, libre de drogas (legales e ilegales)
en los talleres y durante las actividades diurnas.
No queremos actitudes y agresiones de tipo machista, racista, tránsfobo,
lesbófobo, homófobo...
No creemos que sea un espacio cómodo para perrxs.
Para más info y horarios o si quieres traer tu distri:
<http://ladyfestgranada2013.blogspot.com.es/>

Lugar: CSOA Lxs 15 gatxs. Cmno Ronda, 190

(Cartel Ladyfest Granada. 2013. Fuente: Blog del Ladyfest Granada 2013)

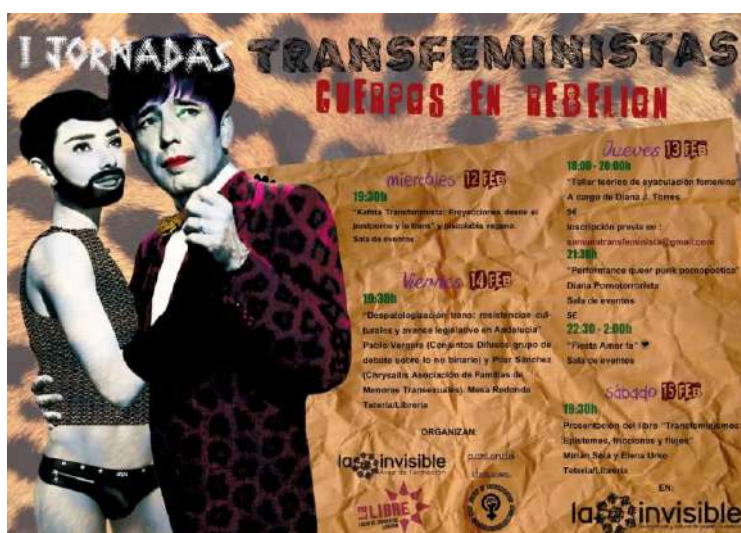
Las I Jornadas Transfeministas *Cuerpos en Rebelión*⁴⁷⁷ se celebraron los días 12, 13, 14 y 15 de febrero de 2014 en el Centro Social y Cultural de Gestión Ciudadana *La Casa Invisible*⁴⁷⁸, en Málaga. Fueron organizadas por el área de formación de dicho espacio,

⁴⁷⁶ El manifiesto del Ladyfest Granada 2013 puede consultarse en <http://ladyfestgranada2013.blogspot.com/p/el-mani.html>

⁴⁷⁷ Más información sobre dichas jornadas puede verse en <https://www.facebook.com/CuerposEnRebelion/>

⁴⁷⁸ Más información sobre La invisible puede encontrarse en <https://www.lainvisible.net/>

por la librería La Libre y por los colectivos Pariendo Deseos y las 7 Guarras de Intereconomía, como se indica en sus redes. A través de su manifiesto⁴⁷⁹, la organización animaba a rebelarse y cuestionar el sistema binario de género; la separación dicotómica entre naturaleza y tecnología; el sistema capitalista; el patriarcado y sus instituciones estatales, familiares y religiosas; la patologización de las identidades diversas; el porno comercial; la colonialidad; el estigma hacia lxs trabajadorxs sexuales; el amor romántico o la heterosexualidad obligatoria, entre otras cuestiones (Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión, 2014). Para ellxs, rebelarse consiste en construir nuevas maneras “de relacionarse, de representarse, de existir y resistir que permitan escapar de las violencias en la que vivimos mujeres, bolleras, maricas, bisexuales, transexuales, transgéneros, intersexuales, queers, travestis, trabajadoras del sexo, poliamorsxs, tullidxs y demás sujetos desviadx, disidentes y no hegemónicos” (Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión, 2014, s.p.). En dichas jornadas se realizaron proyecciones, charlas-debates, presentaciones, performances o talleres en torno a la despatologización trans, al postporno, al pornoterrorismo o a la “eyacuación femenina” (Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión, 2014).



(Cartel *I Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión*, en Málaga. 2014. Fuente: Facebook *Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión*)

⁴⁷⁹ El manifiesto de las *I Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión* puede consultarse en <https://www.facebook.com/CuerposEnRebelion/about>

Las *I Jornadas de Artivismo Transfeminista*⁴⁸⁰ de Granada se realizaron los días 22 y 23 de mayo de 2015 en el espacio del colectivo La Fábrica Crítica, quienes junto al colectivo de postporno Vulbandada organizaron las mimas. En ellas, se reflexionó sobre la posible vinculación entre los proyectos artísticos y el activismo político. Bajo la articulación de dichas prácticas (arte y activismo), en las jornadas se organizaron distintas actividades como una exposición, un teatro o la presentación de diversos proyectos. De igual modo, se debatió sobre el postporno y se proyectaron varios vídeos enmarcados en dicha práctica *artista*, como se observa en el cartel de las jornadas.



(Cartel *I Jornadas Artivismo Transfeminista* en Granada. 2015. Fuente: Facebook de La Fábrica Crítica)

El *Transfemifest Granada 2016*⁴⁸¹ se celebró en el *CSOA la Redonda* durante los días 5, 6, 7 y 8 de mayo de 2016. En este festival transfeminista, ya nombrado anteriormente, se

⁴⁸⁰ Más información sobre las jornadas puede consultarse en <https://www.facebook.com/lafabrika.critica/photos/a.1640783116209484/1640783172876145>

⁴⁸¹ Más información sobre el festival puede consultarse en <https://www.facebook.com/transfemifestgranada/> y en <https://transfemifestgranada2016.wordpress.com/programacion/>

llevaron a cabo multitud de actividades como charlas, talleres, performances, presentaciones de proyectos, monólogos, proyecciones, actuaciones y conciertos de música. Como se observa en la programación del mismo, en dichas actividades, entre otras cuestiones, se exploraron las conexiones entre la represión político/social y la jerarquía de sexo/género; se realizó un mapeo de casos de represión a activismos feministas en el Estado español; se reflexionó sobre la enfermedad y el cuerpo; se debatió sobre el trabajo sexual autónomo; se repensaron las violencias machistas; se reflexionó sobre la sexualidad, el placer y el deseo; sobre los cuidados entre personas mayores LGTBIQ; sobre la okupación; sobre el lugar marika dentro del transfeminismo; sobre el BDSM y el postporno; sobre el antiespecismo y la liberación animal; sobre las relaciones afectivas o la autodefensa (trans)feminista. La música también ocupó un lugar central en el mismo. Además de la batucada feminista Bembé o del grupo de Chirigota Callejera Cadiwoman, se celebraron numerosos conciertos en el espacio de la Asociación Cultural Sambiosis durante el festival.



(Cartel *Transfemifest Granada 2016*. Fuente: Facebook *Transfemifest Granada 2016*)

La *Jornada Transfeminista*⁴⁸² se organizó el 11 de febrero de 2017 en la *Casa Okupada y Autogestionada Feminista la Revo*⁴⁸³, en Sevilla. La actividad central de la misma consistió en la presentación de la revista feminista enmarcada dentro del anarquismo *Antipatriarcal AK 69*⁴⁸⁴. Además, se celebró una comida vegana y una fiesta.



(Cartel *Jornada Transfeminista*, en Sevilla. 2017. Fuente: Blog de La Revo)

Las *I Jornadas Transfeministas* de Granada⁴⁸⁵ se realizaron los días 24, 25 y 26 de marzo de 2017 en distintos espacios de la ciudad como el *CSOA La Redonda*, la *Biblioteca*

⁴⁸² Más información sobre dichas jornadas puede verse en <https://larevoluciona.wordpress.com/2017/01/30/jornada-transfeminista/>

⁴⁸³ Más información sobre el *COAF La Revo* puede consultarse en <https://larevoluciona.wordpress.com/2015/05/>

⁴⁸⁴ Más información sobre la revista puede encontrarse en <https://www.facebook.com/revistaak69/>

⁴⁸⁵ Más información sobre las jornadas puede consultarse en <https://granada.cntait.org/content/i-jornadas-transfeministas>

Social Libre Albedrío, la sede de la CNT y el bar Ojú. Como se observa en el cartel de las mismas, en ellas, se abordaron temáticas y experiencias relativas a cuestiones trans desde la charla *Transchapa* o la presentación de la Asociación Trans Huellas de Málaga. Asimismo, se debatió sobre sexualidades libertarias y sobre las alianzas entre el transfeminismo y el antiespecismo. Esta última temática contó con la proyección del *teaser* del documental *Muta*.



(Cartel *I Jornadas Transfeministas* de Granada. 2017. Fuente: Web de la CNT de Granada)

El *III Encuentro Marika 'Ponme mirando al sur, marikón'*⁴⁸⁶ se realizó los días 13, 14, 15 y 16 de abril de 2017 en el *CSOA la Redonda* de Granada. El mismo fue organizado por la Red Maricones del Sur y supuso el tercer encuentro de los activismos de marikas transfeministas libertarias de corporalidades diversas. Como se observa en su texto de

⁴⁸⁶ Información sobre este encuentro puede verse en <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2017/03/>

presentación⁴⁸⁷ el objetivo central del encuentro consistió en contribuir a explorar y construir las posibles articulaciones políticas entre lxs marikas y la perspectiva (trans)feminista andaluza referenciada. Para ello se organizaron distintas actividades que intersectaban las perspectivas disidentes sexuales y de género, feministas y andaluzas como la charla *Activismos del Sur ¿Dónde están las marikas activistas?*; la proyección del documental *La casa de las sirenas*; la actividad *Territorios marikas*; la charla *Gaypitalismo en Andalucía* o el taller *La marica saldrá del pueblo, pero el pueblo no sale de ella*. Además de las mencionadas, se realizaron otras actividades que repensaban la categoría política ‘marika’ llevadas a cabo por activistas de procedencias diversas.

ENCUENTRO marika
 “Ponme mirando al sur, (maricón!)”
 13-16 abril
 CSOA-La Redonda (Granada)
 c/ Camino de Ronda, 190

Jueves 13 ♥ No mixto - marikas de corporalidades diversas ♥

17:00 - PRESENTACIÓN
17:30 - Archivos del Sur ¿Dónde están las marikas activistas?
18:30-20:30 - Actividad: Grindr analógico

20:30 - 21:30 - Cenador vegano
21:30 - Genealogías de Activismo Sur: Douu: La casa de las sirenas

Viernes 14

10:00-11:15 - Contact Improvisación
11:15-12:45 - Charla taller “Pasivact. Autocrítica de la sexualidad marika”
 - Taller/debate sobre VIH
13:00-13:30 - PreP, VIH y serofobia en el sistema farmacopornográfico
13:30-14:30 - Visión crítica del VIH/SIDA desde la Autogestión de la Salud
14:30 - Debate
15:00 - 16:30 - Comedor vegano
16:30 - 18:00 - “Rompiendo diotomías: sexualidades/géneros/cuerpos no binarios”

18:15-20:15 - “Territorios Marikas”
20:30-21:15 - “masckmask: marikas, plumofobia y apps”
21:15-22:15 - Cenador vegano
22:15 - Concierto *Las bajas pasiones*

Sábado 15

10:00-10:45 - Yoga, acroyoga, estiramientos.
11:00-12:30 - Antiespecismo y masculinidad. Documental “Muta”
12:45-13:30 - Acción * Magia, enfermedad, deseo *
13:30-15:00 - Comedor vegano
15:00-16:30 - Gaypitalismo en Andalucía
16:45-18:45 - La marica saldrá del pueblo, pero el pueblo no sale de ella.
ARTE
19:00-19:45 - Veras sodomitas.
19:45-21:15 **21:15-22:00** - Micro Abierto Monólogo
22:00-23:00 - Cenador vegano
23:00 - Cierre - Performance drag: “Ea mi hombre”

DOMINGO: Asamblea de valoración y sentires.

(Cartel III Encuentro Marika ‘Ponme mirando al sur, marikón’, en Granada. 2017.

Autoría: @shoutsandbites2. Fuente: Red Maricones del Sur)

⁴⁸⁷ El texto de presentación puede consultarse en <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2017/03/14/encuentro-ponme-mirando-al-sur-marikon/>

Las *Jornadas de Transfeminismo Andalú: Er' Su' e un campo de batalla* [o de resistencia]⁴⁸⁸ se celebraron el 28 y 29 de abril de 2017 en la cafetería-librería La Qarmita, en Granada. Fueron organizadas por las compañeras que en esos momentos trabajaban dicho espacio y por sus amistades. Siguiendo la línea de los proyectos que meses previos a las jornadas comenzaron a pensar las posibles articulaciones políticas entre Andalucía, los feminismos y las disidencias sexuales y de género, en las mismas se reflexionó sobre la relevancia del contexto andaluz en los activismos transfeministas para repensar sobre las particulares formas de hablar, de escribir o de organizarse políticamente en Andalucía, como se señala en las redes sociales de las jornadas. Uno de los objetivos centrales de la misma consistió en hacer redes entre activistas transfeministas que militan en distintos territorios andaluces. En ellas participaron el *CSOA La Redonda de Granada*, el *COAF la Revo* de Sevilla y la Red Maricones del Sur. Asimismo, se presentó el proyecto *Como vaya yo y lo encuentre: feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*, y se realizó la charla *(Re)vuelta al sur. Una bollo en el sur rural de Cádiz*. Las jornadas terminaron con una fiesta no mixta para mujeres, bolleras, trans y marikas.



(Cartel *Jornadas de Transfeminismo Andalú: Er' Su' e un campo de batalla*, en Granada. 2017. Fuente: Facebook de La Qarmita)

⁴⁸⁸ Más información sobre las jornadas puede encontrarse en https://www.facebook.com/events/720945741444048/?notif_t=plan_user_invited¬if_id=1493204625865514

La *Jornada Transfeminista por la Liberación Animal*⁴⁸⁹ se realizó el 13 de mayo de 2017 en *La Casa Invisible* de Málaga. En la misma, como se observa en su cartel de presentación, se reflexionó sobre las articulaciones entre el transfeminismo y el antiespecismo con la charla *Veganismo, liberación animal y santuarios*; y la charla *Alianzas en la otredad: transfeminismo y liberación animal*, así como a través de la presentación del documental *Muta*. Estas charlas fueron no mixtas (para mujeres, bolleras, trans y marikas). Las jornadas se cerraron con una fiesta antiespecista.



(Cartel *Jornada Transfeminista por la Liberación Animal*, en Málaga. 2017. Fuente: Facebook de TransFeministas por la Liberación Animal)

El colectivo transfeminista La Subversiva⁴⁹⁰ organizó las *I Jornadas: Repensando nuestras relaciones* el 20 de mayo de 2017, en el *CSOA La Redonda* de Granada. Las mismas, como se observa en el cartel que a continuación muestro, se realizaron como una

⁴⁸⁹ Más información sobre la jornada puede verse en <https://www.facebook.com/1833445960221664/photos/a.1854570974775829.1073741829.1833445960221664/1948384235394502/?type=3&theater>

⁴⁹⁰ https://www.facebook.com/colectivosubversiva/?ref=page_internal

actividad de apoyo al *CSOA La Redonda* por la demanda de desahucio que había recibido semanas atrás. Asimismo, como se señala en sus redes sociales, las jornadas de La Subversiva pretendieron ser un espacio para repensar “las distintas formas que tenemos de relacionarnos (con nosotres mismas, con nuestras opresiones, con nuestras relaciones sexo-afectivas -o afectivas namás- , en entornos asamblearios, etc)”⁴⁹¹, a través de actividades como un taller de teatro de les oprimides, una exposición sobre arte y relaciones, y una charla-taller titulada *Relaciones y emocionalidad dentro de los movimientos sociales asamblearios. Una reflexión necesaria*. Finalmente, el taller de teatro de les oprimides no se realizó y se substituyó por un “diálogo para tratar la no mixticidad en los movimientos sociales y especialmente transfeministas”⁴⁹², como se expresa en las redes del colectivo.

20 Mayo

I Jornadas: La subversiva
 “REPENSANDO NUESTRAS RELACIONES”
 En apoyo a CSO La redonda, por la demanda de desahucio.

11:30h Taller teatro
 les oprimides (mujeres cis/trans, bolleras y otras identidades perifericas)

14:15h Comedor veg.ano

15:30h Bembé batucada

16:30h Exposición arte y relaciones (instalación, performance, etc..)

18:00h Charla/taller: relaciones y emocionalidad dentro de los movimientos sociales asamblearios. Una reflexión necesaria

20h Conversatorio

22h Tapeo veg.ano

En CSO La Redonda.
 Camino de Ronda
 190

La Subversiva

La Redonda
 se queda!

(Cartel de *I Jornadas: La subversiva. Repensando nuestras relaciones*, en el CSOA La Redonda de Granada. 2017. Fuente: Facebook La Subversiva)

⁴⁹¹ Puede consultarse en <https://www.facebook.com/events/1351410224947038>

⁴⁹² Puede verse en <https://www.facebook.com/colectivosubversiva>

Las *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas* organizadas por la Red Maricones del Sur se celebraron el 2 de mayo de 2018 en el *CSOA La Redonda* de Granada⁴⁹³ y el 28 de junio de 2019 en el espacio *Tramallol* de Sevilla⁴⁹⁴. En ellas se exploraron las memorias del activismo disidente sexual y de género andaluz a través de la presentación del proyecto *Guardianx de la contramemoria: un archivo transfeminsita/kuir/transmaribibollo andaluz* y de la video exposición *Maricones del Sur*. De igual modo, en las realizadas en Granada se proyectó el vídeo postporno *Las santas indecentes pierden aceite* y se realizó un cenador vegano y un concierto solidario para la caja de resistencia del Lxs nunca más calladxs. Las de Sevilla se realizaron en el marco del Orgullo Crítico del 2019.



(Cartel *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas*, en Granada.

2018. Autoría: @kynkany. Fuente: Red Maricones del Sur)

⁴⁹³ Más información sobre las jornadas puede consultarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/photos/a.1818972701519607/1819419131474964>

⁴⁹⁴ Más información sobre las jornadas puede encontrarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/photos/a.1818972701519607/2421740841242787>



(Cartel *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas*, en Sevilla.

2019. Autoría: Jose Náufrago. Fuente: Red Maricones del Sur)

Además de los diversos encuentros, festivales o jornadas transfeministas que se han celebrado, principalmente, como se ha visto, en espacios libertarios y centros sociales okupados y/o autogestionados como en el *CSOA La Redonda* en Granada, la *COAF La Revo* en Sevilla, o el *Centro Social Cultural de Gestión Ciudadana La Casa Invisible* en Málaga, entre otros, en el contexto andaluz también se han gestado distintos proyectos de cariz transfeminista o afín. En este sentido, se pueden destacar algunas experiencias en las que confluyen aportaciones de los movimientos feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género ‘en las ondas’; proyectos radiofónicos andaluces que emiten en radios libres.

Uno de ellos, fue el proyecto *Las Perras de Laika* que emitió en *Radio Almaina* –la radio libre de Granada–, durante el 2012 y el 2013. Este espacio radiofónico se describió como una radionovela feminista en la que se marcaron la siguiente misión:

(...) investigar exhaustivamente sobre la realidad de quienes viven bajo el Régimen del Patriarcado, intentando conocer más a fondo su funcionamiento, así como intentando visibilizar la lucha escondida y encarnizada que se libra en su propio seno de mano de otras personas autonombradas como mujeres, lesbianas, feministas, y

trans, las cuales parecen tampoco querer aceptar, al igual que nosotras, la continuidad de esta explotación (Las Perras de Laika, 2012, s.p.)⁴⁹⁵.

En él se abordaron diversas temáticas⁴⁹⁶ como la precariedad, los significados de la menstruación en la cultura patriarcal, la explotación patriarcal y xenófoba en los campos de fresa en Huelva, el lesbianismo, el trabajo sexual, el amor romántico o la lucha por la despatologización trans. Asimismo, a través de sus programas visibilizaron la obra de diversas feministas, como Marcela Lagarde o Virginie Despentes o de mujeres en la historia como Mariana Pineda.

Otro de ellos fue la sección *Ternura Radical*⁴⁹⁷ del podcast *De Raíz*. Este proyecto radiofónico definido como “una mirada poética a la ciudad”⁴⁹⁸ era conducido por La Consejera de la Duda, Una Moderna de Pueblo, Frida Downs y La Perra Marcelila, quienes recitaban, por separado o conjuntamente, poemas de diferentes autorxs disidentes. Durante la temporada en la que se realizó el proyecto (2016), a través de diversos poemas de temáticas variadas, sus locutoras forjaban reflexiones críticas de análisis de la realidad social y apostaban por construir afectos alternativos y resistentes a los que genera el régimen heteropatriarcal, como se observa en sus diferentes programas. El nombre de la sección procede del *Manifiesto Vivo: Ternura Radical es...* de Dani d’Emilia y Daniel B. Chávez, que en sí mismo supone toda una declaración de intenciones en las que se inspiraron:

Ternura radical es creer en la arquitectura de los afectos
es encontramos desde los músculos más cercanos al hueso
es creer en el efecto político de los movimientos internos.
Ternura radical es no insistir en ser el centro de atención
es tener visión periférica; creer en lo que no es visible.
Ternura radical es hacer del temblor un baile y del suspiro un mantra
es disentir con el máximo respeto
...transitar en espacios que no entiendes. (d’Emilia y Chávez, 2015, s.p.)⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Esta cita puede encontrarse en el siguiente enlace sobre su programa piloto: <https://radioalmaina.org/2012/05/16/las-perras-de-laika-0-programa-piloto/>

⁴⁹⁶ Estas temáticas pueden consultarse en el siguiente enlace que contiene varios de sus programas: <https://radioalmaina.org/author/lasperrasdelaika/>

⁴⁹⁷ Agradezco a *Ternura Radical* la revisión del presente apartado.

⁴⁹⁸ Esta definición se encuentra en la cuña de presentación del proyecto. Puede escucharse, por ejemplo, en el primer programa del espacio radiofónico de *Ternura Radical*: <http://www.deraizradio.org/2018/10/06/reposicion-veraniega-7/>

⁴⁹⁹ El Manifiesto Vivo Ternura Radical es... puede consultarse completo en varios idiomas en el siguiente enlace: <https://danidemilia.com/2015/08/12/manifiesto-de-la-ternura-radical/>

Algunas de las temáticas que abordaron desde sus miradas poéticas y (trans)feministas fueron los cuidados⁵⁰⁰, el erotismo⁵⁰¹ o la ‘toma de Granada’⁵⁰², entre otras. Con respecto a esta última cuestión, a modo de ejemplo, las integrantes de *Ternura Radikal*, a través de los poemas como vehículos de expresión, realizaron una lectura crítica del día de la ‘toma de Granada’⁵⁰³, así como de su simbolismo y de los efectos que, según la perspectiva de la sección radiofónica, este hecho histórico trajo consigo. Mediante tres bloques de poemas interconectados, en este número de *Ternura Radikal* se abordó cómo la conmemoración de dicho día está asociada al racismo y a la xenofobia, a posiciones políticas ultraderechistas y a grupos fascistas. Por otro lado, se vinculó la ‘toma de Granada’ con un doble movimiento: la finalización de la conquista del territorio peninsular por parte de Los Reyes Católicos y la posterior expulsión de musulmanxs y judíxs del mismo; y el inicio de los procesos de colonización de América Latina con la construcción de distintas fronteras territoriales, epistemológicas, sociales o subjetivas, que desde el prisma de *Ternura Radikal*, acompañó a dicho hecho. En el bloque tres, al que llamaron “Imperio 4.0”, se conectó la ‘toma de Granada’ como hito de construcción de un imperio con “los mecanismos de un nuevo tipo de imperio que sigue la lógica de acumulación por desposesión en la Granada actual” (Ternura Radikal, 2016, 24:35): desahucios, precariedad, violencia institucional, represión, expulsión del espacio urbano de aquellos elementos no productivos para el sistema o vulnerabilización de cuerpos y existencias como ejemplos de “una nueva fase de dominación capitalista regida por la biopolítica” (Ternura Radikal, 2016, 30:44).

⁵⁰⁰ Puede consultarse el programa completo acerca de los cuidados en <http://www.deraizradio.org/2018/07/15/reposicion-veraniega-1/>

⁵⁰¹ El programa de Ternura Radikal dedicado al erotismo puede consultarse en <http://www.deraizradio.org/2016/04/30/de-raiz-27/>

⁵⁰² El programa completo sobre la ‘toma de Granada’ puede encontrarse en el siguiente enlace: <http://www.deraizradio.org/2016/02/07/de-raiz-21/>

⁵⁰³ El 2 de enero de cada año se celebra en la ciudad la ‘toma de Granada’ para conmemorar el aniversario de la conquista del reino nazarí de Granada por los Reyes Católicos en 1492. Este hecho culminó con las Capitulaciones de Granada mediante las cuales el emir Boabdil llega a un acuerdo y entrega la ciudad a los Reyes Católicos, finalizando con ello el último reino musulmán de la península ibérica. Dicho acuerdo, de manera general, consistía en garantizar una serie de derechos a la población musulmana como la tolerancia religiosa. A partir de 1499 este acuerdo comenzó a ser incumplido por parte de los Reyes Católicos y su política de cristianización.

Y finalmente, el último proyecto radiofónico que he querido destacar es el programa *Cápsulas Feministas*⁵⁰⁴ producido en Radio Almaina⁵⁰⁵ desde el 2019 y que sigue emitiendo en la actualidad. Como se observa en sus redes, *Cápsulas feministas* se describe como un “Documental Sonoro Tansfeminista”⁵⁰⁶. Dicho programa consiste en la creación de biografías sonoras sobre mujeres e identidades diversas de distintos contextos, poco visibilizadas y cuyas obras no han sido reconocidas a lo largo de la historia. En el mismo, se habla de mujeres e identidades periféricas revolucionarias, activistas, guerrilleras, pensadoras, artistas de muy variadas disciplinas como la música, el teatro, la escultura o la pintura. Los programas se construyen a partir investigaciones y de libres adaptaciones de distintos trabajos escritos (libros, comics, ensayos, etc.) que las personas que lo llevan adelante transforman a un formato sonoro y biográfico, como se señala en los mismos. Las temáticas son tan diversas como lxs protagonistas de las historias que visibilizan, donde se abordan cuestiones como el lesbianismo, el trabajo sexual, el postporno, o las luchas de antirracistas, entre otras. En ellas se muestran las vidas de personas históricas y actuales que han realizado transgresiones y cuestionamientos al heteropatriarcado, al clasismo, al racismo y al capitalismo.

Esta genealogía andaluza de colectivos, eventos y proyectos transfeministas –o afines– se completará con la aproximación más profunda que realizo a otro colectivo en el siguiente capítulo: La Red Maricones del Sur.

⁵⁰⁴ Agradezco a *Cápsulas Feministas* su revisión del presente apartado.

⁵⁰⁵ Pueden encontrarse estos documentales sonoros en la web de Radio Almaina: <https://radioalmaina.org/category/programas/produccion-propia/capsulas-feministas/>

⁵⁰⁶ Véase esta descripción, por ejemplo, en su canal de *Ivoox*, donde también se encuentran todos los programas: https://www.ivoox.com/escuchar-capsulas-feministas_nq_644100_1.html

CAPÍTULO 5

***NO SE NACE MARIKA, SE LLEGA A SERLO:
REFLEXIONES (AUTO)ETNOGRÁFICAS Y
(PARCIALMENTE) COLABORATIVAS EN
TORNO A Y DESDE LA RED MARICONES
DEL SUR***

CAPÍTULO 5. NO SE NACE MARIKA, SE LLEGA A SERLO⁵⁰⁷: REFLEXIONES (AUTO)ETNOGRÁFICAS Y (PARCIALMENTE) COLABORATIVAS EN TORNO A Y DESDE LA RED MARICONES DEL SUR.

“Las maricas somos las indomables. Somos salvajes y gritamos. Vivimos entre líneas, perreamos de risa, parimos ideas, nos queremos vivas, pero morimos de pena, de amor y poliamor. Vestimos de luto por un mundo de colores, nos gusta la manada pero estamos solas”.

(Jose Náufraigo, 2020)⁵⁰⁸

“Pues quedan primaveras, lluvias torrenciales, amaneceres en las cuevas, polvazos increíbles, follar con quien me quiera, pastillas de colores, amigas verdaderas, heridas que no sangran pero siguen bien abiertas, millones de mentiras y algunas cosas ciertas, un plato de comida venga de donde venga, abundancia, susurros, luchas y protestas, insultos a la oreja, y un abrazo infinito hasta que seamos viejas...”

(Eneko, 2021)

La última experiencia a la que me aproximó en el recorrido transfeminista andaluz es la Red Maricones del Sur; colectivo de carácter regional al que pertenezco⁵⁰⁹. Para ello, como se ha señalado anteriormente, a lo largo del capítulo retomo mi voz autoetnográfica y/o reflexiva. Vuelvo a implementar el *mestizaje metodológico* abordado, tanto en las herramientas utilizadas como en la escritura del capítulo, en el que se combina esta introducción de carácter más descriptivo, un segundo apartado en el que se revisan los discursos que dan contenido a la mirada de los feminismos andaluces y un tercer apartado con enfoques autoetnográfico y (parcialmente) colaborativo que no lo pongo a dialogar explícitamente con aportaciones teóricas externas, sino que son lxs propixs activistas (entre lxs que me incluyo) quienes van construyendo teoría desde sus reflexiones y sentires. Así, el estilo de narración de este tercer apartado también se diferenciará, en cierta medida, del resto de apartados de la tesis puesto que la metodología del taller realizado requiere de un relato diferente. Por otro lado, considero que quizás dicha

⁵⁰⁷ Tomando la conocida frase de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo” en la que aborda la construcción social de la categoría mujer, la transformo y la utilizo como símil para explorar la construcción social de la categoría marika.

⁵⁰⁸ Versos del poema de Jose Náufraigo titulado *Marikas* y publicado en el *Faralaezhine* de la Red Maricones del Sur (2020).

⁵⁰⁹ Varias de las informaciones que desarrollo en este apartado se obtienen de mi propia experiencia como activista en la Red Maricones del Sur, por ello, en ocasiones, no indico otra fuente. He compartido el presente texto al colectivo Red Maricones del Sur para su revisión.

escritura distinta puede, en parte, facilitar su accesibilidad y/o atractivo para un público no necesariamente académico.

La Red Maricones del Sur se constituyó en noviembre de 2016 por parte de un grupo de personas que, en pequeños círculos, comenzamos a identificar la necesidad de generar un espacio marika en el Sur. Los centros sociales okupados, autogestionados o espacios libertarios son los lugares que usualmente frecuentamos para reunirnos. De esta forma, nuestra asamblea fundacional se realizó en el *CSOA La Redonda* de Granada y desde ese momento, hemos realizado distintos encuentros en espacios con características similares de Granada (además de *La Redonda*, en *La Leva* y en la *Biblioteca Social Hermanos Quero*), Sevilla (en la *COAF La Revo* y en *La Meteora*), Málaga (en el espacio de la CGT) y en ocasiones, en el cortijo en el que dos de nosotrxs vivimos en un pueblo de Jaén. Desde sus inicios hasta la actualidad lxs integrantes del grupo han ido variando y con ello la Red. Al principio, la mayoría de nosotrxs procedíamos de Andalucía, Extremadura o Murcia, aunque todxs habitábamos localidades andaluzas y por ello, como iré mostrando en el texto, muchas de nuestras reflexiones y propuestas políticas se conectan con el territorio sureño en que vivimos. No obstante, también participan o han participado personas procedentes de otros territorios del Estado español y de fuera de sus fronteras que han contribuido a complejizar nuestras perspectivas políticas.

En las primeras asambleas fuimos dando forma a una serie de ideas iniciales que de manera más o menos intensa nos han ido guiando en este tiempo de más de cuatro años de activismo. Estas ideas u objetivos originarios estaban articulados con las necesidades diversas que identificábamos como marikas del –o que habitamos el– Sur del Estado español. El primero de ellos hace referencia a la intención de construir redes afectivas y políticas marikas, principalmente, en el Sur (Red Maricones del Sur, 2020). En distintas ocasiones, a la hora de plantear dicho objetivo, se reflexionó sobre la dificultad de encontrar en nuestras cotidianidades y espacios politizados, que mayoritariamente eran compartidos con mujeres y/o bolleras, a marikas con lxs que compartir experiencias vividas sobre opresiones y resiliencias comunes. La construcción de redes afectivo-políticas también se pretendía seguir generando con el resto de activistas marikas del ámbito estatal que algunxs comenzamos a conocer tras nuestra participación en el

mencionado *I Encuentro Marika No Mixto Transfeminista Libertario de Corporalidades Diversas*, en febrero de 2016, en Madrid.

Esta última cuestión se conecta con la otra idea u objetivo inicial con la que varixs de nosotrxs nos dispusimos a construir un colectivo en el Sur: el deseo de organizar en Andalucía el *III Encuentro Marika No Mixto Transfeminista Libertario de Corporalidades Diversas*. Quienes apoyamos la presente opción entendíamos que la propia construcción del encuentro nos permitiría seguir generando redes afectivo-políticas entre nosotrxs y con otrxs compañerxs del resto del Estado, así como profundizar en el trabajo de cuestiones personales, vivenciales, teóricas y políticas que para muchxs eran bastante nuevas. Finalmente, y tras intensos debates, decidimos organizar dicho encuentro al que, como se ha señalado anteriormente, nombramos *III Encuentro Marika: Ponme Mirando al Sur, Maricón*, pero sin dejar de lado la construcción de redes afectivo-políticas entre nosotrxs y, además, dotando al encuentro con contenidos que nos atravesasen como marikas sureñxs.



(Logo de la Red Maricones del Sur. 2020. Autoría: @kynkany y @adwins_k. Fuente: Red Maricones del Sur)

En estas asambleas iniciales, y con más intensidad durante la preparación del encuentro, su vivencia y tras él, nuestros objetivos se fueron complejizando. Así, concebimos como fundamental en nuestro intento de constituirnos en colectivo, presente tanto en los primeros meses de vida de la organización como en la actualidad, el “politizar la categoría marika” (Red Maricones del Sur, 2020, p. 6); configurarnos como sujetos políticos llenando de contenido subversivo nuestra identidad. En varios de nuestros escritos (véase, por ejemplo, Red Maricones del Sur, 2017, 2020) hemos reconocido la pluralidad de voces que desde sus inicios componían el colectivo y desde dónde pretendíamos intentar (de)construir dicha identidad:

Unxs nos identificamos con el transfeminismo, con lo queer (kuir). Otras preferimos nombrarnos como antipatriarcales. Algunxs trabajamos en las luchas libertarias, otrxs nos definimos como anticapitalistas. Algunxs participamos en las luchas antiespecistas y otrxs en las antifascistas. Otrxs no se identifican con las anteriores y su afinidad viene dada por otros motivos. A todxs nos une la disidencia sexual y de género, la condición de sureñxs y las ganas de organizarnos y luchar con rabia, pluma y amor (no romántico) contra las diversas formas de discriminación y opresión. (Red Maricones del Sur, 2017, s.p.)

En este proceso de (de)construcción de la identidad marika, que como se ha señalado en el párrafo anterior pretende nutrirse de una multiplicidad de aportaciones teórico-políticas-vivenciales, desde mi visión, destacaría dos posicionamientos en torno a los que gira dicho intento de politización: el distanciamiento con la categoría gay y el concebir lo marika no solo como una forma de vivir la sexualidad, sino también el género (Red Maricones del Sur, 2020). Con relación al primer posicionamiento, y tomando como herencia las contribuciones *queer* expuestas, desde nuestro colectivo “creemos que la sujeta ‘Marikona’ debe cuestionar precisamente lo ‘gay’ por ser lo políticamente correcto y asimilado por el capital y la heterosexualidad” (Red Maricones del Sur, 2020, p. 7). Esta concepción se asienta en que “muchas, aunque quisiésemos no podríamos pasar por el aro gay, por la forma de vida y relación que ello supone nos expulsa para atrás o lo rechazamos nosotras mismas porque no encaja con nosotrxs” (Red Maricones del Sur, 2020, p. 7). Por otro lado, y en vinculación con las reflexiones que estamos generando para repensar lo marika como una forma de vivir el género señalamos:

(...) algunxs entendemos que si pretendemos cuestionar y subvertir el sistema binario de género, no podemos identificarnos con una categoría opresora (hombre) que limita nuestros sentires, pensamientos, formas de relacionarnos con lxs demás. Creemos que sería interesante políticamente generar estrategias de des-identificación

(como también hacen algunas de nuestras hermanxs trans y bolleras –“las lesbianas no somos mujeres” para Monique Wittig– o realizar identificaciones estratégicas (utilizar la categoría política marika) de manera contextual. Asumimos que nos han obligado a algunas a socializarnos como hombres (y que eso nos otorga mogollón de privilegios) pero entendemos que queremos ser fugitivas de esa categoría que se ha construido a lo largo de la historia a partir de la violencia y la opresión hacia otrxs. Y si además decimos que queremos construirnos desde los cuidados no creemos que eso tenga que ver mucho con la masculinidad, la virilidad, o al menos no con una “masculinidad hegemónica”. Además no asumimos lo marica como estrategia política de ruptura con la norma, sino también porque nos es imposible renegar de lo que somos, y además queremos hacernos visibles. De la misma forma que algunas nos hacemos nombrar desde otras vivencias como trans diversas y travestis, que se nos entrecruzan, entre otras tantas, con lo marica. Creemos que no todas las maricas nacen hombres ni varones, o que no todas lo sentimos de esa forma, así lo demuestran nuestras historias personales y nuestras vidas. Porque de lo personal nosotrxs hicimos política. (Red Maricones del Sur, 2020, pp. 6-7).

Dichas consideraciones nos han llevado a algunxs de nosotrxs a nombrarnos, en ocasiones y en ciertos espacios, en femenino –encarnando una genealogía marika anterior que, como se ha visto, también utilizaba dicha estrategia–, como una forma de dotarnos de un ‘nombre de guerra’ feminista y marika. Las mismas, también nos conducen a pensar lo marika como un sujeto más dentro de los feminismos (Red Maricones del Sur, 2020). Además de lo expuesto, esta (de)construcción y politización de la categoría marika, desde la Red Maricones del Sur entendimos que debíamos hacerla desde una mirada especial que se conecta con el cuarto eje que nos marcamos al crear el grupo: pensar nuestras identidades marikas articuladas con el territorio sureño del que procedemos o habitamos –Andalucía–. Como se puede intuir, este objetivo del colectivo guarda estrecha vinculación con las propuestas de la mirada (trans)feminista andaluza que he referenciado, en varias ocasiones, a lo largo del texto de la tesis. Ya que muchxs de nosotrxs en los inicios del colectivo nos estábamos empapando de dicha mirada, entendimos que podría ser interesante “generar este sujeto político del que hablamos con una mirada ‘sur’, es decir, que tenga en cuenta las relaciones de poder norte-sur que encarnamos” (Red Maricones del Sur, 2020, p. 6). Así, expresamos que:

Nuestro apellido Sur, no solo tiene que ver con donde construimos esta colectividad, sino que para muchas de nosotras esto de llamarnos Sur pasa por una necesidad de recuperación de la identidad, de nuestra historia y nuestra vida como maricones en estos territorios. (...) Hay muchas experiencias, vivencias en esas huellas que nos han configurado como maricones andaluzas y quizás es una identidad que nunca nos habíamos permitido edificar. Nos reivindicamos Sur porque reivindicamos la vida, nuestras vidas sureñas. Los territorios y los contextos son fundamentales para la construcción política y también para la construcción y entendimiento personal frente a las cuestiones políticas. (...) Para muchas de nosotras después de mucho tiempo

militando es el primer lugar donde cruzamos nuestra mariconería con la tierra que pisamos, con el pueblo, es la primera vez que no hablamos solo desde la ciudad sino que miramos a lo pequeño constantemente. (Red Maricones del Sur, 2020, pp. 5-6)

Para desarrollar los objetivos o ejes de trabajo expuestos, a lo largo del tiempo de vida de la Red, además de la organización del encuentro mencionado, hemos llevado a cabo distintas actividades propias o hemos participado en otras en articulación con diversos colectivos y luchas sociales. Con respecto a las actividades propias, se pueden destacar la organización de tres ‘cabarets marikas’, varios de ellos impulsados por un grupo de teatro que surgió dentro del colectivo *–las mariteatreras–*. Los mismos nos han servido para generar fondos y construir una ‘caja de resistencia antirrepresiva’ para colaborar en la subsanación de distintas multas asociadas a casos de represión en los que varixs de lxs compañerxs de la Red se han visto implicadx: Lxs nunca más calladx; la represión sufrida por activistas que se movilizaron en Sevilla para protestar por la visita del autobús de la organización ultraderechista Hazte Oír a la capital andaluza⁵¹⁰; o el caso de represión hacia lxs compañerxs (trans)feministas del 8M de 2019 en Granada⁵¹¹. Con el fin de recaudar fondos para la referenciada ‘caja de resistencia antirrepresiva’, también organizamos un barril solidario en el *Club Stereo* de Granada, en febrero de 2020⁵¹². Entendiendo la crítica social y política como una de las características del arte, en marzo de 2018 organizamos el recital *Maricones enreaos en poesía*, en la *COAF La Revo* de Sevilla. De igual modo, varixs de nosotrxs realizamos un vídeo postporno al que denominamos *Las santas indecentes pierden aceite* a través del cual trasladamos algunas de nuestras reflexiones y discursos en un formato distinto al de una charla o taller, utilizando el cuerpo como principal elemento de comunicación. Pretendiendo aportar a la construcción de memorias andaluzas, desde la Red, también se ha elaborado la video-exposición *Maricones del Sur*⁵¹³, mediante la que se rescataron figuras disidentes sexuales y de género andaluzas y se presentaron en las mencionadas *Jornadas Memorias Disidentes Sexuales y de Género Andaluzas*, realizadas en Granada y en Sevilla.

⁵¹⁰ Información sobre el mencionado caso puede consultarse en <https://www.elsaltodiario.com/lgtbiq/ocho-jovenes-enfrentan-acusacion-delitos-odio-parar-autobus-hazte-oir>

⁵¹¹ Información sobre dicho caso puede encontrarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/photos/3467355170014677>

⁵¹² Más información sobre el mismo puede verse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/photos/2902412939842239>

⁵¹³ Puede consultarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/posts/1858423394241204>



(Cartel del recital *Maricones enreaos en poesía* en la *COAF La Revo* de Sevilla. 2018.

Fuente: Red Maricones del Sur)

Con respecto a las actividades desarrolladas en articulación con otros colectivos, hemos participado en las abordadas *Jornadas de Transfeminismo Andalú: Er' Su' e un campo de batalla*, en abril de 2017 en Granada. También estuvimos presentando nuestra Red en las jornadas organizadas por el primer aniversario de la *COAF la Revo* en mayo de 2017 en Sevilla. Hemos participado en distintas concentraciones como la realizada para visibilizar el 16º aniversario del asesinato de Gabi Lima, en 2018 en Málaga; en varias manifestaciones antifascistas; en los bloques críticos de Sevilla en 2018 y 2019, y en el organizado en Granada en 2019 durante las manifestaciones del Orgullo. También hemos trasladado nuestros discursos al ámbito rural a través de una charla organizada por el SAT con motivo del Día Internacional de Las Mujeres, en marzo de 2018, en Pedrera⁵¹⁴; o a la universidad, guiando el debate tras la proyección del documental de *La casa de las sirenas* en el *I Ciclo de Cine Social Andaluz*⁵¹⁵, organizado por el colectivo independentista andaluz Jaleo, en octubre de 2019, en la Universidad de Granada.

⁵¹⁴ Información sobre dicha charla puede encontrarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/photos/2230996626983877>. La charla completa puede visionarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/posts/2251348274948712>

⁵¹⁵ Información sobre el mencionado ciclo puede consultarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/posts/2627630877320448>



(Pegatina *Maricón es resistencia*. 2018. Autoría: @kynkany. Fuente: Red Maricones del Sur)

Además de divulgar nuestros posicionamientos políticos a través redes sociales⁵¹⁶, hemos creado pegatinas, camisetas, estampitas y almanaques como medios para expresar algunas reivindicaciones. Nuestra participación en programas de radios libres andaluzas también contribuye a tal fin⁵¹⁷. Debido a la importancia que las reflexiones sobre las cuestiones ‘Sur’ tienen en nuestra Red, las próximas líneas las voy a dedicar a explorar con más detalle la perspectiva de los feminismos andaluces que vengo nombrando para, posteriormente, aproximarme a las contribuciones marikas a dicha mirada. Este acercamiento a la mirada de los feminismos andaluces –que, como se ha anotado anteriormente, no será tan profundo como en las fases iniciales de la tesis había considerado– me permitirá indagar en uno de los interrogantes planteados: *¿cuáles son los discursos que articulan la perspectiva de los feminismos andaluces?* Con dicho abordaje, asimismo, sitúo el interés por la perspectiva andaluza de lxs marikas sureñxs en un contexto más amplio.

⁵¹⁶ La página de Facebook puede consultarse en <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur> y el Instagram en <https://www.instagram.com/redmariconesdelsur/>

⁵¹⁷ Pueden escucharse, a modo de ejemplo, varias de nuestras intervenciones en el podcast *De Raíz* en los siguientes enlaces: <http://www.deraizradio.org/2017/03/26/de-raiz-36/> y en http://www.deraizradio.org/2018/06/03/de-raiz-no58/?fbclid=IwAR1VRARA22pTnpgKjP_1PijyRCB_tmgh0OU5a5aaSRCuJzHCoh9AHhd_9so

5.1. LA MIRADA DE LOS FEMINISMOS ANDALUCES.

De forma general, los proyectos y colectivos que están construyendo la perspectiva (trans)feminista andaluza o de los feminismos andaluces reflexionan sobre las posibles dinámicas norte-sur/centro-periferia que se podrían reproducir a nivel estatal, y sobre si los movimientos disidentes sexuales y de género y/o los feminismos las estamos tomando en consideración (Gallego, 2016). Además de las experiencias mencionadas y/o abordadas –*Como vaya yo y lo encuentre...feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*, el Bloque Andaluz de Revolución Sexual, el Bloque Crítico Andalusí/Bloque Disidencias del Sur y la Red Maricones del Sur–, en el contexto anteriormente señalado, y, más adelante, surgieron proyectos como el medio de comunicación digital *La Poderío*⁵¹⁸, *Mujeres Andaluzas que hacen la Revolución*⁵¹⁹, *Peineta Revuelta*⁵²⁰, *Labio Asesino Femzine*⁵²¹, *Misscomadres*⁵²², *Sra. Performer-la influencer de mesa camilla*⁵²³, *Jornaleras de Huelva en lucha*⁵²⁴ o las ilustraciones de *Annie Knock*⁵²⁵ y de *Cynthia Veneno*⁵²⁶, entre otras experiencias y activistas⁵²⁷. A través de distintas jornadas⁵²⁸, festivales⁵²⁹, seminarios⁵³⁰, artículos en blogs y webs, fanzines⁵³¹, poemas, pegatinas,

⁵¹⁸ Puede verse en: <http://lapoderio.com/>.

⁵¹⁹ Puede verse en: <https://www.facebook.com/andaluzasyrevolucion/>.

⁵²⁰ Puede verse en: <https://peinetarevuelta.wordpress.com/>.

⁵²¹ Puede verse en: <https://www.facebook.com/LabioAsesino/>.

⁵²² Puede verse en: <https://misscomadres.com/>.

⁵²³ Puede verse en: https://www.youtube.com/channel/UCouCBgEtMoK09_bAx8FYC9Q/featured

⁵²⁴ Véase la página de Facebook de dicho colectivo feminista y antirracista que lucha por los derechos de las personas jornaleras, y contra la explotación y los abusos que se producen en los campos y en los almacenes: <https://www.facebook.com/Jornaleras-de-Huelva-en-lucha-110172797198003>

⁵²⁵ Puede verse en: <https://www.facebook.com/annieknock>

⁵²⁶ Puede verse en: <https://www.facebook.com/cynthiaveneno/>

⁵²⁷ En diversas ocasiones, militantes de organizaciones sindicales como el Sindicato Andaluz de Trabajadorxs (SAT), o de organizaciones políticas como Defender Andalucía, Adelante Andalucía, o Nación Andaluza también están contribuyendo a la construcción de la perspectiva de los feminismos andaluces.

⁵²⁸ Véase, a modo de ejemplo, las *I y II Jornadas Feministas Andaluzas. Feminismo y Olé*: https://www.facebook.com/FeminismoYOle/?hc_ref=ARTd2nmglzsOoYWJeOniNAZO_jlCuGyOCP2qK1oICOLCTp0vS9eBiSXPiulFu96xRnA, o las jornadas *Hacia un 4 de diciembre en clave feminista: La construcción militante del feminismo andaluz a debate*: <https://www.facebook.com/photo?fbid=10217776817148556&set=a.1899371360407>

⁵²⁹ Véase, por ejemplo, *FemFest Málaga. "What Would Marifé de Triana Do?":* <https://www.facebook.com/femfestmalaga/>

⁵³⁰ Véase, a modo de ejemplo, el Conversatorio *Hacia un feminismo Andaluz, saberes contra-hegemónicos, territorio y prácticas feministas*: <https://grupojuandiazdelmoral.org/2017/11/23/iii-jornadas-pensar-andalucia-28-29-y-30-de-noviembre-granada/>

⁵³¹ Véase, por ejemplo, el fanzine *Miradas Andaluzas*: https://issuu.com/angiedelalama/docs/reedici_n_miradas_andaluzas_ii, o el fanzine *Salmorejho Majhao*: <https://www.facebook.com/Editorial-Avenate-107394554228358/photos/pcb.142670767367403/142656804035466/>

memes, *posts* en redes sociales, participaciones en programas de radios libres y medios de comunicación alternativos, más cercanos, en general, al mundo del activismo que a la academia (Mendoza, 2019a)⁵³², los citados proyectos, colectivos y experiencias activistas están reflexionando sobre la necesidad de construir un feminismo andaluz (Burgos, 2018; Filigrana y Sánchez, 2017; Gallego, 2016, 2020) o transfeminismo andaluz⁵³³ propio, como se señaló anteriormente. Con el mismo propósito, también se ha publicado la obra colectiva *Feminismo Andaluz. Un monográfico de Labio Asesino Femzine* (Labio Asesino Femzine, 2019) o el libro escrito por la referenciada Gallego (2020), *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*.

Desde mi punto de vista, y en términos generales, se podría pensar que los mencionados proyectos plantean reflexiones y reivindicaciones en torno a dos ámbitos amplios relacionados, anotados brevemente con anterioridad. Por un lado, desde un lugar preocupado por las condiciones materiales de existencia, denuncian la posición socioeconómica subalterna del territorio andaluz y cómo ello afecta de manera diferencial, a las mujeres, a las identidades sexuales y de género periféricas, o a las personas migrantes y/o racializadas que habitan –muchas de ellas temporalmente– Andalucía (Filigrana y Sánchez, 2017; Gallego, 2016; 2020; Jornaleras de Huelva en lucha; Mendoza, 2019a; *Sra. Performer-la influencer de mesa camilla*⁵³⁴). En este ámbito de reflexiones, algunxs activistas, como Filigrana y Sánchez (2017), inspirándose en aportaciones de Isidoro Moreno, indican que la opresión histórica que padece el territorio y el pueblo andaluz se podría analizar en clave de ‘colonia’ por la posición subalterna y periférica que le ha sido asignado. En otro trabajo (Mendoza, 2019a) apunté que dicho papel subalterno podría ejemplificarse, en términos generales, a través de su distribución desigual de la tierra con el latifundismo, con una economía centrada en “el extractivismo minero, en una agricultura insostenible ecológica y socialmente y en el monocultivo turístico” (Moreno, citado en Filigrana y Sánchez, 2017, s.p.), así como con la

⁵³² A lo largo del apartado referenciaré algunos de mis trabajos no con la intención de señalar que yo haya creado la perspectiva o el término ‘feminismos andaluces’, sino con el objetivo de exponer que parte del análisis de dichos discursos y prácticas los he realizado en publicaciones previas y que profundizo en los mismos en la presente sección.

⁵³³ Véase, a modo de ejemplo, las *Jornadas Transfeminismo Andalu: er' su' e un campo de batalla*: <https://www.facebook.com/events/720945741444048/>.

⁵³⁴ Véanse los distintos vídeos de *Sra. Performer-la influencer de mesa camilla* dedicados al antirracismo andaluz: https://www.youtube.com/channel/UCouCBgEtMoK09_bAx8FYC9Q/featured

jornalerización de la población, la emigración o el hecho de ser un territorio “productor de materias primas donde gran parte de la industrialización de las mismas se lleva a cabo fuera de él” (Mendoza, 2019a, p. 124). Asimismo, en el artículo *Perder el Norte. Feminismo y ¿andaluzofobia?*, escrito por Gallego (2016), y en el que recoge la perspectiva de tres activistas andaluzas, Ana Burgos, Olalla Castro y Ana Rosado, se reflexiona “sobre la necesidad de incorporar al feminismo un discurso que reconozca las diferencias históricas en el Estado español como punto de partida para denunciar la situación de precariedad en Andalucía” (Gallego, 2016, s.p.).

Desde otro lugar distinto al de la clase social, aunque insisto inseparable, más vinculado al ámbito de lo simbólico o cultural, dichas experiencias pretenden poner en valor prácticas, discursos, formas de vida características de la(s) cultura(s) andaluza(s) como el histórico fuerte sentido de comunidad que se ha desarrollado en dicho territorio o cierta concepción más colectiva de los cuidados (Gallego, 2020; Red Maricones del Sur, 2020). Es decir, entiendo que estos proyectos pretenden politizar lo cotidiano del Sur para dar valor a experiencias y prácticas andaluzas que no pocas veces son ridiculizadas, poco valoradas y/o reconocidas en otras latitudes (Mendoza, 2019a). En este sentido, se está comenzando a indagar sobre qué se podría encontrar de resistente en prácticas, saberes y espacios como el flamenco⁵³⁵, la(s) cultura(s) gitana(s) (Filigrana, 2020), la siesta (Castillero, 2018), los pueblos (Bloque Andaluz de Revolución Sexual, 2017b), las corralas y patios de vecinxs, la ‘pluma andaluza’, los lenguajes y acentos no normativos, la alegría o el sentido del humor (Gallego, 2020) para resignificarlos y encontrar valor político en los mismos.

Conjuntamente, para recoger dichas reflexiones y repensar las dinámicas mencionadas, desde la mirada de los feminismos andaluces se están construyendo nuevos conceptos, como el referenciado término *andaluzofobia*, “puesto sobre la mesa por la activista y antropóloga onubense Ana Burgos, y recogido por Gallego, para dar cuenta de una doble dinámica: la discriminación hacia lo andaluz relacionada con una cuestión de clase social norte-sur” (Mendoza, 2019a, p. 125), y el “proceso de desempoderamiento histórico y de desposesión de autoestima” (Gallego, 2016, s.p.) que ha sufrido la identidad andaluza, y

⁵³⁵ Véase, a modo de ejemplo, el referenciado proyecto *Peineta Revuelta* que pretende repensar el flamenco y explorar referentes gitano-andalusíes, así como denunciar la historia de opresión que ha sufrido el pueblo gitano y su influencia en el flamenco y en la cultura andaluza: <https://www.facebook.com/peinetarevuelta>

que, en el caso de muchxs, les ha conducido a disimular o transformar su propio acento para ‘castellanizarlo’, o les ha llevado a la generación de (auto)complejos (Gallego, 2020; Mendoza, 2019a). Algunas de estas reflexiones “han surgido a partir de las vivencias y sentires que han experimentado activistas andaluzxs que han emigrado a otros contextos del Estado” (Mendoza, 2019a, p. 125). Otro de ellos es el término *andaluzofilia* (Castillero, 2019). La antropóloga Soledad Castillero (2019) y militante del SAT describe dicho concepto como “aquello de lo que hemos de comenzar a sentirnos orgullosos de habernos puesto por adorno” (s.p.), para reflexionar sobre “aquello que hemos sabido construir” (s.p.), haciendo referencia a las aportaciones que están poniendo en valor lo andaluz.

En conexión con lo anterior, como se ha indicado, las cuestiones relacionadas con la recuperación de memorias andaluzas, ocupan un lugar central en los quehaceres de los proyectos y colectivos citados, ya que conciben la falta de memorias, genealogías y/o referentes visibles andaluzxs como una de las manifestaciones de las dinámicas norte-sur/centro periferia nombradas (Mendoza, 2019a). Es por ello, que gran parte de las señaladas experiencias (trans)feministas andaluzas destinan importantes esfuerzos “a explorar y a construir memorias sobre mujeres o identidades sexuales y de género periféricas (tanto de artistas y activistas como de resistencias cotidianas) que con sus prácticas desafiaron las normas de género y sexualidad establecidas” (Mendoza, 2019a, p. 125).

En definitiva, dichas contribuciones, que desde mi visión están dando forma a un *pensa(movi)miento* (trans)feminista andaluz en construcción, están apostando por la, anteriormente anotada, transformación de nuestras miradas (Gallego 2018, 2020) para que nos permita otorgar valor y reconocimiento a experiencias a las que no se las había concedido, a personas e historias cercanas que habitan y/o han habitado estas tierras sureñas. Así, en estos espacios se interroga por qué en numerosas ocasiones tomamos como referentes políticos a prácticas, identidades y experiencias de otras latitudes que se alejan de nuestra cotidianidad sureña –principalmente aquellas que se sitúan en el triángulo Madrid-Catalunya-Euskal Herria–. Debido a ello, desde varios de los proyectos mencionados (*Como vaya yo y lo encuentre...*; *La Poderío*; Red Maricones del Sur), se apela a tomar como primeras referentes a nuestras madres y abuelas por su labor en el

sostenimiento de la vida (no sin hacer una crítica a la cuestión de los cuidados desde una mirada feminista) o a buscar experiencias referentes –activistas o no– cercanas, familiares, cotidianas, en las raíces.



(Pegatina *Soy más de Ocaña que de la Butler* del Bloque Crítico Andalú. 2018. Fuente: Bloque Crítico Andalú)

La principal diferencia que encuentro entre los proyectos que utilizan el término ‘feminismo andaluz’ o ‘transfeminismo andaluz’ es que los primeros, de forma general, suelen situar a las mujeres andaluzas como el sujeto central de sus reflexiones y reivindicaciones, mientras que quienes emplean el segundo término, suelen ampliar el foco de su atención también a las disidencias sexuales y de género y a lxs trabajadorxs sexuales. Si los proyectos que apelan al feminismo andaluz, principalmente, reflexionan sobre las opresiones de las mujeres andaluzas, en términos de género, de clase, de racialización o de procedencia, quienes optan por el concepto transfeminismo andaluz, además de los ejes de desigualdad señalados, reflexionan sobre las opresiones por sexualidad e identidad de género diversa, lo que les conduce a multiplicar los sujetos de enunciación. No obstante, existen proyectos que se nombran desde el feminismo andaluz que incluyen a las disidencias sexuales y de género y a lxs trabajadorxs sexuales en sus preocupaciones y, viceversa, existen proyectos que parten de la concepción del

transfeminismo andaluz en el que se destinan importantes reflexiones sobre la opresión que sufren las mujeres andaluzas. Considero que ambas contribuciones se están complementando, sumando y que confluyen explícitamente en la construcción de la mirada andaluza explorada.

Tras estas notas que ofrecen un panorama general de los discursos presentes en la mirada de los feminismos andaluces continúo profundizando en la misma desde las aportaciones que la Red Maricones del Sur está generando al respecto.

5.2. “ENTRE OLIVOS Y YERBABUENA”: RELATO DEL TALLER CON LA RED MARICONES DEL SUR⁵³⁶.

Lo que a continuación presento es fruto del referenciado taller colectivo realizado con la Red Maricones del Sur. El objetivo principal del mismo es la visibilización y análisis de diversos discursos y prácticas que dicho colectivo está generando en torno a la perspectiva (trans)feminista andaluza que vengo tratando. Con ello, me aproximaré a otro de los interrogantes marcados: *¿cómo influyen las propuestas del (trans)feminismo andaluz en el mencionado colectivo?* y *¿qué discursos aporta la Red Maricones del Sur a la construcción de la perspectiva (trans)feminista andaluza?* Las temáticas que se abordaron fueron cuestiones fundacionales del colectivo a finales del año 2016 y a lo largo de este tiempo han ido variando en presencia e intensidad, ocupando diferentes momentos en nuestro recorrido. Se podría decir que es una perspectiva transversal en nuestro colectivo, pero a veces, en nuestros discursos y prácticas, aparece de manera más explícita que en otras.

En esta ocasión, además de la perspectiva reflexiva y autoetnográfica con la que estoy intentando aproximarme a los objetivos de la investigación a lo largo del texto de la tesis –a excepción del capítulo cuarto, como se ha indicado–, también he querido introducir una nueva técnica para acercarme a los discursos y prácticas del colectivo mencionado. A partir de la herramienta del taller, he pretendido aproximarme a las ‘preocupaciones’ y reflexiones que la Red Maricones del Sur está aportando a los debates sobre la

⁵³⁶ Agradezco a Paco Muela su detallada revisión del presente relato sobre el taller y sus aportaciones al mismo. También a Julito por su ayuda en la creación y coordinación del taller, así como sus comentarios al relato. De igual modo, agradezco a algunxs compañerxs que me trasladaron que se habían leído el relato y les había parecido correcto.

construcción del (trans)feminismo andaluz del cual nosotrxs también nos sentimos parte. Esto constituye un intento por otorgar a la investigación una dimensión, en cierta medida, colaborativa. Digo ‘en cierta medida colaborativa’ y no digo ‘colaborativa’ pues honestamente reconozco que la forma en la que he implementado esta herramienta no cumple completamente con las premisas que las propuestas teóricas que trabajan sobre las investigaciones colaborativas o las etnografías colaborativas están desarrollando al respecto (Véase por ejemplo Álvarez y Díetz, 2014; Arribas, 2014; Olmos, Cota, Álvarez y Sebastiani, 2018; Rappaport, 2007). Y aunque tras la revisión de distintos trabajos parece que no existe una receta homogénea para definir lo que sería una investigación colaborativa (Arribas, 2014; Suess, 2016), me siento más a gusto añadiendo el adverbio utilizado para describir mi aproximación. Tras esta introducción narraré el relato del taller que intenté realizar *junto, con y desde* la Red Maricones del Sur. Las reflexiones metodológicas dedicadas a la experiencia del taller, las situaré en el próximo capítulo metodológico de la tesis (Cap. 7).

5.2.1. Repensádo(nos) como marikas sureñas.

Julito y yo estábamos muy emocionadxs con la idea de realizar la ‘mariconviviencia’ del mes de marzo (2019) en el cortijo en el que vivimos en Alcalá la Real, Jaén. Las ‘mariconviviencias’ son esos espacios que intentamos crear una vez al mes con nuestro grupo activista, la Red Maricones del Sur, y que, por lo general, no nos suelen dejar indiferentes cada vez que asistimos a una. Cada unx sale de las mismas con un montón de esas cosas que se revuelven y se sienten en el estómago, en el pecho y en el corazón. Estos espacios son la forma de organizarse que tiene nuestra Red de marikas sureñas y nos sirven para generar debates a nivel interno y para preparar actividades externas. Son encuentros de un fin de semana en los que intentamos cuidarnos, empoderarnos y aprender lxs unxs de lxs otrxs. No siempre se dan estas características, pues en ocasiones, también generamos conflictos, nos tensamos y, además, no todxs las vivimos de la misma manera. Estas vivencias también están atravesadas por cuestiones relacionadas con las corporalidades diversas en términos, principalmente, de expresión de género o racialización. Las ‘mariconviviencias’ son espacios móviles que se llenan de afectos y

pensamiento crítico cada vez que nos juntamos y que intentamos trasladar a diferentes lugares de la geografía andaluza donde habitamos⁵³⁷.

Estos lugares de encuentro se suelen componer de una primera dinámica en la que trabajamos desde el cuerpo, seguido de un descanso para disfrutar de la ‘comida de traje’⁵³⁸ vegana que cada unx preparamos previamente en casa; una segunda parte más reflexiva o de debates variados y una última parte de temas organizativos. Antes de la pandemia, algunxs solíamos terminar el día, emborrachándonos y bailando hasta las tantas en cualquier garito de las noches urbanas donde entre baile y baile, cerveza y cerveza nos ponemos al día de nuestras intensas vidas (o así lo sentimos nosotrxs) precarias.

No recuerdo exactamente el día concreto en el que Julito y yo hablamos de proponer a la Red nuestra idea de celebrar alguna de nuestras ‘mariconviviencias’ de nuevo en el cortijo (‘cortijer’ como decimos nosotrxs). Sí recuerdo que fue un día trabajando en las aceitunas. Cuando cambiamos de tarea y nos dedicamos a mover los fardos de olivo en olivo o a vaciar las espuestas llenas de aceitunas al remolque, también aprovechamos para compartirnos esos pensamientos que durante los ratos que estamos con la máquina vibradora vareando aceitunas no podemos compartir por el ruido de las mismas. Teníamos claro que nuestra propuesta de ‘mariconviviencia’ tendría que ser una vez hubiésemos terminado la temporada de aceitunas, por lo que como muy pronto sería en el mes de marzo. Debatiendo entre nosotrxs dos, pensamos que nos apetecía volver a retomar aquellos temas fundacionales de nuestra Red y que en este último año habíamos dejado un poco de lado para trabajar otras cuestiones, también importantes para nosotrxs como las diferentes visiones que existen sobre el VIH por su vinculación con el mundo marika, la autogestión de la salud, las fiestas *ChemSex*, o las prácticas poliamorosas y relaciones sexo-afectivas y de cuidados entre nosotrxs.

Pensamos que sería una ocasión privilegiada para volver a las raíces temáticas de la Red pues si a lxs compañerxs lxs parecía bien, realizaríamos la ‘mariconviviencia’ en el cortijo que está rodeado de olivos; entorno especial, desde nuestro punto de vista, para regresar

⁵³⁷ Durante la pandemia de la COVID-19 algunas se han realizado de forma virtual o en casas particulares en aquellos momentos en los que se permitía la movilidad y las reuniones.

⁵³⁸ Este concepto hace referencia a la práctica colectiva en la que cada una de las personas que asiste a una encuentro o reunión aporta comida para compartir con el resto.

a la perspectiva sureña y andaluza sobre la que cimentamos nuestro colectivo. A mí se me ocurrió que, en esta ocasión, volvería a plantear a lxs compañerxs la idea de poder utilizar los materiales producidos en la ‘mariconvencia’ como la participación colectiva de la Red en mi proyecto de tesis doctoral. Tendría que pensar bien cómo plantear la propuesta de una forma clara. Ya habíamos hablado de esto a lo largo de nuestro recorrido en diversas ocasiones, pero no habíamos sacado la oportunidad de materializarlo, pues los propios ritmos agitados con los que se mueven los activismos, y en concreto nuestra Red, desde mi punto de vista, dificultan la participación colectiva en proyectos de investigación de este tipo. Esto es así puesto que siempre hay un montón de cosas sobre las que trabajar y accionarse y quizás, con la que está cayendo fuera con el auge de la ultraderecha y nuestros propios intereses grupales, nuestras asambleas, acciones o jornadas, el participar en un proyecto de investigación puede no resultar tan atractivo si lo comparamos con organizar un cabaret marika, asistir a un encuentro transmarikabibollo o a una manifestación; actividades en las que solemos participar desde la Red, como se ha expuesto.

Julito y yo pretendíamos plantear esta propuesta de lugar y de temática a lxs compañerxs en la ‘mariconvencia’ del mes de febrero que celebraríamos en Granada. Como suele ser habitual en esas fechas, para nosotrxs fue imposible asistir a la ciudad pues seguíamos trabajando en las aceitunas. Teníamos la esperanza de que ese día lloviese para poder acercarnos, pero no fue así. Nuestro trabajo y nuestro descanso en estas épocas de trabajo intenso temporal están muy determinadas por las condiciones meteorológicas. Hecho que hace que las personas de los pueblos suelen tener un vínculo especial con la meteorología. Habíamos implorado unas cuantas veces a “la virgen de la cueva” pero esta vez no nos hizo mucho caso. Así, la noche antes de la ‘mariconvencia’ de febrero en Granada en la que unx compañerx iba a impartir un taller teórico-práctico sobre la cultura *drag*, mandé un mail contando nuestra propuesta con el fin de que la pudieran debatir lxs compañerxs:

(...) Por otro lado, Julito y yo os queríamos plantear que nos gustaría hacer la próxima mariconvencia de marzo en el cortijo. ¿Qué os parece? Habíamos pensado algún finde a partir de la segunda quincena de marzo (tb. porque hará más calorcito y poder disfrutar del patio, campito y demás... Si os parece guay, pensad fecha y nos la proponéis.

Y en cuanto a las temáticas a trabajar para esta mariconvencia cortijera de marzo (en caso de que os parezca guay), habíamos pensado que qué mejor que volver a retomar algunas de las temáticas fundacionales de nuestra red sureña para abordarlas en el cortijo y entre olivos. La idea sería trabajar sobre mariconas sureñas, marikas del sur, habitar Andalucía, (trans)feminismo andaluz... también con la que nos está cayendo encima con la derecha súper movilizada y fuerte tras las elecciones andaluzas sería interesante pensar cómo actuar/organizarnos desde/cómo marikas sureñas/andaluzas/(trans)feministas... Nos encargaríamos de pensar dos dinámicas con estas temáticas: una por la mañana más relacionada con cierta conexión con el territorio, movimiento, cuerpo... y luego otra después de comer un poco más de debate, para finalizar con una propuesta. Tenemos algunas cosillas pensadas (pero no del todo elaboradas).

Conscientes de que la red y sus gentes ha cambiado de años pasados a este, no sería inconveniente, sino más bien todo lo contrario, profundizar y aportar cositas nuevas a estas temáticas cada unx desde su lugar como andaluza, como sureña, como marica que habita Andalucía, del Sur global y que habita Andalucía... una buena mezcla segura llena de sentimientos y pensamientos potentes.

Relacionándolo con lo anterior, como ya os comenté en varias ocasiones el año pasado, me gustaría que en la tesis que estoy haciendo nuestra red de marikas sureñas pudiese aparecer de alguna forma guay en la misma y había pensado que podría ser interesante que las cositas/materiales que trabajemos en la mariconvencia cortijera poder trasladarlos de alguna forma en el texto de la tesis, y de esta manera mis marikas preferidas pudiesen aparecer.

(...) Os queremos (y ver pronto)...

Muak mil.

La julita y la diega. (Correo electrónico, 8 de febrero de 2019).

Los días siguientes no recibimos noticias de lxs compañerxs, solo algún mensaje de *WhatsApp* en los que nos comentaron cómo había ido el taller *drag*, pero no hacía referencia a si habían acordado fecha para la ‘mariconvencia’ de marzo ni tampoco qué les había parecido nuestra propuesta temática, y lo que sinceramente, a mí más me inquietaba, qué habían hablado sobre la idea de que la Red participase en el formato descrito en la tesis. Al cabo de los días, ya preguntamos directamente y algunx nos confirmó que habían pensado la ‘mariconvencia’ de marzo para el día 30 en el cortijo. Intuimos o dimos por hecho que trabajaríamos sobre las mencionadas cuestiones, aunque no se explicitó.

Poco a poco fuimos dando forma a la propuesta. Cercana la fecha de la ‘mariconvencia’, volví escribir a la Red otro mail consensuado con Julito en el que mostrábamos nuestra disponibilidad para organizar el espacio. Pretendíamos conseguir suficientes colchones para todxs, nos encargaríamos de hacer la compra y de tener algún plato preparado para

que ese día todo fuese más fácil. Queríamos que todxs se sintieran muy a gusto en nuestro hogar. En este mismo mail mandamos una serie de materiales e invitábamos a lxs compañerxs a hacer un ejercicio, previo a nuestra cita, de memoria y reflexión a partir de los mismos. Lxs invitábamos a que a partir de los materiales enviados pensasen sobre dos cuestiones generales: ¿qué es esto de las marikas sureñas? Y ¿cuál es nuestro lugar como marikas en los (trans)feminismos andaluces? El objetivo de dicho ejercicio previo era que las dinámicas que habíamos pensado para el día de nuestro encuentro funcionasen con fluidez.

Por la mañana del día acordado, comenzaron a llegar lxs compañerxs. David, Adri, Dan y Razira (junto con su perra Cana) fueron lxs primerxs. Venían desde Granada. Al ratito aparecieron Jose Náufrago y Cristian desde Sevilla y finalmente, Paris, Adrian y Borja, también desde la ciudad de la Alhambra. Esperábamos, además, a otro activista gitano LGTBI de Jaén a quien Jose Náufrago conoció semanas anteriores e invitó a nuestra ‘mariconviviencia’ cortijera, precisamente para que aportase su visión activista y gitana sobre las cuestiones andaluzas y sureñas que íbamos a trabajar. Pero finalmente no pudo venir. Otrxs compañerxs de la Red tampoco pudieron acercarse y se echaron en falta sus visiones con respecto a los temas a abordar. Tras los besos y abrazos de bienvenida y reencuentro –que nos llevan su tiempo–, algún café y té que otro, y esperar cierto rato para que la gente pudiese acomodarse al espacio, nos pusimos alrededor de la mesa del patio y comenzamos con el taller (un poco más tarde de lo previsto, como también nos suele ocurrir).

Julito y yo habíamos preparado una introducción para contextualizarnos y meternos en materia. Tras preguntar a lxs compañerxs si habían revisado los materiales que les pasamos y escuchar que la mayoría no los habían ojeado, comenzamos escuchando un fragmento de la entrevista que hacía tiempo habían hecho a la Red en el programa *Feminópolis* de la radio libre de Sevilla. Seleccionamos el fragmento con el que una de las entrevistadoras, Rocío Medina, presentaba a nuestra Red en el programa. Las palabras de Rocío nos gustaban mucho, además de por su belleza literaria, porque considerábamos

que había conseguido captar la esencia de la Red en el momento en el que se realizó la entrevista, la cual se llamaba “*Feminismos y Maricones del Sur*”⁵³⁹:

(...) Hablamos de feminismos y maricones del Sur. Si la relación de los feminismos con los hombres, incluso con los que se autodenominan como maricones, es compleja y está llena de aristas, imaginad la miga que tiene una asamblea de maricones que además de reconocerse como feministas se dicen del Sur. Tan sugerente nos pareció el proceso político que se está dando de la mano de esta asamblea que a poco que conocimos algunos de sus miembros nos propusimos traer a estos maricones sureños a nuestro estudio radiofónico para que nos compartieran de dónde vienen y sobre todo a dónde van. Un programa, el de hoy, cargado de matices y de no pocas dificultades para las verdades cómodas. Los maricones de esta red se atreven con la tensión de desafiar sus propias masculinidades, mientras reconocen sin pudor alguno que mantienen privilegios por el hecho de ser varones. Y, sin embargo, también se salen fuera del manido discurso binario sobre los hombres y las mujeres. Cuestionan qué es eso de ser homosexual o de ser gay porque se piensan en relaciones políticas y sexo-afectivas con mujeres bolleras o con hombres maricones o no. Asumen el Sur como un lugar político repleto de posibilidades propias. Y ponen patas arribas la idea de ese Sur marcado siempre como pobre y colonizado. A cambio nos hablan de un Sur tan diversamente rico que hasta ser maricón en el Sur da para construir un nuevo sujeto político; o al menos, en eso están. No renuncian a considerarse feministas interseccionales, pero saben que la interseccionalidad es un proceso político siempre abierto, porque siempre quedará alguien más por sumar. Ser marica no es solo una cuestión de orientación o deseo, dicen. Es una forma diferente, más horizontal de vivir y construir el género. Y tanto es así que de un taconeo político trascienden la idea de lo *queer*, de la clase, del lumpen o del sexo y escriben: “aunque no podemos negar que lo *queer* para algunas fue y es un salvavidas, las Marikas en el Sur también somos canis, gitanas, bajunas, universitarias, pueblerinas, malhablás, barriobajeras, folclóricas, reguetoneras, modernas, raveras, punkis y por ello necesitamos el tiempo para encontrarnos, entendernos y poder pensar las categorías desde aquí, desde entender el ser Falete, el ser Ocaña o ser La Veneno”. Supongo que empezáis a entender por qué dedicamos este programa a los feminismos y a los maricones del Sur. Buenas tardes, bienvenidas a un nuevo programa de *Feminópolis*.

Sus palabras nos sirvieron para exponer la primera dinámica cuyo objetivo principal era repensarnos como marikas sureñas/andaluzas. Explicamos que con sus teléfonos móviles tendrían que hacer una foto (o un vídeo corto) con la que sintiesen que estaban pensando o representando la posición de marikas sureñas. Desde sus individualidades intentar pensar lo colectivo. Dicha foto debería ir acompañada de un pequeño texto, una frase, una palabra, un poema... que la complementase. Es decir, la propuesta consistía en un ejercicio de reflexión interno con el que seguir profundizando en quiénes éramos como colectivo y como sujeto político. La dinámica comenzaba con una visita guiada por el

⁵³⁹ El programa con la entrevista completa puede verse en <https://feminopolis.wordpress.com/2018/02/08/programa-11-%C2%B7/>

cortijo y por la parte exterior del mismo donde teníamos nuestra huerta para que lxs compañerxs pudiesen conectarse de alguna forma con el espacio y el entorno que íbamos a habitar durante ese fin de semana y para que pudiesen pensar en imágenes a las que realizar la foto necesaria para el taller. En esta visita, Julito contó la historia del cortijo y algunas anécdotas que su abuelo le había contado que habían ocurrido en él.

Una vez que Julito enseñó el cortijo y la zona de la huerta donde tenemos sembradas acelgas, espinacas, coles, cebollas, ajos, patatas, guisantes y habas, acordamos dar un tiempo de unos veinte o treinta minutos para que cada unx pudiese hacer la foto o el vídeo y escribir el texto que lo acompañase. La primavera estaba llegando y ya se podían ver muchas de las flores que habitan el cortijo y sus alrededores, por lo que seguro servirían de inspiración. La dinámica finalizaría con una puesta en común sobre las fotos y las reflexiones que las acompañaban plasmando los textos en unas cartulinas donde se podía leer la pregunta: *¿Maricones del Sur?*

Así lo hicimos. Pasados unos treinta o cuarenta minutos en los que de manera individual nos dedicamos a hacer las fotos por los alrededores del cortijo y a redactar el texto que las acompañaría, comenzamos la puesta en común con un vídeo que nos había mandado unx compañerx, Germán, que en estos momentos vivía en México. Como ya he señalado, algunxs de lxs componentes que en sus inicios dieron forma a la Red y que sentían muy en sus carnes las cuestiones ‘Sur’, en estos momentos ya no estaban con nosotrxs, pero a Julito y a mí se nos ocurrió la idea de invitarles al encuentro, pues abordaríamos estas cuestiones que tanto les atravesaban. Si no tenían la posibilidad de asistir, les dimos la opción de que nos mandasen un vídeo con sus reflexiones. Como ya digo, este fue el caso de Germán.

El pueblo, la tierra, las raíces, lxs referentes, los cuidados y el Sur...

Desde Jalapa, Germán nos mandó un vídeo⁵⁴⁰ a través del cual introdujo diversos debates a partir de sus reflexiones. Por un lado, y ante el contexto del auge de la ultraderecha, nos planteaba cómo debíamos articularnos desde nuestras posiciones de marikas sureñas ante

⁵⁴⁰ Como se verá a lo largo del texto, la descripción de la dinámica consistirá en exponer una foto, posteriormente el texto que la acompaña y, finalmente, reflexiones al respecto. El texto lo he ordenado por temáticas, no por el orden en el que aparecieron las reflexiones. Ya que Germán mandó un vídeo –y los fotogramas del mismo quedaban difusos–, no se sigue el mismo formato en la explicación de su intervención en el taller.

el avance cada vez más grande de este tipo de neofascismos a nivel global que, además, tienen como uno de sus objetivos acabar con los derechos y libertades que gracias a las luchas feministas y de las disidencias sexuales y de género habíamos ido conquistando. Tras la irrupción del partido político de ultraderecha Vox en el parlamento andaluz, grupos feministas, LGTBIQ, antifascistas, hemos tenido que comenzar a pensar cómo articularnos ante el mismo. Desde el colectivo se pensaba que Vox, junto a otras organizaciones como Hazte Oír y demás grupos de ultraderecha tienen bien claro quiénes somos sus enemigxs; nosotrxs, feministas, disidentes de la sexualidad y del género, migrantes, y aunque no lo digan con tanta rotundidad, también clases obreras. La cuestión que nos planteamos es, ¿y nosotrxs, estamos encontrando las fórmulas colectivas para organizarnos contra este despertar reaccionario? Aunque en este tiempo después de las elecciones andaluzas hemos comentado desde nuestra Red la necesidad de coordinarnos y hacer frente a estos grupos y a esta ideología, todavía no hemos encontrado cómo hacerlo. Tampoco hemos tenido la oportunidad de debatirlo con profundidad en nuestras ‘mariconviviencias’.

Otra de las cuestiones que planteó Germán sobre la que me detendré más, pues guarda conexión con algunas de las reflexiones que fueron apareciendo en la puesta en común con lxs compañerxs, es aquella que hace referencia a los pueblos. Germán, que procede de un pueblo de la provincia de Málaga, comentaba lo importante que había sido su participación en la Red. Señalaba que había sentido mucho hermanamiento y un sostén importante como marika rural y del Sur, señalando las dificultades que había experimentado al vivir la disidencia sexual en un pueblo donde necesitó muchos años para salir del armario (lo hizo una vez que se fue a la ciudad de Granada) y donde todavía le cuesta, en ocasiones, regresar desde una posición visible como disidente sexual y de género. Desde que empezamos a reunirnos en la Red y a hablar y compartir muchas experiencias entre nosotrxs, Germán afirma que han crecido enormemente sus posibilidades de vivir su disidencia desde otro lugar menos dañino. Se sabe menos solx pues la Red nos ha permitido compartir experiencias parecidas. Así, se podría decir, que su relación con el pueblo ha cambiado tras su paso por la Red. Una experiencia de empoderamiento que comparte con varixs de nosotrxs que también procedemos de zonas rurales. Como se irá viendo a lo largo del texto, las cuestiones relacionadas con los

pueblos y la vida en los pueblos desde la disidencia sexual y de género es una constante que aparece en las preocupaciones y discursos de nuestra Red de marikas sureñas.



“¡¡¡Los campos y los pueblos también son nuestros???”

Este también sería mi caso. Durante la dinámica eché esta foto y redacté la pequeña frase que la acompaña. Lo que parece un cántico reivindicativo que podría darse en cualquier manifestación a la que asistimos, si nos fijamos en la parte final del texto se observan unas interrogaciones que pretenden poner en duda, o al menos problematizar, dicho lema. La intención era pensar sobre esa tensión que encarno, y que comparto con varixs del colectivo, al vivir en una posición híbrida que procede de un pueblo pero que también ha habitado muchos años la ciudad y que de nuevo vuelve a vivir en un entorno rural, aunque con bastante vinculación con la ciudad. Una posición que no es completamente de un lugar, pero tampoco del otro. Una confluencia mestiza llena de sentimientos, vivencias y experiencias encontradas. Un lugar en tensión que se llena de recuerdos de sus orígenes para ir dando forma a su estar en el mundo, pero que a la vez no quiere ni puede regresar completamente a los mismos. Al igual que Germán, quería traer al debate lo importante que había sido para mí el militar en este espacio o en otros afines, pero en especial en este, pues me había supuesto una experiencia de empoderamiento. Un coger poderío a través del cual había podido transformar, en cierta medida, mi relación con mi pueblo de procedencia. Mi hipótesis partía de la idea de que cuanto más hemos politizado nuestra sexualidad, más fácil nos estaba resultando esa reconciliación con nuestro lugar de origen.

Un lugar al que a la vez queremos, pero del que también nos separamos, un lugar que a la vez es nuestro, y a la vez no lo es.

A lo largo de este tiempo con la Red hemos reivindicado nuestro derecho al pueblo y nuestro derecho a los campos. Ante este contexto generalizado de precariedades varias, algunxs de lxs compañerxs se animaron a debatir y a imaginar una comunidad ideal transmarikabibollo y feminista como resistencia a este sistema que ataca a la vida. Varixs tienen la idea de poder construirlo para poder volver a la tierra desde los cuidados a la misma y la autogestión. También señalamos que esta vuelta al pueblo, a la tierra, al campo no debe ser idealizada ni romantizada, pero tampoco demonizada, pues gran parte de nuestros valores proceden de allí. Una vez más esta tensión entre lo uno y lo otro. Considero que, a partir del debate presente, y de aquellos que hemos mantenido en otras ocasiones, estamos entendiendo a los pueblos como lugares a los que resignificar y de los que rescatar ciertas cuestiones que iré narrando a lo largo del texto, pero que no debemos olvidar lo duro que se hace la vida en los mismos si eres diferente –en nuestros casos por cuestiones de sexualidad y género–, ni tampoco las violencias y ataduras que en ellos se generan.



***“Tratando de escapar, huyendo de la tradición, y cada vez que miro atrás descubro a donde van o de donde vienen las sogas que me atan y que a veces me asfixia.
Mi huída al mismo tiempo es mi sostenibilidad, mi recurso allá donde llego”.***

En esta línea, y a través de estas dos fotos en las que aparece un cuerpo atado, David plantea esta cuestión de las sogas y las ataduras de quienes procedemos de pueblos.

Vuelve a poner sobre la mesa la tensión entre los orígenes, la tradición, la huida, el viaje que va conformando nuestra mirada y forma de estar. De procedencia extremeña y tras haber viajado y vivido en numerosas partes del mundo, David también nos compartió la frase de “*cuanto más te vas, más descubres de dónde eres*” poniendo de manifiesto el peso que tienen nuestros lugares de procedencia en la (de)construcción de nuestras identidades. Y volviendo a exponer esa encrucijada entre el de dónde venimos con el dónde queremos ir o hasta dónde queremos llegar condicionado por ese pasado rural. Esta idea se relaciona, desde mi punto de vista, con algunas de las reflexiones que se trabajaron en el taller, anteriormente referenciado, al que lxs compañerxs llamaron “*Aunque lxs maricas salgan del pueblo, el pueblo no saldrá de las maricas*” haciendo referencia a ese peso del pasado en nuestras identidades.



“Acariciar las raíces. Recordar el olor del jazmín. Vuelta a una parte de mi ser que se encontraba en letargo.

Cegada por el asfalto y el crujir del hierro, renazco en una tierra que mi corazón ya conoce.

Aquella que fue sujeto de migraciones y que conozco por palabras de mi abuela.

Vuelvo aquí donde mi madre aprendió a ser mujer, y donde yo, aprendo a ser yo, maricón.

Andalucía, me conociste cachorro, sin saber quién era, y ahora vuelvo y me confirmas con tu sol, que soy tuya también.

Virgen aceite que se infiltra en mis venas, pequeñas letras que aparecen y desaparecen de mi boca, que me hacen sentir que estoy donde quiero estar”.

A través de un ejercicio de memoria, Borja, a partir de su foto y su texto, nos compartió esa búsqueda de raíces sureñas o esa importancia que le estamos otorgando a las raíces desde nuestra Red. De origen madrileño, del barrio obrero de Carabanchel, pero de ascendencia materna andaluza, reconoce que el venir a habitar la ciudad de Granada y el incorporarse a la Red le sirvió como un proceso de aprendizaje y (de)construcción de su identidad como maricón. Sus palabras también nos condujeron a recordar las migraciones del pueblo andaluz hacia otros lugares industriales como Madrid. Alejándose de una visión que rechaza los orígenes y raíces andaluzas por la asociación de tópicos o prejuicios que restan más que suman, en la línea del trabajo que está haciendo nuestra Red y otros proyectos afines, en la intervención de Borja se puede intuir un reconocimiento a las vidas y experiencias andaluzas de clases trabajadoras que emigraron. En este proceso de politización colectivo estamos aprendiendo a transformar nuestras miradas para escaparnos de esa idea de negación de nuestro pasado que habíamos incorporado como algo asociado a adjetivos como cateto, como algo ridículo, como pobre, quizás como algo de lo que avergonzarse. Por el contrario, estamos excavando en nuestras raíces para ver qué podemos rescatar como subversivo o resistente de las mismas, cuestionando así relaciones de poder (también interiorizadas) que definieron al Sur como algo en lo que no podríamos encontrar valor político.

Desde mi punto de vista, es muy relevante observar que la pertenencia a un grupo como es el de nuestra Red está sirviendo para varixs de nosotrxs, incluso a aquellxs que han crecido en otros territorios no periféricos –como Madrid– para ese cambio de enfoque que nos permite reconocer posiciones de cierto privilegio relacionados con el lugar de procedencia y para aprender a identificar desigualdades cruzadas por las raíces y orígenes periféricos, en clave territorial. En este sentido, encuentro similitudes entre las aportaciones de Borja y las que, a través de su texto y su foto, expuso Dan. También habiéndose criado en Madrid, pero cuya familia es de procedencia extremeña, Dan nos vuelve a traer, quizás sin quererlo, la cuestión de la migración de territorios periféricos, como es el caso de Extremadura, hacia los polos urbanos e industriales del triángulo Madrid-Catalunya-Euskal Herria.



“La foto retrata una pieza metálica extraña decorada con pendientes, una rama de romero, un mechero y otra rama seca.

El seleccionar esta imagen y no otra (en la que yo salgo también) me ayuda a entender el vínculo de esta imagen con la Red de maricones. De máquina plateada y aparentemente inútil, de probable origen industrial urbano (como Madrid, donde he nacido), detalles espontáneamente colocados en las tuercas y agujeros, que espero que distraigan la atención hacia el fondo: tierra seca pero viva. Entre olivos y acentos Sureños desentierro mi ascendencia extremeña, observo mis hábitos de capital y me integro como puedo, agradecidix por formar parte de un espacio colectivo de cuidados, rebeldía y cachondeo”.

En el texto que acompaña la foto de Dan encuentro también como destacable ese proceso autorreflexivo preocupado por reconocer ciertas diferencias, que se pueden convertir en desigualdad, condicionadas por la procedencia urbana. Es interesante observar cómo en las reflexiones que íbamos generando en torno a repensarnos como marikas sureñas y como colectivo, tanto en el texto que acompaña a las fotos de varixs como en las reflexiones colectivas que derivan de los mismos, hay un interés especial por mirarnos desde el pasado que a la vez media en nuestros procesos presentes y futuros de politización. Es decir, el proceso de militar en la Red nos está sirviendo para preocuparnos por esos elementos del pasado que nos conforman con vistas a construir futuros.

De manera similar, Paris –quien procede del barrio madrileño y obrero de Vallecas, lugar también receptor de población migrante andaluza, extremeña y manchega de los años sesenta y setenta– introdujo en el debate, a partir de un pequeño vídeo que hizo y del texto que lo complementaba, otras cuestiones que guardan relación con las mencionadas. En

esta ocasión, Paris hacía un paralelismo entre Andalucía y lxs marikas como herramientas de cambio y transformación al posicionar los cuidados en el centro de nuestras preocupaciones, prácticas y discursos:



“Andalucía y los marikas como motor de cambio: En una Andalucía en donde, por su historia, sus habitantes han tenido una tradición basada en los cuidados por preservar su historia, cultura y patrimonio y, paralelamente, las mujeres andaluzas que se han dedicado al cuidado doméstico. Llegan las marikas del sur a (de)construir y reivindicar un espacio cómodo y seguro para ellxs a través de la lucha transfeminista y marika tomando como herramienta principal a Andalucía en toda su plenitud”.

En su vídeo⁵⁴¹ se podía ver una falda de lunares que se movía por el aire pues estaba colgada en un tendal. Paris tomó la falda de lunares como icono de la vestimenta andaluza y gitana y la tendió para representar esos cuidados de nuestras madres y abuelas. Junto a la falda aparecía una pala de obra, una bombona de butano y árboles de olivo, al fondo, representando la Andalucía rural. En su explicación del vídeo, Paris relacionó esos cuidados tradicionalmente asociados a las mujeres o a figuras feminizadas con lxs maricones, señalando que ahora también somos nosotrxs, figuras en cierta medida ‘femeninas’ o que tenemos cierta ‘feminidad’, lxs que queremos retomar esos cuidados para aprenderlos e implementarlos en nuestras familias elegidas. Es decir, además de que, en ocasiones, a lxs mariquitas se nos han impuesto también tareas relacionadas con el

⁵⁴¹ La imagen que recojo es un fotograma del vídeo que realizó Paris.

cuidado del hogar, ahora, en palabras de Paris, *“tomamos los cuidados andaluces como referente de lucha reivindicativa para el colectivo”*.

La idea de situar la pala de obra al lado de la falda de lunares pretendía representar el binomio construcción/deconstrucción. Para lx compañerx, tenemos que deconstruir muchas cosas que tenemos interiorizadas pero también tenemos que construir otras nuevas, un mundo más igualitario en el que quepamos todxs de formas más vivibles. Por otro lado, a través de la bombona de butano, Paris nos invitaba a que sus reflexiones que giraban en torno a los cuidados las tendríamos que tomar como nuestro motor de cambio, como nuestro combustible. En definitiva, una invitación a retomar el binomio construcción/deconstrucción y la cuestión de los cuidados como motor de cambio para construir vidas nuevas para nuestros colectivos. Así, Paris hablaba de construir espacios seguros donde situar a los cuidados en el centro de nuestras prácticas y tomar como referentes a nuestras madres y abuelas, dando valor a sus prácticas y reconociendo lo que la sociedad patriarcal no ha reconocido, que dichos cuidados son la base de nuestras existencias.

Comunidades de resistencia, estrategias de supervivencia y resignificaciones religiosas, artísticas y culturales...



“Si Andalucía tiene forma de olivo, los maricones del sur (y quien dice maricones, dice gitanxs, moriscxs u otras identidades emborronadas) fuéramos plantas, tal vez seamos las plantas aromáticas: no tienen valor en los mercados, se regalan, pero todo el mundo pide el manojito para darle un toque a los guisos, pero a fin de cuentas son malas yerbas. Aguantan solas en las veredas, no hace falta regarlas, cuanto más hostil es el aire, con más vigor crecen... Y no crecen como los olivos, aislados, seguros de la tierra que ocupan, expansivos, sino que crecen en manaditas, con disimulo, fragantes.

Los maricones somos como la yerbagüena: un regusto adicional del que todo el mundo se acuerda cuando el plato ya está servido. Si hay, bien, si no, no pasa nada. Nadie diría que la yerbagüena es un ingrediente principal de ningún plato, pero el puchero, sin la ramita, es otra cosa. Del mismo modo, nadie habla de la identidad andaluza acordándose de los maricones, pero ahí está Lorca, ahí está Vicente Alexandre, y Luis Cernuda, ahí estaban lxs poetas homoeróticxs de Al-Andalus, ahí estaba el Golosinas (detrás de Lola Flores), ahí estaba Ocaña, haciendo vanguardia de lo ‘cateto’, ahí han estado los maricones participando silientes de las tradiciones, bordando trajes, regando macetas o cuidando vírgenes (no como dispositivo religioso, sino cultural, en esta liturgia andaluza que es más politeísta que católica, en el fondo, aunque esto es otro tema). Ahí estaban todxs, con o sin permiso, con o sin culpa, fabricando Andalucía”.

Introduciendo nuevas cuestiones, Jose Náufrago generó diversas reflexiones que giraban en torno a pensar la vinculación entre lxs maricones y Andalucía. A la vez denostadxs, pero a la vez parte del imaginario y de la cultura popular andaluza, Jose Náufrago nos llevó a concebir una doble relación simbólica con relación a lxs maricas. Por un lado, entre lxs maricas y las plantas aromáticas; y, por otro lado, entre lxs maricas y otras minorías que habitan o han habito el territorio andaluz.

Bajo la óptica de Jose Náufrago, el poder en Andalucía sería representado por el olivo que, aunque es el sustento de muchas familias en esta tierra ya sea como pequeñxs propietarixs, explotaciones familiares o por trabajos a jornal, existen grandes beneficios procedentes del olivar concentrados en unas cuantas familias de tradición aristocrática o en grandes empresas. Frente al olivo, frente al poder se situarían las plantas aromáticas que representarían a lxs maricas. Si el olivo crece solo, aislado, las plantas aromáticas crecen en manadas como comunidades de resistencia que se organizan frente a ese poder. Por otro lado, la otra relación simbólica que establecen las palabras de Jose Náufrago es esa que asocia a lxs maricas con otras colectividades minoritarias como la comunidad gitana, también representadas por las aromáticas frente a un poder que las ha estigmatizado, criminalizado y perseguido, y que en comunidad siguen resistiendo a la hegemonía de lo normal.

En su aportación, también podríamos observar otra crítica al señalar que, por lo general, no se está incluyendo –incluso dentro de los espacios críticos– a las disidencias sexuales y de género para pensar la identidad andaluza. No se reconoce, por ejemplo, lo que lxs ‘mariquitas andaluzas’ han aportado y aportan al arte, al folclore o a las tradiciones andaluzas. Sin embargo, se sabe que están ahí y que no sería lo mismo sin ellxs. Pero mejor con su sexualidad escondida. Invisibilizadas a lo largo de la historia, las palabras de Jose Náufrago sirven para rescatar y reclamar referentes maricas a la hora de repensar Andalucía. Muy en la línea de este proyecto de investigación, de otros proyectos activistas afines y del proyecto de nuestra Red, la cuestión de la búsqueda de referentes en los que identificarnos o inspirarnos es un tema que podemos encontrar en el texto de Jose Náufrago.

Al finalizar la intervención de lx compañerx, Julito volvió a incidir en la relación simbólica entre lxs marikas y las plantas aromáticas. Señaló que casi todas las aromáticas segregan aceite y es eso lo que hace que produzcan olores y sabores. Esta dinámica, en palabras de Julito, es un mecanismo de resistencia frente al calor del sol. Al segregar aceite estas plantas dificultan o retrasan la evaporación del agua que las componen. Es decir, es un mecanismo de defensa para perder menos agua y de esta forma poder vivir más tiempo, ya que el agua se evapora con más facilidad que el aceite. Y son precisamente estos aceites los que producen los olores. Así, cuando el monte está más seco, más huelen las aromáticas debido a este proceso. De esta forma, Julito señalaba que las plantas aromáticas también “pierden aceite” como lxs maricas, reforzando esta relación simbólica y despertando risas y aplausos entre nosotrxs.

En varias de las reflexiones de lxs compañerxs se puede entrever una apelación a la naturaleza, a las plantas, a las flores y la comida, espacios tradicionalmente asociados a lo femenino, que como estamos observando son recurrentes en las reflexiones maricas sureñas. Este también es el caso de la aportación de Julito, que a falta de flores de la alcachofa en los momentos en los que se realizó la ‘mariconviviencia’, optó por descargarse una foto de la misma en Internet.



“Las flores de la alcachofa son las más maricas de todas. Pinchan y son moradas”.

Julito comenzó señalando que había seleccionado esta flor porque le recordaba a su madre, ya que ella las seca y las utiliza para decorar la casa. De nuevo podemos ver cómo vuelven a aparecer las madres en las reflexiones de lxs compañerxs. Más tarde, Julito realizó otra relación simbólica entre lxs maricones y las flores de la alcachofa. La flor de la alcachofa es una flor doble, porque en sí ya la planta de la alcachofa es un fruto-flor y, por otro lado, con la madurez de la alcachofa aparece otra flor. Pero la relación simbólica que establecía Julito se basaba por el color de la misma, el color morado, símbolo feminista; y también porque las hojas de la alcachofa tienen pinchos a su alrededor como mecanismo de defensa. Así, Julito afirmó que la alcachofa es como la Red Maricones del Sur, somos moradas y pinchamos. Los pinchos de la alcachofa simbólicamente representaban a los mecanismos de defensa, de cuidados, de resistencia y supervivencia que implementamos lxs maricas para desarrollarnos en un entorno hostil.





“El entorno hostil y las corazas”.

El entorno hostil y las estrategias de supervivencia también será señalado en las reflexiones que Cristian desarrolló para pensarnos a partir de cuatro fotos. Todas ellas hablan de las corazas que vamos desarrollando lxs maricas frente a un entorno difícil. Son las formas de protegernos que, en palabras con acento argentino de Cristian, nos sirven de diferentes estrategias de supervivencia representadas en cada foto. La primera de las fotos, en la que se observa un cactus con pinchos y con flores Cristian la tituló algo así como *“florecer entre las espinas”* para señalar que, en ocasiones, en el propio entorno hostil lxs maricas encontramos aliadxs extrañxs. A veces estxs propixs aliadxs, que son “chungos” utilizando la palabra que Cristian utilizó, nos protegen por diversos motivos. En distintos contextos y barrios hostiles lxs mariquitas encontramos ciertas alianzas inesperadas que quizás nos sirvan de protección del propio entorno. Estas alianzas estratégicas se dan, según Cristian, por intercambios íntimos o de otro tipo, muchas veces no se sabe bien cuáles son, pero este hecho hace que podamos encontrar aliadxs insólitxs, pensando así el mismo medio, el mismo entorno como protección. Una tensión de la que nos valemos como estrategia de supervivencia.

A partir de la segunda foto, Cristian relacionaba el árbol florecido con las estrategias de la belleza, de la exuberancia con la que en ocasiones nos armamos lxs maricas para resistir y hacer frente, por ejemplo, a los mandatos de género y de una estética heteronormativa a la que desde el cuerpo enfrentamos. Ese estilismo, a veces muy llamativo, excesivo, cargado de simbología y atuendos tradicionalmente asociados a lo femenino, Cristian lo

entiende como una estrategia que algunxs pueden llevar adelante. En este sentido, si pensamos en la estética de algunxs referentes de las disidencias sexuales y de género andaluzas como Ocaña y sus camaradas paseando por las ramblas travestidxs, podríamos intuir esta estrategia descrita por Cristian que, desde mi visión, está atravesada por una doble dinámica. Esta estética que se apropia de elementos ‘femeninos’ de la cultura andaluza resiste, cuestiona, interpela, impacta en la normatividad que impone diversas estéticas en función del género, pero también esta estrategia, en ocasiones, se puede volver en contra, sirviendo estas estéticas resistentes como foco para recibir ataques físicos o verbales, violencia, en definitiva, de ‘la policía social del género’. No es nuevo que en numerosas ocasiones aquellxs que son más visibles en términos de transgresión de la estética del género, en términos de tener más pluma, sufran más violencia, incluso dentro del propio colectivo LGTBI.

En la tercera imagen, se observa un árbol enrejado en su base, pero cuya parte superior está poblada de ramas florecidas. Así, Cristian pretendía representar nuestra historia en la que quizá haya aspectos de la misma que en su base puede que estén todavía enjaulados, encarcelados, recluidos; pero aun así intentamos proyectar hacia arriba y florecer como podemos, a partir de distintas estrategias de supervivencia. Cristian nos animaba a mirar a esta base, a recordar que puede quedar algo enjaulado en ella, y si es así, a cuidarlo y si es posible liberarlo. Sus palabras me hacen reconocer que, en ocasiones, nos sentimos empoderadxs pero hay ciertas situaciones, acontecimientos, contextos que nos vuelven a remover, a doler o a incomodar porque quizá no tengamos, o no todxs tengamos de la misma manera, aspectos de nuestra sexualidad disidente tan trabajado como creíamos.

Y, finalmente, a través de la última foto, donde se ve una pequeña planta que está creciendo, pero está enjaulada, Cristian hacía referencia a esas estrategias que implementamos para sobrevivir en las que nos servimos de todos los medios y formas que tenemos a nuestro alrededor. A veces, para proteger el interior, si está frágil, débil, incipiente, necesitamos ponernos corazas para protegerlo. Nuestro colectivo, es un espacio en el que de manera directa o indirecta aprendemos a fortalecer ese interior para así también poder ir quitándonos esas corazas.



“Si lo que entierras son semillas, florecerá aún más vida”.

De procedencia madrileña, Adrián, comenzaba su intervención para reflexionar sobre su foto y su texto señalando que llevaba ya un tiempo trabajando para quitarse ciertos estereotipos que, en ocasiones, aparecían cuando miraba hacia Andalucía, precisamente al no proceder de ella. No sabía bien si por estereotipos o no, pero en su imaginario Adrián veía a Andalucía como una tierra sufrida históricamente. Desde su visión, fruto de ese sufrimiento y de ese desgarró de las clases populares y mestizas andaluzas surge el flamenco para hablar desde ahí, desde lo hondo.

Apuntando que quizás hablaba desde los prejuicios y desde la imagen que se vende al exterior de Andalucía relacionándola como la madre de España, Adrián entendía la cultura andaluza como algo muy arraigado a la tierra y como un territorio asociado a lo femenino. Desde ese lugar, Adrián nos compartió la frase *“si lo que entierras son semillas, florecerá aún más vida”* para reflexionar sobre cómo desde el lugar oprimido que ocupa Andalucía, bajo su pensamiento, nace como resistencia a la opresión mucha vida en forma de cultura y arte como el flamenco. Para Adrián, la imagen que tiene de

Andalucía está representada por la figura de una señora andaluza potente, con mucha fuerza y desparpajo. Nos comentaba que al pensar Andalucía se le venía a la mente la imagen de la protagonista de la película de *Carmina o revienta* y nos comentó que todos los referentes maricones que tenía en su infancia y juventud tenían esta vena andaluza. También nos señaló que en Madrid muchas veces cuando entre colegas intentan sacar pluma lo hacen hablando como una mujer andaluza o al menos así lo sentía.



“Hasta los 15 años estudié en el colegio María Inmaculada de Águilas, donde me acostumbré a las imágenes sobrecargadas de la devoción mariana, donde Ella, inmaculada, rubia y con tendencia a aparecerse era siempre el centro de atracción.

Mi favorita era aquella historia donde entre truenos y tormentas, la Virgen se aparecía a tres pastorcillos entre los olivos... ¡qué fuerza simbólica! ¡Qué habilidad para pegarse el show religioso! ¡Qué aura tan iconográfica y que gracia sin pecado concebida!

¿Y los pastorcillos? Muertos del susto de tanta devoción espontánea. Menos mal por dios que no le dio a esta por aparecerse 10 minuticos antes, que se habría asustado ella de tres inocentes pastorcillos que entre ovejas y olivos, y a falta de apariciones periódicas en el vasto campo, se entretenían con su propio espectáculoCulomariAnoinmaCuliado.”

A través de la escena que se observa en la imagen donde se ve a Julito rezando a los pies de un olivo, Adri pretendía junto con su texto lanzar la idea al grupo de resignificar lo religioso. Con la descripción de una de las escenas clásicas del catolicismo como es la aparición de la virgen a unos pastorcillos, Adri se apropiaba de ese imaginario cristiano para darle otro sentido. Se trataba de dar una vuelta a esas imágenes cristianas y otorgarlas otro sentido subversivo, resistente, perverso. Reconociendo que, para lo bueno y lo malo, aquellxs que nos hemos criado en una cultura católica, de alguna forma este hecho ha

influido en la construcción de nuestra identidad. Algunxs hemos ido construyendo nuestras formas de estar en el mundo como disidentes sexuales y de género rechazando ese catolicismo y tomando posturas anticlericales; pero otrxs, por el contrario, han construido su disidencia sexual vinculadxs a espacios como la Iglesia o la Semana Santa. Como ejemplos de resignificación subversiva de lo religioso, Adri mencionaba el caso del “*Coño Insumiso*”⁵⁴² que salió en ‘procesión’ en la manifestación del 1º de mayo de 2014 en Sevilla y Adri lo tomaba como ejemplo y nos animaba a hacer algo parecido con las historias religiosas con las que nos hemos criado; retomarlas y darlas otro sentido más perverso, crítico y reivindicativo.

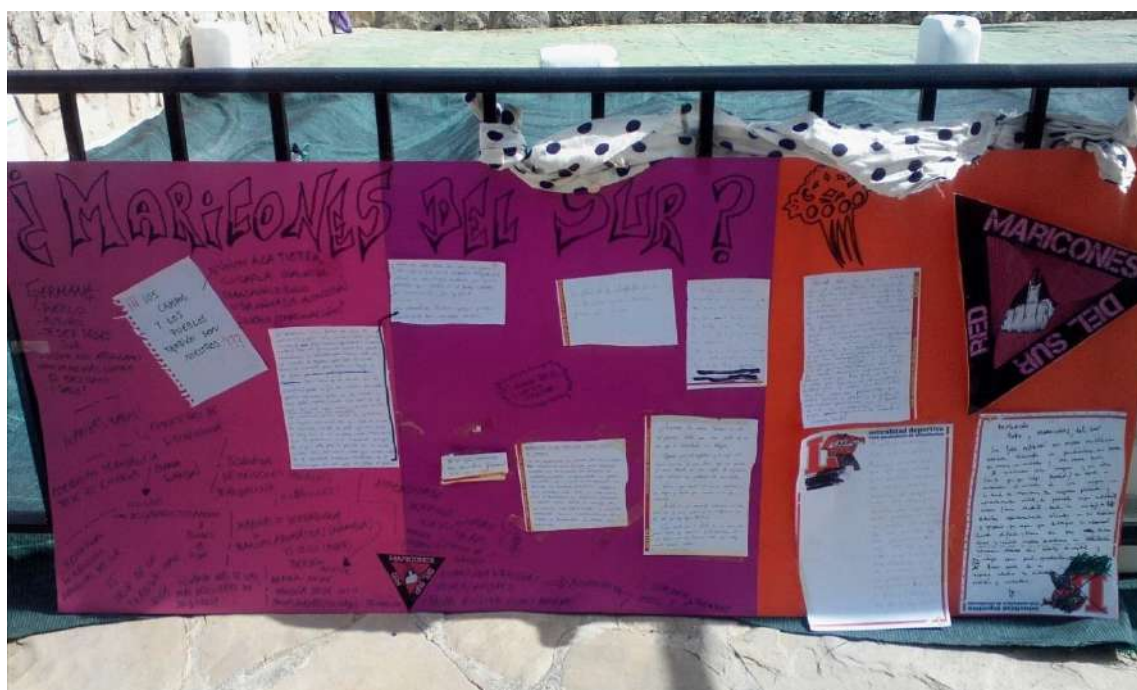


“Mi país es musulmán. Este país es católico. Pero hay mucho más que todo esto, hay mucho arte, muchas maneras de verlas, muchas maneras de performar y vivir este arte. Y en cuanto una africana quiere ponerse un vestido de geisha no hay algo de mal en esto si esta persona honra este vestido y se honra a sí misma. Y una albanesa se va de flamenca todo se puede hacer, vivir o performar. Nadie sabe el principio del arte y así no hay límites o fin.”

De origen albanés, Razira continuaba introduciendo aspectos relacionados con el arte y lo marica. En su foto se pudo observar una mezcla de formas y símbolos. Comentó que quería hacer una foto al ‘estilo Rosalía’ para hablar de algunas cuestiones que actualmente están girando en torno a esta artista. En sus palabras, podemos ver una defensa del arte

⁵⁴² Información al respecto puede encontrarse en https://www.eldiario.es/andalucia/malaga/absolucion-cono-insumiso-condena-chumino-rebelde-jueces-discrepan-procesiones-satiricas-reforma-ley-aborto_1_6457505.html

sin límites, siempre que se reconozca y se honre la simbología que se utiliza para desarrollar ese arte. Creo que Razira estaba introduciendo de manera cuidadosa ciertas cuestiones sobre la apropiación cultural que el ‘fenómeno Rosalía’ había despertado en nuestros contextos, pero también a nivel general en el Estado. Aunque tras su intervención durante la dinámica no lo debatimos mucho, previamente, en el café inicial del día habíamos estado hablando y pensando sobre Rosalía. Decíamos con ironía que en el cortijo no podíamos escuchar Rosalía; que Rosalía se escucha, pero no se dice, poniendo de manifiesto una tensión existente entre el reconocer que hay ciertos aspectos del arte de Rosalía que nos gustaba a varixs, pero por otro lado defendíamos ciertos discursos críticos que giran en torno a este fenómeno. Rosalía nos ha dado pie a pensar sobre la apropiación cultural. En nuestros debates, en el que se produjo en el cortijo y en otros anteriores, hemos hablamos de las dificultades para señalar qué es apropiación cultural y qué no lo es.



(Imagen de la creación colectiva de la primera parte del taller. Fotografía propia)

La imagen que expongo se fue construyendo colectivamente a medida que lxs compañerxs iban expresando sus reflexiones. A modo de conclusión de esta primera parte del taller, me gustaría resumir las principales líneas que se abordaron en la dinámica y que aparecieron con más frecuencia en las intervenciones de lxs compañerxs de la Red.

Por un lado, las reflexiones que giran en torno al origen rural de varixs de nosotrxs ocuparon una posición central en nuestras intervenciones. El pueblo y nuestras vivencias en los mismos atravesadas por nuestras disidencias sexuales y de género sirvieron, tanto en el momento del taller como en el desarrollo de nuestra Red, como espacios a los que constantemente recurrimos para pensarnos como individualidades y como colectivo. En este sentido, también se observa una tensión al pertenecer a varios mundos (el urbano y el rural) a la vez sin llegar a pertenecer por completo a ninguno de ellos. Esta posición nos genera diversos momentos de incomodidad al valorar nuestros orígenes rurales y al criticar lo duro que en ocasiones se nos hace vivir o volver a los mismos. En relación con estas cuestiones, también se observa en gran parte de las personas pertenecientes a la Red un intento por otorgar importancia a la búsqueda de nuestras raíces. Tanto para aquellxs que proceden de territorios sureños como podrían ser Andalucía, Extremadura o Murcia, como para aquellxs que habiéndose criado en otros territorios centrales como podría ser Madrid, aunque principalmente en barrios obreros, se observa una búsqueda constante por recuperar las raíces familiares de procedencias sureñas, indagar en las mismas y reconocer el papel que tienen nuestros orígenes culturales en la (de)construcción de nuestras identidades como maricas.

Asimismo, la búsqueda de referentes en los que identificarnos aparece con cierta frecuencia en las intervenciones de lxs compañerxs. Como se vislumbra en las aportaciones de varixs compañerxs estos referentes son de dos tipos. Por un lado, se apela al ejercicio de buscar referentes cercanos, como son nuestras madres y abuelas, y más concretamente sus prácticas de cuidados. Al proceder varixs de nosotrxs de los movimientos feministas, las cuestiones relativas a los cuidados tienen un peso fundamental en nuestros discursos y se pretende que también lo tengan en nuestras prácticas cotidianas y activistas. Tomamos como referentes a las prácticas de cuidados de nuestras madres y abuelas –como pueden ser la buena comida, la compañía, hablar de los sentimientos y vulnerabilidades, el pensar en lxs demás, en el bien común, entre otras cuestiones– con el objetivo de valorar y reconocer sus papeles como sostenedoras de la vida, así como pretendemos inspirarnos en ellas para generar nuestras comunidades activistas y afectivas. Esto no implica no cuestionar las dinámicas de desigualdad, las dinámicas atravesadas por cuestiones de género que cruzan y han cruzado las prácticas de cuidados a lo largo de la historia, sino aprender de ellas para intentar pensar de qué

forma más horizontal podemos cuidar. Por otro lado, también se apela a la búsqueda de referentes disidentes sexuales y de género andaluces y sureños (artistas, activistas o personas de la vida cotidiana) que con sus prácticas desafiaron las normas de sexualidad y género establecidas rompiendo estereotipos y generando prácticas de resistencia. El objetivo de ello es el de rescatar sus memorias y reconocer el papel que tuvieron a la hora de allanarnos el camino a lxs que lxs precedemos.

También se puede entrever en las aportaciones de lxs compañerxs diversas reflexiones que giran en torno a reconocer la transformación que hemos experimentado variixs de nosotrxs al militar en un espacio como es el de la Red Maricones del Sur. Este hecho ha transformado nuestra forma de estar en el mundo y nuestra relación con el entorno. Más concretamente esto es remarcado por algunx que procedemos de áreas rurales. En nuestros discursos reconocemos el proceso de cambio y de empoderamiento que hemos experimentado al sabernos menos solxs. El generar redes afectivas y activistas en el Sur fue uno de los objetivos con los que surgió nuestra Red y este proceso de generación de alianzas nos ha supuesto experiencias de empoderamiento, de coger poderío.

El apelar a elementos de la naturaleza, a las flores, a las plantas, a la comida también es una constante que aparece en las intervenciones de varias de las personas de la Red. Estos espacios tradicionalmente asociados al ámbito de lo femenino serán retomados por la Red a la hora de pensarnos, como se observa en esta primera parte del taller. Además, las estrategias de resistencia y de supervivencia que implementamos para movernos en entornos hostiles surgen en diversas reflexiones desarrolladas por lxs compañerxs para pensar qué es el ser marica en el Sur del Estado español. Como ejemplo de algunas de estas estrategias de resistencia se podrían mencionar las propuestas de resignificaciones artísticas, religiosas y culturales que han ido apareciendo a lo largo del taller en las reflexiones de lxs compañerxs de la Red.

Finalmente, desde mi punto de vista, se puede intuir en esta dinámica un mirar a Andalucía cuidadoso teniendo en cuenta los prejuicios y estereotipos con los que tradicionalmente se ha mirado a esta tierra por parte tanto de personas externas como de propias miradas internas. Esta posición del mirar cuidadoso a Andalucía, sacudiendo tópicos y estereotipos, no surge espontáneamente en la dinámica del taller, sino que

considero que es fruto de un proceso que llevamos tiempo trabajando desde la Red y desde otros proyectos feministas afines del territorio andaluz.

Por otro lado, también me parece relevante dedicar unas cuantas líneas para cerrar este primer apartado del taller a lo sentido y vivido durante la realización de la dinámica. Desde mi punto de vista se produjo una actitud empática por parte de lxs compañerxs durante todo el proceso. Los aplausos que se dieron tras cada una de las reflexiones, la escucha activa y atenta, la conexión de miradas cuando aparecían reflexiones con las que cada unx se sentía interpeladx fueron constantes en este proceso. Aunque cada unx partía de posiciones y vivencias individuales para pensar lo colectivo, en esta ocasión (no ocurre así siempre), no se produjeron conflictos dialécticos en el desarrollo de la actividad ni tampoco demasiadas interrupciones entre nosotrxs. Considero que las emociones estaban a flor de piel a lo largo de la dinámica, pues el hecho de pensar lo común partiendo de nuestras posiciones individuales a través de distintos viajes a nosotrxs mismxs a partir de la memoria generó sinergias de empatía y comprensión.

5.1.2. Pensando el lugar marika dentro del (trans)feminismo andaluz.

Una vez realizada esta primera dinámica que duró entre dos horas y media o tres, pasamos a comer y descansar un rato. La noche anterior Julito preparó un potaje de lentejas para tenerlo listo y así poder tener más tiempo para las dinámicas. Con el estómago lleno, y sin poder echarnos la siesta como algunxs acostumbramos, comenzamos con la segunda dinámica del taller. A partir de la misma propusimos pensar nuestro lugar como marikas en las emergentes propuestas de (trans)feminismo andaluz que están surgiendo en este territorio, como se ha expuesto. ¿Qué discursos aportamos lxs marikas a la construcción del (trans)feminismo andaluz? Sería la cuestión clave para pensar y analizar este apartado.

Para ello, habíamos seleccionado diversos fragmentos, bien de textos de proyectos afines (dos fragmentos del manifiesto del proyecto *Como vaya yo y lo encuentre... feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías* y un fragmento del proyecto *Guardianx de la contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo andaluz*) o bien de fragmentos de textos que nuestra Red había escrito durante estos años (seleccionamos tres fragmentos de textos propios). Era una forma de viajar a esos momentos que se encarnaban en los textos para volver a repensarnos desde ellos. Al final de cada

fragmento, Julito y yo habíamos añadido un par de preguntas para cada uno con el fin de que pudieran servir de guía –si se quería– a la hora de reflexionar sobre ellos; pero animamos a lxs compañerxs a que podían tenerlas en cuenta o no, simplemente era una forma de facilitar el debate sobre los mismos.



(Imagen del grupo en la sobremesa. Fotografía propia)

Hicimos tres grupos de trabajo y nos dimos aproximadamente una hora para reflexionar sobre los fragmentos. Cada grupo de trabajo tuvo que reflexionar sobre dos fragmentos. Repartimos al azar los distintos fragmentos seleccionados y cada grupo comenzamos a distribuirnos por diferentes espacios del patio del cortijo para trabajar. En esos momentos comenzó a llover, por lo que nos colocamos en los lugares cubiertos del cortijo. Uno de los grupos se situó en la parte techada del patio, otro en la planta de arriba del cortijo, y mi grupo nos pusimos en la parte de abajo del cortijo, al lado de la chimenea. Aunque por momentos la lluvia nos fastidió el poder estar disfrutando del patio, en el fondo algunxs nos alegramos mucho por lo beneficioso que sería para el campo ya que habíamos tenido un invierno muy escaso de lluvias.



(Imagen de uno de los grupos de trabajo. Autoría: @kynkany)

Tras dejar el espacio y tiempo mencionado para el trabajo en grupos, nos dispusimos a poner en común lo que habíamos estado abordando. Ya había parado de llover y pudimos ocupar de nuevo la mesa del patio del cortijo. Colocamos en el centro de la mesa unas cartulinas con la pregunta “¿Marikas y *Transfeminismo Andaluz*?” donde poco a poco íbamos pegando los fragmentos de los textos e íbamos añadiendo notas con cada una de las reflexiones que aportábamos en el debate. Cada fragmento contaba con un número. A Julito y a mí nos había parecido interesante el ordenarlos con el objetivo de que los mismos tuviesen cierta conexión y continuidad. A continuación, expongo los fragmentos sobre los que trabajamos y algunas de las reflexiones que ya en la puesta en común surgieron al respecto. De esta forma, pretendo mostrar cómo la Red Maricones del Sur pensaba el lugar de lxs marikas dentro de las propuestas de (trans)feminismo andaluz mencionadas y observar cuáles son las aportaciones desde las visiones marikas de la Red a la perspectiva del (trans)feminismo andaluz o de los feminismos andaluces:

Primer fragmento (*Manifiesto Como va yo y lo encuentre... feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*, 2016)⁵⁴³:

⁵⁴³ El manifiesto completo puede verse en: <https://feminismoandaluz.wordpress.com/manifiesto-como-vaya-yo-y-lo-encuentre/>.

Este proyecto es un desafío, **un intento por rescatar esta interseccionalidad en nuestras miradas**. Es la base para empezar a verla y dejar de silenciarla. Porque nada es igual aquí. Ni el feminismo... Queremos rescatar también **la potencia de nuestras raíces que tantas veces es ridiculizada en otros lugares**: de nuestras abuelas, nuestras ancestras, nuestros taconazos, nuestros volantes, nuestras alegrías, nuestra ‘peineta envenená’*, nuestros transformistas, nuestros Migueles de Molina, nuestras poetas... el ritmo maravilloso de nuestros acentos. Y las otras identidades que intentaron escaparse de la norma: la de Lorca... la del exilio... la del campo y sus cortijos... Queremos convivir con la convicción de que **resignificar -para nosotres- también es posible**⁵⁴⁴.

Preguntas guía: ¿Es necesario un transfeminismo andaluz? ¿Por qué? ¿Qué aportaría al resto de feminismos?

Inspirándose en las preguntas guía y en las ideas que recoge el fragmento, el primer grupo comenzó señalando la importancia de generar un pensamiento transfeminista andaluz al igual que es necesario construir diferentes pensamientos tranfeministas, ya que dicho movimiento pretende romper con ciertas hegemonías que se han producido dentro de los movimientos feministas. Como punto central a destacar del transfeminismo, en palabras de lxs compañerxs, es su apuesta por visibilizar las diferentes opresiones en intersección, como se ha revisado con anterioridad, pues así permitiría centrarse en las especificidades de las mismas rechazando generalizaciones y universalizaciones.

En este sentido, lxs compañerxs afirmaron que el transfeminismo abre un espacio a la participación de diferentes identidades, como las identidades marikas o las identidades trans, que en ocasiones no habían ocupado el espacio central de las preocupaciones de ciertos feminismos que se habían focalizado en reflexionar sobre las opresiones que sufren las mujeres. Así, ponían de manifiesto la necesidad de ampliar el sujeto clásico de reivindicación de los feminismos para abrirse y ser más inclusivo con otras vivencias que también sufren las opresiones del sistema heteropatriarcal. Para lxs compañerxs, era necesario seguir apostando por la construcción de movimientos transfeministas que tengan realmente en consideración la interseccionalidad que conforma nuestras identidades y que nos permita reflexionar sobre el lugar que ocupamos en el mundo. Un lugar atravesado por privilegios y opresiones contextuales sobre el que reflexionar para llegar a una transformación social. En este compartir de reflexiones, se apuntó que si para nosotrxs el enemigo era común –el sistema heteropatriarcal, capitalista y colonialista y su

⁵⁴⁴ Las negritas que aparecen en este y en los siguientes fragmentes son del original.

encarnación en los sujetos exitosos de esta sociedad– necesitaríamos un dispositivo de lucha común que se compusiese por todas aquellas identidades maltratadas por el mismo.

Además, se señaló la necesidad de hacer las luchas desde la tierra y desde el territorio, apostando por construir prácticas y pensamientos que dieran forma a un ‘ecotransfeminismo andaluz’. Con respecto a hacer las luchas desde la tierra se incidió en la idea de que nuestras práctica y nuestras propuestas tendrían que asentarse en el cuidado de la tierra que habitamos, y que era necesario incorporar también en nuestros discursos las propuestas de los pensamientos ecofeministas que hablan de la interdependencia, es decir, de la dependencia que tenemos las personas las unas de las otras y la necesidad de cuidarnos; y de la ecodependencia, la necesidad de cuidar este planeta del cual dependemos y que es finito.

Con referencia a hacer las luchas desde los territorios se habló de la necesidad de conectar nuestra disidencia sexual y de género y nuestras posiciones feministas con la historia de los territorios que habitamos o de los que procedemos. Esta visión, según lxs compañerxs, nos ayudaría a recuperar aspectos resistentes de nuestras raíces, nos ayudaría a reconectarnos con nuestro pasado para dar valor a cosas que antes no se lo habíamos otorgado, para empoderarnos desde ahí, desde la creencia que el Sur también tiene cosas potentes que aportar al resto de feminismos. En este punto se mencionaron los autocomplejos, las cuestiones relativas a los acentos no normativos, los cuidados colectivos presentes en la organización social de los territorios del Sur o las prácticas resilientes como la alegría para afrontar las precariedades que vivimos, con más incidencia en aquellos que habitamos el Sur del Estado español.

Segundo fragmento (Manifiesto “*Ponme mirando al Sur, Maricón*”, 2017)⁵⁴⁵:

Unxs nos identificamos con el transfeminismo, con lo queer (kuir). Otras preferimos nombrarnos como antipatriarcales. Algunxs trabajamos en las luchas libertarias, otrxs nos definimos como anticapitalistas. Algunxs participamos en las luchas antiespecistas y otrxs en las antifascistas. Otrxs no se identifican con las anteriores y su afinidad viene dada por otros motivos. A todxs nos une la disidencia sexual y de género, la condición de sureñxs y las ganas de organizarnos y luchar con rabia, pluma y amor (no romántico) contra las diversas formas de discriminación y opresión.

⁵⁴⁵ El manifiesto completo puede verse en: <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2017/03/14/encuentro-ponme-mirando-al-sur-marikon/>.

Preguntas guía: ¿Somos transfeministas las marikas sureñas? ¿Cómo de cómodxs nos sentimos ahí? ¿Importa la diferencia entre feminismo andaluz y transfeminismo andaluz? ¿Cuál es nuestro lugar en el mismo? ¿Alguien echa en falta algo?

El siguiente grupo volvió reafirmar la idea de que es necesario pensarnos como marikas dentro de los transfeminismos y no como aliadxs de ellos, es decir, como parte de los mismos. Se habló de que para nosotrxs el transfeminismo suponía una inclusión de otras prácticas y saberes. En estos momentos se añadió lo importante que es incluir las miradas racializadas o las miradas migrantes si queremos construir un transfeminismo inclusivo. No desde un lugar paternalista, sino desde un lugar que de nuevo se vuelva a crear la potencia que podemos encontrar en la perspectiva interseccional.

Algunxs compañerxs manifestaron lo peligroso que sería oponer el transfeminismo al feminismo, ya que para ellxs el transfeminismo es una corriente más dentro de las múltiples posiciones feministas existentes. En lugar de generar conflictos entre las distintas perspectivas, desde el grupo, se pensó que debíamos hacer un ejercicio de empatía con el resto de compañerxs y no buscar el enemigo entre nosotrxs, cosa que reconocemos que en ocasiones ocurre, que nos centramos excesivamente en cuestionarnos entre nosotrxs. Se valoraba la aplicación de la mirada crítica a nuestras prácticas feministas, pero se señaló que, a veces, dedicamos demasiado tiempo en criticarnos entre aliadxs y perdemos de vista el enemigo común.

Esto no quiere decir que se apostara por un feminismo condescendiente que se olvidase de la posición que ocupamos en el mundo cruzada por privilegios y opresiones, sino más bien todo lo contrario, se apuntó que lo destacable de pensarnos dentro del transfeminismo era que nos permitía reconocer los privilegios que encarnábamos. En este momento se dedicó un espacio a pensar sobre el ‘privilegio cis’, es decir, el privilegio que encarnan las personas que se sienten cómodas con el género que les asignaron al nacer. Esto me evoca a las diferentes conversaciones que hemos tenido a lo largo del recorrido de nuestra Red y en los espacios activistas en los que nos movemos, como son los encuentros estatales de marikas, en los que se han generado varios debates en torno a las corporalidades diversas. Aunque, desde el inicio de nuestra Red y de los encuentros mencionados, considero que existía una actitud de apertura ante aquellas personas que habitan una corporalidad más diversa (en términos de expresiones o identidades de

género), es cierto que, en no pocas ocasiones, algunas de estas personas han manifestado cierto malestar, incomodidad o disgusto, porque aunque tengamos en el discurso y en la construcción de nuestros encuentros el tema de las corporalidades diversas, en la práctica, en términos generales, suele existir cierta hegemonía o privilegio de aquellxs que encarnamos una corporalidad que no se aleja tanto de la que nos impusieron al nacer, aunque vivamos nuestras identidades de género de manera también diversa.

Precisamente, en el debate se insistió en que teníamos que seguir replanteándonos estas cuestiones, en que la visión transfeminista nos ayuda a cuestionar qué es lo masculino y lo femenino, así como las repercusiones que tiene en nuestras vidas el pensarnos desde este binarismo de género que hemos interiorizado a través de nuestros procesos de socialización. Volviendo a destacar la actitud empática del grupo, que al menos yo sentí a lo largo de ambas dinámicas –ya he señalado que no siempre la tenemos–, en esta ocasión, se apelaba por seguir aprendiendo lxs unxs de lxs otrxs ayudándonos a pensar sobre los privilegios que encarnábamos.

También se animó por parte de lxs compañerxs que trabajaron sobre este fragmento a definirnos sin miedo como transfeministas, haciendo hincapié en que este movimiento no solo es para ciertas corporalidades e identidades concretas. Debido a que la mayoría de nosotrxs fuimos asignadxs con el sexo/género masculino al nacer, en ocasiones, no nos hemos sentido completamente cómodxs en ciertos espacios feministas. A veces nos ha costado entender que el feminismo también es para nosotrxs, lxs marikas. Desde nuestra Red sí que compartimos, valoramos y apoyamos la creación de espacios no mixtos en los entornos feministas; de hecho, nuestra Red tiene la seña de ‘no mixtura’ y a la vez de ‘corporalidades diversas’, aunque también apostamos por la generación de diferentes espacios mixtos para así compartir experiencias y elaborar estrategias activistas compartidas.

Se llamó también la atención a tener cuidado con la idealización del transfeminismo. En palabras de lxs compañerxs, el transfeminismo supone autocrítica, un pensar constante de nuestras prácticas y discursos. Se estuvo debatiendo que dentro de nuestros movimientos también se producen violencias y se plantearon cuestiones que giraban en torno a si existen exigencias para ser unx buenx transfeminista y si también practicamos purgas dentro del movimiento. No recuerdo si fue justo en este momento o en otro momento del

día cuando alguien relacionó este tema con la canción *La Purga*⁵⁴⁶ del grupo *Tribade*, pues precisamente habla de dichas cuestiones, de estos ‘juicios’ internos que a veces realizamos entre nosotrxs. ¿Quién decide qué es ser unx buenx feminista? ¿No podemos lxs feministas tener contradicciones? Si asumimos que nadie nace sabiendo, ¿por qué, en ocasiones, no valoramos los procesos de aprendizaje de lxs que nos rodean en nuestros movimientos?

Para finalizar con las reflexiones que emanaron a partir de este fragmento, se señaló que al menos aquí en Andalucía, y en concreto en Granada, teníamos la impresión de que también habíamos inspirado a nuestrxs compañerxs bolleras y trans (no marikas) con nuestros discursos que desarrollamos sobre la perspectiva sureña. Nos emocionábamos al pensar que también hemos creado ‘tribus’ y ‘manadas’ (tomando las palabras que se utilizaron en el debate) con ellxs. De igual modo, nos emocionábamos al echar la vista atrás y ver que esta perspectiva andaluza hacía unos años no estaba tan presente como la tenemos en nuestras prácticas cotidianas y activistas. Entendíamos que esta perspectiva nos estaba permitiendo generar alianzas poco a poco con proyectos afines y que seguía siendo importante reflexionar y profundizar sobre las particularidades que tiene el ser disidente de la norma sexual y de género en Andalucía. Se apeló a que teníamos que tener memoria de las luchas de nuestrxs antepasadx en este territorio y a empatizar con las difíciles situaciones que vivieron: el rechazo de sus familias, la violencia social que sufrieron, la represión policial o los ‘sexilios’ mencionados anteriormente.

Tercer fragmento (*Guardianx de la contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo andaluz*, 2018)⁵⁴⁷:

¿Se están produciendo dinámicas centro/periferia – norte/sur internas en nuestros movimientos? ¿Por qué en numerosas ocasiones tomamos como referentes políticos a las producciones de discursos y prácticas generadas en el triángulo Madrid/Catalunya/EuskalHerria? **¿Dónde quedan lxs activistas o proyectos políticos andaluces en la historia de la disidencia sexual y de género en el Estado?** ¿No existen? O ¿Están invisibilizados? ¿Por qué no son tan (re)conocidos? ¿A qué se debe, por lo general, la efímera actividad de los colectivos disidentes sexuales y de género andaluces? ¿Influyen las dinámicas de precariedad y movilidad forzada en la misma? **¿Existe andaluzofobia en nuestros movimientos?...**

⁵⁴⁶ Esta canción puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=4XWk4eq-Two>.

⁵⁴⁷ El texto de presentación del proyecto *Guardianx de la contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo andaluz* puede verse en la sección de historia de la página de Facebook: <https://www.facebook.com/unarchivotransfeministaandaluz/?ref=bookmarks>.

El incluir en el taller este fragmento que, como se ha indicado contribuyó en la activación de mi proyecto de tesis y del archivo-web, tenía el fin de compartir con lxs compañerxs las preguntas que me guiaron en ciertos momentos del proceso de investigación para valorar cuáles eran las reflexiones que a otras personas les sugerían estas cuestiones. Por casualidad, ya que repartimos al azar los fragmentos, yo estaba en el grupo que debatió sobre estas preguntas. Julito y yo no habíamos añadido preguntas guía al final del fragmento pues ya el texto seleccionado se componía únicamente de preguntas.

Compartimos con el resto de compañerxs que, desde nuestra visión, territorios centrales como Madrid, al tener más recursos, en términos de espacios, de número de personas, de financiación, podrían tener más fuerza movilizadora también. Pero fue interesante el señalar que incluso dentro de los espacios que nosotrxs identificábamos como centrales también se generaban dinámicas centro-periferia internas. Se habló, por ejemplo, de las diferencias entre Madrid Centro con respecto a otros barrios obreros como Vallecas. Considerábamos que, a veces, desde los espacios centrales se invisibilizaba a otros espacios de resistencia, o al menos desde los espacios más normativos dentro del movimiento.

También estuvimos reflexionando sobre la idea de ‘siempre que hay un norte es porque hay un sur’ y esto nos derivó a pensar en los complejos que se han construido históricamente en Andalucía y que, como han comentado varixs compañerxs a lo largo del texto de la tesis, son interiorizados por muchas personas que han nacido en esta tierra. Desde nuestra visión, Andalucía había sido construida como lo opuesto a lo ‘positivo’ a partir de la generación de tópicos y estereotipos sobre este territorio y sus habitantes. Los tópicos de vagxs, de catetxs, de que en Andalucía se está todo el día de fiesta, de que no se perdona la siesta, de que todo el mundo en Andalucía es gracioso, las representaciones de las mujeres andaluzas en películas o series donde, por lo general, aparecen como limpiadoras, sirvientas o cuidadoras, todos ellos, han construido una visión estereotipada sobre Andalucía que niega la diversidad tan presente en las prácticas de cualquier territorio. Por el contrario, en el imaginario cultural del Estado español, considerábamos que se asocia el ‘buen hacer’ con los territorios del Norte.

Considerábamos que el potencial revolucionario no estaba en ‘criticar’ o reivindicar las formas de hacer del Norte, sino que residía en aprender a valorar otras formas y

concebirlas como ‘otro buen hacer’. Nos planteábamos por qué a menudo miramos a Euskal Herria o Cataluña como ese ‘buen hacer revolucionario’ y debatimos sobre cómo poder transformar nuestra mirada para encontrar referentes e historias legítimas en el territorio que habitábamos. En este sentido, algunx de lxs compañerxs mencionó que en su imaginario la tierra y la cultura andaluza era representada por una imagen femenina y como una cultura más abierta a expresiones y corporalidades diversas en lo que a expresiones e identidades de género se refiere. Se nos venían a la mente las travestis y transformistas históricas andaluzas, lxs mariquitas del sur, Ocaña, Falete, La Veneno, etc.

Entendíamos también que existen lugares que a lo largo de la Historia se han legitimado como centros de producción de conocimiento y de discurso, tanto en espacios más oficiales como en espacios críticos, y volvíamos a asociar esta relación entre legitimidad y producción de discurso a los recursos diferenciales con los que cuenta cada territorio. Pero se estuvo conversando acerca de que no solo los recursos materiales eran importantes, sino que, desde un plano más simbólico, para dar valor a tu historia, tienes que tener conocimiento de que tu historia es válida y vale la pena preocuparse en recuperarla. Es decir, aspectos materiales y simbólicos estaban relacionados, desde nuestro punto de vista, en la capacidad de generar reconocimiento y valor a ciertas prácticas y a ciertos territorios.

Para finalizar con nuestras reflexiones en torno a este fragmento estuvimos debatiendo sobre la rabia, la cual la entendíamos como motor de transformación, aunque de manera coyuntural o temporal. Se planteó la idea de entender la rabia como una herramienta que favorecía la movilización, pero se apostaba por no quedarnos ahí, sino que posteriormente a ese momento inicial cargado de rabia por injusticias, debíamos transitar hacia otros lugares para construir prácticas feministas que no nos generasen tanto malestar. En este sentido, nos planteábamos cuál era el objetivo principal de revalorizarnos. Sin llegar a conclusiones claras, hablamos de varias opciones como: dejar de tener vergüenza por lo que se es o por el lugar del que se procede; también hablamos de que este revalorizarnos alejado de la rabia nos podría permitir vivir más tranquilamente y, finalmente, también nos serviría para borrar estigmas. En definitiva, entendíamos que estas dinámicas hacían referencia a un proceso de descolonización interior a la vez que colectivo, a partir del cual necesitábamos despojarnos de esos imaginarios negativos sobre las culturas sureñas;

cuestiones que nos permitirían encontrar prácticas y valores feministas en nuestras historias cotidianas y familiares.

Cuarto fragmento (Texto '*Territorios Marikas*'⁵⁴⁸, 2017):

Somos Marikas camaleónicas, precarias e hijas del desconcierto. Por tanto, también necesitamos escaparnos de las obligaciones de ser lo que en la militancia a veces llega a filtrarse. Lo Queer como teoría venida del norte y con trayectoria en diferentes contextos, la mayor parte del norte, no tiene porque dejar de ser otra imposición que quizás a veces no nos permite entendernos y comprendernos desde los contextos en los que transitamos. Aunque no podemos negar que lo queer para algunas fue y es un salvavidas, las Marikas en el sur también somos canis, gitanas, bajunas, universitarias, pueblerinas, malhablás, barriobajeras, folclóricas, reguetoneras, modernas, raveras, punkis y por ello necesitamos el tiempo para encontrarnos, entendernos y poder pensar las categorías desde aquí, desde entender el ser Falete, el ser Ocaña o ser La Veneno.

Preguntas guía: ¿Se generan filtros, hegemonías, obligaciones, etc. sobre cómo hay que ser en la militancia? Y ¿en el transfeminismo? ¿Cómo nos sentimos con ello?

Con relación a este fragmento, en la puesta en común se generaron tres debates principales: aquel que tiene que ver con el deseo marika; otro que guarda relación con las opresiones que sufrimos y, finalmente, uno que giraba en torno a la diversidad en nuestros discursos. En esta ocasión, alejándonos, en cierta medida, de las preguntas guía, y también de cómo se compartieron el resto de reflexiones surgidas de los fragmentos en los que solía comenzar el grupo de trabajo y luego aportábamos el resto, fluyeron otro tipo de pensamientos y se fueron intercalando más las opiniones de lxs compañerxs. En primer lugar, estuvimos reflexionando sobre la diversidad existente en el 'mundo marika', si realmente era tal, y sobre si además teníamos deseos marikas diversos. Dedicamos bastante tiempo a pensar si en nuestras luchas existen grandes diferencias en cuanto a atractivo sexual. Pusimos de manifiesto que aún llevando tiempo trabajando sobre los deseos y corporalidades normativas, por lo general, existían corporalidades en nuestros espacios que contaban con más atractivo sexual que otras. Estas corporalidades solían coincidir con aquellas que tenían características físicas 'más masculinas' (en términos de cómo nuestras sociedades binaristas entienden lo masculino y lo femenino). Por el

⁵⁴⁸ Este fragmento fue extraído de un texto colectivo que escribimos desde la Red para participar en una actividad llamada 'Territorios Marikas' realizada en el *III Encuentro Marika de Corporalidades Diversas "Ponme mirando al Sur, maricón"*. En dicha actividad, cada colectivo marika de los distintos territorios del Estado y un colectivo francés expusimos las características de nuestros grupos, de dónde venimos y hacia dónde nos gustaría continuar.

contrario, algunxs señalaban que aquellxs corporalidades más ‘fem’, por lo general, solían tener menos atractivo sexual. Esta cuestión ha sido señalada en varias ocasiones por diversxs compañerxs, tanto en nuestras asambleas locales como en los encuentros de marikas estatales, donde se analizaban las dinámicas de ligue en nuestros espacios y las prácticas que giran en torno al deseo entre nosotrxs.

En términos generales, porque también hay visiones diversas al respecto, entendíamos que aún seguía existiendo un sujeto de deseo marika privilegiado o hegemónico que se correspondería, como ya he señalado, con una corporalidad ‘cis’ masculina. Sí que parecía haber consenso en que el deseo se transforma y, por tanto, teníamos que seguir trabajando nuestros deseos para sacudirnos los patrones o cánones normativos que habíamos interiorizado en la construcción de nuestras atracciones y deseos afectivo-sexuales. Pero también entendíamos que las cosas no cambian de la noche a la mañana, que era un proceso de tiempo por el que no podíamos ‘fustigarlos’ constantemente, sino reconocer el lugar privilegiado que encarnamos algunxs e intentar trabajarlo. Se planteaba de nuevo como crucial en esta temática el tener muy presente los cuidados en nuestras prácticas y espacios de ocio, donde en ocasiones se hacen más palpables estas diferencias.

Con respecto a las opresiones que sufrimos, se generó un debate en torno a las ocasiones en las que en la militancia parece que ‘jugamos’ a ver quién es la persona más oprimid de todas, como si de una competición se tratase. Esto, pensábamos que a veces generaba también jerarquías en cuanto a quién puede hablar sobre ciertas temáticas y quién no. Algunxs compañerxs expresaron que, ocasionalmente, no se habían sentido cómodxs en espacios activistas para expresar sus ideas por si se les interpretaba mal y se entendían cosas que no se querían decir con respecto a ciertos temas delicados relacionados con los privilegios y las opresiones dentro del propio colectivo. Así, se puede intuir, que incluso dentro de nuestros espacios activistas se siguen generando posiciones privilegiadas sobre quién tiene más derecho a hablar sobre algunos temas y sobre qué temas se pueden tratar con más o menos comodidad, poniendo de manifiesto que un espacio puede ser seguro para algunas personas, y poco seguro o cómodo para otras.

Y finalmente, volviendo a hacer autocrítica, estuvimos conversando sobre la concepción de la diversidad en nuestros discursos. Se planteó que debíamos tener cuidado, o al menos estar alerta, con repetir la palabra diversidad como si fuera un mantra, pues nos surgían

dudas si realmente éramos tan diversxs como decíamos ser. Sí que se reconocía que en el caso concreto de la Red existían bastantes formas diversas en cuanto a identidades, formas de pensar y de actuar. Por un lado, esto enriquecía a la Red, pero por otro, también ralentizaba nuestros procesos activistas pues al haber pluralidad entre nosotrxs, en ocasiones, nos costaba tomar decisiones u organizar actividades, puesto que siempre intentábamos hacerlo de la manera más horizontal posible.

Quinto fragmento (Manifiesto *Como vaya yo y lo encuentre... feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*, 2016):

Queremos que los cuidados sean la base de nuestra construcción conjunta pero de una forma equitativa, libre de clasismo y sexismo. Los cuidados articulados desde la organización colectiva nos permiten plantarle cara al Capitalismo más fiero. Queremos fomentar esa magia del sur en la que, con poco, organizamos nuestros encuentros, tejemos nuestras redes y practicamos sororidad. Esa dinámica del sur en la que las vecinas son, en potencia, nuestras compañeras de vida: romper las paredes que nos separan y convivir todas bajo el mismo laurel. Queremos romper la tradición del dolor de nuestras casas.

Preguntas guía: ¿Qué aportaría una visión sureña/andaluza a la cuestión de los cuidados? ¿Qué importancia tienen para nosotrxs los cuidados (como marikas transfeministas)?

En el momento de pasar a compartir reflexiones sobre este fragmento el sol ya se estaba poniendo y como teníamos frío nos metimos dentro del cortijo para continuar con la dinámica al lado de la chimenea. El cansancio también se estaba apoderando de nosotrxs pero hicimos un esfuerzo por terminarla. Unxs sentadx en los sofás y otrxs en la alfombra del suelo nos dispusimos a continuar con ella. Aunque la cuestión de los cuidados fue intencionalmente traída por Julito y por mí cuando seleccionamos este fragmento, como se está viendo a largo del texto, estas cuestiones relativas a los cuidados son recurrentes en los discursos que desarrollamos desde la Red. En el caso concreto del fragmento, el cual también estuvo trabajado por mi grupo, diferencio tres ámbitos en los que pensamos el cuidar en la puesta en común. Por un lado, comenzamos debatiendo sobre una visión general que teníamos sobre los cuidados. Por otro lado, nos centramos en pensar los cuidados en nuestras relaciones afectivo-sexuales y, finalmente, reflexionamos sobre las prácticas de cuidados en los espacios activistas.

En términos generales, compartimos con lxs compañerxs que teníamos sentimientos e ideas encontradas al pensar los cuidados. Nos preocupaba que fuese un tema tan

recurrente en nuestros discursos porque teníamos la sensación de que, en ocasiones, romantizábamos o idealizábamos esto del cuidar. Pensábamos que debíamos tener cuidado, valga la redundancia, con apelar constantemente a las prácticas de cuidados desarrolladas por nuestras madres y abuelas, pues considerábamos que, en cierta medida, olvidábamos lo duro, lo dificultoso y lo desgastante que significaba cuidar. Sobre todo, cuando aquellas personas que se han dedicado al cuidado de la vida de las demás personas no han tenido otra opción, pues la sociedad heteropatriarcal en la que vivimos les había impuesto este rol del que tan difícil es escapar. Entendíamos que muchas de las personas cuidadoras les hubiese gustado tener otra vida sin cuidar tanto a lxs demás, a costa de descuidarse a ellas mismas. En el debate, identificamos que los cuidados están atravesados claramente por el género, por la clase y por el lugar de procedencia. Y recurrimos a la idea que escuchamos alguna vez a Mar Gallego cuando señala que “no cuidar no es una elección, es un privilegio”.

Desde nuestra visión, considerábamos que los grupos oprimidos han tenido que utilizar la herramienta de los cuidados colectivos para sobrevivir. Es por ello, que pensábamos que en el Sur o en Andalucía parte de que históricamente se haya practicado una visión más colectiva de los cuidados se debía a su posición subalterna, en términos económicos o materiales. Intuíamos que otra parte se debía a aspectos más culturales. Nos gustaba esta idea de vincular el Sur con una forma característica, en cierta medida, más colectiva de cuidar. De esta forma, se rescatarían esas experiencias potentes de nuestras raíces, para retomarlas e intentar implementarlas de maneras más horizontales y también para empoderarnos desde ahí, desde el pensar que prácticas históricas que se han desarrollado en estos territorios podían aportar ideas inspiradoras a nuestras prácticas feministas actuales.

En el terreno de las relaciones sexo-afectivas, para pensar los cuidados, hablamos de la necesidad de pensar en los autocuidados. Para poder cuidar de una manera menos dañina, considerábamos que, en primer lugar, debíamos autocuidarnos y ser conscientes de lo que implica ello en nuestra vida diaria, alejándonos de visiones que dulcifican el cuidar. También pusimos sobre la mesa que, en ocasiones, no podemos hacernos cargo de otrxs, o de cuidar a otrxs, bien porque no podemos –haciendo un ejercicio de honestidad– o bien

porque no queremos. Ambas opciones, probablemente, conectadas a experiencias pasadas. Y ello nos llevaba a pensar sobre qué modelo de cuidados tomamos.

En el debate con lxs compañerxs surgió la cuestión de la monogamia y del poliamor en nuestras prácticas sexo-afectivas cotidianas. Si bien entendíamos que para muchxs de nosotrxs un modelo monógamo de relación no se correspondía con cómo entendíamos las relaciones y los vínculos con lxs demás personas, tampoco idealizábamos las prácticas poliamorosas. Partíamos de la idea de que la monogamia, en cierta manera, la implementábamos como una forma de protegernos y de cuidarnos, una postura que entendíamos ponía límites a lo difícil, querer sin jerarquizar. Por otro lado, al apostar por construir relaciones más abiertas o poliamorosas considerábamos que se abrían otras posibilidades, otras puertas, pero también interrogantes, porque no tenemos las suficientes herramientas ni una educación emocional fuerte en nuestras mochilas vitales. Al intentar cambiar las estructuras de cómo nos relacionamos o nos vinculamos con lxs demás considerábamos que se complejizaban las dinámicas. Aunque la mayoría hablaba de intentar apostar por relaciones más abiertas, honestamente veíamos que también nos resultaba complicado el llevarlas a la práctica, pues a todxs se nos venía a la mente los ‘cadáveres emocionales’ que se pueden quedar en el camino con este tipo de prácticas en las que unas veces nos hemos visto en un lado de la balanza y otras en el otro. Los días previos a la ‘mariconviviencia’ algunxs compañerxs compartieron vídeos de la mencionada escritora y activista Brigitte Vasallo⁵⁴⁹ en los que hablaba sobre estas cuestiones, y en el momento del debate estuvimos reflexionando sobre su idea de que, en ocasiones, el poliamor, si es mal entendido, se puede convertir en un “supermercado de los afectos”, por lo que teníamos que seguir trabajando estas cuestiones de manera individual y en colectivo (precisamente en la ‘mariconviviencia’ del mes anterior que realizamos en el *CSOA La Meteora* de Sevilla estuvimos trabajando sobre las prácticas poliamorosas y las relaciones sexo-afectivas).

Con relación a pensar los cuidados en nuestros espacios activistas, más que ofrecer respuestas claras, seguíamos expresando dudas y cuestionamientos. Nos centramos en pensar el tema de las agresiones en nuestros entornos y nos removía mucho, pues varixs

⁵⁴⁹ Uno de los vídeos a los que me refiero puede verse en: https://www.youtube.com/watch?v=AxTkRT8M8_0.

de nosotrxs habíamos tenido experiencias complejas en este ámbito. Siendo feministas nos planteábamos cómo afrontar cuidadosamente el que alguna persona se sintiese agredida en nuestros círculos. Sinceramente, si la violencia emanaba de un sujeto hombre cishetero no se nos complicaba demasiado nuestra visión y el cómo actuar teniendo en cuenta ciertas premisas feministas como ‘una agresión no se cuestiona’ o ‘ninguna agresión sin respuesta’. Pero ¿cómo gestionamos si esta dinámica ocurre entre compañerxs de identidades periféricas y no con un hombre cishetero? La cuestión sobre cómo actuar se nos complicaba más y nos resultaba dificultoso llegar a premisas consensuadas. ¿Sabemos diferenciar en nuestra cotidianidad activista entre lo que es un conflicto, un malentendido o una agresión? ¿Solo se puede sentir agredida la persona que primero dice que se siente agredida? O, por el contrario, ¿varias personas se pueden sentir agredidas en una misma situación? Son algunas de las preguntas que nos hacíamos.

Algunxs compañerxs señalaban que tenemos pocas herramientas de empatía y comunicación entre la gente. También se pensaba que quizás la militancia tiene mucho de “machuno” (utilizando la palabra de unx compañerx) y no hemos tomado herramientas, por ejemplo, de la comunicación no violenta. Para favorecer esta actitud empática de la que se hablaba considerábamos que debíamos respetar los procesos de aprendizaje de las personas e intentar comunicarnos entre compañerxs evitando actitudes que, en cierta forma, se podrían considerar como violentas. Pensábamos que todxs tenemos un discurso elaborado contra las agresiones, pero nos daba la impresión que, a veces, para responder a algunx compañerx con quien no estábamos de acuerdo teníamos actitudes que se podrían asemejar al mismo patrón de reacción agresiva. Así, nos planteábamos que, si estamos cuestionando desde nuestros colectivos sistemas punitivistas y sistemas de autoridad, teníamos que buscar otras fórmulas de resolver conflictos internos. Es decir, nos teníamos que alejar de la reproducción de estas dinámicas punitivistas en nuestros espacios en los que, en ocasiones, parecía haber jueces, acusación, juicio y castigo.

Como ya vengo anotando, en el debate no pudimos llegar a conclusiones o respuestas claras al respecto, pero el hecho de poder reflexionar sobre estas dinámicas con cierta serenidad lo considerábamos todo un acierto. Pensábamos que todavía nos hace falta mucho trabajo personal y colectivo al respecto y el pararnos a debatir sobre ello en

nuestros espacios era una buena forma de aproximarnos a la búsqueda de herramientas para gestionar los cuidados, los conflictos y las agresiones entre nosotrxs.

Sexto fragmento (Texto '*Territorios Marikas*', 2017):

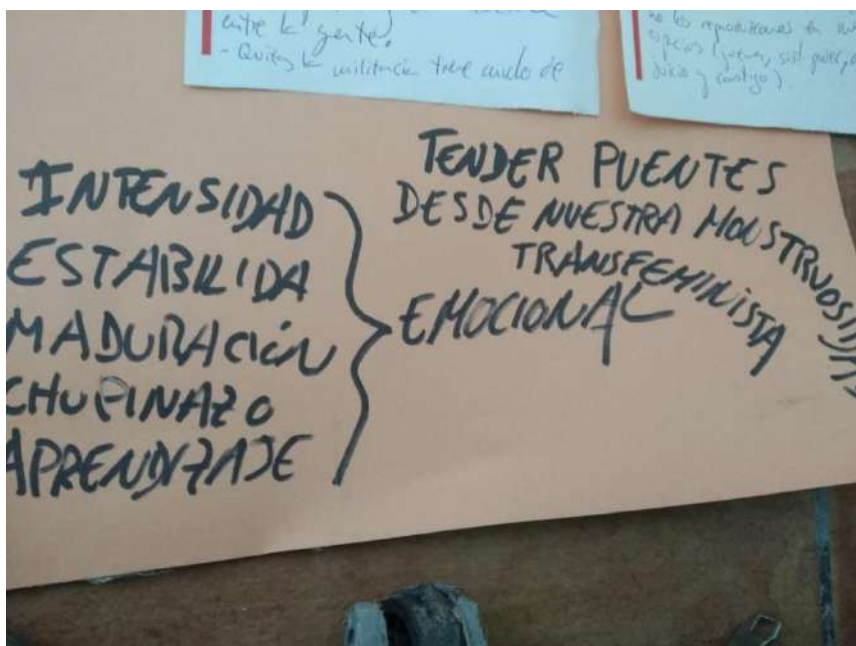
Somos intensas, ególatras, nos tensamos, nos descuidamos, nos queremos, nos bailamos, y un sin fin de cosas más en cada espacio que compartimos. Y de toda la intensidad y apretadera con la que hemos venido transitando estos meses, la única certeza es que ninguna se vuelve a su casa/contexto habitual sin que se le haya movido algo por dentro en cada una de las veces que nos permitimos estar juntas y disfrutarlas. Nos gustaría poder seguir moviendo las convivencias por los pueblos, pensar en la sostenibilidad de esta red, buscar la forma de poder anclarla bien al suelo y que realmente este espacio que con tanto cariño hemos ido construyendo, perdurara en el tiempo. Pero la realidad es que la precariedad nos asola, unas se van a trabajar lejos, otras no saben ni que existimos, a algunas les cuesta cada vez más movilizarse hasta la ciudad para poder encontrarnos y seguramente más de una no pueda hacerse cargo de la intensidad que cuando estamos juntas llegamos a generar. Por todo ello, el horizonte es un desafío, donde lo único que podemos sentir que nos hará resistente es la vinculación real y honesta, la de construir vínculos afectivos-políticos sinceros. Donde entendamos que no podemos ser tan cuidadosas como nos gustaría (pero no sabemos), donde nos encantaría no querer estar siempre en el centro (pero nos gusta y nos cuesta aceptarlo), y donde sobre todo entendamos que juntas podemos resistir más, luchar más y transformar más toda esta mierda que nos rodea. Porque de aquí, de este grupo, de estas vivencias y encuentros, y de estas ideas, brotan alegría revolucionaria.

Preguntas guía: ¿Qué os sugiere este fragmento? ¿Qué sentimientos os genera?

Debo reconocer que todas las veces que leo este fragmento que colectivamente creamos desde nuestra Red me emociono. Se me caen unas cuantas lágrimas, da igual el lugar y las personas con las que esté. Sin llegar a saber bien por qué, intuyo que la emoción que me genera es porque recoge muy bien numerosos sentimientos, visiones y vivencias que se han dado a lo largo de este proceso de construcción de la Red Maricones del Sur. Y que, aunque esté escrito en un momento, tiempo y espacios determinados, son líneas que nos siguen representando.

Debido a que el grupo de trabajo encargado en pensar sobre este fragmento no había tenido suficiente tiempo para abordarlo, modificamos un poco la dinámica y pasamos cada unx de nosotrxs a compartir las impresiones que este fragmento nos generaba. Fue un momento de cierre de la actividad, desde mi punto de vista, muy emotivo, porque nos dio pie a expresar cómo nos sentíamos o en qué punto estaba cada unx con respecto a la Red. La siguiente imagen fue el resumen de la puesta en común sobre este fragmento y he optado por incluirla pues representa las diferentes posiciones de lxs compañerxs con

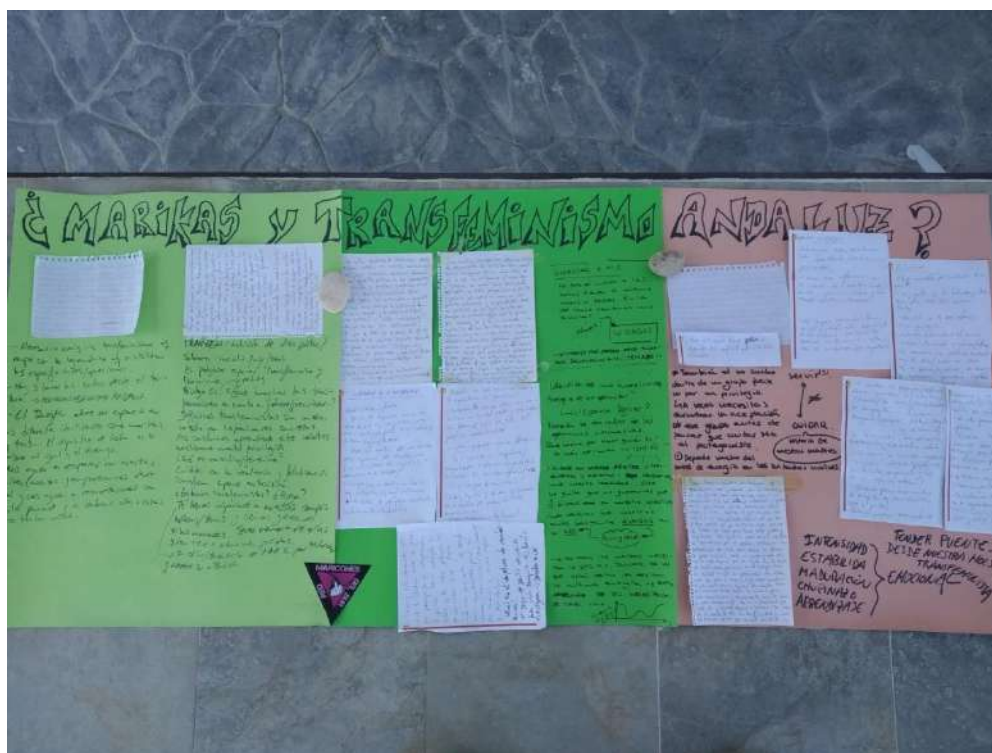
respecto a la participación en el espacio activista y afectivo que es la Red Maricones del Sur.



(Imagen de un fragmento de las notas colectivas del taller. Fotografía propia)

Algunxs compartimos la idea de que después de un momento inicial en el que comenzamos a construir la Red, en el que participamos en los primeros encuentros marikas estatales y en el que organizamos el *III Encuentro Marika de Corporalidades Diversas “Ponme mirando al Sur, maricón”* donde las emociones eran muy intensas, parecía que habíamos experimentado un proceso de maduración donde, a pesar de que nos seguimos emocionando, parece que hay más estabilidad o armonía en cómo sentimos y nos sentimos en la Red. Decíamos que quizás ya habíamos pasado ese momento de “chupinazo” y enamoramiento colectivo para pensarnos y vivirnos desde un lugar más sosegado –aunque no siempre y no del todo–. Otrxs compañerxs que se habían incorporado más tarde a la Red expresaban que ellxs sí estaban experimentando ese momento inicial de desbordamiento emocional y aprendizaje constante. Para algunxs la ‘mariconviviencia cortijera’ fue la primera a la que asistieron, por lo que estaban expectantes sobre cómo iban a procesar emocionalmente lo vivido en la misma y en los siguientes encuentros. En definitiva, aunque desde distintos lugares condicionados por el tiempo que cada unx llevábamos militando en la Red, la dimensión emocional estaba muy presente en nosotrxs. De hecho, terminamos el taller haciendo una ‘rueda de sentires’ en

la que expresábamos como nos habíamos sentido durante el taller y entre nosotrxs. Esta dinámica la hemos solido hacer en varias de nuestras ‘mariconviviencias’.



(Imagen de la creación colectiva de la segunda parte del taller. Fotografía propia)

No pudimos terminar de mejor forma el taller que escuchando el vídeo que nos había mandado nuestrx compañerx Denys, quien meses atrás se había ido a vivir a Iruña. El vídeo que me llegó al móvil en esos momentos nos contaba que no había sacado tiempo para hacerlo antes, ni tampoco para reflexionar más detenidamente sobre la propuesta que lx hicimos Julito y yo porque estaba trabajando sesenta horas a la semana. En él nos compartía su experiencia de cuando se fue al Norte en busca de mejoras laborales con unas expectativas muy altas y decía que bueno, que, aunque encontraba trabajo, seguía precarix y se sentía explotadx. Todo ello expresado siempre desde el arte que tiene para comunicar. También nos comentaba que ahora había adaptado su vida a los tiempos del trabajo y que tenía vacaciones una semana por lo que bajaría a Sevilla y a Granada y que nos quería ver: *“será todo versión muy apretada por la falta de tiempo. Apretadas hemos sido siempre la verdad, y muy intensas (risas). Os quiero mucho de verdad y os mando muchos besos”*.

Con estas palabras cerramos el taller, ya muy cansadxs pues esta segunda parte duró unas cuatro horas, también hambrientxs y algunxs con ganas de vino y cerveza. Así, preparamos la cena y terminamos la noche bebiendo alrededor de la chimenea, viendo vídeos de *YouTube* y poniéndonos al día entre cerveza y cerveza, pues pasaría más de un mes hasta que nos volviésemos a encontrar todxs en la *Velada Trans Marika* que organizamos en el *CSOA La Redonda* de Granada el 11 de mayo de 2019⁵⁵⁰. Entre esta ‘mariconvencia’ y la *Velada Trans Marika* se celebró el *VI Encuentro No Mixto de Marikas Transfeministas Libertarias de Corporalidades Diversas* en Madrid al que solo pudieron asistir algunxs del grupo; el resto, por cuestiones laborales no pudimos. En mi caso, no pude asistir pues me surgió un trabajo para dar unos talleres sobre prevención de violencia de género en la adolescencia durante unos días en un instituto de un pueblo de Granada.



(Cartel *Velada Trans Marika*. 2019. Autoría: @shoutsandibites2. Fuente: Red Maricones del Sur)

⁵⁵⁰ Más información sobre este evento puede verse en: https://www.facebook.com/events/377944179484670/?notif_t=plan_user_associated¬if_id=1557423469371978.

Al día siguiente del taller, el domingo, algunxs marcharon para sus ciudades y otrxs pasamos el día disfrutando en colectivo del cortijo y compartiendo impresiones del día anterior donde nos agradecemos entre todxs por la a gusto que nos habíamos encontrado. Alejándonos de los patrones normativos de la masculinidad hegemónica que se nos habían intentado imponer en nuestros procesos de socialización donde no se nos permite expresar nuestros sentimientos y emociones, recibimos varios mensajes y muestras de cariño y agradecimiento por parte de lxs compañerxs. Recuerdo de manera especial el audio de *WhatsApp* conjunto que nos mandaron Cristian y Jose Náufrago en su camino hacia Sevilla:

“(...) Muchas gracias. La verdad que, le decía a Nau que para mí ha sido de las ‘mariconviviencias’ más bonitas en las que he estado. Estuvo muy lindo el contenido, organizado, pensado, y nada, se han hecho muy lindo curro, bonitas, hermosas. Un beso y nos vemos prontito [Cristian]. Amores, muchas gracias por los cuidaitos, por la comida, por la compra... sois unas genias. Muchos besitos, cuidaros [Jose Náufrago]”.

Pocos días más tarde de la realización del taller, el dos de abril, desde la página de Facebook de nuestra Red, Jose Náufrago –quien se solía encargar de gestionarla– hizo la siguiente publicación, la cual me ha parecido interesante incluirla para observar cómo la Red interpretó, de manera resumida, lo que vivimos y trabajamos en la ‘mariconviviencia cortijera’:

Las mariquitas de esta Red se reunieron el finde pasado en un entorno rural en la provincia de Jaén para preguntarse a sí mismas qué somos y dónde estamos con respecto al transfeminismo y a la identidad andaluza. ¿Es necesario un transfeminismo geolocalizado en Andalucía (no la que demarcan las fronteras políticas sino la que se siente como patria en el sur del Estado español, pueblo arriba, pueblo abajo)? ¿Qué historias y vivencias aportaron nuestrxs ancestrxs de la disidencia sexual que podamos recuperar para ponerlo en la resignificación de la identidad andaluza con perspectiva transfeminista? ¿Qué estamos aportando y qué nos aportan las distintas propuestas de corte transfeminista andaluz? ¿Qué cositas de todo ese puchero puede servirles a primxs y hermanxs de otras realidades?

Puesto que en la Red hay gente de diferentes orígenes con el denominador común de estar habitando (y, por tanto, participando de) la vida y los sures del Sur, se generaron reflexiones interesantes y diversas y cantes de ida y vuelta que una vez que las pintemos, las peinemos y las pongamos guapas, las haremos taconear sobre un fanzine, esperemos que más pronto que tarde.

#largavidaatodxsmenosaquienestúyasabe.

Como se adelanta en la publicación, esta ‘mariconviviencia’ nos ayudó o nos motivó para generar un fanzine sobre las temáticas que abordamos en el taller y que también han sido

clave en nuestro recorrido activista. Aunque fuimos Julito y yo quien lanzamos la propuesta de hacer un fanzine colectivo si veíamos que habían funcionado bien las dinámicas de la ‘mariconvencia’, fue tomada como propia por parte de lxs compañerxs (también nos constaba que previamente a algunx compañerx le rondaba esta idea por la cabeza). El taller sirvió para fomentar, en cierta medida, la construcción de discursos activistas y plasmarlo en un formato más acorde con nuestros medios y canales de comunicación militante.



(Imagen de la portada del *Faralaehzin* de la Red Maricones del Sur. 2020. Fotografía propia)⁵⁵¹

Para cerrar este apartado, paso a destacar, a modo de resumen, las líneas que, desde mi visión, fueron más relevantes en esta segunda sesión del taller a través de la cual pensamos nuestra posición como marikas dentro del (trans)feminismo andaluz, a partir

⁵⁵¹ La presentación virtual del nº 1 del *Faralaehzin* de la Red Maricones del Sur puede verse en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/videos/322874219314892>

de la generación de distintos discursos que aportaban para la construcción de dicho pensamiento y movimiento. En términos generales, considero que en las reflexiones que desarrollamos podemos encontrar discursos propios que están dando forma a la perspectiva (trans)feminista sureña o andaluza, pero también distintos discursos que entran en diálogo con debates actuales dentro de los transfeminismos. En este sentido, reconozco una apuesta por pensarnos como marikas desde y dentro del transfeminismo, por su visión interseccional que tiene de las luchas y de la construcción de las identidades. Asimismo, encuentro destacable la idea que se debatió a lo largo de la jornada sobre la necesidad de pensar y hacer las luchas conectadas a los territorios que habitamos y que tengan en cuenta las historias específicas de los mismos en relación con las disidencias sexuales y de género.

También considero como destacable la postura reflexiva y de autocrítica sobre nuestras prácticas y discursos activistas, así como de nuestra vida cotidiana. Como se ha podido ver a lo largo del texto, lxs marikas, en términos generales, viven cierta tensión a la hora de comprender las identidades al estar cruzadas por privilegios y opresiones contextuales. Así, reconocemos que encarnamos diversas opresiones, pero también posiciones de privilegio en nuestros entornos activistas.

Además, me parece muy relevante la idea puesta sobre la mesa sobre la necesidad de ‘descolonizarnos’ con el objetivo de quitarnos estigmas asociados a nuestros orígenes culturales para poder valorar las luchas propias que han existido en Andalucía y para rescatar prácticas de resistencia que históricamente se han dado en este territorio. Ese cambio en nuestras miradas para encontrar el ‘otro buen hacer’ creo que es algo que nos diferencia de otros colectivos de marikas del Estado y es una de nuestras aportaciones – también compartidas con otros proyectos– con las que contribuimos a construir ese pensamiento (trans)feminista andaluz que vengo desarrollando a lo largo del texto. Con relación a ello, considero como algo a subrayar de los discursos marikas que hemos estado trabajando el cuestionamiento de los circuitos de producción del conocimiento (tanto críticos como más institucionales) y la reflexión sobre quién o desde dónde existe más legitimidad para crear discurso crítico, activista y militante.

Desde otro lugar, ya compartido con otros grupos activistas transfeministas, se puede observar que existe entre las ‘preocupaciones’ marikas un debate abierto compuesto por

reflexiones que están repensando el deseo privilegiado marika y las corporalidades diversas en nuestros espacios. Asimismo, existe una centralidad o un recurrir constante a pensar los cuidados en nuestros discursos, como ya he señalado, tanto a nivel general como en el ámbito de las prácticas sexo-afectivas y también activistas. Considero que se puede intuir un repensar constante sobre estas cuestiones y una búsqueda de herramientas para cuidarnos en horizontalidad, pero que a la vez se aleja de visiones que idealizan o dulcifican los cuidados y reconocen su dificultad. Me interesa resaltar, especialmente, la idea mostrada por algunxs compañerxs a través de la que invitan a pensar los cuidados ‘mirando al Sur’, es decir, aprender o inspirarnos en las prácticas de cuidados, en cierta medida más colectivas, que se han generado en territorios sureños, valorando y reconociendo el papel de madres y abuelas en el sostenimiento de la vida colectiva.

Y, finalmente, me gustaría destacar esa forma de mirar y de trabajar, que considero ha estado presente en multitud de las reflexiones de lxs compañerxs de la Red, más cercana al terreno de las emociones. Ya sabemos que no existe tal binarismo entre emoción y razón, pero considero reseñable que, personas que por lo general hemos sido socializadas para pensar más que para sentir, debido al sistema binario de género y al heteropatriarcado en el que vivimos, nos estemos repensando desde la emocionalidad o desde la ‘intensidad emocional’, como nos gusta decir a nosotrxs.

CAPÍTULO 6

VIAJES DE “IDA Y VUELTA” A TRAVÉS DEL ARCHIVO

CAPÍTULO 6. VIAJES DE “IDA Y VUELTA” A TRAVÉS DEL ARCHIVO⁵⁵².

“Se trata, pues, de recrear un archivo para recuperar y mantener un legado de discursos, activismos y experiencias políticas de la mano de algunas de sus protagonistas. Aquí nos hemos limitado a ser meras recolectoras o, más bien, a tejer las conexiones de un mapa posible, para que el eco de estas pequeñas contribuciones culturales resuene aún más fuerte.”
(Miriam Solá, 2013, p. 16)

“Para aprender del trabajo hecho por otras generaciones, y realizar una traducción de ida y vuelta que posibilite una acción política más acorde con el momento histórico en el que nos ha tocado vivir.”
(María José Belbel, 2005, p. 269).

¿*Qué posos de luchas pasadas encontramos en las presentes?* es el interrogante que guía el capítulo que voy a desarrollar. A través del mismo, desde un punto de vista analítico, me aproximaré a algunas cuestiones de los recorridos históricos críticos abordados que siguen de alguna forma presentes en las actuales experiencias transfeministas, *queer* y transmarikabollo, con sus influencias, continuidades, semejanzas y diferencias. En este sentido, seleccionaré algunos aspectos de las prácticas y discursos de los activismos históricos para reflexionar sobre ellos en articulación con los activismos presentes. Así, me serviré de aportaciones teóricas, propuestas prácticas y ejemplos tanto del ámbito estatal como del andaluz que los activismos históricos han dejado como huella, desde mi punto de vista, en las luchas actuales. He considerado oportuno seleccionar las cuestiones que a continuación exploro –y no otras de las muchas posibles– puesto concibo que tienen una relevancia fundamental en los debates feministas y disidentes sexuales y de género del contexto actual.

6.1. LA LUCHA CONTRA LA REPRESIÓN Y POR LA DESPENALIZACIÓN.

Centrando mi atención, en primer lugar, en los Frentes de Liberación Homosexual, la primera de las cuestiones a analizar es aquella que hace referencia a las luchas contra la represión de distinta índole que han padecido las disidencias sexuales y de género en el ámbito estatal, y, por ende, también en el andaluz. Como se ha examinado, las acciones encaminadas a exigir la derogación de las leyes represivas que atravesaban las vidas de las disidencias sexuales y de género en la década de los setenta y ochenta fueron centrales

⁵⁵² Tomo la expresión “ida y vuelta” inspirándome en los planteamientos de Belbel (2005, p. 269) como se puede intuir en una de las citas introductorias al capítulo.

en los discursos y prácticas de los Frentes de Liberación Homosexual, así como sirvieron de impulso para la organización de los mismos (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017; Soriano, 2005; Subrat, 2019; Trujillo, 2008a). En el contexto andaluz, estas demandas inspiraron, como se ha abordado, la construcción del FHAR, del MLH y del FLGG, en Granada; del MHAR, en Sevilla; de la UDH, en Málaga y del FLHA, que tenía un carácter regional debido a las distintas agrupaciones que lo conformaban (Barbancho y Morterero, 2019).

Desde mi perspectiva, a pesar de las conquistas conseguidas en este ámbito gracias a las movilizaciones de las disidencias sexuales y de género, entre otros grupos oprimidos, las cuestiones relativas a las luchas contra las distintas legislaciones represivas ha sido una constante que ha atravesado el quehacer activista de las genealogías pasadas y presentes abordadas. Si las demandas que exigían la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social y ‘la amnistía total’ fueron fundamentales en los Frentes de Liberación Homosexual (De Fluvià, 1978; Martínez, 2017; Soriano, 2005; Subrat, 2019; Trujillo, 2008a), las movilizaciones a favor de la despenalización de los anticonceptivos, del divorcio y del aborto fueron vitales en las acciones feministas de los setenta y ochenta, donde las militantes lesbianas también participaron activamente (Gil, 2011; Martínez, 2017; Trujillo, 2008a).

Estas demandas no solo fueron desarrolladas por las activistas lesbianas que se articularon dentro de las organizaciones feministas, como es el caso expuesto de la AMG, sino que también estuvieron presentes en las reivindicaciones de lesbianas que, posteriormente, constituyeron grupos al margen de las organizaciones feministas generando vínculos con el feminismo de las independientes. A modo de ejemplo, en el citado documental *La Casa de Las Sirenas* se expone cómo, en el ámbito sevillano, activistas lesbianas –varias de ellas pertenecientes con posterioridad al Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre– participaron en las movilizaciones feministas para conseguir la despenalización de los anticonceptivos; del aborto, por ejemplo, en las movilizaciones en torno a la señalada clínica de *Los Naranjos*; así como por una ley de divorcio –cuestiones que, de entrada, no les afectaría en sus vidas de manera individual por sus prácticas sexuales periféricas.

Con relación a la genealogía de los grupos *queer* y/o radicales de los noventa explorada, se puede afirmar que también pusieron en marcha diversas iniciativas en contra de la

legislación y de prácticas represivas estatales existentes en su contexto. De esta forma, como se ha revisado, en torno al año 1992, los distintos acontecimientos y celebraciones acaecidos (Olimpiadas de Barcelona, La Exposición Universal de Sevilla o el quinto centenario de la conquista de Granada y de América por parte de los Reyes Católicos) y el consecuente incremento de la represión policial y de la censura cultural que les acompañó (Juanfer, 2010), fueron respondidos por los grupos que en esos momentos daban vida a la COFLHEE a partir de diversas campañas y acciones. En este sentido, ya se han nombrado las jornadas *Muchas culturas, una sola represión – gais contra el 92* y la campaña *Mariquita el 92* (Martínez, 2017). En ellas, también participaron activistas de la diáspora andaluza (Juanfer, 2010). En este ámbito de reflexiones, de igual modo, se pueden destacar las mencionadas acciones contra la criminalización del BDSM (Martínez, 2017) o las acciones por la insumisión y contra la obligatoriedad de participar en el servicio militar (Juanfer, 2010). Así, en el contexto andaluz, con vinculación a dichas cuestiones, se puede resaltar el carácter antimilitarista y por la insumisión defendido por LIGAN y su participación en las marchas contras las bases de Rota y Morón de la Frontera, a modo de ejemplo, como se ha anotado.

Asimismo, los activismos trans se articularon en contra de la represión policial ejercida hacia mujeres trans que se dedicaban al trabajo sexual en la segunda mitad de la década de los ochenta (Marchante, 2016; Ramos, 2003). La necesidad de organizarse contra dicho acoso sistemático que padecían las mujeres trans trabajadoras sexuales, como se ha abordado, impulsó la construcción de colectivos como AET-Transexualia. Por su parte, los grupos transmarikabibollo y transfeministas más actuales también mantienen como uno de sus ejes de acción la participación contra las distintas formas de represión del contexto reciente o actual. Si en el ámbito estatal, como se ha señalado, los Orgullos Críticos se han conectado con las luchas sociales de su contexto centrando diversas reivindicaciones, en algunos años, en el cuestionamiento del intento de contrarreforma del aborto (2014) o contra la llamada Ley Mordaza (2015) que limita los derechos de expresión y movilización, en el ámbito andaluz, en esta línea de acciones, a modo de ejemplo, se pueden nombrar las performances de Manada Salvaje en el contexto del intento de contrarreforma del aborto o las diversas actividades desarrolladas por la Red Maricones del Sur con el fin de generar una ‘caja de resistencia antirrepresiva’ con la que

dicho colectivo ha apoyado y apoya distintos casos de represión padecidos por las disidencias sexuales y de género y los feminismos.

Estas cuestiones y ejemplos me llevan a concebir la lucha contra la represión y por una legislación que garantice derechos a colectivos oprimidos como un ámbito de reivindicación transversal a las prácticas y discursos de los diferentes activismos disidentes sexuales y de género que componen las genealogías críticas abordadas. Ellas se articulan a los diferentes contextos planteando cuestionamientos y alternativas a las estrategias represivas presentes en cada periodo histórico. Estas respuestas contra la represión han sido diversas en sus formas: en ocasiones, apelando a la modificación o supresión de legislaciones vigentes; y en otras, generando prácticas micropolíticas para cuestionar o hacer frente a las mismas. En este sentido concibo a las abordadas experiencias contra la represión y a favor de la despenalización como resistencias a los mecanismos que pretenden regular los cuerpos y las subjetividades (Foucault, 2007 [1976]). De manera más concreta, resisten al régimen de la heteronormatividad (Warner, 1993; Wittig, 1992) –y cisnormatividad–, puesto que sus estrategias políticas ponen en cuestión la imposición obligatoria de la heterosexualidad (Rich, 1980) como única sexualidad válida orientada a la reproducción, así como los patrones normativos de habitar la identidad de género.

6.2. LA GENERACIÓN DE ALIANZAS.

En los ejemplos señalados se intuye y se entrelaza con los mismos la siguiente temática que considero presente tanto en los activismos de carácter más histórico como en los actuales: la construcción de alianzas. El propio concepto de ‘Frente’ expresado por Benlloch (2013, 2019) en sus escritos, entre otros, da cuenta de la multiplicidad de luchas por las que abogaban los Frentes de Liberación Homosexual en el contexto estatal al concebir que la lucha por la liberación sexual debía articularse con las reivindicaciones de otros grupos de ‘marginadxs sociales’, de movimientos sociales que comienzan a resurgir en los últimos años de la dictadura franquista como son los movimientos feministas, ecologistas, pacifistas o estudiantiles (Benlloch, 2013, 2019; Calvo, 2015; Llamas y Vila, 1995). En este sentido, Calvo (2019) expone cómo las luchas

liberacionistas homosexuales del ámbito estatal pelearon por “*otros objetivos*” (p. 142)⁵⁵³ como:

(...) el aborto y el divorcio, la desaparición del servicio militar obligatorio, mejores prestaciones sanitarias frente a las enfermedades de transmisión sexual, la no discriminación de las personas transgénero, la eliminación de la edad de consentimiento para mantener relaciones sexuales, y, finalmente, la reducción de la jornada laboral para disfrutar de una vida sexual más plena y satisfactoria. (Calvo, 2019, p. 142).

De esta forma, también se ha expuesto cómo los Frentes de Liberación Homosexual estatales mantenían una estrecha interlocución con los partidos de la izquierda revolucionaria, con los sindicatos de clase (Calvo, 2019) o con los partidos nacionalistas de izquierda en algunos territorios (Llamas y Vila, 1995). Así, concebían que la lucha por la liberación sexual debía estar conectada con la lucha de clases, como se ha examinado en páginas anteriores (Calvo, 2015, 2019; Subrat, 2019). Para ejemplificar cómo esta apuesta por las alianzas se desarrolló en el contexto andaluz traigo al texto, de nuevo, la primera manifestación por la libertad sexual celebrada en Sevilla el 25 de junio de 1978. Dicha manifestación y el mitin que la antecedió fueron organizados por el MHAR, pero estos eventos, como se ha apuntado, contaron con el apoyo y la participación de numerosas organizaciones feministas, libertarias, comunistas, socialistas, de presos en lucha o comités que apoyaban a las personas con diversidad funcional (Artacho, 2014; Domínguez, Escudero y Macera, 2019).

En este ámbito de reflexiones, llevando mi mirada a las experiencias activistas actuales encuentro cierta similitud entre las estrategias de luchas señaladas y la apelación constante a las alianzas que defienden los movimientos transfeministas (Fernández y Araneta, 2013; Mendoza, 2016; Valencia, 2014). De esta manera, como se ha señalado, el transfeminismo se ha configurado a partir de la articulación de discursos, prácticas políticas y producciones culturales desarrolladas por luchas y colectivos feministas, trans, marikas, bolleras, okupas, anticapitalistas, antiespecistas, trabajadorxs sexuales o personas con diversidad funcional (Martínez, 2019; Solá, 2013). Así, el transfeminismo realiza un ejercicio de memoria histórica (Valencia, 2014) retomando reivindicaciones de luchas anteriores, pero incorporando nuevas temáticas o ahondando en otras que no se habían abordado con tanta profundidad en las experiencias activistas previas como son el

⁵⁵³ Las cursivas son del original.

postporno, el antiespecismo, la precariedad, la situación de lxs trabajadorxs sexuales, las miradas migrantes, las luchas contra el racismo o contra la Ley de Extranjería; cuestiones que, en la actualidad, están muy presentes en las prácticas y discursos transfeministas (Solá y Urko, 2013). Siguiendo la línea explicativa anterior, para señalar un ejemplo actual en el ámbito andaluz donde se han producido dichas alianzas retomo al referenciado Bloque Crítico Andalú/Bloque Disidencias del Sur que ha participado en las manifestaciones del Orgullo de Sevilla durante el 2018 y el 2019 y se ha configurado a partir de la articulación de activistas disidentes sexuales y de género, feministas, migrantes y trabajadorxs sexuales. Considero que esta llamada a las alianzas de los sujetos que están en los márgenes del sistema, que ha estado presentes tanto en algunas luchas pasadas citadas como en presentes, se ha realizado, más que desde identidades ‘fuertes’, esencialistas o naturalizadas, desde proyectos y objetivos comunes. Así, dichas propuestas políticas podrían guardar vinculación con los postulados teóricos *queer* desarrollados por Trujillo (2005) que plantean las alianzas sobre la base de afinidades en lugar de sobre la base de esencias, así como con el término ‘multitudes’ empleado por Preciado (2005). Tomando en consideración lo expuesto, a diferencia de otros grupos LGTBI posteriores de cariz más moderado que han asentado su estrategia de lucha en la opresión por sexualidad, me planteo, si en parte, los Frentes de Liberación Homosexual ya desontologizaron el sujeto de la acción política (Preciado, 2005), característica extendida más adelante en las prácticas *queer* (Preciado, 2005), al abogar por una concepción de las luchas en intersección con la articulación de los distintos grupos de ‘marginadxs sociales’.

6.3. LOS FEMINISMOS.

Continúo con el presente apartado para analizar ‘posos’ de las luchas históricas existentes en los activismos actuales trasladando mi reflexión sobre otro de los ejes que, desde mi perspectiva, es transversal en la mayoría de los recorridos históricos críticos descritos: las contribuciones feministas. A lo largo del apartado también se verá cómo diversxs autorxs y experiencias activistas encarnan la intersección feminista y disidente sexual y de género en sus propuestas. Como se ha apuntado con anterioridad, los Frentes de Liberación Homosexual, aunque con sus diferencias, tensiones y ciertos conflictos, no solo mantuvieron alianzas puntuales con las experiencias feministas, sino que las propuestas

teóricas feministas transformaron las formas de estar, en un plano personal y político, de algunxs activistas de los Frentes (Benlloch, 2013, 2019). En sus escritos, así como en las entrevistas que mantuvimos, Miguel Benlloch expuso cómo el comenzar a conocer e incorporar premisas feministas posibilitaron nuevas ideas a activistas de los Frentes para comprender sus sexualidades diversas y para accionar luchas, como se ha anotado:

Será la concepción de la separación entre sexualidad y reproducción la que abra la posibilidad de entendernos nosotros mismos, de liberarnos de la culpa que nos introduce el Estado y la religión, de convertirnos en sujetos libres dispuestos para la acción. Fue la adquisición de este nuevo pensamiento la que influyó sobre mí y otros para iniciar la construcción, a finales de los setenta de los Frentes (...). (Benlloch, 2019, p. 463)

En este sentido, y para que sirva de ejemplo, ya se han citado las estrechas relaciones políticas y personales que mantuvieron activistas de la AMG con militantes de la sección del FLHA de Granada, mediante las cuales, además de aprendizajes políticos mutuos, generaron vínculos de amistad presentes hasta la actualidad. Las contribuciones feministas, como se ha abordado, también han sido centrales para las activistas lesbianas; no solo para aquellas que militaron dentro de las organizaciones feministas –como sería el caso de las lesbianas que pertenecían a la AMG–, sino también para aquellas que se organizaron con independencia a ellas –como fue el caso de Akelarre–, a modo de ejemplos. Así, se puede afirmar que las activistas lesbianas han articulado sus reivindicaciones desde las corrientes feministas expuestas, aunque, en diversas ocasiones, han mantenido interpelaciones, tensiones o conflictos con las mismas (Trujillo, 2008a; Gil, 2011). Desde mi punto de vista, considero que las distintas corrientes lesbofeministas han realizado aportaciones teóricas y prácticas fundamentales tanto para el movimiento feminista como para los activismos de la disidencia sexual y de género que han influido en experiencias *queer*, transmarikabibollo y transfeministas más actuales, y que, en numerosos momentos, estas contribuciones han sido invisibilizadas o no lo suficientemente reconocidas.

Concibo que las aportaciones de algunos colectivos de feministas lesbianas –como el Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid– o de las comisiones de lesbianismo existentes en las organizaciones feministas –como en el caso de la AMG– han tenido influencias fundamentales para la construcción de vínculos personales y para la elaboración de contribuciones teórico-políticas en posteriores grupos *queer*, trans o

transfeministas a partir de sus apuestas por una visión positiva alrededor del placer, por su defensa de la visibilidad lesbiana, por la libre expresión de la sexualidad, por su crítica a la heteronormatividad, por sus reflexiones en torno a la pornografía, por el compromiso de construir alianzas con las personas trans o por sus posiciones a favor de la consecución de derechos para lxs trabajadorxs sexuales (Ortega y Platero, 2016; Platero, 2016).

Por otro lado, como ya se ha abordado, algunos planteamientos de las feministas independientes y de las lesbianas autónomas (Gil, 2011) –que en el caso andaluz se podría ejemplificar con el Grupo de Lesbianas Feministas Akelarre, aunque con sus diferencias, particularidades e identificaciones políticas propias– han calado en las prácticas *queer*, transmarikabibollo y transfeministas posteriores a través de cuestiones relativas a la autonomía de los colectivos y la independencia frente los partidos políticos. Como señala Gil (2011), estas prácticas han dejado huella a partir de los noventa fomentando formas de hacer basadas en las micropolíticas, en la autoconciencia y en el partir de unx mismx, en el recelo hacia las instituciones, en la participación en espacios okupados o autogestionados, en la pretensión de construir comunidades alternativas o en las formas de resistir y reivindicar de maneras creativas.

Desde un plano más teórico, político y filosófico, aunque con implicaciones materiales, también destaco otra de las aportaciones realizadas por el lesbofeminismo que ha sido reactivada por planteamientos *queer* y transfeministas, como se ha abordado: la crítica al régimen de la heteronormatividad. Desde mi visión, las actuales experiencias transfeministas retoman de los postulados *queer* la desnaturalización de la sexualidad que realizan dichas propuestas (Córdoba, 2005; Mérida, 2002; Warner, 1993) que, a su vez, se asientan en premisas elaboradas por teóricas lesbofeministas como Wittig (1992), quien concibe la heterosexualidad como un régimen político, como se ha retratado. De este modo, desde posiciones transfeministas “se asume que la heterosexualidad no es simplemente una práctica sexual sino que es un régimen que se apoya en diferentes instituciones, discursos y mecanismos para imponer una sexualidad obligatoria” (Mendoza, 2016, p. 140), incorporando también dicho concepto –“heterosexualidad obligatoria” (p. 15)– de la teórica lesbofeminista Adrienne Rich (1996 [1980]).

La concepción de Wittig (1992) sobre la heterosexualidad como un régimen político, económico y de pensamiento que oprime a las mujeres y a otras identidades disidentes,

permite, según mi perspectiva, la politización transfeminista de la sexualidad al entenderla como un asunto atravesado por relaciones de poder. Así, las propuestas transfeministas mantienen que “este régimen político se apoya en una serie de instituciones y discursos que van desde la Iglesia, pasando por la Ciencia o el Derecho y que han intentado establecer una sexualidad obligatoria, la hetero; violentando, estigmatizando u oprimiendo a aquella persona que no cumpla esta norma social” (Mendoza, 2019b, p. 83). Aterrizando dichas cuestiones, a modo de ejemplo, desde experiencias *queer*-transfeministas, como el referenciado colectivo andaluz La Fábrica Crítica, se han cuestionado dichas lógicas en sus talleres a partir de tratar la sexualidad de manera amplia, en plural, deconstruyendo visiones negativas sobre la sexualidad y su vinculación con enfermedades e infecciones de transmisión sexual, ampliando imaginarios sobre la misma con prácticas como el postporno, el BDSM o el poliamor y concibiéndola no como un aspecto privado de nuestras vidas, sino como un espacio político atravesado por dinámicas capitalistas, heteronormativas y coitocentristas (Mendoza, 2019b).

No me detendré de nuevo en reflexionar sobre las influencias recíprocas entre los movimientos feministas y trans, puesto que ya se han abordado con profundidad en páginas anteriores y, posteriormente, retomaré debates ‘actuales’ que cruzan a los mismos. En síntesis, tomando en consideración las cuestiones señaladas y los ejemplos citados, concibo, como he anotado con anterioridad, que las contribuciones feministas, en general, y las lesbofeministas, en particular, han permeado en gran parte de las genealogías históricas críticas exploradas y han tenido una importancia fundamental en el desarrollo de las prácticas y discursos planteados por los activismos disidentes sexuales y de género tratados, aunque también han existido otras influencias o referencias en los mismos –que no son objeto del presente apartado analizarlas– como, por ejemplo, las propuestas *queer* en los activismos transmarikabibollo (Solá, 2013) o los discursos de la antipsiquiatría en el activismo por la despatologización trans (Suess, 2016).

6.4. LA PERSPECTIVA ANDALUZA.

Si bien es cierto que en algunas luchas históricas de los activismos disidentes sexuales y de género ha existido un sentimiento andalucista o una defensa de la autonomía, el autogobierno o la soberanía del pueblo andaluz, encuentro diferencias con la mirada

(trans)feminista o de los feminismos andaluces actual abordada. Llevando la vista a atrás, se puede identificar cómo algunos elementos reivindicativos del sentimiento andaluz han estado presentes en algunos de los Frentes de Liberación Homosexual. Los mismos emergieron, se empaparon y participaron de alguna forma en la conocida como ‘segunda ola andalucista’ acaecida durante la Transición española y al calor de sucesos como “el 4 de diciembre, la consecución de la autonomía, el reconocimiento de Andalucía como nacionalidad histórica, la aparición en escena de partido como PA o la CUT, etc.” (Manzano, 2020, s.p.). Este hecho contribuyó, según mi visión, a que, en ocasiones, algunos Frentes de Liberación Homosexual andaluces emplearan símbolos políticos vinculados con Andalucía.

Observando las fotografías de la primera manifestación por la libertad sexual en la región andaluza impulsada por el MHAR, se reconoce cómo el emblema de la organización sevillana que aparece en las pancartas de la movilización está conformado, además de por un puño, por el contorno del territorio andaluz (Subrat, 2019). De igual modo, una de las pegatinas que diseñó el MLH de Granada, como se ha expuesto, estaba creada con los colores verde y blanco de la bandera de Andalucía. Por otro lado, aunque no ha sido una temática predominante en las entrevistas mantenidas con activistas de las distintas secciones del FLHA, en algunas de ellas se comentó que en aquellos tiempos al articularse con otras movilizaciones sociales existentes defendían la lucha andalucista o la propuesta de que Antequera ocupase la capitalidad de la región.

En esta línea de las alianzas, como se ha señalado, gran parte de la militancia del FLHA también pertenecía al Movimiento Comunista Andaluz o a las Juventudes Andaluzas Revolucionarias; organizaciones que, entre otras cuestiones, desarrollaban lemas como “*Libertad, Autonomía y Socialismo*” o “*Un partido para nuestra tierra. Un partido andalucista revolucionario*” y defendían la soberanía de Andalucía y su constitución en una “República Popular”, la “Reforma Agraria”, la expropiación de tierras a los “grandes terratenientes y caciques” o la apuesta por dismantelar las “bases extranjeras de Rota y Morón” (Universo Andalucista, 2011, s.p.)⁵⁵⁴; cuestiones de marcado carácter político andalucista de izquierdas. No obstante, tanto en las entrevistas mantenidas como en la

⁵⁵⁴ Puede consultarse en <http://universoandalucista.blogspot.com/2011/04/movimiento-comunista-de-andalucia.html>

documentación revisada del FLHA no aparecen demasiadas veces, desde mi perspectiva, elementos reivindicativos de lo andaluz en conexión con las disidencias sexuales y de género, sino más bien reivindicaciones generales andalucistas. Tampoco en esa segunda ola del andalucismo las reivindicaciones de las disidencias sexuales y de género eran contempladas por los discursos centrales del mismo como algo prioritario. Como excepción a ello, se puede señalar que el propio título del boletín reivindicativo del FLHA sí suponía un guiño a esa articulación entre lo gay y lo andaluz: *GAY-ANDALUS*. En el primer número del mismo (1981), también se puede encontrar una reflexión y denuncia en torno a la homosexualidad y Andalucía que recoge Martínez (2017) en su trabajo:

Andalucía es la tierra del paro y la emigración, la tierra de la pobreza del hombre, de la explotación. Pero es también la tierra donde se oprime y se manipula a los homosexuales: o peineta, mantilla y castañuelas o la cárcel.

Esta parece ser al menos la filosofía de los gobernadores civiles de Granada, Sevilla y Málaga. Las redadas realizadas en Torremolinos el pasado verano supusieron la detención de numerosos homosexuales y el cierre de varios club gay.

En Granada a principios de este mes la policía irrumpió en un bar frecuentado por homosexuales y se llevó a comisaría a cerca de veinte sin mayores explicaciones. En Sevilla se ha convertido en una norma la presencia de la policía en los parques, jardines y bares. Presencia que se ve apoyada por el Correo de Andalucía, periódico local.

Este recrudecimiento de la represión sobre los homosexuales desde el pasado año que viene desarrollándose en Andalucía ha desembocado en la detención y encarcelamiento en Granada de dos muchachos cuando se besaban a la puerta de un cine. (pp. 152-153)

En las primeras líneas del fragmento expuesto, se puede intuir cómo, a diferencia de lo que ocurre con diversos grupos y proyectos actuales que reivindican, se apropian y resignifican diversos elementos culturales asociados a Andalucía, el boletín del FLHA realiza cierta crítica al estereotipo asociado a la figura de lxs ‘mariquitas andaluces’, al concebirles, de alguna manera como homosexuales a quienes se les manipula. Con la expresión “o peineta, mantillas y castañuelas o la cárcel” (Martínez, 2017, pp. 152-153) se intuye que el FLHA realiza, en ese boletín, una distinción entre los de la peineta, mantilla y castañuelas que son manipulados y los otros que son los oprimidos con la cárcel. Una posición distinta ocurre, a modo de ejemplo, con el colectivo actual Red Maricones del Sur en cuyo logo aparecen elementos como la peineta, pendientes de lunares, un abanico y una rosa y lo emplea como una forma de reivindicar dichos símbolos culturales y a referentes que los portaron.

Por otro lado, el surgimiento de la AMG en la que militaban algunas lesbianas, como se ha indicado, también se localiza en los años de la Transición en los que desde diferentes ámbitos se reivindicaba la autonomía para Andalucía. De igual modo, varias de ellas militaron en el referenciado Movimiento Comunista de Andalucía. A través de las entrevistas realizadas y de la documentación revisada sobre dicha asamblea, se puede señalar que en esos primeros años iniciales de la AMG de finales de los setenta y principios de los ochenta existieron, en cierta medida, diversas reflexiones en torno a la problemática particular de las mujeres andaluzas. En el citado libro *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista* aparece una pequeña mención al nacimiento en 1976 de la Asociación o Movimiento Democrática de la Mujer de Sevilla (ADM o MDM), a partir de la cual se conforma una agrupación de ámbito andaluz en la que se integra la AMG y en la que se destaca que “entre sus objetivos está la lucha por la problemática concreta de las mujeres andaluzas, víctimas de una subcultura particular” (AMG, 2020, p. 17). Ese mismo texto da cuenta del Primer Congreso de la referenciada coordinadora en 1978 en el que se desarrolla un “informe de la situación de las mujeres andaluzas, bases ideológicas y organizativas, necesidad de organización y reivindicación de un Estatuto de Autonomía para Andalucía” (AMG, 2020, p. 17). Asimismo, el libro acoge una fotografía de una manifestación en la que aparecen mujeres de la AMG y al fondo una pancarta con un lema que no se lee completo y que dice “*Sí a una autonomía que no discrimine...*”. Intuyo que quiere decir “que no discrimine a las mujeres” y está firmado por la AMG. Más allá de eso, no he encontrado en los materiales revisados y tampoco se ha tratado en las entrevistas realizadas más menciones a estas reivindicaciones específicas de las mujeres andaluzas.

Los principales temas que abordó la AMG, como se ha examinado, partían de las cuestiones que concebían problemáticas comunes a las mujeres en el contexto posterior de los ochenta y que se complejizó con reflexiones en torno a las identidades diversas a partir de los noventa. No he encontrado tampoco reivindicaciones concretas dentro de la AMG en torno a las lesbianas en articulación con el sentimiento andalucista o con Andalucía. En las entrevistas mantenidas con activistas del Grupo de Lesbianas Feminista Akelarre de Sevilla tampoco han aparecido dichas cuestiones. Ello difiere con los discursos de algunos proyectos actuales en los que sí se reivindican figuras del lesbianismo y su vinculación con elementos culturales andaluces a través de la

construcción de diversos materiales como memes, *posts* o ilustraciones que dan forma a la perspectiva de los feminismos andaluces referenciada.

Trasladando de nuevo la mirada a los noventa en el contexto andaluz y, concretamente, al colectivo LIGAN ya se ha examinado su posición política independentista andaluza de izquierdas. Tanto en el logo de la organización como en sus discursos, materiales o en las acciones en las que participaba existía, como se ha revisado, una reivindicación de la soberanía andaluza de manera general. En alguna ocasión, este colectivo intentó articular su discurso andalucista con las disidencias sexuales y de género al, por ejemplo, desarrollar una charla en la que se abordaba la homosexualidad en Al-Ándalus u organizando las *I Jornadas Andaluzas por la Liberación Gai*. Asimismo, su vinculación con el partido independentista de izquierdas Nación Andaluz hizo que se retroalimentasen mutuamente reivindicaciones andalucistas con reivindicaciones de las disidencias sexuales y de género al ocupar, en ocasiones, dirigentes de LIGAN como Gabi Lima importantes cargos de la organización independentista señalada. Con referencia a la genealogía de los grupos trans andaluces y la temática que estoy abordando lo que he identificado es que en algunos de sus discursos se puede identificar un sentimiento de orgullo con respecto a que Andalucía, a pesar de su posición periférica, ha sido pionera en la consecución de derechos para las personas trans. Además de en distintos escritos, ello ha aparecido en las entrevistas mantenidas como, por ejemplo, en la entrevista con Kim Pérez.

Estas consideraciones revisadas dan muestra de que, en diversos momentos, varios de los colectivos de la disidencia sexual y de género andaluces han desarrollado ciertas reivindicaciones políticas en torno a un sentimiento andaluz o a Andalucía desde vivencias de desigualdad y periferia. Sin embargo, a diferencia de lo expuesto, considero que en la actualidad la articulación del género o la sexualidad con el territorio andaluz supone un eje central, elemental y fundacional de gran parte de los colectivos y proyectos presentes referenciados. Como se ha indicado, dichos colectivos y proyectos no solo se fundamentan en denunciar opresiones específicas padecidas por las mujeres o las disidencias sexuales y de género andaluzas, sino que también se reivindica elementos culturales andaluces que, en numerosas ocasiones, anteriormente no casaban con lo político, como se ha visto, por ejemplo, con cierta crítica asociada al mariquita andaluz.

Así, los proyectos y colectivos actuales que dan forma a la mirada de los feminismos andaluces están encontrando valor político y motivo de orgullo en aspectos culturales andaluces que, tradicionalmente, no se reivindicaban como elementos propios de resistencia o subversión. Están, por tanto, consiguiendo resignificar diversas prácticas y legados culturales de Andalucía y los están situando en el centro de sus quehaceres y contribuciones activistas feministas y disidentes sexuales y de género. También es preciso señalar que, si bien algunos de estos proyectos actuales sí se vinculan con organizaciones políticas o sindicales soberanistas o independentistas andaluzas, existen otros que no se vinculan con esas tradicionales formas de organización política, sino que están construyendo nuevos imaginarios y escenarios para la acción política desde la autonomía y la independencia con respecto a partidos o sindicatos.

En cierta medida, considero que algunas de las aportaciones que están trabajando la perspectiva de los feminismos andaluces guardan cercanía con diversas propuestas del feminismo decolonial revisadas (Curiel, 2015; Espinosa, 2014; Lugones, 2008), aun compartiendo diferencias estructurales y geopolíticas. Por un lado, como se ha abordado, el feminismo decolonial realiza una crítica al feminismo hegemónico, occidental y burgués y subraya su privilegio de clase y raza (Espinosa, 2014). De manera afín, las propuestas de los feminismos andaluces también suponen una llamada de atención al movimiento feminista para que tome en consideración las diferencias de clase y geopolíticas presentes en el Estado español (Gallego, 2016, 2020) y reflexione cómo se articulan con el género. De igual modo, considero que ambos planteamientos feministas apuestan por rescatar las contribuciones de mujeres, de feministas, de disidencias sexuales y de género que se han localizado en los márgenes o periferias (Espinosa, 2014; Gallego, 2020; Medina, 2013), poniendo en cuestión o repensando las condiciones de producción de conocimiento (Curiel, 2015). Estas asunciones que conducen al feminismo decolonial a proponer otras interpretaciones de las relaciones de poder, desde otros puntos de vista y construir otros marcos conceptuales de análisis (Espinosa, 2014), planteo que también son características compartidas con la perspectiva de los feminismos andaluces. Y finalmente, concibo como otro eje compartido su apuesta por restituir y legitimar conocimientos subalternos (Curiel, 2015).

6.5. A VUELTAS CON EL SEXO Y EL GÉNERO.

Como se ha expuesto a lo largo del trabajo, las reflexiones, los discursos, las prácticas o estrategias desarrollados por los activismos disidentes sexuales y de género en torno a las identidades –en diversas ocasiones debido a sus articulaciones con las contribuciones feministas– han estado presente en los recorridos históricos explorados. En unos momentos, han servido para reforzar las identidades y en otros para cuestionarlas o deconstruirlas. Gran parte de las mismas, se han desarrollado a partir de consideraciones múltiples o estrategias de ruptura o afirmación alrededor de los conceptos de ‘sexo’ y ‘género’. Asimismo, debido a la importancia que dichos términos están adquiriendo en los debates ‘actuales’ en los movimientos feministas y disidentes sexuales y de género, al calor del proceso de consecución de la mencionada Ley Trans Estatal, voy a desarrollar algunas apreciaciones sobre dichos términos que he identificado en los recorridos históricos de las disidencias sexuales y de género construidos en la tesis, sirviéndome también de otros trabajos que se han ocupado de repensar las transformaciones de estos términos en los feminismos (Casado, 2003; Solá, 2012; Trujillo, 2005).

Tras la revisión de los materiales y de las entrevistas realizadas considero que los Frentes de Liberación Homosexual desplegaron algunos discursos y prácticas políticas que se podrían vincular a ciertas asunciones sobre los referenciados conceptos. Por un lado, como se ha examinado en algunos textos y manifiestos de los Frentes, así como en la bibliografía abordada, durante su emergencia y articulación en la década de los setenta y ochenta, los Frentes generaron críticas en torno a categorías dicotómicas que las consideraban “arbitrarias” (FLHA, 1983/1984, s.p.) al concebir que servían para reforzar la opresión padecida por las disidencias sexuales y de género y por las mujeres, como se expone en el acta constitutiva del Grupo de Homosexuales de Granada de 1977, recogida en Sánchez y Martínez (2012). En este sentido, también se ha indicado la postura crítica que mantenían los Frentes en torno a la articulación de estrategias políticas basadas en identidades fuertes (Barbancho y Morterero, 2019; Mira, 2004; Trujillo, 2008a) y, más bien, mantenían posiciones que desconfiaban de las mismas apostando por la eliminación de dichas categorías. Para ejemplificar lo que estoy argumentando, resalto uno de los objetivos planteados por el Grupo de Homosexuales de Granada que, como se ha indicado, es el embrión del MLH granadino:

Consideración de las categorías homosexual y heterosexual como irreales, puesto que su mantenimiento va unido a la represión de la homosexualidad. En este sentido propugnamos la desaparición de los “roles” macho-hembra, masculino-femenino, activo-pasivo, puesto que impiden la toma de conciencia por parte del individuo de su identidad sexual, sumiéndolo en sentimientos de vergüenza, culpa y odio a sí mismo. (Sánchez y Martínez, 2012, p. 107)

En esta línea, también se pueden destacar algunos aspectos reivindicativos del Manifiesto del FAGC que recoge De Fluvia (1978) en su trabajo y que, como se ha expuesto, sirvió de inspiración a otros colectivos: “reconocimiento y garantía del derecho de toda persona a vestirse y adornarse como quiera” (p. 160), “no discriminación social de quienes se hayan sometido, o se sometan a operaciones de cambio de sexo” (p. 161) y “reconocimiento social del derecho inalienable de todo ser humano a disponer libremente de su propio cuerpo («y a no ser discriminado por causa o razón de su orientación sexual»)” (p. 161). Estas reivindicaciones expuestas de los grupos andaluces y del Manifiesto del FAGC y apoyadas por otras agrupaciones del Estado vislumbran, desde mi perspectiva, que en los Frentes de Liberación Homosexual existieron diversos planteamientos en torno a los conceptos de sexo y de género, a pesar de la no utilización de este último término en sus escritos.

Asimismo, los distintos debates acogidos en el trabajo concernientes a la ‘pluma’, a su defensa o a su cuestionamiento, en los que los Frentes mantenían diversas posturas al respecto, ponen de manifiesto la existencia de reflexiones en dichas agrupaciones pioneras, en este caso, en torno a las expresiones de género no normativas. Con relación a estas cuestiones, de manera particular en el contexto andaluz, ya ha sido mencionada la larga tradición del travestismo existente en dicho territorio (Cáceres y Marco, 2019; Domínguez, Escudero y Macera, 2019), la figura del mariquita andaluz (Barbancho y Morterero, 2019; Cáceres y Valcuende, 2014) o de artistas conocidos como Miguel de Molina u Ocaña, entre otros. Estas experiencias, desde mi punto de vista, suponen ciertas transgresiones a los modelos naturalizados y binarios de entender el género, a pesar de que, en algunas ocasiones, como se ha indicado, dentro de los propios Frentes no concibiesen en ellas un poder político disruptivo considerando que estaban manipuladas, como se señala en el número uno del boletín *GAY-ANDALUS* del FLHA expuesto en el apartado anterior de la perspectiva andaluza y recogido por Martínez (2017), o que les restaban seriedad a los activismos políticos (Mira, 2004).

La utilización de nombres, pronombres y apodos femeninos señalada, práctica habitual entre algunas personas de los Frentes y también en posteriores colectivos marikas, puede considerarse otra estrategia de ruptura con la normatividad y el binarismo de género. Por ello, planteo que, aunque en los escritos revisados de los Frentes no utilizaran el concepto de género –pues incipientemente se estaba reformulando por la teoría feminista alrededor de los setenta (Preciado, 2008)– y no desarrollasen teorizaciones tan profundas en torno al sexo y al género, como exploraré a continuación con las contribuciones feministas, de distintas formas los términos explorados en este apartado estaban presente en sus aspectos y objetivos reivindicativos, en sus reflexiones diversas y no homogéneas al respecto y en algunas de sus estrategias de ruptura con la normatividad social.

Con relación a las activistas lesbianas, como se ha examinado, si en un primer momento organizativo encontraron en los Frentes lugares más amables para su lucha, durante los ochenta el movimiento feminista fue el lugar preferido por ellas para articular sus demandas políticas y vivencias (Martínez, 2007; Trujillo, 2008a). De esta forma, durante ese período, priorizaron en su lucha política la opresión que sufrían por género a la opresión que sufrían por sexualidad, entendiendo que su lugar de enunciación estaba al lado del resto de mujeres (Martínez, 2017; Solá, 2012; Trujillo, 2008a). Durante los setenta y los ochenta (en el ámbito internacional también desde los sesenta), en el movimiento feminista se desplegaron diversas concepciones teóricas y políticas en torno los conceptos de sexo y de género. En esos momentos, dichas posturas distintas se articularon en torno a las mencionadas posiciones del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia (Casado, 2003; Gil, 2011).

Por un lado, el feminismo de la igualdad, al que se adscribían diversos colectivos de feministas lesbianas y también las lesbianas que constituyeron comisiones de lesbianismo dentro de las asambleas de mujeres, mantenía que “la subordinación de *la* mujer se explica por procesos socioculturales de constitución del género a partir de una matriz considerada biológica, el sexo” (Casado, 2003, p. 49)⁵⁵⁵. Es decir, concebían el género como un producto socio-cultural que genera opresión a partir de las diferencias entre hombres y mujeres entendidas como biológicas (el sexo). Desde esta base, apostaban por la profundización en “el ideal ilustrado y alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres”

⁵⁵⁵ Las cursivas son del original.

(Casado, 2003, p. 49). Con el objetivo de ejemplificar estas premisas rescato un fragmento del *Boletín Malva* de la AMG (1982):

Se valora excesivamente el papel del hombre, con todo lo que ello significa: competitividad, protagonismo, fuerza... y se desprestigia nuestro “papel”. Papeles que, por otra parte, no son absolutamente naturales, sino culturales; es decir, desde pequeños aprendemos comportamientos atendiendo a nuestro sexo. (s.p)

Por su parte, desde el feminismo de la diferencia, con el que empatizaban grupos de lesbianas feministas autónomos, como es el caso del referenciado grupo sevillano Akelarre, se defiende “una diferencia ontológica femenina” (Casado, 2003, p. 48) y se apuesta por la construcción de un orden simbólico propio femenino y por la deconstrucción del orden hegemónico que se asienta sobre la distinción entre hombres y mujeres (Casado, 2003). A pesar de estas diferencias, desde la óptica de diversxs autorxs (Casado, 2003; Solá, 2012; Trujillo, 2005), ambas corrientes feministas se basaban en la concepción de un sujeto con identidad fuerte, homogéneo, universal (*la Mujer*⁵⁵⁶) y desarrollaron un discurso identitario sobre la base de la diferencia sexual entre hombres y mujeres. Asimismo, otra de las características que se señala de dichas concepciones es el esencialismo que encarnaban, aunque de diferentes maneras:

La impronta esencialista es evidente en las defensoras de la diferencia femenina, pues se trata de un determinismo con resabios biologicistas revestidos de poder simbólico; pero tampoco las defensoras del feminismo igualitarista son ajenas a otro esencialismo, en este caso ligado a un determinismo social, al presuponer que las estructuras tienen los mismos efectos sobre un colectivo homogéneo de mujeres que es previo, además, a la acción estructurante. (Casado, 2003, p. 50).

Como se ha examinado anteriormente, Trujillo (2005) señala que esta construcción del feminismo en torno a un sujeto identitario universal y homogéneo, que fue “necesario para una movilización feminista que, en los primeros años, persigue el cambio legal, la adquisición para las mujeres de los mismos derechos y oportunidades y su acceso a la esfera pública” (p. 162), comenzó a ser cuestionado por diversas mujeres a partir de los años ochenta que concebían que el movimiento no estaba prestando suficiente atención a las diferencias entre las mujeres atravesadas por la raza, la etnia, la clase o la sexualidad; siendo este último factor clave en el contexto estatal para que las lesbianas comenzasen a plantear cuestionamientos en torno a la identidad, en singular, de *la Mujer* (Trujillo, 2005). De igual modo, las trabajadoras sexuales y las mujeres trans también comienzan a

⁵⁵⁶ Sigo a Casado (2003) y a Trujillo (2005) para utilizar la expresión ‘*la Mujer*’ en cursiva.

deconstruir dicha identidad unitaria (Trujillo, 2005) y todo ello dio pie a que se comenzase a vislumbrar la diversidad existente entre las mujeres. Estos son los primeros pasos que se dan para sustituir el singular *mujer* “por el plural *mujeres*, pero un *Mujeres* con mayúscula que sigue ocupando el lugar de lo mítico, de la representación colectiva unificada bajo la nominación” (Casado, 2003, p. 56)⁵⁵⁷. Esta apertura hacia comprensiones que conciben la diversidad del sujeto mujeres, a modo de ejemplo, en el caso andaluz, ya se ha revisado en el apartado dedicado a la AMG donde se han expuesto dichas transformaciones fruto de empaparse –o al menos del conocimiento– de algunas contribuciones *queer* y trans.

En este contexto, la irrupción de las teorías y prácticas *queer* durante finales de los ochenta y principios de los noventa supusieron desde la perspectiva de Trujillo (2005) “un auténtico revulsivo” (p. 163) que influyó en el fin de la centralidad de los discursos del feminismo de la igualdad versus los del feminismo de la diferencia (Trujillo, 2005), y que planteó una serie de desplazamientos en el sujeto de reivindicación feminista, apostando por su multiplicación desde diferentes sectores (Fernández y Araneta, 2017; Solá, 2012; Trujillo, 2005), como se ha abordado con anterioridad. Las aportaciones revisadas de Butler a partir de diversos trabajos (2002a [1993]; 2002b [1993]; 2007 [1990]) en torno al sexo, al género y a la performatividad como proceso que les constituye y que permiten a la autora afirmar que no solo el género es una construcción social, sino que también el sexo lo es, así como los planteamientos de diversos movimientos trans y sectores feministas, han supuesto una importante contribución al cuestionamiento del sistema binario de género y el dualismo naturaleza/cultura, como recoge Solá (2012):

En definitiva, como señala Judith Butler, en su diálogo, el feminismo y el movimiento transgénero han llevado hasta sus últimas consecuencias la crítica al orden sexual binario, basado en el dualismo naturaleza/cultura, poniendo sobre la mesa que no solo el género es una construcción social sino que puede que el sexo esté tan construido como el género. (...) La existencia de diversidad de identidades trans es un desafío a la rígida demarcación de los géneros que hacen nuestras sociedades porque pone de manifiesto que la identidad de género no es algo estable ni cerrado sino que se va configurando. Muestra que sexo-género-deseo no son expresiones de un imperativo biológico, ni tienen una base material, y que no hay un principio de coherencia entre ellos. Sobre todo, que existen diversas formas de ser hombre y mujer que no pueden ser englobadas en dos categorías rígidas. (Solá, 2012, p. 269)

⁵⁵⁷ Las cursivas son del original.

Desde mi perspectiva, las aportaciones *queer* en torno a los conceptos de sexo y de género también han sido, en parte, retomadas por los transfeminismos ya que concibo a las prácticas y discursos *queer* como “uno de los elementos constitutivos de las subjetividades transfeministas” (Mendoza, 2019b, p. 74). De manera afín y en conexión con las propuestas anteriores, Solá (2012) añade que el transfeminismo “permite entender el género como un dispositivo de poder que impone las categorías de hombre/mujer y masculino/ femenino con el fin de producir cuerpos que se adapten al orden social establecido” (p. 272). Así, el género desde un punto de vista transfeminista, al igual que otros ejes como la sexualidad, la clase o la raza, es “es un mecanismo de poder que se apoya en el patriarcado y en el capitalismo y cuyas presiones afectan de forma directa y específica a las mujeres, pero también a otros individuos o grupos” (Solá, 2012, p. 272). Según Solá (2012), empapándose de las aportaciones feministas, *queer*, deconstructivistas y postcoloniales de las últimas décadas, el transfeminismo apostaría por una concepción del género más amplia “que rompe su vínculo con la diferencia sexual y que trasciende las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres” (p. 274). Para ejemplificar estas consideraciones en el ámbito andaluz, se puede destacar el referenciado *Manifiesto Público* de Eskándalo Público (2013) en el que se apuesta por deconstruir categorías fijas y homogéneas, así como por la desestabilización de tradicionales concepciones de sexo, género, sexualidad o cuerpo, entre otras, con el fin de “generar **nuevas condiciones políticas y artísticas**, que hagan de las **sexualidades, los cuerpos** y las calles campos de batalla” (Eskándalo Público, 2013, s.p.)⁵⁵⁸. Este marco de debate transfeminista y *queer* que se está trazando, en palabras de Solá (2012) plantearía diversos retos a las teorizaciones feministas:

Principalmente, se trata de ampliar nuestro concepto de violencias de género, de abordar el género como el elemento central de un sistema opresivo que se encuentra en la base de la violencia que se ejerce no solo hacia las mujeres sino también hacia las minorías sexuales. Es decir, considerar que el mismo sistema que sustenta la violencia hacia las mujeres está en la base de la homofobia, la lesbofobia y la transfobia. (pp. 274-275)

Estas aportaciones *queer* y transfeministas en torno al sexo y al género están en el epicentro de las críticas ‘actuales’ hacia el derecho a la autodeterminación de la identidad de género que pretende garantizar la mencionada propuesta de Ley Trans Estatal,

⁵⁵⁸ Las negritas son del original.

realizadas por algunos sectores feministas que se oponen al mismo. Aquellxs que cuestionan el derecho a la autodeterminación de la identidad de género abogan por mantener tradicionales significados en torno a los conceptos de sexo y de género, entre otras cuestiones indicadas anteriormente. Para lxs mismxs, el sexo responde a una entidad biológica, observable, medible y que serviría de base en la que se asienta la opresión cultural que sufren las mujeres a través del género (Comunicado Interno PSOE nº 699, 2020). Arremeten contra algunos postulados abordados desde las teorías *queer* en torno a las concepciones del sexo y del género afirmando que los mismos “niegan la realidad de las mujeres”, “pretenden su eliminación” y las “desdibuja como sujeto político y jurídico” (Comunicado Interno PSOE nº 699, 2020, s.p.). Estos sectores del feminismo abogan por la abolición del género (Comunicado Interno PSOE nº 699, 2020). Es decir, en palabras de Romero (2020), el argumento que dichos sectores están utilizando es “el retorno al sexo y el abandono de la noción de género” (p. 30).

Por otro lado, quienes defienden el señalado derecho complejizan dichas consideraciones en torno al sexo y al género y entienden que esa ‘vuelta al sexo’ como la verdad de lo biológico se alinea con las premisas de los discursos ultraconservadores (Romero, 2020), como se ha apuntado anteriormente. Tomando en consideración lo expuesto, me planteo con Romero (2020) “¿señalar que algo está construido implica que no existe?” (p. 32). Dejar de utilizar el concepto de género, “¿permitirá acabar con la desigualdad de género o, por el contrario, nos dejará sin una herramienta teórica potente que permite la visualización de las dinámicas de poder cisheteropatriarcales?” (Romero, 2020, p. 32). Para explorar dichos interrogantes la autora interpreta la afirmación de Butler “«el sexo fue siempre género desde el principio»” (Romero, 2020, p. 33) señalando que:

(...) no podemos discernir las lecturas de los cuerpos sexuados y las interpretaciones biológico-médicas de los mismos de los marcos sociales y de sentido en los que se producen tales interpretaciones. «El sexo fue siempre género desde el principio» da cuenta de que la biología es un discurso atravesado por expectativas generizadas y por normas de género: no por un discurso aséptico. (Romero, 2020, p. 33)

Como se ha abordado extensamente, si toda la tradición de las epistemologías feministas ha desenmascarado los sesgos androcéntricos, sexistas, colonialistas y heteronormativos que permean la ciencia, “¿por qué vamos a confiar en la ciencia androcéntrica y patriarcal y en su producción de ignorancias (Tuana, 2006) más que en las herramientas con las que venimos trabajando desde hace años en el feminismo?” (Romero, 2020, p. 33-34). Desde

los sectores críticos con el derecho de autodeterminación de la identidad de género se apunta que el problema son las identidades de género, puesto que el género es fruto de la estructura patriarcal, de la opresión y por ello hay que abolirlo (Romero, 2020). Estas cuestiones según Romero (2020) también han sido señaladas ampliamente, como se ha abordado, por las teorías *queer*, pero desde su punto de vista se tendrían que matizar y complejizar:

Se apunta a cómo «el problema son las identidades de género» porque son parte de una «estructura patriarcal» –algo que viene señalando ampliamente la teoría *queer* y sobre lo que apostillaría «y cisheteronormativa»–, pero parece obviarse, que todes, también las mujeres cis, reproducimos y nos posicionamos en esa estructura de género: nos *identificamos* como mujeres en medio de complejas estructuras de poder en un ejercicio que es al tiempo impuesto, introyectado e investido subjetivamente. De hecho, si apelamos a «las mujeres» lo estamos haciendo reafirmando en parte dicha estructura de género. Una de las cosas que nos ha enseñado la teoría *queer* es que las categorías sociales, si bien son ficciones, construcciones socio-históricamente situadas producto de relaciones de poder, constituyen también espacios habitables que nos configuran: sujetos sujetos, pero también agentes capaces de la transgresión y el cuestionamiento. (Romero, 2020, p. 25)⁵⁵⁹

6.6. POSIBILIDADES DEL ARCHIVO PARA EL (RE)ENCUENTRO.

Apelando a ese deseo por construir espacios y mundos más habitables enfatizo la necesidad de conocer nuestras genealogías, tanto del contexto estatal como del andaluz, –que son distintas a las de otros contextos políticos y geográficos– (Platero, 2020; Trujillo, 2005) desde la convicción de que en ellas podemos aprender para el reencuentro, como se ha intentado exponer a lo largo del trabajo. Así, como se ha apuntado anteriormente por otrxs autorxs (Azoulay, 2012; Eichhorn, 2013), el archivo no solo nos permitiría conocer y bucear en el pasado, sino que nos podría ofrecer claves para construir propuestas de transformación social presentes y futuras; en este último caso concreto analizado, para argumentar a favor de un derecho humano como es la autodeterminación de la identidad de género (Suess, 2016, 2020). Es por ello que a lo largo del apartado he encuadrado el término ‘actuales’ entre comillas para señalar que algunos de los debates presentes se han desarrollado, en ocasiones, anteriormente y, de esta forma, me alejo de aquellas posiciones que pretenden borrar la “historia de participación y de encuentro feminista con las mujeres trans, planteando que es un tema «nuevo» e «imposible»”

⁵⁵⁹ Las cursivas son del original.

(Platero, 2020, p. 45). En esta línea, comparto con María José Belbel (2005) su concepción de la política en relación con la memoria:

Hacer política conllevaría para las generaciones más mayores, abrirse a las nuevas conceptualizaciones en torno a los debates identitarios. Hacer política conllevaría para las generaciones más jóvenes, analizar en profundidad la historia desde los orígenes del feminismo en el Estado español y aprender de ella, de lo bueno y de lo menos bueno, ya que no tiene sentido que cada generación critique con ligereza y descalifique a la que precede y pretenda, una vez más, inventar la rueda. Para ello, necesitamos hacer frente al miedo, a la vulnerabilidad emocional, a los mecanismos defensivos, a la rutina y realizar un ejercicio de escucha y confianza. (p. 269)

A pesar de haber identificado y analizado una serie de ejes teórico-políticos existentes en los recorridos históricos críticos desplegados, aunque manteniendo diferencias y visiones distintas conectadas a los contextos particulares de cada período, las palabras de Belbel (2005) me llevan a reflexionar sobre el posible (o no) conocimiento, influencia o comunicación de unas generaciones activistas con otras. Considero que el hecho de que se hayan podido identificar ejes presentes en cada recorrido histórico no permite asegurar que siempre las generaciones más jóvenes conocieran explícitamente y con gran precisión la obra de sus antecesoras y viceversa. En ocasiones, estas memorias, discursos y prácticas, se han podido transmitir de manera indirecta o a partir de otras vías que no se han explorado en este trabajo. Muestra de ello son los importantes esfuerzos que en los últimos años se están dedicando desde los movimientos feministas y disidentes sexuales y de género, entre otros, a la recuperación de sus memorias, precisamente, por la escasez y desconocimiento identificados de las mismas. En este sentido, el archivo se vuelve una herramienta útil para tal fin, para hacer viajes de ida y vuelta que favorezcan la producción de conocimiento, el aprendizaje y la inspiración política entre distintas generaciones de activistas a partir de “tejer y (re)tejer la memoria de las disidencias sexuales” (Gregorio, Alcázar-Campos y Valcuende, 2019; p. 15) y de género.

CAPÍTULO 7

A VUELTAS CON EL *CÓMO*: (OTRAS) NOTAS SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO

CAPÍTULO 7. A VUELTAS CON EL CÓMO: (OTRAS) NOTAS SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO.

*“La coproducción de conocimiento crítico genera cuerpos rebeldes.
El pensamiento sobre las prácticas de rebeldía da valor y potencia a esas mismas prácticas.
El pensamiento colectivo genera práctica común”.*
(Marta Malo, 2004, p.35)

“La experiencia etnográfica aparece como un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder”.
(Carmen Gregorio, 2006, p. 33)

Incorporando de nuevo las perspectivas epistemológicas, metodológicas y éticas expuestas que abogan por narrar los procesos y los excedentes de la investigación como forma de encarnar *otras* prácticas investigativas (Gregorio, 2006; Álvarez y Dietz, 2014; Suess, 2016; Gandarias, 2016; Ruiz y García, 2018), entre ellas las feministas, en este capítulo, me propongo profundizar en algunos aspectos ya apuntados anteriormente y/o desarrollar otras notas en torno al trabajo de campo para reflexionar sobre el interrogante planteado: *¿qué aprendizajes se pueden desprender de los procesos metodológicos para construir prácticas de investigación más horizontales y comprometidas?* De esta forma, reflexionaré, como he indicado, sobre algunos aspectos del trabajo de campo que hacen referencia al doble rol activista-investigador, a las entrevistas, al taller (parcialmente) colaborativo realizado con la Red Maricones del Sur, y a la construcción del archivo *Guardianx de la Contramemoria*.

7.1. REFLEXIONES SOBRE EL DOBLE ROL ACTIVISTA-INVESTIGADOR.

En páginas anteriores, ya he señalado algunas consideraciones epistemológicas, metodológicas y éticas que emanaron de mi posición híbrida activista-investigadora durante la investigación. El hecho de situar el activismo al que pertenezco en el centro del presente proyecto me condujo a plantearme una serie de objetivos, como se ha expuesto, que giraban en torno al intento de construir una investigación bajo los principios de horizontalidad, compromiso ético-político con quienes participaban en la misma y búsqueda de posibles *formas de hacer* cercanas a las prácticas del activismo que pretendía retratar.

En este sentido, durante el proceso investigador, emergieron algunas tensiones y dilemas éticos con respecto a cómo desarrollé la observación participante en las fases iniciales e intermedias del proyecto debido, en parte, a que me costaba diferenciar, en ocasiones, mi participación en actividades y eventos como activista o como persona que investigaba; aspectos brevemente señalados anteriormente. En un primer momento, quizás mi no dilatada trayectoria investigadora, quizás mi ingenuidad inicial al pensar que como formaba parte de los activismos ese hecho, de por sí, ya haría que no reprodujesen relaciones de poder, me llevaron a pensar que podría reproducir las notas etnográficas derivadas de las observaciones sin problemas. Posteriormente, con la incorporación de lo que significaba la práctica reflexiva y ese constante interpelarse, que considero no lo interioricé totalmente hasta bien avanzada la investigación, me condujo, como he anotado, a tomar la decisión de no explicitar en el texto las notas etnográficas desarrolladas tras las observaciones –con excepción de las consensuadas durante el taller realizado con la Red Maricones del Sur–. Como se ha indicado, ello estuvo vinculado, además de al peso que le otorgué a la construcción de memorias activistas que me llevó a implementar otras herramientas para acercarme al pasado, a tensiones éticas que el doble rol activista-investigador me hizo tomar más conciencia sobre ellas y cuidar más los derechos de las personas involucradas como, por ejemplo, a la hora de articular correctamente la cuestión de los consentimientos.

Si bien, en algunos de los espacios en los que realicé las observaciones en las etapas iniciales e intermedias del proceso investigador había informado de que estaba realizando la investigación, no acordé detalladamente con las personas que los habitaban cómo serían las observaciones y cuáles utilizaría para el proyecto de la tesis. En ocasiones, en algunos eventos activistas en los que se produjeron estas observaciones las personas organizadoras de los mismos tenían constancia de mi investigación, o las personas que impartían charlas o talleres en ellos también lo sabían –de hecho, realicé grabaciones de voz consensuadas en algunas de estas actividades–, pero también había personas que asistían a las mismas que participaban en los debates y que no tenían constancia de ella. En cierta medida, me incomodaba el hecho informar al resto de asistentes al inicio de las actividades de que, quizás, utilizaría parte de lo que se trabajase en las mismas en mi proyecto de tesis. Me preocupaba que ello influyese en las personas participantes en los eventos y no pudiesen sentirse en plena comodidad si concebían que alguien estaba

realizando una investigación. A veces, también pensaba que como yo acudía a dichos espacios de la forma que lo había hecho hasta el momento, es decir, como activista, mi práctica investigadora se asentaría en la horizontalidad sin más, y, daba por seguro, que mis representaciones en el texto del activismo serían cuidadas y no extractivas. Asimismo, identifiqué que yo participaba en las actividades activistas, principalmente, como activista y no como persona que también investigaba y, volvía a dar por hecho, que ello con cierta probabilidad haría que a las personas participantes en los eventos no les importaría que yo rescatase algunas cuestiones trabajadas en los mismos para trasladarlos a la tesis.

Con el tiempo, y con los constantes consejos de mi directorx sobre la importancia de contar con el consentimiento de todo aquello que implicase a las personas involucradas en un proceso de observación participante y se reflejase en la tesis, aparecieron dilemas éticos sobre lo narrado y ellos me pusieron en frente algunas prácticas que yo asumía como horizontales, pero que, quizás, no fueron así. Aunque yo tenía la certeza de que mi intención sería la de cuidar lo que retratase del activismo en la tesis, que no expondría cuestiones comprometedoras para el activismo, que mis objetivos se enlazaban con crear conocimientos útiles para los activismos o que muchxs de mis compañerxs estaban al tanto de la investigación y confiaban en mi enfoque sobre el activismo, aprendí que no era suficiente, que, quizás, no todas las personas les gustaría que se trasladasen conocimientos activistas a espacios académicos, y que, desde un punto de vista ético, tendría más sentido contar con el consentimiento en todos los momentos de los procesos y por todas las personas implicadas. No obstante, reconozco que mi participación en las actividades y eventos activistas implicaron la adquisición de conocimientos que influyeron notablemente tanto en la construcción de los objetivos de la tesis como en la forma de abordarlos. De igual modo, el compartir espacios no solo políticos sino también afectivos con algunas de las personas que participaban en la investigación, me aportaron indirectamente conocimientos informales a través de las conversaciones cotidianas, aunque no los reprodujese literalmente en el texto de la tesis por respetar la confidencialidad.

Otra de las cuestiones vinculadas a las anteriores y a mi posición híbrida activista-investigadora, tiene que ver con los dilemas éticos que giran en torno a la posible apropiación o cooptación de conocimientos producidos en espacios activistas —o con otras

poblaciones subalternas— por parte de académicxs que reportarían beneficios (académicos, de prestigio social, reconocimiento laboral, etc.) solo a una de las partes implicadas, debido, por ejemplo, a la autoría individual que figura oficialmente en nuestras investigaciones de tesis doctoral (Martínez, 2020). Si bien estas reflexiones estuvieron presentes durante mi proceso investigador, reconozco que en mí habitaron también otras sensaciones que se contraponían a las mismas. Por un lado, aun reconociendo que yo me beneficiaría académicamente a través de este proceso de investigación, creía firmemente en el hecho de que los activismos también se podrían beneficiar de los conocimientos producidos en la tesis —o resultarles, al menos, útiles—. Como he expuesto, la necesidad de construir memorias activistas andaluzas sobre disidencias sexuales y de género o sobre mujeres es identificada por diversos proyectos y colectivos señalados como, por ejemplo, la Red Maricones del Sur o el Bloque Andaluz de Revolución Sexual, entre otros. Así, concebía que mi proyecto podría aportar algunos granitos de arena a esta labor de construir genealogías y memorias olvidadas, y que el trabajo, iba en sintonía y podría complementar otros proyectos activistas que guardan tal fin. Por otro lado, también consideraba relevante el intentar tender puentes entre las producciones académicas y activistas y reconocía el valor de personas que dentro de la institución académica generaban grietas en la misma, se preocupaban por habitarla de *otras formas*, por producir conocimiento de *otras maneras*, más comprometidas y con fines de transformación social (Gregorio, 2019; Álvarez, Arribas y Dietz, 2020); personas que entendían la práctica investigadora como una práctica activista. Con relación a ello, reflexioné, en diversas ocasiones, sobre la importancia o la necesidad de que las personas implicadas en los activismos (o las personas aliadas) fuesen las que generasen este tipo de investigaciones *desde/junto/con* los mismos y no personas completamente ajenas a ellos, en calidad, de supuestxs expertxs. Así, apreciaba que mi investigación podría tener sentido.

He reconocido a lo largo del texto el lugar privilegiado que ostentaba al pertenecer a los activismos sobre los que versaba mi investigación. En primer lugar, este hecho hacía que contase con conocimientos sobre sus prácticas y discursos debido a mi experiencia y vivencia en ellos. De igual modo, considero que mi disidencia sexual y mi activismo me

localizaba como alguien en quien confiar⁵⁶⁰ por parte de lxs activistas pues compartía con lxs mismxs opresiones, vivencias, preocupaciones u objetivos afines. Entiendo que ello me facilitó el entrar en contacto con activistas, el que me presentasen a otras personas que podrían tener interés en participar en la investigación o el que compartiesen materiales para el proyecto⁵⁶¹. En esta ocasión, mi disidencia sexual, en lugar de posicionarme en un lugar de desigualdad o discriminación como ocurre en la mayoría de las esferas de la sociedad, me situaba en una posición privilegiada –o preferente– para realizar la presente investigación. No obstante, este lugar activista-investigador también se complejizó en ocasiones, por ejemplo, a la hora de reflexionar sobre cómo abordar en el texto de la tesis o en la gestión de materiales los conflictos o desencuentros existentes entre distintos grupos activistas, entre activistas que habían pertenecido al mismo colectivo, entre los conflictos de mi colectivo (Red Maricones del Sur) y otrxs activistas, o entre mis propios desencuentros con otrxs activistas. Sin negar la existencia de los mismos, desde un punto de vista ético, he considerado oportuno no profundizar en ellos y no trasladarlos al marco académico, puesto que en ellos no residía el interés de mi investigación, así como para no perjudicar a los propios activismos. He intentado que mi investigación no los acrecentase respetando en cada momento las distintas implicaciones y decisiones de lxs activistas e intentando cuidar la articulación de los diversos puntos de vista en el texto y en el archivo, como brevemente nombré en el capítulo 3.

La posición híbrida activista-investigadora que encarno ha hecho que, durante el proceso investigador, habitase diversas emociones y reflexiones complejas, en ocasiones, enfrentadas, pero que todas ellas han formado parte de mi periplo investigador. A continuación, examino de manera más concreta dichas emociones y reflexiones repensando las herramientas y técnicas utilizadas en la tesis.

7.2. REFLEXIONES SOBRE LAS ENTREVISTAS.

Antes de continuar repensando consideraciones éticas y metodológicas surgidas tras la realización de las entrevistas a activistas, voy a dedicar unos párrafos al proceso de entrevistas que realicé con varixs de mis familiares, como he señalado anteriormente, para

⁵⁶⁰ Reflexiones feministas en torno a las relaciones de confianza en el campo y las posibles tensiones y contradicciones que pueden surgir al respecto, véanse en Gregorio, Pérez y Espinosa (2020).

⁵⁶¹ En su trabajo sobre la historia del activismo lesbiano en el contexto estatal, Trujillo (2008a) también nombra experiencias similares en este sentido.

cuidar sus memorias y que las mismas me ayudasen también a situarme en el texto explicitando mi contexto social de procedencia.

7.2.1. Reflexiones en torno a las entrevistas realizadas con familiares.

Dichas entrevistas, o conversaciones grabadas como me ha gustado concebirlas, se realizaron en los momentos iniciales de la investigación con clara influencia de las perspectivas feministas andaluzas exploradas que abogan por poner en valor los orígenes culturales y las historias familiares de clases trabajadoras, excluidas, generalmente, de los espacios de producción de conocimiento científico (Gallego, 2020). Aunque yo ya conocía las historias que me trasladaron mis familiares en las entrevistas, puesto que las he escuchado desde mi infancia, la tesis me brindó la oportunidad de atreverme a hacer aquello que había querido desde hace tiempo, pero no había sacado oportunidad para hacerlo: grabar las memorias de mis antepasados para que no se perdiesen cuando ellxs ya no estuvieran.

Tempranamente, decidí no transcribir las mismas y no utilizar párrafos literales de ellas debido a que se alejaban de mis objetivos en la investigación y a que el resto de tareas que me había marcado me supondrían grandes esfuerzos con sus necesarios tiempos. Me resultaba también dificultoso transcribir las entrevistas con el objetivo de que mis familiares las leyesen, debido a sus avanzadas edades y a sus breves experiencias en la educación formal. Ellxs fueron informadxs de que me serviría de sus historias para argumentar cómo las mismas habían influido notablemente en la construcción de mi identidad y en mis preocupaciones acerca de las desigualdades sociales. Si bien recuerdo que el hecho de grabar dichas conversaciones lo viví como algo muy gratificante, cuando me puse a reflexionar sobre las consideraciones éticas que podrían girar en torno a ello, señaladas por mi directorx de tesis, el proceso se complejizó.

Tras la redacción de algunos párrafos relativos a mi procedencia social que serían incluidos en la tesis para el fin mencionado, mi directorx me sugirió que reflexionase sobre el grado de detalle y exposición que quería mostrar sobre las personas implicadas, así como me animó a repensar las prácticas y estrategias para conseguir el consentimiento por parte de las mismas. Reconozco que las dudas me volvieron a asaltar y dediqué importantes pensamientos al respecto. No obstante, seguí considerando relevante

explicitar algunos episodios de mi historia familiar debido a que encontraba un compromiso ético-político, en sintonía con la perspectiva mencionada de los feminismos andaluces, en visibilizar hechos y características de procedencias sociales de clases trabajadoras del campo. Ello también me facilitaría ir de lo local a lo global, de lo personal a lo social, para describir los entornos rurales extremeños y andaluces en los que encontraba afinidades. Es decir, me podría servir de dichas memorias para denunciar desigualdades de clase social y geopolíticas conectadas a los territorios.

Las estrategias para revisar y consensuar los párrafos dedicados a mi historia familiar fueron distintas a las empleadas con las revisiones activistas, debido a las dificultades señaladas que implicaría la revisión de las transcripciones y de los textos elaboradas a partir de ellas por parte de mis familiares mayores. Así, revisé el texto cuidadosamente, en primer lugar, con mi madre. Juntos fuimos eliminando, modificando o añadiendo detalles. Posteriormente, el texto fue leído por mi padre y mi hermana. De esta forma, me aseguraba contar con distintas visiones al respecto que se correspondían con la procedencia de mis dos familias. Y finalmente, mis padres imprimieron dichos fragmentos y se los compartieron a mis familiares mayores, ayudándoles en su lectura. Desde el primer momento, tenía claro que no les pasaría el formulario de Consentimiento Informado pues me resultaba poco amable y quizás un tanto violento hacerles firmarme un documento que, quizás, no llegasen realmente a comprender su significado por estar fuera de su cotidianidad. Estas cuestiones me condujeron a reflexionar sobre lo relevante, según mi visión, de buscar estrategias metodológicas situadas en cada contexto y no asumir ciertos preceptos –incluso éticos– como dogmas. Para terminar con el presente apartado, rescato la conversación que mantuve con mi tía abuela por teléfono los días posteriores a la lectura del documento que mis padres les compartieron, quien me dijo que le había gustado mucho y que se había emocionado con el texto. ¿Qué mejor para poner en valor y reconocer sus historias que plasmarlas en una tesis doctoral?, me he seguido preguntando yo.

7.2.2. Reflexiones en torno a las entrevistas con activistas.

Con respecto a los procesos de entrevista a activistas reconozco que ha sido de las cuestiones que más he disfrutado, así como que más he padecido durante la investigación. Tener la oportunidad de conocer a activistas que han luchado por las libertades sexuales

y de género en el territorio andaluz y que me compartieran sus historias ha sido de lo más gratificante del proyecto. Escucharles me ha servido para aprender numerosos detalles de las genealogías del activismo al que pertenezco. Acercarme a sus luchas, reivindicaciones, amores, duelos, formas de relacionarse y divertirse en contextos tan complicados para las disidencias sexuales y de género, me llevaron a reflexionar sobre lo importante de contar con referentes para inspirarnos en nuestras formas de vivir y de militar.

He intentado cuidar los procesos alrededor de las entrevistas tomando en consideración las contribuciones de Gregorio (2014b), entre otros, bajo las premisas de respeto, honestidad, diálogo, confianza y generosidad en las que se asienta cualquier relación personal. Siempre he contado con el acompañamiento de mi directorx con sus consejos y sugerencias en el mismo. Para el mencionado fin, he implementado diversas estrategias metodológicas. Por un lado, tras contactar con lxs activistas les planteaba distintas posibilidades desde las que podríamos hacer la entrevista: presencialmente, por teléfono, por videollamada o por escrito. Como he apuntado anteriormente, la mayoría de ellxs optaron por la presencialidad. Esta también era la fórmula que a mí más me convencía, pero mostré mi disponibilidad para adaptarme a cualquiera de sus preferencias. Varias de las entrevistas las realicé en terrazas de bares donde me citaron lxs participantes. Este hecho dificultó la posterior transcripción de las mismas, pero considero que también favoreció el diálogo y la comodidad entre ambas partes. El inicio de la pandemia de la COVID-19 coincidió con la fase de la investigación en la que estaba terminando el proceso de entrevistas. Las dos personas que entrevisté tras el inicio de esta crisis sanitaria mundial optaron por el formato escrito para la realización de las entrevistas. No solo la pandemia influyó en ello, sino que entiendo que también dificultó enormemente el encuentro presencial con lxs participantes posterior a las entrevistas en otros ámbitos informales, no necesariamente académicos, en los que seguir compartiendo impresiones.

En este proceso, les compartí el formulario de Consentimiento Informado con el fin de guardar algunos aspectos éticos de carácter más formal. En ocasiones, tuve la sensación de que dicho procedimiento pudo, en cierta medida, incomodar a algunxs de lxs participantes al tener que firmar un documento. En otras ocasiones, no ocurrió así y se realizó con cordialidad. Un asunto destacable al respecto es la decisión de la mayoría de las personas entrevistadas que optaron porque sus nombres se indicasen en el texto de la

tesis a diferencia de otros procesos de entrevista en los que es importante para las personas participantes que se mantenga el anonimato. Además de las cuestiones éticas de carácter más formal señaladas, las reflexiones sobre aspectos de ética reflexiva durante las entrevistas, análisis y escritura de la tesis estuvieron muy presentes en las conversaciones mantenidas con mi directorx y tutora de tesis.

A todas las personas participantes en el proyecto les compartí las transcripciones de sus entrevistas con el fin de que pudiesen revisar lo dialogado, puesto que, a veces, se pueden generar situaciones de confianza entre las partes durante la realización de las entrevistas, y, posteriormente, algunas personas podrían preferir no haber abordado ciertas temáticas. Las experiencias en torno a ello han sido diversas. Algunas de las personas me devolvieron las transcripciones revisadas detalladamente con correcciones, modificaciones y nuevos planteamientos. Otras me hicieron valoraciones generales sobre el contenido de las mismas. Varias de ellas me respondieron que les había llegado correctamente la transcripción, pero no me comentaron nada al respecto. En alguna ocasión, se quedaban asombradas por la redacción de sus discursos orales pues varía enormemente cómo nos expresamos hablando y escribiendo, y se preocuparon por si yo no podría rescatar nada relevante de sus entrevistas o por cómo las narraría en el texto de la tesis. En otra ocasión, tras la entrega de la transcripción, alguien me comentó que en la misma aparecían cuestiones que no expresaría en el momento de la revisión de la transcripción como lo expresó durante la entrevista. Este hecho me hizo comprender que el contexto social y político en el que se realiza la entrevista puede influir en qué se dice y cómo se dice en la misma. Así, les expliqué que yo no publicaría la entrevista completa, sino que solo utilizaría algunos fragmentos que consensuáramos conjuntamente. Finalmente, en una ocasión, al no poder seguir manteniendo el contacto con una de las personas entrevistadas decidí no servirme de dicha entrevista para la tesis. Este hecho me llevó a múltiples revisiones sobre mis prácticas investigadoras planteándome si había cometido errores o actos que hubiesen podido incomodar o herir (y, por tanto, que debía reparar y disculparme), pero al no recibir ninguna respuesta al respecto, no pude aclarar dicha cuestión ni los consiguientes desvelos y preocupaciones que me generó.

De manera similar a lo expuesto, compartí los distintos apartados del texto de la tesis que había construido basándome en las entrevistas a las personas participantes en el proceso. El objetivo de ello volvía a ser el intentar consensuar, en la medida de lo posible, aquello

que posteriormente sería publicado. Las experiencias, en este sentido, también fueron diversas. Algunas personas me revisaron detalladamente los textos que les enviaba. Otras me hicieron comentarios generales al texto. Varias de ellas, me respondieron que habían recibido el texto correctamente, pero no me aportaron detalles que modificar del mismo. Estas cuestiones me condujeron a reflexionar sobre los grados de implicación de lxs participantes en el proceso. Si yo partía de que lo ideal sería consensuar detalladamente qué publicaría en el texto de la tesis basándome en las entrevistas realizadas, tuve que comprender que, en numerosas ocasiones, ese no era el deseo, la preferencia o la prioridad de las personas a las que entrevisté. Percibí que esas personas tenían sus vidas con sus correspondientes proyectos, disponibilidades, prioridades o preocupaciones, atravesadas, además, por un contexto de pandemia mundial. Acepté que, si para mí el proyecto de tesis y cómo representaría en él a las personas implicadas, era algo central, no tenía por qué serlo para el resto. En diversas ocasiones, sentí que podía estar generando pesadez en las personas entrevistadas con los múltiples mensajes o correos electrónicos que envíe para conseguir los objetivos que me marqué de consentimiento y posible consenso en todas las partes del proceso investigador. Aun considerando dichas estrategias como necesarias desde un punto de vista ético, también reconozco que no las viví de la forma tan amable como las había imaginado inicialmente. No obstante, en otras ocasiones, varias personas también me agradecieron y valoraron mis formas de investigar; cuestión que me reconfortaba.

Otro de los hechos que me han resultado muy complejos sobre cómo plasmar las cuestiones abordadas en las entrevistas en el texto de la tesis, ha sido el tener que articular visiones que no se correspondían con cómo otrxs activistas describían ciertos hechos históricos o no cuadraban con las fuentes materiales o escritas al respecto. Concibo que dichas posiciones se vinculaban, además de a los distintos conflictos y desencuentros presentes en cualquier movimiento social, a posibles percepciones y recuerdos diferentes de un mismo evento o al carácter impreciso de la memoria al reconstruir el pasado. Aunque fueron en clara minoría, reconozco que a mí me han supuesto muchos desvelos, preocupaciones, estrés, ansiedad, tiempos y energías. Estas cuestiones que estoy anotando, me llevaron a reflexionar sobre las maneras en las que estaba representando a los activismos en la tesis. Para pensar en ello, traigo un fragmento del trabajo de Biglia (2015) en el que señala algunos desafíos presentes en las investigaciones situadas:

Es por ello que, aun estudiando colectividades a las que pertenecemos, no podemos eximirnos de estar, de alguna manera, representando a subjetividades y/o colectividades específicas. Quizá por ello deberíamos reconocer que cuando producimos conocimientos, siempre estamos “representando” realidades y sujetos. Por lo tanto, tenemos que hacernos cargo de lo que implica representar, asumir las responsabilidades que comporta, en lugar de atrincherarnos en la negación de esta práctica. No se trata de volver a hablar en nombre de otras y ningunear así a las subjetividades y colectividades minorizadas, sino de reconocer que cuando asumimos el rol de altavoces de las palabras de los sujetos con los que investigamos, no estamos exentas de modificar su mensaje. (pp. 32-33)

Tomando en consideración dichos desafíos, estimé que mi búsqueda de consentimiento y consenso con lxs activistas sobre lo que escribía, en cierta medida, me permitiría apaciguar algunas de las tensiones que se generan en las investigaciones comprometidas a la hora de representar. Como se ha podido observar en el capítulo dedicado al recorrido histórico de las luchas disidentes sexuales y de género andaluzas, principalmente, lo he construido a partir de las entrevistas realizadas, de los materiales producidos por los activismos y de la bibliografía revisada al respecto. Ya he indicado que me resultaba muy dificultoso que en dicho capítulo mi voz reflexiva y autoetnográfica estuviera tan presente como en el resto de capítulos, debido a que muchos de los hechos históricos narrados yo no los viví y los conocí a través de lxs activistas. Por ello, me pareció sugerente otorgarle una dimensión más descriptiva y situar en una posición central en la construcción del capítulo sus voces y sus materiales. Pero también reconozco que la articulación y narración de dicho capítulo está atravesada por mi visión, y, por tanto, por la forma en la que he representado –espero que cuidadosamente– a otrxs.

Otra de las cuestiones vinculadas a los procesos de entrevistas que me ha resultado sumamente compleja, ha sido la gestión de nombres de terceras personas que aparecen mencionados por activistas en las entrevistas realizadas. De hecho, hemos mantenido visiones distintas mi directorx de tesis y yo al respecto. Como he indicado anteriormente, en los apartados de carácter más reflexivos y/o autoetnográficos en los que yo he mencionado nombres de terceras personas, he conseguido el consentimiento para hacerlo o bien he señalado dichos nombres porque estaban publicados en otros trabajos o aparecían en eventos públicos a los que he referenciado. La cuestión se complejizaba al pensar sobre qué hacer con nombres de terceras personas que aparecían en los relatos de las entrevistas. Mi directorx de tesis me sugirió que no visibilizase dichos nombres pues no contaba con el consentimiento de las personas mencionadas para que sus nombres

apareciesen en mi tesis. Es decir, me anotaba cuestiones éticas del respeto al anonimato y a la confidencialidad de esas personas a las que otrxs activistas habían nombrado. Comprendiendo y dedicando numerosas reflexiones, desvelos y preocupaciones a dichas cuestiones, al pensar situadamente en mi tesis y en sus objetivos ético-políticos marcados me condujeron a tomar otra postura diferente a la de mi directorx, y, por tanto, la de incluir esos nombres.

Mi posición y decisión se asentaba en diversas razones. Analizando en qué situaciones las personas entrevistadas nombraban a terceras personas identifiqué que, en la gran mayoría de los casos, esas menciones se realizaban para reconocer, visibilizar, poner en valor o agradecer lo que otras personas habían significado para ellas o para los activismos. Teniendo esto muy en cuenta, me parecía que no respetar que las personas entrevistadas mencionasen otros nombres como forma de reconocimiento sería reproducir lógicas similares a las prácticas heteropatriarcales de los archivos e historias oficiales que han borrado los nombres de mujeres o disidencias sexuales y de género, entre otros colectivos subalternizados, de los relatos históricos, y, por tanto, de los procesos de producción de conocimiento y verdad. Así, entendía que, si en mi tesis existía un compromiso ético-político por visibilizar historias y personas no reconocidas por las historias oficiales, no permitir aparecer en el texto dichos nombres sería no ajustarse a uno de los objetivos prioritarios marcados en la tesis. Consideraba que se habían escrito numerosas páginas desde las propuestas feministas y disidentes sexuales y de género sobre la necesidad de nombrar, de visibilizar, de reconocer, de poner en valor y agradecer a nuestrxs ancestrxs. De igual modo, me planteaba que para construir referentes y genealogías era necesario nombrarlx. ¿Dónde se sitúa el límite para concebir a una persona como pública, y, por tanto, a la que sí se la puede nombrar? No obstante, reconozco que esta argumentación se complejizaría o sería más problemática en contextos no democráticos o en contextos en los que se incrementa la represión y criminalización de las disidencias.

En otro orden de cosas, también entendía que no mostrar en el texto esos nombres de terceras personas sería no respetar la agencia de las personas entrevistadas. Por un lado, lxs entrevistadxs consciente y voluntariamente señalaron dichos nombres durante las entrevistas realizadas. Por otro, esas mismas personas tuvieron la oportunidad de revisar las transcripciones de las entrevistas y, por tanto, de eliminar dichas menciones posteriormente. Asimismo, las personas entrevistadas pudieron eliminar los nombres de

terceras personas de sus relatos cuando les compartí los apartados de la tesis que se basaban en sus entrevistas. A las mismas, también les envié un correo exponiéndoles dichos dilemas relativos a los nombres de terceras personas. Es decir, me planteaba que si, en todas esas ocasiones, no habían decidido eliminar los nombres de terceras personas de sus relatos, quizás sería porque desearían que aparecieran como una forma de reconocimiento y agradecimiento a las mismas. De hecho, en varias ocasiones, me corrigieron el nombre de alguna persona que yo había escrito mal en la transcripción de la entrevista o me añadieron algún otro nombre más en el proceso. De igual modo, pude reconocer que, en la mayoría de los casos, las personas a las que nombraban lxs entrevistadxs eran personas muy cercanas a ellas como amigxs, familiares, compañerxs de militancia, o personas que les ayudaron en sus procesos vitales. Finalmente, me gustaría señalar que he intentado cuidar lo que se narraba de las mismas, es decir, no aparecen cuestiones que, desde mi punto de vista, pudiesen comprometer a otras o se dijese cosas negativas o hirientes, injurias o calumnias.

Estas consideraciones me condujeron de nuevo a reflexionar sobre la existencia de distintas perspectivas presentes en los debates éticos y metodológicos, y a apuntar la necesidad de situar las estrategias metodológicas en los contextos concretos de cada investigación. Así, entendía que ciertos aspectos éticos se pueden tomar como guía, pero las distintas casuísticas de las investigaciones pueden llevar a su complejización. Dicho esto, asumo de manera individual cualquier responsabilidad al respecto. Asimismo, en la etapa final de la tesis consultamos a personas expertas en el trabajo, uso o tratamiento de fuentes orales en la investigación con el fin de informarnos y asegurarnos de que se cumplía la normativa vigente con respecto a la protección y tratamiento de datos personales⁵⁶².

Pero sin género de dudas, el hecho más doloroso en este ámbito de reflexiones, fue el fallecimiento de una de las personas que entrevisté y con quien mantuve distintas conversaciones y encuentros posteriores; me refiero a la muerte del ‘performancero’,

⁵⁶² Agradezco a mi tutora las gestiones a este respecto y a las personas que nos ayudaron compartiéndonos su experiencia en la investigación y la normativa vigente relativa a los aspectos tratados. Una de las personas contactadas, con relación a dichas normas, nos indicó lo establecido en el *REGLAMENTO (UE) 2016/679 DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y por el que se deroga la Directiva 95/46/CE (Reglamento general de protección de datos)*.

como le gustaba decirse, Miguel Benlloch. Como he narrado en otro trabajo (Mendoza, 2019a), desde el inicio, Miguel siempre mostró su interés y disponibilidad para participar en mi proyecto a través de las entrevistas, compartiéndome material o presentándose a otros compañerxs con los que había compartido luchas en los setenta y ochenta. No nos dio tiempo a encontrarnos demasiadas veces, pero sí para comenzar a generar afinidades. La tristeza, el dolor y la rabia que su pérdida nos dejó también me reafirmó la necesidad de construir investigaciones como la presente que recojan, cuiden, mimen y tejan las memorias de activistas, no solo para poder inspirarnos en ellas a la hora de construir nuestras prácticas presentes y futuras, sino también para poder reconocerles en vida que sus luchas han tenido sentido.

Con Miguel pude revisar en detalle la transcripción de la primera entrevista que le hice, no así de la segunda. Ello me generó el dilema ético de si debía utilizar para la tesis esa segunda entrevista que le realicé al no haberla podido revisar conjuntamente. Puesto que varias personas muy cercanas a Miguel han participado en este proyecto y también han tenido la oportunidad de revisar los fragmentos de las entrevistas de Miguel que he incorporado en el texto, decidí incluirla. Asimismo, intenté basarme en sus escritos a la hora de abordar las cuestiones que trataba en esta segunda entrevista. Para finalizar con este apartado relativo a las reflexiones sobre las entrevistas, a modo de homenaje, traigo al texto la última vez que me encontré con Miguel. Fue el Día del Orgullo de 2018 en Sevilla. Ese fin de semana yo iba con mi grupo activista a la capital andaluza para participar en el Bloque Crítico Andalú dentro de la manifestación *Orgullo Crítico del Sur*. La mañana previa a la manifestación yo había quedado con Miguel en una terraza de la sevillana plaza de la Alameda, pues me iba a presentar a su amigo y compañero de luchas Joaquín Vázquez para que le entrevistase. Entre cervezas y cigarros, charlamos un par de horas sobre el activismo de los setenta y ochenta, sobre el FLHA en el que habían militado. En esos momentos en los que estaba disfrutando y aprendiendo mucho de la conversación, prioricé la vivencia de lo que experimenté como ‘conexiones intergeneracionales’ a través de la entrevista, en lugar de preocuparme por la posterior dificultad de transcribir la entrevista debido al ruido que nos rodeaba en la terraza. Por la tarde, ya en la manifestación, volví a coincidir un rato con Miguel, quien aprovechó para presentarme a otra persona que había militado en el FLHA durante los ochenta y que, posteriormente, yo entrevistaría, Juan Blanco. Ese día que compartí manifestación,

conversaciones, risas y cervezas con activistas de los setenta y ochenta, y también con mi colectivo y otrxs compañerxs del Bloque Crítico Andalú de Sevilla, pude sentir cómo mi proyecto de tesis podría servir de articulación entre activistas históricxs y presentes que hoy en día siguen compartiendo luchas entrelazadas.

7.3. REFLEXIONES SOBRE EL TALLER (PARCIALMENTE) COLABORATIVO CON LA RED MARICONES DEL SUR.

Comienzo este apartado, en el que exploraré más detalladamente cómo realice el taller con la Red Maricones del Sur y las reflexiones metodológicas que de él se desprendieron, destinando las primeras reflexiones a exponer por qué he preferido añadir el adverbio ‘parcialmente’ a la experiencia colaborativa desarrollada. Para ello, traigo al texto, de nuevo, los cuatro aspectos ideales resumidos a través de los cuales se podría concebir una etnografía colaborativa, que han sido subrayados por Arribas (2014) recogiendo las ideas de Rappaport (2008): compromiso de mantener un diálogo a largo plazo, confianza entre las partes, la existencia de un grupo de interlocutorxs que asuman el proceso de co-teorización y el contar con experiencia en la realización de etnografías (Arribas, 2014).

Como iré explicitando a lo largo del texto, mi aproximación a través de este taller solo cumplió parcialmente las características mencionadas. Por un lado, aunque pude mantener un diálogo a largo plazo con las personas que participaron en el taller, puesto que son compañerxs de militancia y muchxs de ellxs amigxs, identifiqué que no podría asegurar el compromiso de que ese diálogo se centrara constantemente en el proceso de investigación. Los espacios activistas, y concretamente la Red Maricones del Sur en la que me estoy centrando, son espacios diversos cuyas actividades también son plurales y varían en intensidad a lo largo de su recorrido militante. En este sentido, pude reconocer que el colectivo desde el que realicé el taller no podía comprometerse, por la propia dinámica de su desarrollo y sus múltiples actividades, a un diálogo continuo sobre la investigación. Entiendo que ello también se podría vincular al hecho de que la propuesta de la investigación partió de mí y no del colectivo. Por otro lado, repensando las características del grupo, sí podía asegurar un alto grado de confianza entre las partes, pues llevo años militando con lxs compañerxs que participaron en el taller en los que se ha generado, con muchxs de ellxs, relaciones de compañerismo, amistad, e incluso algunxs de ellxs pertenecen a mi ‘familia elegida’. En torno a la tercera condición que

habla de interlocutorxs necesarixs para realizar co-teorizaciones, en lo que se refiere a la investigación que he desarrollado podría contar con ellxs de manera ocasional, como es en el caso del taller que realizamos. Y finalmente, en lo referido a la cuarta condición, asumo que desde mi formación principal en sociología no he tenido oportunidad para profundizar en la etnografía (con excepción de algunas experiencias en el máster), cuyo conocimiento implica una ventaja a la hora de afrontar una investigación colaborativa. Por ello, esta parte de mi trabajo ha supuesto un reto que he afrontado como un proceso en el que seguir aprendiendo, desde la teoría, pero sobre todo desde el hacer.

Como he anotado anteriormente, para la realización del taller me inspiré en la investigación colaborativa que Arribas (2014) desarrolla en su tesis doctoral para aproximarse a las emergentes formas de hacer de la acción colectiva, a través de talleres. Aunque tomando como referencia su propuesta, vuelvo a remarcar que mi aproximación a los discursos y prácticas de la Red Maricones del Sur es diferente a la de Arribas (2014) en tiempos, formas, temáticas, condiciones, compromisos, prácticas y teorías. Sí que comparto con el autor la intención de contribuir a repensar las prácticas investigadoras para intentar otorgar a las mismas ciertos aspectos, momentos o dimensiones colaborativas o participativas. Considero que el taller me ha permitido, hasta cierto punto, transgredir algunas pautas de las formas de investigación en las que se asume una distancia entre la persona que investiga y su ‘objeto de estudio’ (Gregorio, 2014b). Intentando superar la dicotomía sujeto de la investigación/objeto investigado, me ha parecido relevante esta apuesta por lo parcialmente colaborativo en la investigación. La misma la entiendo como una herramienta más dentro de las múltiples posiciones y técnicas que existen para generar *otros* modelos de investigación.

Con el fin de intentar construir investigaciones más horizontales me pareció pertinente utilizar la herramienta del taller, pues es una práctica que habitualmente solemos utilizar en nuestro colectivo para producir materiales y discursos, así como para generar procesos de autorreflexión internos tanto individuales como colectivos. En consonancia con algunas ideas examinadas, vuelvo a reconocer que en la consecución del taller ocupé una posición privilegiada, ya que he realizado la investigación desde la academia (aunque como se ha explicitado en otros apartados de la tesis tampoco se podría entender la misma sin el pilar del activismo y de mi vida personal), manejo ciertos conocimientos teóricos y

metodológicos sobre las cuestiones a tratar y pertenezco al grupo con el que trabajo en el taller. El que ocupase dicho lugar no quiere decir que mi posición epistemológica con respecto al grupo que participó en la investigación no sea la de entenderlxs como “compañeros epistémicos” [‘*epistemic partners*’] (Holmes y Marcus, 2008, citado en Arribas, 2014, p. 31), capaces de generar conocimiento válido y legítimo a través de sus prácticas y discursos. Por ello, intenté encarnar la postura a la que nos invita Arribas (2014), entre otrxs autorxs, a trabajar *junto* y *con* las personas que participan en la investigación y no *sobre* ellas o el colectivo.

Con el fin de generar un espacio de seguridad y confianza en el momento del taller no utilicé grabadora para el registro de los materiales que produjimos y trabajamos. Esto también se debió a que hasta el mismo día del taller no había completa seguridad en que las dinámicas que realizaríamos y sus frutos fuesen a ser trasladados al texto de la investigación. Todo parecía indicar que sí, pero me quise asegurar de consensuar esta decisión personalmente con todxs lxs que asistieron. Por ello, a diferencia de las observaciones realizadas en otros espacios, en esta ocasión, sí decidí incluir y desarrollar las mismas en las páginas de la tesis al contar con el consentimiento de las personas implicadas en el taller.

La decisión apuntada de no utilizar grabadora pudo ser un error si miramos la misma desde el punto de vista de la investigación, porque está claro que luego me ha resultado más difícil trasladar esos pensamientos trabajados a este escrito (y en el momento de hacerlo me preguntaba ¿por qué no utilicé la maldita grabadora?). Pero mirándolo desde lo útil que pudo ser el taller para el propio colectivo, quizás el no ‘sentirse investigadxs’ –pues la grabadora, desde mi punto de vista, puede mediar en los discursos de las personas– permitió generar un espacio de comodidad, seguridad y cercanía. Para solventar la dificultad de apoyarme solo en las notas individuales, las notas colectivas, los recuerdos y la memoria que tenía sobre el taller, los días posteriores al mismo, contacté a varixs de lxs compañerxs (principalmente a aquellxs sobre lxs que tenía menos anotaciones) para que, a través de un audio de WhatsApp, me volvieran a refrescar algunas de sus aportaciones. Así, se podría pensar que el taller se expandió ligeramente en el tiempo. Mi intención con el mismo, además de por los fines de la investigación, residía en facilitar un espacio en el que el colectivo desarrollase un proceso reflexivo

sobre sus propias prácticas y discursos con relación a las temáticas a tratar, la perspectiva (trans)feminista andaluza.

En este intento por generar una aproximación lo más horizontal posible, planteé a lxs compañerxs de la Red diferentes opciones para trasladar lo que trabajamos en el taller al texto de la tesis. Por un lado, tanteé la posibilidad de construir un texto colaborativo y colectivo acerca de las cuestiones que tratamos durante el taller. Y por otro, planteé la opción de que yo me encargaría de escribir ese texto, apoyándome y utilizando los materiales que produjimos conjuntamente en los que aparecían nuestras aportaciones, para más tarde, devolver dicho texto a la Red con el fin de que quien quisiese pudiera añadir, modificar, cuestionar o repensar cualquier aspecto del mismo. Aunque como es señalado por Arribas (2014), esta fase de devolución no sería necesaria en un proceso de investigación colaborativa, pues ya ha existido co-teorización y co-análisis, si nos fijamos en las características de cómo yo implementé este proceso considero que sí podría ser interesante hacerlo. Finalmente, lxs compañerxs optaron por esta segunda opción. No hubo mucho disenso al respecto. Así, se puede intuir, desde mi perspectiva, lo complejo que sería realizar una investigación completamente colaborativa con los ritmos y tiempos que marca la investigación en la universidad y también por los propios procesos activistas, lxs cuales tendrían que estar muy interesadxs en que el colectivo experimentase un proceso como este.

La posición descrita que he encarnado durante la investigación, que tiene los pies tanto en el activismo como en la academia, y que precisamente trabaja cuestiones, principalmente, activistas para trasladarlas a un espacio académico, como he indicado, muchas veces me genera sensaciones de cierta incomodidad. Con relación al taller que estoy abordando me preguntaba: ¿dónde está la línea entre mis intereses académicos y mis intereses activistas? ¿Cuáles condicionan a cuáles? ¿Están mis propuestas activistas condicionadas por la utilidad que yo sacaré de las mismas en la academia? ¿Es completamente compatible que ambas cuestiones me interesen por igual? A lo largo de estos años había comentado en las asambleas de la Red mi intención de que de alguna forma lxs marikas participasen en la tesis y siempre había obtenido una respuesta afirmativa al respecto, pero previo al taller no habíamos generado el espacio para pensar sobre cómo hacerlo. Al mismo tiempo, en este proceso, me inquietaba la idea de que mi

propuesta fuese más una imposición que una colaboración sincera por parte de lxs compañerxs. Mi posición de amigx e integrante del colectivo, desde luego, me situaba en un lugar privilegiado a la hora de introducir esta propuesta, pues no soy alguien externx al grupo que viene a investigarlo. A ello, se sumaba que, con el paso del tiempo, nuestro colectivo se iba transformando. Muchxs de aquellxs que iniciaron la Red y que tenían muy presente la perspectiva andaluza y sureña con la que comenzamos, ya no la habitaban por distintos motivos como la precariedad, desencuentros u otras prioridades. Y en el momento de realización del taller, la Red se componía de personas de muy diversas procedencias tanto del Estado español, como algunx de fuera de él. Los intereses y temáticas de la Red podrían haber cambiado al igual que sus gentes, y tampoco me sentía demasiadx cómodx forzando la temática. Me gustaba más la idea de que la colaboración fuese fluyendo en el grupo, pero identifiqué que, en ocasiones, tienes que interpelar al ‘campo’ si quería esta vez sí, materializar la propuesta de participación de la Red en la investigación. Considero que ello podría ser diferente si la propuesta de co-investigación emanase del propio colectivo.

Por otro lado, considero que el pararnos a pensar en colectivo sobre nuestras prácticas y discursos ha podido ser un ejercicio interesante, tanto por las aportaciones que produjimos para seguir construyendo la perspectiva (trans)feminista andaluza, como para revisar y repensar nuestro quehacer activista. He intentado mostrar que la aproximación que he realizado se nutre o se inspira en las propuestas de investigación colaborativa, en general, y de la etnografía colaborativa, en particular, pero reconociendo que la forma en la que la he desarrollado no cumple completamente o se distancia parcialmente de algunos fundamentos teóricos y metodológicos señalados en las investigaciones colaborativas. Esto ha sido así, tanto por las condiciones y dinámicas desde las que investigo –que a lo largo del texto de la tesis he intentado exponer– como por las propias dinámicas e intereses del grupo con el que he trabajado en esta sección.

En consonancia con las premisas desarrolladas por otrxs autorxs como Álvarez y Dietz (2014), Lassiter (2005) o Rappaport (2008), Arribas (2014) afirma que el trabajo de campo de las investigaciones colaborativas no se dividiría en dos fases (la recolección o producción de datos y, posteriormente, el análisis de los mismos) sino que pasaría a ser un único espacio/tiempo donde se generasen dinámicas de co-teorización y co-

conceptualización nombrando para ejemplificarlo a los talleres o las cartografías. Es por ello que no existiría una posterior fase de devolución con el análisis realizado por la persona que investiga:

Por eso no hablaríamos, como sí hacen otras propuestas, de una fase posterior de devolución del análisis elaborado por el investigador/experto, sino que nos estamos situando en otro plano, en una lógica de investigación en la que lo importante es pensar juntos y juntas: que el pensamiento colectivo sobre la práctica vaya construyendo nuevas reflexiones y posibilidades de acción más creativa. (Arribas, 2014, p. 265)

En relación con ello, como se habrá podido observar, en la aproximación que he realizado hay algunos aspectos que se comparten y otros que difieren parcialmente de dichas premisas. Por un lado, me parece necesario aclarar que fui yo quien planteé la idea de generar este taller y sobre estas temáticas, aunque conocía que compartíamos intereses colectivos sobre estas cuestiones. Es decir, no se elaboró ‘el tema a investigar’ colectivamente en aquel momento, pero yo partía del conocimiento de que el tema a abordar con el colectivo era central en sus prácticas y discursos. Por otro lado, sí considero que hemos trabajado colectiva y colaborativamente otros aspectos. Hemos producido pensamientos, discursos, aportaciones a la perspectiva (trans)feminista andaluza que se han plasmado en pequeños textos, fragmentos, escritos, imágenes, fotos o cartulinas. Algunos de los materiales que hemos utilizado para seguir generando reflexiones habían sido elaborados por nosotrxs mismxs tiempo atrás, por lo que ha sido un volver a viajar, un volver a pensar sobre nuestros propios discursos. Así, hemos profundizado o abierto nuevas aristas desde las que seguir pensándonos. ¿Podríamos entonces entender que en esos momentos hemos co-teorizado aportando nuevas reflexiones en torno a pensarnos como marikas sureñas y en torno a pensar el (trans)feminismo andaluz y nuestro lugar en él?

Asimismo, concibo que, en parte, hemos co-analizado y co-interpretado conjuntamente ya que algunos de los textos utilizados son de elaboración propia del colectivo, como ya he mencionado, y otros son de proyectos afines con los que estamos bastante familiarizadxs. Hemos tomado textos propios o cercanos para volver a analizarlos, interpretarlos y seguir profundizando en las ideas que se encarnaban en los mismos. En lo que entiendo que esta aproximación difiere más de las propuestas colaborativas sería en el hecho de cómo se han trasladado esas co-teorizaciones, co-análisis y co-

interpretaciones al texto de la tesis. Como se ha abordado, he sido yo quien los ha ‘traducido’ al formato académico, aunque apoyándome en los materiales creados por todxs. Pero no puedo dejar de reconocer que ese traslado está completamente impregnado por mi visión, por la memoria que tenía de los materiales, por mis interpretaciones y recuerdos sobre los mismos sirviéndome de las notas que fui tomando y de los apuntes colectivos que se plasmaron en las cartulinas. Es por este motivo, por el que también he considerado necesario devolver el material a lxs compañerxs para que pudiesen revisarlo, y así poder generar modificaciones, cuestionamientos, rechazos o dudas del texto sobre el taller. Una vez más me vuelvo a encontrar en una tensión, en un camino de ida y vuelta, en un lugar intermedio entre unas prácticas y otras. Fue llamativo observar que la mayoría de lxs compañerxs de la Red que me comentaron que se habían leído el texto escrito por mí sobre el taller tenían estudios universitarios. Asimismo, la persona que me revisó con detalles y aportaciones dicho texto contaba con el título de doctor. Cuestión que me volvió hacer reflexionar sobre las dificultades que poseen los trabajos universitarios para llegar a públicos no necesariamente académicos.

Además de estos materiales, ya he explicitado que como fruto del taller surgió un fanzine colectivo. A través de él, hemos realizado un ejercicio de memoria y de práctica de archivo pues hemos recopilado distintos textos y materiales que hemos construido a lo largo de este tiempo de vida de la Red. El fanzine, también, se ha llenado de contenidos y miradas que hemos trabajado durante el taller. Y finalmente, nos dimos colectivamente la posibilidad de generar nuevos textos u otros materiales como ilustraciones, fotos, poemas, etc. para seguir aportando nuestras reflexiones a las emergentes propuestas del (trans)feminismo andaluz. De esta forma, los contenidos del taller han viajado desde el activismo a la academia por el canal que supone la tesis doctoral, pero también han vuelto a espacios militantes a través del fanzine colectivo que hemos creado.

El pertenecer al colectivo activista con el que he trabajado en el taller me ha llevado a reflexionar sobre cómo actuar éticamente con el mismo. El hecho de compartir muchas experiencias con ellxs hace que no solo durante el momento del taller, sino también en conversaciones informales pudiese acercarme a sus reflexiones. No obstante, como también he indicado en otros apartados de la tesis, he pretendido plasmar en este trabajo solo aquellas contribuciones sobre las que habíamos delimitado colectivamente abordar.

Siempre he intentado que cualquier cuestión relativa a la realización o no del taller fuese lo más horizontal y consensuada posible.

De igual modo, durante la realización del taller he pretendido actuar como unx más dentro del grupo, como si estuviese participando en cualquier otro taller de los que realizamos. Claro está que con Julito compartíamos una posición de guía o de orientadorxs de las sesiones, pero intenté difuminar en la medida de lo posible esa distancia que, en ocasiones, se genera entre la persona que investiga y el grupo que participa en la investigación. Durante todo el proceso he intentado mantener una ética reflexiva, dialógica y participativa (Suess, 2016), alejándome de las premisas de distancia, de neutralidad, de objetividad o de una postura aséptica en el proceso investigador. Por el contrario, he intentado posicionarme y actuar como lo suelo hacer en otrxs talleres que comparto con el colectivo. Esta posición múltiple que encarno como persona investigadora, amiga y compañera de militancias me ha generado, como ya se ha mencionado, sensaciones encontradas pues no quería ‘utilizar’ esa ventaja de ser parte del grupo con fines solo académicos, sino que también el momento del taller pudiera permitir al grupo seguir avanzando en las cuestiones que hemos abordado. Intento no pecar de ingenuidad y reconozco que, aunque el grupo se haya beneficiado del taller soy yo quien obtendrá los beneficios académicos al respecto. Espero haber conseguido cierta reciprocidad con respecto a la Red.

Aun reconociendo los límites de mi aproximación y las dificultades para implementar metodologías ‘realmente’ colaborativas, sigo creyendo en la potencia de seguir buscando fórmulas para conseguir dichas creaciones, pues en todo esto hay un hecho innegable: el conocimiento se produce de manera colectiva. El reto es, desde mi punto de vista, encontrar esas formas en las que trasladarlo a proyectos de investigación en una universidad cada vez más neoliberal e individualista (Álvarez, 2019), donde sus tiempos, ritmos y formas agotan las posibilidades para la construcción creativa de otras formas de investigar y producir conocimiento. Yo solo lo he conseguido parcialmente.

7.4. REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL ARCHIVO.

Ya se ha explicitado que uno de los fines principales de la construcción del proyecto *Guardianx de la Contramemoria: un archivo transfeminista/kuir/transmarikabibollo*

andaluz ha sido el explorar la cuestión planteada: *¿cómo hacer accesible a un público no necesariamente académico el conocimiento producido en la presente tesis?* Con el mismo, he pretendido actuar con reciprocidad hacia lxs activistas que componen las luchas de las disidencias sexuales y de género en Andalucía. Considero que el intento de trasladar los conocimientos reflejados en el texto de la tesis a un formato archivo-web también cumple, en parte, la pretensión marcada de intentar implementar herramientas cercanas a las prácticas de quienes participaban en la investigación. De igual modo, la ‘traducción’ de dichos contenidos a un formato más accesible no solo para lxs activistas, sino también para otras personas que encarnan la diversidad sexual, corporal o de género, o para un público general que pueda tener interés en conocer las memorias activistas andaluzas, procura aportar alternativas para que los proyectos de investigación traspasen los muros de los espacios académicos en los que, en muchas ocasiones, se suelen quedar. Es decir, con todo ello, he pretendido que mi proyecto pudiese aportar granitos de arena a la transformación social, a partir de la construcción accesible de memorias de las que aprender *otras* posibles formas para construir mundos más vivibles.

Este proceso de construcción del archivo *Guardianx de la Contramemoria* ha transitado por distintas etapas con sus correspondientes caminos de ida y vuelta, ilusiones, retos, preocupaciones y dificultades. Una de las cuestiones a las que mi directorx, mi tutora y yo hemos dedicado más reflexiones ha sido a repensar cómo articular los derechos de propiedad, autoría o imagen de los materiales que se han expuesto en la tesis y que conforman el archivo-web. En esta aventura, he podido constatar que, en términos generales, los materiales producidos por los activismos críticos que he retratado se asentaban en lógicas que apuestan por el conocimiento libre, el copyleft; es decir, compartir y hacer circular los materiales sin otorgarle una centralidad a las cuestiones de los derechos de propiedad. No obstante, al ser un archivo-web que se vincula a un proyecto de tesis doctoral dentro de la institución académica, nos ha llevado a intentar ser muy cautxs, prudentes y cuidadosxs con todas las cuestiones que giran en torno a dichos derechos.

Nos hemos informado en la Universidad de Granada y en otras instituciones para preguntar por los requisitos que debíamos seguir al respecto y también hemos contactado a otras personas que llevan años trabajando en la construcción de memorias, genealogías y/o archivos feministas y disidentes sexuales y de género en distintas esferas como la

academia, el museo o espacios autogestionados. Con sus respuestas diversas he pretendido construir una serie de estrategias que no se contrapongan a los citados derechos de propiedad, autoría e imagen en el marco de la Ley de Propiedad Intelectual⁵⁶³, pero que también se articulen con el reclamado ‘derecho al archivo’ y derecho a entenderlo como un bien común, es decir, de la comunidad (Azoulay, 2012; Morandeira, 2016). Asimismo, en la fase final de la tesis hemos contactado con una persona con experiencia investigadora en el uso y publicación de imágenes divulgadas en trabajos científicos⁵⁶⁴. En este proceso he podido constatar que existe diversidad de interpretaciones en torno a las regulaciones legales o a los aspectos éticos sobre esta materia. Considero que no hay un único criterio aplicable a todas las fotografías o materiales, sino más bien hay que analizar las características concretas de los mismos en cada situación⁵⁶⁵.

En todo caso, he intentado buscar las autorías de los materiales que acoge tanto el texto de la tesis como el archivo-web. A pesar de ello, en diversas ocasiones no he conseguido localizar la autoría de varios materiales por distintas razones: algunos materiales son antiguos y las personas a las que he preguntado no conocían la autoría de ellos; en otras ocasiones, los colectivos entendían que dichos materiales eran producciones colectivas, por lo que no era necesario citar autorías; en otros casos, lxs autorxs preferían que no apareciesen sus nombres por la razón recién apuntada. Lo que sí he conseguido identificar y explicitar en el texto de la tesis y en el archivo-web es la fuente de la que provienen cada uno de los materiales, como así se recomendaba por las instituciones y personas consultadas. Por otro lado, he intentado conseguir el consentimiento para la publicación de los materiales por distintas vías: a través de lxs autorxs, en caso de haberlxs localizado; a través de los colectivos que habían producido los materiales; a través de personas que había organizado algún evento puntual y que no conformaban un colectivo duradero en

⁵⁶³ Véase *Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia*: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1996-8930>

⁵⁶⁴ Agradezco a mi tutora las gestiones a este respecto y a los contactos que me ha compartido por sus aportaciones.

⁵⁶⁵ Algunos de los criterios que he revisado sobre el uso de imágenes y derechos de autorx en el entorno académico se pueden consultar en el siguiente enlace de la Universidad de Extremadura: <https://biblioguias.unex.es/c.php?g=572083&p=3944583>. Otros de los criterios que he revisado sobre el uso de imágenes en páginas web proceden de la Universidad Pompeu Fabra: <https://guiesbibtic.upf.edu/imatgesidretsautor#s-lg-box-4223997>

el tiempo; o a través de los espacios en los que se habían desarrollado dichos eventos. Lxs activistas entrevistadxs, y otrxs activistas a lxs que les he compartido apartados del texto de la tesis antes de su publicación, también han contado con la oportunidad de revisar dichos materiales antes de ser publicados. En términos generales, me he encontrado con respuestas afirmativas que consentían la publicación de los materiales, alegrándose, valorando o agradeciendo que los mismos fuesen acogidos en una tesis doctoral y en el archivo-web. En una ocasión, he recibido una respuesta negativa no consinténdome la publicación de alguna foto, pues dicho material pertenecía a un ámbito profesional y no activista. En otro momento, algún colectivo me ha sugerido no publicar, por prudencia y cuidado, algunas de las fotos que aparecían en sus antiguos blogs, debido a que se visibilizaban personas en ellas que ya no se podía saber si a las mismas les incomodaba aparecer en un proyecto de tesis sin su consentimiento.

Como se ha expuesto con anterioridad, la construcción de *Guardianx de la Contramemoria* ha contado con dos fases. La primera fase, que fue la creación de una página del proyecto en Facebook, solo ha cumplido parcialmente los objetivos que me marqué. Identifico que uno de los factores de ello, ha podido ser las escasas competencias en nuevas tecnologías y redes sociales que manejo. Por un lado, considero que sí ha servido para socializar y hacer públicos numerosos materiales de archivo que he ido recopilando durante el proceso, y, por tanto, se han podido convertir en una herramienta del común. Por otro, concibo que también ha servido para otorgarle un carácter interactivo al proyecto, pues diversas personas han compartido publicaciones, han hecho comentarios en las mismas o les han concedido 'likes'. En lo que considero que no ha cumplido con su pretensión inicial ha sido en la de conseguir que las personas que visualizaban las publicaciones o la página se animasen a compartir nuevos materiales para el proyecto. En alguna ocasión sí ha ocurrido así. Pero, de manera general, las personas que han contribuido aportando materiales para el proyecto fueron contactadas previamente por mí. En este sentido, también me he enfrentado a dificultades en la búsqueda y localización de materiales de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces, principalmente, relativos a los más antiguos al estar muchos de ellos, desde mi punto de vista y experiencia, dispersos, en archivos personales o incluso desaparecidos, como me trasladaron en diversas ocasiones lxs activistas.

Con respecto a la segunda fase del proceso, la construcción de la página web del archivo *Guardianx de la Contramemoria*, he de reconocer que la financiación conseguida, a través de la subvención mencionada por parte del Vicerrectorado de Igualdad, Inclusión y Sostenibilidad de la Universidad de Granada, ha sido fundamental para que fuese posible. Con relación a ello, también agradezco a mi tutora y directorx de tesis con quienes elaboré el proyecto financiado por el Vicerrectorado. Con dicha beca se ha podido financiar el trabajo de una persona con conocimientos y habilidades en la creación de páginas web. Este hecho se puede conectar con diversas reflexiones, controversias o contradicciones a las que se enfrentan los activismos con respecto a solicitar y recibir ayudas públicas para la consecución de sus objetivos. En ocasiones, dichos apoyos institucionales pueden condicionar los contenidos y las formas de los objetivos activistas⁵⁶⁶. Lejos de ser un debate cerrado, en el caso particular de mi tesis doctoral, opté por solicitar dicha financiación pues, sin ella, me hubiese sido muy dificultosa la tarea de trasladar los conocimientos producidos en la investigación a un formato web, más accesible, debido a las insuficientes habilidades en construcción de páginas web que yo manejo.

Como objetivo futuro sobre la gestión de la web del archivo *Guardianx de la Contramemoria*, he de indicar que mi intención y deseo es el de construir un colectivo con distintas personas interesadas en el cuidado y administración de dicha web. La idea es que, tras la finalización de la tesis doctoral, el archivo-web pueda ser apropiado por los activismos y convertirse, así, en una herramienta de gestión colectiva. Si esto se consiguiese, le corresponderá a dicho colectivo decidir y repensar estrategias para que la web se mantenga y se actualice. Por otro lado, como otra estrategia de futuro en la que seguir trasladando los contenidos de la tesis doctoral a formatos más accesibles para un público general, estoy dando forma, junto a la activista feminista y diseñadora gráfica Pilar Molina, a un proyecto en el que entrelazar las herramientas del diseño gráfico y la educación popular, con el fin de producir posters, mapeos o cartografías en papel sobre las luchas de las disidencias sexuales y de género andaluzas.

⁵⁶⁶ Relevantes reflexiones en torno a las características, potencialidades y dificultades de los archivos LGTB, tanto institucionales como autogestionados, se pueden encontrar en el trabajo de Piro (2019). También se han señalado ya en el capítulo 3 algunas contradicciones o reflexiones en torno a la construcción de archivos activistas en vinculación con instituciones.

Con todo lo expuesto, termino el capítulo señalando que las dinámicas y vivencias examinadas me han llevado a concebir la investigación como un proceso constante de negociación y diálogo, de interpelación y revisión desde las que articular sentidos diversos. Un proceso de negociación y diálogo con unx mismx; con mi directorx y tutora de tesis; con las personas participantes en el proyecto; con las cuestiones epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas expuestas; con el contexto social desde el que se produce y en el que se inscribe la misma y con los compromisos y objetivos políticos, éticos e investigativos marcados. A pesar de haber pretendido cuidar todos los procesos que han girado alrededor de la presente investigación, también reconozco que he podido cometer errores y generar sensaciones incómodas a otras personas debido al vasto número de mensajes, correos electrónicos, llamadas, reuniones, entrevistas, publicaciones en Facebook, presentaciones en eventos tanto académicos como activistas, publicaciones en libros o conversaciones informales que configuran los entresijos de la presente tesis doctoral, por lo que no quería dejar pasar la oportunidad de expresar mis disculpas en estas líneas como cierre del capítulo.

CAPÍTULO 8
REFLEXIONES FINALES

CAPÍTULO 8. REFLEXIONES FINALES.

*“El porqué de este análisis o ya va siendo hora de salir de la nota a pie de página.”
(Gracia Trujillo, 2008, p. 31).*

*“Mi revolución es muy pequeña. Mi riachuelo es apenas un hilillo. Pero sin hilillos de agua no hay inundación posible. Y cuando venga la riada cogerá desprevenidos a todos los que se reían de las tímidas escorrentías que bajaban del monte, apenas capaces de arrastrar unas hojas y cuatro palitos. Pues de momento te has quedado sin casa, sin pueblo, sin puente y sin cosecha. Yo veo un graffiti en la pared, una pancarta cutre, una pegatina incendiaria, un panfleto con más motivación que diseño o cabeza, cuatro que deciden hacer algo juntos, una acción organizada una buena tarde, una okupación efímera, y se me ponen los pelos de punta, creo en el futuro, se me sube la moral, confío en la gente de pronto y me entran ganas de ponerme yo también a hacer cosas.”
(Paco Vidarte, 2007)*

Más que ofrecer un conjunto de conclusiones delimitadas, en este último capítulo apporto una serie de reflexiones finales como cierre de la presente tesis doctoral. La propia naturaleza del trabajo expuesto, así como la forma en la que he concebido esta investigación que se distancia, en cierta medida, de tradicionales maneras de investigar en Ciencias Sociales, me han guiado para tomar dicha decisión. Así, señalaré una serie de reflexiones generales que atraviesan la tesis para, posteriormente, examinar otras de carácter más específico en torno a los objetivos planteados y a las faltas de la misma o posibles líneas de investigación que se pueden abrir en un futuro.

La primera de ellas hace referencia a la necesidad de transformar nuestras miradas, que he identificado y ha sido apuntada en estas líneas, para construir intereses investigadores en trayectorias, espacios, territorios, prácticas y discursos periféricos. Esta posición epistemológica y política que se focaliza en los márgenes, y que se ha intentado implementar en este trabajo, me conduce a reflexionar sobre la existencia de aportaciones relevantes para el ámbito de la teoría y del activismo en las mencionadas experiencias periféricas, como son los activismos disidentes sexuales y de género andaluces. Considero que si, anteriormente, no habían suscitado demasiado interés en gran parte de los trabajos revisados puede vincularse a la atracción motivada por los grandes acontecimientos históricos, movimientos más mayoritarios o de territorios centrales/norteños y de grandes urbes del contexto estatal. Esta apelación a la transformación de la mirada investigadora comparte con gran parte de los trabajos examinados su crítica a los relatos oficiales de la historia impregnados por sesgos heteropatriarcales, capitalistas y colonialistas que han reproducido un borrado o un olvido

sistemático con respecto a las luchas disidentes sexuales y de género, así como de otras experiencias subalternizadas como mujeres, minorías étnicas y raciales o clases populares, entre otras (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015; Danbolt, 2010, 2016; Halberstam, 2005; Macón y Solana, 2015; Martínez, 2019; Stone y Cantrell, 2015; Trujillo, 2008; Valencia, 2015; Vila y Sáez, 2019).

No obstante, como se ha indicado, dicha mirada apuesta por abrir una reflexión compartida en un tono amistoso –al mantener afinidades, intereses y proyectos teórico-políticos comunes– con los trabajos críticos que desarrollan relatos históricos alternativos, incluyendo también la propia autorreflexividad. La misma invita a repensarnos para que en la compleja y ardua tarea de construir historia(s) y memoria(s) lxs investigadorxs sociales estemos alerta intentando evitar la reproducción de dinámicas que invisibilicen, borren o excluyan a otras experiencias que se sitúan en los márgenes (*hooks*, 1989); concebidas en este trabajo como aquello que estando presente son menos visibles, están menos exploradas o teorizadas. Tomando prestada la metáfora de Trujillo (2008) con la que reclama el ‘salir de la nota pie de página’ de las lesbianas haciendo referencia a la invisibilización de las contribuciones del activismo lesbiano, la traigo a colación para reflexionar sobre la relevancia identificada que deberían, desde mi visión, ocupar *otros* activismos de *otros* territorios en nuestros contrarrelatos históricos.

En relación con lo anterior, se desprende de esta tesis la importancia de otorgar valor político a aquello que no lo tenía. Con ello, e inspirándome en otrxs autorxs (Butler, 2020; Gallego, 2019; Llamas y Vila, 1995; Muñoz, 1996) hago referencia a lo relevante que es para nuestras memorias activistas disidentes sexuales y de género, entre otras, la valía y poder político que se puede encontrar en lo pequeño (Butler, 2020), en lo cotidiano (Gallego, 2019), en lo anecdótico (Llamas y Vila, 1995) y/o en lo efímero (Muñoz, 1996). Desde esta perspectiva, no solo deberían generar interés los grandes hitos y acontecimientos activistas, los colectivos de cariz más mayoritario o que se localicen en las grandes metrópolis, sino que, como se ha pretendido plantear en este proyecto, las experiencias cotidianas, los colectivos pequeños y/o que no han perdurado mucho en el tiempo o las acciones y actividades ‘menores’ también pueden ofrecer notables contribuciones en los diferentes ámbitos políticos, teóricos, así como vivenciales. Al calor del trabajo, considero que los activismos no debemos dejar de lado la batalla de lo ‘macro’, es decir, el cuestionamiento a partir de distintas estrategias de las estructuras que

generan opresión, pero reflexionando desde lo expuesto en esta tesis entiendo que la micropolítica también aporta a la transformación social y, por ende, a la construcción de futuros más vivibles. Dicha postura epistemológica y política contribuye a descolonizar, restituir, reconocer y legitimar saberes subalternizados (Curiel, 2015).

La tercera reflexión general se la dedico al archivo como espacio del pasado, del presente y del futuro. La revisión de los diversos trabajos explorados me ha conducido a interpretar el archivo desde propuestas que se distancian de maneras tradicionales de concebirlo. Si bien, como se ha abordado, el archivo es un espacio del poder (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015; Derrida, 1997; Foucault, 2002 [1969]) y en su construcción, interpretación y acceso intervienen lógicas excluyentes y violentas (Azoulay, 2012; Danbolt, 2010; Morandeira, 2016), se están desarrollando alternativas formas que se apropian, resignifican y deconstruyen el mismo para ponerlo al servicio de la transformación social. Estas propuestas ‘a la contra’ han hallado en el archivo un territorio rico para la denuncia de desigualdades sociales con respecto, a modo de ejemplo, a la exclusión de las identidades de género y sexualidades no normativas existente en las prácticas archivísticas y relatos oficiales de la historia, poniendo de manifiesto la cisonormatividad y heteronormatividad que reproducen (Stone y Cantrell, 2015; Vila y Sáez, 2019), entre otras dinámicas discriminatorias. De igual modo, dichas propuestas críticas permiten reconocer el valor de materiales y conocimientos no contemplados por los grandes relatos de la historia y, por tanto, de quienes los producen (Muñoz, 1996; Stone y Cantrell, 2015). Asimismo, los mencionados planteamientos desvelan otras formas de transmisión del conocimiento, de la memoria o de la identidad prestando atención a la dimensiones encarnadas, afectivas y emocionales presentes en dicho proceso (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015; Cvetkovich, 2018 [2003]; Danbolt, 2010; Dinshaw, 2015; Macón y Solana, 2015; Tylor, 2003). En este sentido, el archivo se vuelve un instrumento distinguido para bucear en el pasado, para encontrar en él resistencias, así como permite desnaturalizar convenciones sociales (Eichhorn, 2013). Pero también es relevante para el presente, para generar propuestas teóricas y políticas que inviten a imaginar mañanas más amables y dignos, ofreciéndonos ejemplos en la historia de la existencia de posibilidades de ser ‘agentes’ para el cambio social (Eichhorn, 2013).

Terminando con las reflexiones generales, considero que las aportaciones epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas abordadas reman en la dirección recién

apuntada. Las mismas, en el presente trabajo, han resultado herramientas útiles y valiosas para repensar y denunciar dinámicas de desigualdad y exclusión epistémica de sujetos que se localizan en las periferias de un sistema heteropatriarcal, capitalista y colonialista. Con el interés en producir conocimientos comprometidos con la transformación social que reside en las contribuciones exploradas, y a través de prácticas preocupadas por la reproducción de jerarquías y relaciones de poder en los procesos de investigación, se han planteado diversas estrategias en tal sentido: la necesidad de situarse en las investigaciones y de construir conocimiento atravesado por las experiencias de las personas investigadoras (Alcázar-Campos, 2014; Ellis, Adams y Bochner, 2015; Espinosa, 2010; Esteban, 2004a; Gregorio, 2006; Haraway, 1995; Hernández, 1999, 2012; Pérez, 2016); la reflexión e interpelación constante acerca de consideraciones ético-políticas en los procesos vivenciados durante la investigación (Gandarias, 2016; Gregorio, 2014b; Suess, 2016); la implementación de dimensiones o momentos colaborativos en la práctica investigadora (Álvarez y Dietz, 2014; Arribas, 2015); la apuesta por difuminar dicotomías transversales de la epistemología occidental moderna como sujeto de conocimiento-objeto de estudio, objetividad-subjetividad, razón-emoción (Gregorio, 2006, 2019), archivista/activista (Halberstam, 2005) y por transgredir las fronteras entre las disciplinas (Browne y Nasch, 2010; Halberstam; 2008), así como por la construcción de “conocimientos diversos, mestizos y subalternos” (Gregorio, 2019, p. 4), desde fuentes diversas y técnicas entrelazadas con el fin de generar puentes entre espacios y saberes diferentes.

8.1. REFLEXIONES EN TORNO A LOS OBJETIVO ABORDADOS.

En relación con la construcción del (posible) relato histórico de las luchas de los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía, destaco que sus aportaciones no han sido ajenas a las generadas por los activismos de los distintos territorios del contexto estatal y se han vinculado a las demandas y discursos presentes en cada período histórico. En ocasiones, han desarrollado diversas reflexiones articuladas con las características socio-culturales particulares del territorio andaluz planteando aportaciones propias. De manera general, como se ha anotado, las experiencias críticas a las que me he aproximado han sido conformadas por pequeños grupos de personas que han encarnado y encarnan una fuerte politización y, en diversas ocasiones, no han

perdurado mucho en el tiempo. Como se ha examinado, en algunos casos, se han articulado con otros activismos del ámbito estatal, del andaluz y con otros grupos locales, así como con el movimiento feminista o el movimiento obrero. El escaso interés que han suscitado en gran parte de los trabajos revisados –comparados con los diversos abordajes existentes en torno a los activismos disidentes sexuales y de género de Madrid, Barcelona o Euskal Herria–, desde mi perspectiva, no se corresponde con sus valiosas contribuciones teórico-políticas. Quizás, como se ha argumentado, solo era necesario mirar de *otra* manera. El aproximarme a sus prácticas y discursos a través de los recorridos realizados me ha permitido conocer, aprender o profundizar en las genealogías de los activismos de los que formo parte. Los distintos contextos abordados dan muestra de las implicaciones de las disidencias sexuales y de género en las luchas de cada periodo histórico y en las reivindicaciones particulares que las mismas han generado. La lucha contra las leyes represoras hacia las disidencias sexuales y de género, la visibilidad lesbiana dentro del feminismo y en el resto de esferas del ámbito social, las distintas estrategias encaminadas para combatir la crisis del VIH/sida, el cuestionamiento de las identidades fuertes como sostén de la reivindicaciones y demandas políticas, los procesos activistas para conseguir el reconocimiento de identidades trans, derechos para las mismas y su despatologización, o la articulación de las disidencias sexuales y de género junto con las diversas luchas sociales son algunos ejemplos relevantes que nos hablan de las prácticas y discursos presentes en cada contexto histórico. Para acercarme a ellos, como se ha abordado, no solo los hitos activistas han sido importantes en dicha tarea, sino que las experiencias vividas por lxs militantxs andaluzxs, el recuerdo de las mismas y los acontecimientos ‘menores’ también han sido fundamentales para tal fin.

A través de la exploración de los distintos discursos que están dando forma a la perspectiva de los feminismos andaluces he podido identificar un importante interés por la recuperación y construcción de la memoria en actuales proyectos y colectivos feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género andaluces que están conformando la examinada mirada. Así, el trabajo en torno a la memoria se constituye como un eje un central en la emergencia, articulación y consolidación de dichos proyectos y colectivos. De igual modo, la búsqueda de referentes cercanos tanto activistas, artistas como de la cotidianidad, así como la resignificación de prácticas culturales características andaluzas están favoreciendo al reconocimiento y a la legitimación de saberes

subalternos, contribuyendo, de esta manera, al empoderamiento de las mencionadas experiencias a través de la revalorización de las raíces culturales. Estas experiencias andaluzas están realizando una interpelación a los movimientos feministas, transfeministas y disidentes sexuales y de género para que incorporen en sus agendas y discursos las diferencias históricas de opresión existentes en los distintos contextos del ámbito estatal, de manera particular el andaluz, con el fin de evitar la reproducción de dinámicas de exclusión discursiva y epistémica, así como de la generación de estereotipos y prejuicios asociados a territorios periféricos. Con ello, están planteando alternativas formas de imaginar los feminismos y los activismos disidentes sexuales y de género; es decir, están repensando lo político y las políticas.

Con el análisis de las prácticas y discursos del colectivo Red Maricones del Sur, principalmente, en torno al (trans)feminismo andaluz he podido profundizar en el peso que la mirada (trans)feminista andaluza o de los feminismos andaluces tiene en la construcción de las identidades de quienes conformamos dicho colectivo. No solo diversos planteamientos *queer* y transfeministas compartidos con otros colectivos del Estado –como el distanciamiento con la categoría gay, con la masculinidad hegemónica o la concepción de lo marika como una forma de habitar la sexualidad y también el género–, sino que aspectos como la indagación y resignificación de características culturales andaluzas o sureñas, la ruralidad, la revalorización de referentes cercanos y cotidianos o la reflexión en torno a las raíces y procedencia social están en el centro de la construcción del ‘sujeto político marika del Sur’. De forma paralela, a través de dicha politización de la identidad marika, el colectivo abordado está contribuyendo con sus prácticas y discursos a la generación de la mirada (trans)feminista andaluza, así como a su complejización debido, por ejemplo, a incluir reflexiones sobre sujetos diferentes a las mujeres en las propuestas de las aportaciones feministas andaluzas.

El análisis de prácticas y discursos llevados a cabo por los activismos históricos en comparativa con los actuales me ha conducido a la identificación de diversos ejes teórico-políticos que han estado presentes a lo largo de la historia de los activismos de la disidencia sexual y de género, tanto andaluces como estatales, a pesar de también existir diferencias en torno a los mismos conectadas con los distintos contextos y periodos históricos. Esta reflexión puede poner de manifiesto que las diversas luchas que componen los recorridos desarrollados se han ‘comunicado’, en cierta medida, a lo largo

de la historia. No obstante, como se ha nombrado anteriormente, el hecho de que temáticas o ejes de trabajo hayan permanecido no permite asegurar que siempre su conocimiento y transmisión haya sido de forma consciente y directa. La misma invita a concebir a la memoria y/o al archivo como espacios ‘de ida y vuelta’ a través de los que las generaciones actuales pueden aprender de las anteriores y viceversa (Belbel, 2005), así como (re)encontrarse.

La construcción del archivo online *Guardianx de la Contramemoria* sobre los movimientos de la disidencia sexual y de género en Andalucía considero que puede contribuir, en gran medida, al abordaje de algunos objetivos planteados: favorecer la accesibilidad del conocimiento producido en la presente tesis hacia un público general, y el actuar con cierta reciprocidad con quienes han participado en la investigación al devolverles un espacio desde el que recuperar, construir, acoger, tejer y divulgar las memorias de sus luchas políticas. Es por ello que he concebido al archivo *Guardianx de la Contramemoria* como una herramienta de la comunidad, como un patio de vecinx donde compartir y cuidar saberes colectivos. Asimismo, pienso que el archivo online favorecerá futuras investigaciones o proyectos de distinta índole preocupados por las memorias de las disidencias sexuales y de género andaluzas al hacer disminuir, en parte, las dificultades que yo me he encontrado en este proceso, como ha sido la dispersión de las fuentes documentales y el no contar con un espacio concreto –físico o virtual– al que recurrir para tal fin.

La realización del ejercicio reflexivo sobre los procesos metodológicos llevados a cabo en la investigación me ha supuesto diversos aprendizajes para la construcción de prácticas investigadoras que se pretenden más horizontales y comprometidas. Concibo que el explicitar dichas reflexiones y vivencias en el texto, es decir, el abordar y visibilizar los procesos experimentados puede aportar algunas claves para próximas investigaciones feministas y/o *queer*, principalmente, aquellas que persigan abordar aspectos, trayectorias o espacios activistas. Como se ha señalado, el interpelarse constantemente sobre cuestiones epistemológicas, éticas y políticas vinculadas a los procesos investigadores también complejiza a las mismas y puede que dilate su tiempo de consecución, así como su extensión. De igual modo, dicha postura epistémico-política al ‘poner de frente’ las prácticas investigadoras de lxs propixs investigadorxs conduce a la autocrítica y revisión de interiorizados principios y estrategias, y, con ello, al posible cambio; cuestión que, en

numerosas ocasiones, resulta dificultosa. Las contribuciones exploradas al localizarse en un campo rico de debate donde, desde mi perspectiva, se pueden elaborar ciertos consensos generales éticos, pero cuya aplicación situada en cada investigación resulta genuina y particular conlleva, como se ha indicado, a procesos complejos de negociación y diálogo constante durante la práctica investigadora. Estas cuestiones no restan a la convicción señalada por construir *otras* formas de investigar, solo la humanizan.

8.2. FALTAS PRESENTES Y (POSIBLES) FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.

A modo de autocrítica, finalizo este trabajo doctoral señalando algunos aspectos que los concibo como faltas en la investigación, como cuestiones que no se han abordado o que no se ha profundizado en ellas, así como (posibles) líneas de investigación futuras. De manera general, la existencia de distintas temáticas que se podrían haber explorado pero que no se han examinado interpela a uno de los principales ejes planteados en esta investigación: la transformación de nuestras miradas para la no reproducción de dinámicas de exclusión e invisibilización epistémica y discursiva con respecto a las periferias. En este sentido, me gustaría señalar que, a pesar de la intención de revisión de dichas dinámicas y la apuesta por su minimización, en parte, esta tesis también puede que haya contribuido a generar otras dinámicas similares en relación con otros aspectos – aquellos que narraré a continuidad–. Es decir, soy consciente de la dificultad y complejidad que encarna mi propuesta, quizás de la imposibilidad de su aplicación completa, puesto que entiendo que ningún trabajo podrá abordar en su totalidad las experiencias que se sitúan en los márgenes del sistema. Más bien, concibo la necesidad de producir distintos trabajos que partan de las mencionadas convicciones y posiciones ético-políticas comprometidas con el fin de que puedan aportarse, complementarse y retroalimentarse mutuamente.

Dicho esto, enumero algunos de los aspectos en los que este trabajo ha fallado y se proponen como futuras líneas de investigación:

- La indagación sobre los movimientos disidentes sexuales y de género en los pueblos y en otras ciudades más pequeñas andaluzas.
- La realización de entrevistas a las lesbianas que, de manera minoritaria, participaron en los Frentes de Liberación Homosexual andaluces –como en el

MHAR o en la sección de la Línea de la Concepción del FLHA–, así como la exploración de otros colectivos lesbianos o experiencias activistas lesbianas andaluzas apuntadas en el trabajo sobre las que no he podido recopilar demasiada información.

- El desarrollo de recorridos históricos sobre otros movimientos activistas como el intersex o el de otras identidades de género y orientaciones sexuales concretas en el contexto andaluz.
- El análisis de las migraciones de personas andaluzas disidentes sexuales o de género que ejercieron o ejercen su práctica activista en otros territorios del contexto estatal, con especial atención a Barcelona.
- La profundización en los contextos socio-históricos y/o características culturales andaluzas particulares y su influencia en la emergencia, desarrollo y consolidación de los activismos disidentes sexuales y de género de Andalucía.
- La exploración de otras formas de transmisión de la memoria, el conocimiento o la identidad, como es la dimensión corporal, en los movimientos disidentes sexuales y de género andaluces.
- La indagación en las dimensiones afectivas y emocionales presente en las prácticas archivísticas y en sus materiales y, de manera concreta, con relación al archivo *Guardianx de la Contramemoria* y a los documentos que acoge.
- El desarrollo de la propuesta de organizar los materiales de archivo a través de los afectos que desprenden, así como la búsqueda y experimentación con otras propuestas alternativas para organizar la documentación archivística.
- La articulación con otros proyectos de archivos militantes para plantear redes, estrategias y actividades coordinadas.
- La revisión del lugar que ocupan las disidencias sexuales y de género en los proyectos, políticas y movimientos memorialísticos más amplios.
- El abordaje del espacio concedido a las disidencias sexuales y de género en los proyectos actuales (seminarios universitarios, encuentros, asambleas, etc.) que están pensando críticamente Andalucía.
- El estudio del impacto de la pandemia de la COVID-19 en el desarrollo de los activismos disidentes sexuales y de género andaluces.

- El abordaje exhaustivo de las prácticas y discursos que están construyendo la mirada de los feminismos andaluces o (trans)feminista andaluza.
- La profundización en las teorías decoloniales y su posible implementación para el análisis de los aspectos abordados en la tesis con relación a la concepción del territorio y de los activismos andaluces como periféricos.
- La continuación en la búsqueda de alternativas formas de hacer investigaciones comprometidas, situadas y/o colaborativas.

Termino el texto retomando el para qué de esta investigación. Espero haber contribuido en la tarea de legitimar saberes periféricos a través de la construcción de memorias de los activismos de la disidencia sexual y de género andaluces, deseando que estas líneas sirvan de agradecimiento y reconocimiento a quienes lucharon previamente por construir mundos en los que ser y sentir más libres. Tomamos el testigo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Abelove, H. (2003). From Thoreau to Queer Politics. En *Deep Gossip* (pp. 29-42). University of Minnesota Press.
- Abu-Lughod, L. (1990). Can there Be a Feminist Ethnography? *Women & Performance: a Journal of Feminist theory*. 5(1), 7-27.
- Aguirre, E. (2010). *Un recorrido autoetnográfico: de las construcciones sociales de la sequía hacia otras construcciones posibles* [Tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona]. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=6%2BHRKSkItaY%3D>
- Aguirre, E. (2012). Un recorrido autoetnográfico: de las construcciones sociales de la sequía hacia otras construcciones posibles. *Athenea Digital*, 12(2), 175-183. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v12n2.988>
- Ajuntamientos Granada. (s.f.). Granada Visible. *Ajuntamientos Granada*. <https://ajuntamientosgranada.wordpress.com/granada-visible/>
- Alcántara, M. A. (2016). *Una archiva del DIY (Do it yourself): autoedición y autogestión en una fanzineoteca feminista-queer* [Tesis de doctorado, Universidad de Murcia]. <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/47979>
- Alcázar-Campos, A. (2014). “Siendo una más”. Trabajo de campo e intimidad. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 59–71. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.05>
- Alegre, E. y Fernández, S. (Eds.). (2019). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (I). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Editorial Publicacions URV. <http://llibres.urv.cat/index.php/purv/catalog/view/407/425/964-1>
- Alonso, M. (2018). “¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas?”: relaciones de género en las parejas de lesbianas [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/52517>
- Al-Qurtubí. (2010). La lucha de l@s gays radicales en Andalucía. *Independencia. Órgano andaluz de opinión*, (53), 15-16. <https://revistaindependencia.wordpress.com/2011/03/28/independencia-n%C2%BA-53/>
- Álvarez, A., Arribas, A. y Dietz, G. (Eds.). (2020). *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201216092831/Investigaciones-en-movimiento.pdf>

- Álvarez, A. y Dietz, G. (2014). Etnografía colaborativa: coordinadas desde un proyecto en curso (intersaberes)... En M. Lundsteen, U. Martínez y J. Palomera (Coords.), *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XVIII Congreso de Antropología de la FAAEE* (pp. 2338-3471). Universitat Rovira i Virgili. <http://www.antropologiainuit.com/wp-content/uploads/2018/07/actas-del-xiii-congreso-de-antropologia-de-la-faaee.pdf>
- Álvarez, C. (2014). *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista*. Trío Editorial.
- Álvarez, M. (18 de agosto de 2019). La universidad neoliberal y la 'Crítica de la razón precaria'. *ctxt*. <https://ctxt.es/es/20190807/Firmas/27681/Miguel-Alvarez-Peralta-rese%C3%B1a-universidad-precariedad-neoliberalismo-Javier-Lopez-Alos.htm>
- Ambrosy, I. (2012). Teoría *Queer*: ¿Cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles de vida más dignos? *Estudios Pedagógicos XXXVIII*, 38(2), 277-285. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052012000200017>
- AMG, Asamblea de Mujeres de Granada. (Febrero de 1982). *Boletín Malva*.
- AMG, Asamblea de Mujeres de Granada. (Enero de 1988). *Revista Menos Lobos*, (0), 13.
- AMG, Asamblea de Mujeres de Granada. (Marzo de 1994). *Revista Menos Lobos*, (12), 10-13.
- AMG, Asamblea de Mujeres de Granada. (Primavera de 1999). *Revista Menos Lobos*, 5-7.
- AMG, Asamblea de Mujeres de Granada. (2020). *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista*. https://www.feministas.org/IMG/pdf/asambleamujeresgranada_40anos.pdf
- Anderson, L. (2006). Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373- 395. <http://dx.doi.org/10.1177/0891241605280449>
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing.
- APDHA, Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía. (2015). *Informe Derechos Humanos en la Frontera Sur*. <https://apdha.org/media/informe-fs2015-web.pdf>
- Arauzo, V. (2013). Autónomo versus industria del sexo. Trabajo sexual. En M. Solá y E. Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 119-126). Txalaparta.

- Arribas, A. (2014). *Formas de hacer. Experimentación y prácticas emergentes en los movimientos sociales. Una etnografía de las oficinas de derechos sociales* [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/34050>
- Artacho, F. (2014). *Mar Cambrollé, una mujer de verdad*. Editorial La calle.
- ATA, Asociación Trans de Andalucía. (2008). *Presentación de diapositivas con la historia de la Asociación*. <https://www.box.net/s/p8r8a8gj7k>
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press.
- Azoulay, A. (2012). Archive. *Political concepts: A Critical Lexicon*. <http://www.politicalconcepts.org/archive-ariella-azoulay-draft-finished/>
- Barbancho, J.R. y Baya, A. (2017). *Ser tú misma era un delito*. Las liebres muertas.
- Barbancho, J.R y Morterero, P. (2019). *Lo personal es político. Historia del activismo homosexual en Andalucía*. Diputación de Cádiz.
- Bastian, J. (2016). Moving the margins to the middle: reconciling ‘the archive’ with the archives. En F. Foscari, H. MacNeil, B. Mak, B. y G. Oliver (Ed.), *Engaging with Records and Archives: histories and theories* (pp. 3-19). Facet Publishing.
- Behar, R. (1996). *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. Beacon Press.
- Belbel, M. J. (2005). Construir a través de las generaciones: una traducción de ida y vuelta. En R. Lozano, J. Moreno, J. y G. Cano (Coord.), *Fugas Subversivas. Reflexiones Híbridas sobre la(s) identidades* (pp. 268-287). Universidad de Valencia.
- Benlloch, M. (2013). *Acaeció en Granada*. Editorial ciengramos.
- Benlloch, M. (2019). Epílogo: Mirar de Frente. En G. Trujillo y A. Berzosa (Eds.), *Fiestas, Memorias y Archivos. Política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta* (pp. 453-474). Brumaria.
- Berzosa, A., Platero, R.L., Trujillo, G. y Suárez, J.A. (Eds.). (2019). *Reimaginar la disidencia sexual en la España de los 70: redes, vidas, archivos*. Edicions Bellaterra.
- Bettcher, T. y Stryker, S. (Eds.) (2016). Trans/Feminisms. *TSQ, Transgender Studies Quarterly*, 3(1-2). <https://doi.org/10.1215/23289252-3334127>
- Biglia, B. (2015). Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion

y J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 21-44). Hegoa; SIMReF. [https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras formas de reconocer.pdf?1488539836](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836)

Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 49-74. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62824428004.pdf>

Blázquez, N. (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En: N. Blázquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: epistemologías, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). Universidad Nacional Autónoma de México. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf

Bloque Alternativo de Revolución Sexual. (2011). *Manifiesto*.

Bloque Andaluz de Revolución Sexual. (2016a). Ideario. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*. <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/ideario/>

Bloque Andaluz de Revolución Sexual. (7 de diciembre de 2016b). Bloque Andaluz de Revolución Sexual. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*. <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2016/12/07/bloque-andaluz-de-revolucion-sexual/>

Bloque Andaluz de Revolución Sexual. (11 de febrero de 2017a). En memoria de Gabi Lima. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*. <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/02/11/en-memoria-de-gabi-lima/>

Bloque Andaluz de Revolución Sexual. (4 de marzo de 2017b). El pueblo. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*. <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/03/04/el-pueblo/>

Bloque Andaluz de Revolución Sexual. (4 de diciembre de 2017c). Reflexiones sobre la nueva imagen. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*. <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/12/04/reflexiones-sobre-la-nueva-imagen/>

Bloque Crítico Anarcotransfeminista. (2017). *Manifiesto*.

Bloque Disidencias del Sur. (7 de mayo de 2018). *Imaginemos por un momento que las manifestaciones del Día de la Mujer, 8 de marzo, fueran un desfile con carrozas*. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2186410944710064&id=2186401121377713

- Bloque Disidencias del Sur. (21 de mayo de 2018). *Posiblemente haya cierta confusión sobre si este evento es parte de la plataforma 40 Aniversario, y asumimos que entre otras.* Facebook. <https://www.facebook.com/DisidenciasDelSur/posts/2206541982696960>
- Bloque Disidencias del Sur. (18 de junio de 2018). *¿QUÉ SOMOS? ¿QUIÉNES SOMOS? Somos el Bloque Crítico: personas con identidades que se escapan o se quedan fuera de las.* Facebook. <https://www.facebook.com/DisidenciasDelSur/posts/2248524468498711>
- Browne, K. & Nash, C. (Eds.). (2010). *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Ashgate.
- Burgos, A. (4 de diciembre de 2018). Entrevista a Ana Burgos/ Entrevistada por Rocío S. Gil. *La Poderío*. http://www.ivoox.com/ana-burgos-sobre-feminismo-andaluz-1-parte-audios-mp3_rf_25317239_1.html
- Burgos, A. y Martínez, Y. (2013). Cortaypegas y pantallazos de transfeminismo en (la) red. En M. Solá y E. Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 289-304). Txalaparta.
- Butler, J. (1997). On linguistic Vulnerability. En *Excitable Speech: a Politics of the Performative* (pp. 1-43). Routledge.
- Butler, J. (2002a [1993]). Críticamente Subversiva. En R.M. Mérida (Ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 55-79). Ikaria.
- Butler, J. (2002b [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2007 [1990]). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (8 de octubre de 2020). *Los poderes de la memoria en las pequeñas cosas* [Conferencia]. Cátedra Políticas y estéticas de la memoria del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. <https://www.museoreinasofia.es/multimedia/judith-butler?fbclid=IwAR3i8VLzwhCxHcRIcNgGqIKJBIPyXNAmQWDdr0jy6HNjITIp3sd0t4MK3Cc>
- Cabral, M. (2010). Autodeterminación y libertad. *Página12, Suplemento Soy*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1675-2010-10-22.html>
- Cáceres, R. y Marco, M.J. (2019). La represión de la disidencia sexual y de género en Andalucía durante el franquismo y la transición política española. En C. Gregorio, A. Álcázar-Campos, J.M. Valcuende (Eds.) y García, P. (Coord.), *Nuevas*

cartografías de la sexualidad (pp. 59-72). Colección Feminae. Editorial Universidad de Granada.

Cáceres, R. y Valcuende, J.M. (2014). Globalización y diversidad sexual, gays y mariquitas en Andalucía. *Gazeta de Antropología*, 30(3), s.p. <http://hdl.handle.net/10481/33814>

Cáceres, R., Valcuende, J.M., Parrilla, J.C. y Pérez, J.M. (2021). *El Pasaje Begoña en la memoria LGTBI+. Libertad y represión de la sexualidad en Torremolinos durante el franquismo (1962-1971)*. Consejería de Igualdad, Políticas Sociales y Conciliación. Dirección General de Violencia de Género, Igualdad de Trato y Diversidad.

Calvo, K. (2019). ¡Hágase la revolución! Las ideas políticas de la liberación gai y lesbica en España durante la transición a la democracia. En G. Trujillo y A. Berzosa (Eds.), *Fiestas, memorias y archivos: política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta* (pp. 129-156). Brumaria.

Cambrollé, M. (16 de marzo de 1978). *¿Cuál es la finalidad de la revolución que pretendemos los homosexuales?* (Intervención en un mitin).

Carmona, P. (26 de junio de 2006). Un salto hacia las nuevas marchas. *Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/especiales-sin-clasificar/salto-hacia-nuevas-marchas.html>

Carrascosa, S., Platero, L., Senra, A. y Vila, F. (2015), “¿Archivo Queer?”, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid. https://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/actividades/programas/seminario_archivo.pdf

Casado, E. (2003). La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo post. *Foro Interno*, 3, 41-65. <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0303110041A>

Castañeda, M. P. (2019). Etnógrafas etnografiadas: de posicionamientos, dislocaciones y ubicaciones epistémicas. *DISPARIDADES*, 74(1), 1-6. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.02>

Castillero, S. (2018). Namasté, prima: la siesta es el yoga andaluz. *La Poderío*. <http://lapoderio.com/2018/10/30/namaste-prima-la-siesta-es-el-yoga-andaluz/>

Castillero, S. (4 de septiembre de 2019). Andaluzofilia, aquello que hemos sabido construir. *El Salto*. Recuperado de <https://www.elsaltodiario.com/pensar-jondo-descolonizando-andalucia/andaluzofilia-aquello-que-hemos-sabido-construir>

- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>
- Cisternas, L. y Valenzuela, D. (2013). El archivo como soporte para la reconstrucción de la identidad y memoria de los movimientos estudiantiles. *Revista NOMADÍAS*, (18), 218-225. [10.5354/0719-0905.2014.34603](https://doi.org/10.5354/0719-0905.2014.34603)
- Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas (Ed.) (2010). *Granada, treinta años después: aquí y ahora*. Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas. <https://biblioteca.hegoa.ehu.eus/registros/autor/15859>
- Conjuntos Difusos. (25 de junio de 2009a). Comunicado 28-J. *Conjuntos Difusos*. <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2009/06/comunicado-del-grupo-conjuntos-difusos.html>
- Conjuntos Difusos. (13 de agosto de 2009b). Resumen de las actividades de Conjuntos Difusos junio-julio 2009. *Conjuntos Difusos*. http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2009/08/resumen-de-las-actividades-de-conjuntos_13.html
- Conjuntos Difusos. (19 de octubre de 2009c). Acción STP 2012 Granada. *Conjuntos Difusos*. <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2009/10/accion-stp-2012-granada.html>
- Conjuntos Difusos. (23 de diciembre de 2009d). Jornadas Feministas Estatales. *Conjuntos Difusos*. http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2009/12/jornadas-feministas-estatales_23.html
- Conjuntos Difusos. (24 de octubre de 2010). Acto de la campaña STP 2012 en Granada. *Conjuntos Difusos*. <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2010/10/acto-de-la-campana-stp-2012-en-granada.html>
- Conjuntos Difusos. (26 de diciembre de 2012a). Proposición de Ley Integral de no discriminación por motivos de identidad de género y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales. *Conjuntos Difusos*. <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2012/12/proposicion-de-ley-integral-de-no.html>
- Conjuntos Difusos. (8 de noviembre de 2012b). Ley integral de transexualidad: Conjuntos Difusos expone a PSOE e IU en el Parlamento de Andalucía. *Conjuntos Difusos*. <http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2012/11/la-asociacion-conjuntos-difusos-esta.html>
- Conjuntos Difusos. (17 de mayo de 2013). Día Internacional Contra la Homofobia y la Transfobia (IDAHOT). *Conjuntos Difusos*.

<http://conjuntosdifusos.blogspot.com/2013/05/dia-internacional-contra-la-homofobia-y.html>

- Córdoba, D. (2005). Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte (Eds.), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 67-76). Egales.
- Córdoba, D., Sáez, J. y Vidarte, P. (Eds.) (2005). *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Editorial Egales.
- Cortés, N. (3 de septiembre de 2018). «Andalucía no sería igual sin el pueblo gitano» Entrevista a Noelia Cortés/Entrevistada por Mar Gallego. *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*. <http://www.feminismoandaluz.com/2018/09/03/andalucia-no-seria-igual-sin-el-pueblo-gitano-entrevista-a-noelia-cortes-primera-parte/>
- Cota, A. S. (2019). Procesos de agenciamiento junto a Stop Represión Granada y un ejercicio de autoetnografía vulnerable. *Papeles del CEIC*, 2019(1), 1-19. <https://doi.org/10.1387/pceic.19530>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. En *The University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- CUDS, Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Comp.). (2011). *Por un feminismo sin mujeres*. CUDS / Territorios Sexuales Ediciones. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/09/Por-un-Feminismo-sin-Mujeres-CUDS.pdf>
- Cuevas, J. y Martín, A. (2019). Cruising Torremolinos. Mito, imagen, arquitectura. En A. Berzosa, L. Platero, J.A. Suárez y G. Trujillo (Eds.), *Reimaginar la disidencia sexual en la España de los 70. Redes, vidas, archivos* (pp. 337-353). Edicions Bellaterra.
- Curiel, O. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Hegoa; SIMReF. https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836
- Cutili, M. S. e Insausti, S. J. (2015). Cabarets, corsos y teatros de revista: espacios de transgresión y celebración en la memoria marica. En J.L. Peralta y R.M. Mérida (eds.), *Memorias, identidades y experiencias trans. (In)visibilidades entre Argentina y España* (pp. 19-40). Editorial Biblos.

- Cvetkovich, A. (2018 [2003]). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Edicions Bellaterra.
- Danbolt, M. (2010). We're here! We're queer? Activist archives and archival activism. *Lambda Nordica*, 15(3-4), 90-118.
<https://www.lambdanordica.org/index.php/lambdanordica/article/view/293>
- Danbolt, M., & Aguirre, F., (TRANS.) (2016). Influyendo en la historia: Relaciones de archivo en el arte y la teoría queer. *Revista ACTA*, 1(1).
- Davy, Z., Sørli, A. y Suess, A. (2018). Democratising diagnoses? The role of the depathologization perspective in constructing corporeal trans citizenship. *Critical Social Policy*, 38(1), 5-12.
- De Fluvià, A. (1978). El movimiento homosexual en el Estado español. En J.R. Enríquez (Ed.), *El Homosexual ante la sociedad enferma* (pp. 149 -167). Tusquets.
- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas.
- Del Valle, T. (1995). Metodología para la elaboración de la autobiografía. En Invisibilidad y presencia. *Actas del Seminario Internacional "Género y trayectoria profesional del profesorado universitario"*, coord. Carmen Sanz. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, 279-289.
- Delphy, C. (1996). Rethinking sex and gender. En D. Leonard y L. Adkins (Ed.), *Sex in Question: French materialist feminism* (pp. 30-41). Taylor & Francis.
- D'Emilia, D. y Chávez, D. B. (12 de agosto de 2015). Manifiesto Vivo: Ternura Radical es... *Dani d'Emilia*. <https://danidemilia.com/2015/08/12/manifiesto-de-la-ternura-radical/>
- Denzin, N.K. y Lincoln, Y.S. (2005). The Discipline and Practice of Qualitative Research. En: N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition* (pp. 1-43). Sage Publications.
- Derrida, J. (1988). Signature, Event, Context. En G. Graff (Ed.), *Limited Inc* (pp. 233-252). Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Editorial Trotta.
- Díaz, A., Dorrego, N., Sesé, M. y Voltà, G. (2016). ¿Archivar es siempre radical? A propósito del *¿Archivo Queer?* *Revista ACTA*, 1(1).
<https://revistaacta.tumblr.com/archivoqueer>
- Dinshaw, C. (2015). Tocando el pasado En C. Macón y M. Solana (Eds.), *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 353-374).

Título.

https://www.academia.edu/12347827/Pret%C3%A9rito_Indefinido_Afectos_y_emociones_en_las_aproximaciones_al_pasado

Disidentes. (2 de diciembre de 2019). *Comunicado ante la eliminación de las banderas arcoíris de los semáforos de Granada*. Facebook. <https://www.facebook.com/111583800261461/photos/a.112622620157579/134018591351315/>

Domínguez, M. A., Escudero, J. M., y Macera, F. A. (2019). *Origen del movimiento LGTBIQ en Sevilla*. Punto Rojo Libros.

Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147-162). Pontificia Universidad Javierana.

Egaña, L. (2009). La pornografía como tecnología de género. Del porno convencional al postporno. Apuntes Freestyle. *La Fuga*, 9. <http://www.lafuga.cl/la-pornografia-como-tecnologia-de-genero/273>

Egaña, L. (noviembre 2012). *Metodologías Subnormales*. Texto leído en el marco de “Seminario Gramsci”, La Capella, Barcelona. http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/12/EGANA_Lucia_Metodologias-subnormales.pdf

Eichhorn, K. (2013). *The Archival Turn in Feminism: Outrage in Order*. Temple University Press.

El Gobernador civil suspende los carnavales (4 de marzo de 1979). ABC. <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-desafio.html>

Ellis, C., Adams, T. E. y Bochner, A. P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), 249-273. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>

Epstein, S. (1996). A queer encounter: Sociology and the Study of Sexuality. En S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology* (pp. 145-167). Blackwell.

Escalera Karakola (2004). Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.

Eskándalo Público. (2013). Manifiesto Público. *Eskándalo Público*. <https://eskandalopublico.wordpress.com/manifiesto/>

- Espinosa, M. (2010). “*Mi banda, mi hogar*”: Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la Ciudad de México [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/5551>
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en *Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiendo.pdf
- Esteban, M. L. (2004a). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 2004(12), 1-21.
<https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/12093/0>
- Esteban, M. L. (2004b). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2008). Etnografía, itinerarios corporales, identidad y cambio. En E. Imaz (Ed.), *La materialidad de la identidad* (pp. 135- 158). Editorial Hariadna.
- Esto no era el carnaval (2 de marzo de 1979). *ABC*.
<https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-maricon-rampante.html>
- Estrella Roja (2010). Jornadas Feministas Granada 2009. *Transgranadafeminista*.
<http://transgranadafeminista.blogspot.com/>
- Falconi, D., Castellanos, S. y Viteri, M.A. (Eds.). (2014). Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur. Editorial Egales.
- Faria, C. y García, C. (2 de julio de 2019). 5 razones por las que las luchas LGTBQIA+ y antiespecistas deben ir juntas. *elDiario.es*.
https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/razones-lucha-antiespecista-lgbtqia-juntas_132_1452906.html
- Feministas Nómadas. (10 de octubre de 2006). Texto de presentación. Los orígenes. *Feministas Nómadas*. <http://feministasnomadas.blogspot.com/2010/01/los-origenes.html>
- Feministas Nómadas. (26 de noviembre de 2010). Arranca la convocatoria de textos para MPK'9. *Feministas Nómadas*.
<http://feministasnomadas.blogspot.com/2010/11/arranca-la-convocatorian-de-textos-para.html>

- Fernández, S. y Alegre, E. (Eds.). (2019). Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud. Editorial Publicacions URV. <http://publicacions.urv.cat/l1libres-digital/antropologia-medica/11-antropologia-medica/840-autoetnograf%C3%ADas,-cuerpos-y-emociones-perspectivas-feministas-en-la-investigaci%C3%B3n-en-salud>
- Fernández, S. y Araneta, A. (2013). Genealogías trans(feministas). En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 45- 58). Txalaparta.
- Fernández, S. y Araneta, A. (2017). Transfeminismo. En R.L. Platero, M. Rosón y E. Ortega (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 416-424). Edicions Bellaterra.
- Fernández, T. (2020). Tomakandela. En AMG, *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista* (pp. 182-189). https://www.feministas.org/IMG/pdf/asambleamujeresgranada_40anos.pdf
- Fernández, V. (2016). Experiencias y expresiones de una contrafóbica. En A. Porroche-Escudero, G. Coll-Planas y C. Riba (Ed.), *Cicatris (in)visibles. Perspectives feministes sobre el cáncer de mama* (pp. 187-198). Eumo.
- Fernández, V. (2019). Autoetnografía de una paciente: saberes experienciales. En S. Fernández, y E. Alegre (Eds.), *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Editorial Publicacions URV (pp. 59-78). <http://publicacions.urv.cat/l1libres-digital/antropologia-medica/11-antropologia-medica/840-autoetnograf%C3%ADas,-cuerpos-y-emociones-perspectivas-feministas-en-la-investigaci%C3%B3n-en-salud>
- Ferreiro, J. (2017). Élités coloniales y metodologías mestizas. *Revista Antropolocal*, (1), 185-209.
- Ferreiro, S. (3 de marzo de 2020). La “peligrosa” teoría queer y el asesinato de “las mujeres”. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/la-peligrosa-teoria-queer-y-el-asesinato-de-las-mujeres>
- Filigrana, P. (2 de junio de 2018). Marketing con lunares y volantes: de la reapropiación cultural gitano-andaluza y los privilegios. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/pueblo-gitano/marketing-con-lunares-y-volantes-de-la-reapropiacion-cultural-gitano-andaluza-y-los-privilegios>
- Filigrana, P. (2020). *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Akal.
- Fils Feministes. (2020). *Fils Feministes*. <https://filsfem.net/>

- FLHA, Frente de Liberación Homosexual de Andalucía. (1983/1984). Panfleto.
- FLHA, Frente de Liberación Homosexual de Andalucía. (1983/1984). Documento interno.
- FLHA, Frente de Liberación Homosexual de Andalucía. (1986/1987). ¿Cómo hacer sexo seguro? Sida: información y prevención.
- FLHA-G, Frente de Liberación Homosexual de Andalucía – Granada. (1984) Comunicado del Frente de Liberación Homosexual. *Olvidos de Granada*, (11), 43.
- Flores, H. (2012). *La desobediencia sexual en el arte postpornográfico. Lucha política feminista contra la heteronormatividad patriarcal* [Tesina de máster, Universidad de Granada]. <http://hdl.handle.net/10481/22727>
- Flores, V. (31 de marzo de 2017). Educación y Heteronormatividad. Entrevista a Val Flores. *Revista Furias*. <http://revistafurias.com/val-flores-educacion-heteronorma/>
- Foucault, M. (2002 [1969]). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (2007 [1976]). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores de España.
- Foucault, M. (2009 [1975]). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI de España Editores.
- Gallego, M. (2016). Perder el norte. Feminismo y ¿andaluzofobia? *Píkara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2016/10/feminismo-y-andaluzofobia/>
- Gallego, M. (25 de diciembre de 2017). La memoria es una hierbabuena en el puchero. *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*. <http://www.feminismoandaluz.com/2017/12/25/la-memoria-una-hierbabuena-puchero/>
- Gallego, M. (2018). Las niñas andaluzas. *Píkara Magazine*. http://www.pikaramagazine.com/2018/10/la-ninas-andaluzas/?fbclid=IwAR3_927RsWMycmS1puqyfXXJqmNZud7qG3brHwFna12s30XxMPvyffvCzNQ
- Gallego, M. (2020). *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*. Libros.com
- García, F. (1927). *Canciones (1921-1924)*. Imprenta Sur.

- Gamson, J. (2002). ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema. En R.M. Mérida (Ed.), *Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer* (pp. 141-172). Icaria.
- Gandarias, I. (2016). Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva. *Athenea Digital*, 14(4), 289-304. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1489>
- Garaizabal, C. (2013). Feminismo, sexualidad y trabajo sexual. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 59-72). Txalaparta.
- García, A. (2011). Asalto al poder en el porno. Apropiación y empoderamiento en las narraciones postpornográficas. *Revista Icono*, 14(9), 361-377.
- García, C. (2019). Mirar al Sur: experiencias feministas antiespecistas desde Andalucía. *Parole de Queer*, (7), 16-19.
- García, J. (22 de noviembre de 2020). El andalucismo que viene: retos y horizontes de la tercera ola del andalucismo político. *Lavozdelsur.es*. https://www.lavozdelsur.es/opinion/andalucismo-viene-retos-horizontes-tercera-ola_252375_102.html
- Gil, S. L. (2011). *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Traficantes de Sueños.
- Granada Visible. (2020). *Comunicado. Granada Visible califica de “lavado rosa” la nueva estrategia del Ayuntamiento de Granada para el colectivo LGTBI*. Facebook. <https://www.facebook.com/GranadaVisible/photos/4697462613600893>
- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62310104>
- Gregorio, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297–322. <https://doi.org/10.11156/274>
- Gregorio, C. (2014b). Desafíos desde la etnografía feminista en su contribución a la descolonización de las metodologías. En M. Lundsteen, U. Martínez y J. Palomera (Coords.), *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XVIII Congreso de Antropología de la FAAEE* (pp. 3549-3569). Universitat Rovira i Virgili. <http://www.antropologiainuit.com/wp-content/uploads/2018/07/actas-del-xiii-congreso-de-antropologia-de-la-faaee.pdf>

- Gregorio, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *DISPARIDADES*, 74(1), 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
- Gregorio, C. y Alcázar-Campos, A. (2014). Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos. *Gazeta de Antropología*, 30(3), s.p. <http://hdl.handle.net/10481/33808>
- Gregorio, C., Alcázar-Campos, A. y Valcuende, J.M. (2019). Introducción. Cartografiando las sexualidades en Iberoamérica. En C. Gregorio, A. Alcázar-Campos, J.M. Valcuende (Eds.) y P. García (Coord.), *Nuevas cartografías de la sexualidad* (pp. 13-30). Colección Feminae. Editorial Universidad de Granada.
- Gregorio, G., Pérez, P. y Espinosa, M. (2020). La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista. En A. Álvarez, A. Arribas G. y Dietz (Eds.), *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* (pp. 297-324). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201216092831/Investigaciones-en-movimiento.pdf>
- Grupo de Homosexuales de Granada. (2012). Acta constitutiva del Grupo de Homosexuales de Granada de 1977. En P. Sánchez y A. Martínez, *La cara al viento: memoria gráfica del movimiento estudiantil de Granada durante la dictadura y la transición* (p. 107). Editorial Universidad de Granada.
- Grupo de Trabajo Queer-GTQ. (2005). *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Traficantes de Sueños.
- Guasch, Ó. (2000). *La crisis de la heterosexualidad*. Laertes.
- Halberstam, J. (J.) (2005). What's that Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives. En *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (pp. 152-187). New York University Press.
- Halberstam, J. (J.) (2008). *Masculinidad femenina*. Editorial Egales.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Harding, S. (1987). Introduction: Is There a Feminist Method? En S. Harding (Ed.), *Feminism and Methodology* (pp. 1-14). Indiana University Press.
- Hernández, J. M. (1999). Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato. *Ankulegi: Revista de Antropología Social*, 0, 53-63.
- Hernández, J. M. (2012). La autoetnografía como habitáculo. Espacio para vivir y compartir. Texto inédito presentado en el seminario organizado en el marco del

proyecto *Etnografiando prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de la Ciudadanía* (FEM2009-10982).

Hernández, J. M. (2019). Algunas instrucciones para abrir la caja negra del conocimiento feminista. *DISPARIDADES*, 74(1), 1-7.
<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>

Holmes, D.R. y Marcus, G.E. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 81-101. [doi:10.1353/cla.0.0003](https://doi.org/10.1353/cla.0.0003)

Holstein, J.A. y Gubrium, J.F. (2005). Interpretive Practice and Social Action. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition* (pp. 483-506). Sage Publications.

hooks, b. (1989). Choosing the margin as space of radical openness. *Framework*, 0(36), 15-23. <http://www.jstor.org/stable/44111660>

hooks, b., Brah, A., Sandoval, C., Anzaldúa, G., Levins Morales, A., Bhavnani, K. K., ... y Talpade Mohanty, C. (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.

Horacio. (20 de febrero 1977). Los homosexuales dan la cara. *La Gaceta Ilustrada*, 11-12.

Hull, A.G., Bell-Scott, P. y Smith, B. (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Feminist Press.

Jauría. (2015). *Fanzine Jauría* I.
<https://mega.nz/file/lBJRCAZC#5FCpKzJKH0vkX69QrnRWYF3Mf75OznsujbhA3QZhvpc>

JO'LIGAN. (1996). *Fanzine Alerta Rosa*, (1).

Jornadas Transfeministas Cuerpos en Rebelión. (2014). *Manifiesto*. Facebook.
<https://www.facebook.com/CuerposEnRebellion/about>

Jones, P. (2019). Volverse más queer. *Parole de Queer Antiespecista*, (7), 4.
<https://es.scribd.com/document/441101334/ParoledeQueer-7-Antiespecista>

Juanfer. (2010). *La lucha de l@s gays radicales en Andalucía*.

Jurado, J. (23 de enero de 2021). El acento de una generación perdida. *Cuartopoder*.
<https://www.cuartopoder.es/ideas/2021/01/23/el-acento-de-una-generacion-perdida/>

- Katelaar, E. (2005). Sharing: collected memories in communities of records. *Archives and Manuscripts*, 33(1), 44-61.
- Kolectivo Juvenil Andalucía Libre. (1994). *Resistencia, fanzine por la independencia*.
- Komisión Permanente de Nación Andaluza (2003). Homenaje a Gabriel Lima. *Independencia. Órgano andaluz de opinión*, (40), 4-5.
- Labio Asesino Femzine. (2019). *Feminismo Andaluz. Un monográfico de Labio Asesino Femzine*. Labio Asesino Femzine.
- Ladyfest Granada. (2013). Manifiesto. *Ladyfest Granada 2013*. <http://ladyfestgranada2013.blogspot.com/p/el-mani.html>
- Langarita, J.A. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica de sexo anónimo entre hombres*. Edicions Bellaterra.
- Las Perras de Laika. (2012). Texto de presentación. *Radio Almaina*. <https://radioalmaina.org/2012/05/16/las-perras-de-laika-0-programa-piloto/>
- Las Perras Marcelinas (2014). *Manifiesto en Tránsito*.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago University Press.
- LGC, Liberación Gay de Córdoba. (1994). *Fanzine El Arko Iris de Liberación Gay*, (0).
- Llamas, R. y Villa, F. (1995). Spain: passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español. En X.M. Buxán (Ed.), *conCiencia de un singular deseo* (pp. 189-224). Laertes.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*. Siglo XXI Editores de España.
- Llamas, R. y Vidarte, P. (1999). *Homografías*. Espasa-Calpe.
- Llopis, M. (2010). *El postporno era eso*. Melusina.
- Lodoño-Vásquez, D. y Frías-Cano, L. (2011). Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: dos opciones de estudio de la sociedad. *Palabra clave*, 14(1), 101-122. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64920732007>
- López, F. (2017). *De puertas para adentro. Disidencia sexual y disconformidad de género en la tradición flamenca*. Egales.
- López, F. (2020). *Historia queer del flamenco. Desvíos, transiciones y retornos en el baile flamenco (1808-2018)*. Egales.

- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Comp.), *Género y Descolonialidad* (pp. 13-42). Ediciones del Signo.
- Luque, N. (2018). *Sevilla y la Casita de las Pirañas*. Anagrama.
- Lykke, N. (2011). Intersectional Analysis: Black box or Useful Critical Thinking Technology? En H. Lutz, M.T Herrera, y L. Supik (Eds.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (pp. 207-220). Ashgate.
- Macón, C. y Solana, M. (Eds.). (2015). *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Título. https://www.academia.edu/12347827/Pret%C3%A9rito_Indefinido_Afectos_y_emociones_en_las_aproximaciones_al_pasado
- Malo, M. (2004). Prólogo. En VV.AA. (Ed.), *Nociones Comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (pp. 13-40). Traficantes de Sueños.
- Manzano, I. (15 de agosto de 2020). Pensar a Blas Infante en el siglo XXI: Construir la tercera ola de andalucismo. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/pensar-jondo-descolonizando-andalucia/pensar-a-blas-infante-en-el-siglo-xxi-construir-la-tercera-ola-de-andalucismo>
- Marchante, D. (2013). Una línea del tiempo transfeminista. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 335-349). Txalaparta.
- Marchante, D. (2016). *Transbutch. Luchas fronterizas de género entre el arte y la política* [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona]. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/97243>
- Márquez, (2014). Michel Foucault y la Contra-Historia. *Historia y Memoria*, (8), 211-243. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325131004007>
- Martín, M. T. y Muñoz, J. M. (2014). Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 35-44. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1213>
- Martínez, L. (2019). *Descodificación corporal: laboratorios de disidencias (trans)feministas* [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/57488>
- Martínez, L. (2020). Problematizar la autoría: articulación de conocimientos situados desde trayectorias de disidencia. En A. Álvarez, A. Arribas y G. Dietz (Eds.),

Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales (pp. 175-201). CLACSO.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201216092831/Investigaciones-en-movimiento.pdf>

- Martínez, R. (2017). *Lo nuestro sí que es mundial. Una introducción a la historia del movimiento LGTB en España*. Editorial Egales.
- Masson, L. (2013). Un rugido de rumiantes. Apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 225-236). Txalaparta.
- Mato, M. (2015). *Género y Derecho: conexiones hegemónicas. Un análisis transfeminista del discurso jurídico* [Tesina de máster, Universidad de Granada].
https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/39053/MatoGomez_Trans.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Medeak. (2013). Violencia y transfeminismo. Una mirada situada. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 73-79). Txalaparta.
- Medina, R. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8(1), 53-79. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3658>
- Mendoza, D. (2015). *¿Feminismos con mala follá?: una aproximación etnográfica a los transfeminismos de la ciudad de Granada* [Tesina de máster, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/39052>
- Mendoza, D. (2016). Acercamiento al transfeminismo desde la teoría *queer*. En: L. Carcas y A. Calcerrada (Eds.), *Investigación en temáticas de género. VI aula de debate de jóvenes investigador@s 2015* (pp. 129-153). UAM Ediciones.
- Mendoza, D. (29 de marzo de 2017). Lxs marikas tampoco somos hombres. *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*.
<https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/2017/03/29/lxs-marikas-tampoco-somos-hombres/>
- Mendoza, D. (2019a). ¡Si me queréis acordarse! Aproximaciones activistas, teóricas y metodológicas a la construcción de un archivo transfeminista andaluz. En A. Berzosa, R.L. Platero, J.A. Suárez y G. Trujillo (Eds.), *Reimaginar la disidencia sexual en la España de los 70. Redes, vidas, archivos* (pp. 121-139). Edicions Bellaterra.
- Mendoza, D. (2019b). La intersección género/sexualidad/cuerpo como piedra angular de las prácticas políticas y discursos queer y transfeministas. En C. Gregorio, A. Alcázar-Campos, J.M. Valcuende (Eds.) y P. García (Coord.), *Nuevas*

- cartografías de la sexualidad* (pp. 73-86). Colección Feminae. Editorial Universidad de Granada.
- Mérida, R.M. (Ed.) (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Icaria.
- Ministerio de la Presidencia (29 de junio de 2021). Anteproyecto de ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI. [lamoncloa.gob.es.
https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/290621-enlace-igtbi.aspx](https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/290621-enlace-igtbi.aspx)
- Mira, A. (2004). *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el s. XX*. Editorial Egales.
- Missé, M. (2010). Epílogo. En M. Missé y G. Coll-Planas, *El género desordenado* (pp. 265-276). Editorial Egales.
- Missé, M. (2012). *La lucha por la despatologización trans y perspectivas de futuro del movimiento trans en Barcelona*. <http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2012/11/La-lucha-por-la-despatologizaci%C3%B3n-trans-y-perspectivas-de-futuro-del-movimiento-trans-en-Barcelona.pdf>
- Missé, M. y Solá, M. (2009). *La lucha trans por la despatologización, una lucha transfeminista*. Conferencia de las Jornadas Feministas Estatales. Treinta años después. Aquí y ahora. Granada.
- Montagud, X. (2016). Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía. *Forum: Qualitative Social Research*, 17(3), s.p. <http://hdl.handle.net/10550/69996>
- Montero, J. (24 de septiembre de 2014). Las mujeres hemos ganado. *Público*. <https://www.publico.es/opinion/mujeres-hemos-ganado.html>
- Moraga, Ch. y Anzaldúa, G. (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Persephone Press.
- Morandeira, J. (2016). Fiebre del Archivo. *Orriak*, 3, 3-5. https://issuu.com/tabakalera/docs/orriak_3
- Muñoz, J. (1996). Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 8(2), 5-16.
- Nanouk de Lisístrata. (2019). Identidad expropiada: autobiografía de una reconciliación. En Labio Asesino Femzine (Ed.), *Feminismo Andaluz. Un monográfico de Labio Asesino Femzine* (pp. 51-58). Labio Asesino Femzine.

- Nava, R. (2012). El mal de archivo en la escritura de la historia. *Historia y Grafía*, 38, 95-126. <http://www.scielo.org.mx/pdf/hg/n38/n38a4.pdf>
- Noy, Ch. (2003). La escritura de transición: Reflexiones en torno a la composición de una disertación doctoral en metodología narrativa. *Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), 1-14. <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/712/2562>
- Olmos A., Cota, A. S., Álvarez A. y Sebastiani, L. (2018). Etnografía con los movimientos de lucha por el derecho a la vivienda en el sur de Europa: retos metodológicos en la investigación colaborativa para la acción social. *Universitas Humanística*, 86, 139-166. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.emld>
- Orgullo Crítico. (24 de abril de 2017a). Historia. *Orgullo Crítico Madrid*. <https://orgullocritico.wordpress.com/2017/04/24/historia/>
- Orgullo Crítico. (24 de abril 2017b). OCM 2017. *Orgullo Crítico Madrid*. <https://orgullocritico.wordpress.com/2017/04/24/ocm2017/>
- Orozco, A. P. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.
- Orozco, A. y Lafuente, S. (2013). Economía y (trans)feminismo; retazos de un encuentro. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 91-108). Txalaparta.
- Orozco, R. (29 de noviembre de 2008). Una mujer muy brava. *El País*. https://elpais.com/diario/2008/11/29/andalucia/1227914535_850215.html
- Ortega, E. y Platero, R.L. (2015). Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos. *Quaderns de Psicologia*, 17(3), 17-30.
- Osborne, R. (2007). *Entre el rosa y el violeta (lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles)*. Editorial Brujara Librosles. <https://buxaralibrosles.wordpress.com/2007/11/02/osborne-entre-el-rosa-y-el-violeta-2007/>
- Osborne, R. (2017). TERF, Feminismo Radical Trans Excluyente. En R.L. Platero, M. Rosón y E. Ortega (Eds), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 403-408). Edicions Bellaterra.
- Panteras Rosas. (19 de junio de 2007). Pre-manifiesto: porque orgullo no es negocio... *Panteras Rosas*. <https://panterasrosas.wordpress.com/2007/06/19/pre-manifiesto-porque-orgullo-no-es-negocio/>

- Panteras Rosas. (29 de abril de 2008a). Colectivos sociales, vecinxs y artesanxs entran en la Fábrica de Sombreros para reclamar su uso social y cultural. *Panteras Rosas*. <https://panterasrosas.wordpress.com/2008/04/29/colectivos-sociales-vecinxs-y-artesanxs-entran-en-la-fabrica-de-sombreros-para-reclamar-su-uso-social-y-cultural/>
- Panteras Rosas. (28 de junio de 2008b). Feminismo borde. *Panteras Rosas*. <https://panterasrosas.wordpress.com/2008/06/28/feminismo-borde/>
- Panteras Rosas. (20 de junio de 2008c). La Fábrica de Sombreros como espacio feminista. *Panteras Rosas*. <https://panterasrosas.wordpress.com/2008/06/29/la-fabrica-de-sombreros-como-espacio-feminista/>
- Panteras Rosas. (19 de abril de 2009). LadyFest Sur 09. *Panteras Rosas*. <https://panterasrosas.wordpress.com/2009/04/19/ladyfest-sur-09/>
- Pérez, K. (2001). ¿Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista. *Menos Lobos*, (verano 2001), 6-9.
- Pérez, P. (2016). Aportaciones desde el feminismo y la etnografía feminista a los análisis urbanos. *Congreso Internacional Contested Cities*, 1-517, 1-10. <http://contested-cities.net/working-papers/2016/aportaciones-desde-el-feminismo-y-la-etnografia-feminista-a-los-analisis-urbanos/>
- Peineta Revuelta. (3 de noviembre de 2018). Por supuesto que es Yeli lo que cantas, Rosalía. *Peineta Revuelta*. <https://peinetarevuelta.wordpress.com/2018/11/03/por-supuesto-que-es-yeli-lo-que-cantas-rosalia/>
- Petit, J. (1996). La experiencia de la Coordinadora Gay-Lesbiana. En J.M. Mardones (Dir.), *10 palabras clave sobre movimientos sociales* (pp. 293-324). Verbo Divino.
- Petit, J. y Pineda, E. (2008). El movimiento de liberación de gays y lesbianas durante la Transición. En J. Ugarte (Coord.), *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la Transición* (pp. 171-198). Editorial Egales.
- Piro, C. (2011). *Invertidos y rompepatrias: Socialismo y homosexualidad en el Estado español*. Distri Maligna, Violent World y Eztabaida Argitalpenak-Liburudenda.
- Piro. (2019). Límites y logros en el abordaje de la disidencia sexual y de género de los años setenta en diversos archivos autogestionados del Estado español. En G. Trujillo y A. Berzosa (Eds.), *Fiestas, memorias y archivos: política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta* (pp. 383-409). Brumaria

- Plataforma Orgullo Crítico del Sur. (17 de mayo, 2018). #OrgulloCríticoDelSur currantes, estudiantes, jóvenes, feministas, trans, marikas, bollos...este es el #OrgulloDeLaGente frente a un modelo mercantilista, clientelar y patriarcal iii. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=174567029869955&id=120451281948197
- Plataforma Orgullo Crítico del Sur. (3 de junio, 2019). #50Aniversario #Stonewall El #OrgulloCríticoDelSur, es una convocatoria autonómica que nace de la unión entre organizaciones de la izquierda, lgtb, trans. Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/120451281948197/photos/a.120491865277472/342995459693777/>
- Platero, R.L. (2008). Las lesbianas en los medios de comunicación: madres, folclóricas y masculinas. En R.L. Platero (Coord.), *Lesbianas. Discursos y representaciones* (pp. 307-338). Editorial Melusina.
- Platero, R.L. (2009). Transexualidad y agenda política: una historia de (dis)continuidades y patologización. *Política y Sociedad*, 46(1 y 2), 107 – 128.
- Platero, R.L. (Ed.) (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Edicions Bellaterra.
- Platero, R.L. (2013a). *La interseccionalidad en las políticas pública sobre la ciudadanía íntima: los discursos y la agenda política española (1995-2012)* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:CiencPolSoc-Rplatero/Documento.pdf>
- Platero, R.L. (2013b). Una mirada crítica sobre la sexualidad y la diversidad funcional: Aportaciones artísticas, intelectuales y activistas desde las teorías tullidas (crip). En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 211-224). Txalaparta.
- Platero, R.L. (2015a). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (Re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp.79-95). Hegoa; SIMReF. https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836
- Platero, R.L. (2015b). Recuperar la historia trans como acto político. En J.L. Peralta y R.M. Mérida (Coord.), *Memorias, identidades y experiencias trans: (in)visibilidades entre Argentina y España* (pp. 169-192). Editorial Biblos.

- Platero, R.L. (2016). La transfobia también es una lucha feminista. *Viento Sur*, (146), 55-61.
- Platero, R.L. (2020). Conocer nuestras genealogías. En VV. AA, *Transfeminismo o Barbarie* (pp. 41-67). Kaótica Libros.
- Platero, R.L. y Langarita, J.A. (2016). La docencia encarnada, sexuada y generizada. Dos experiencias incómodas. *Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades*, 5(1), 57-78. <https://www.raco.cat/index.php/PiTS/article/view/314309>
- Platero R.L. y Ortega, E. (2016). Building coalitions: The interconnections between feminism and trans* activism in Spain. *Journal of Lesbian Studies*, 20(1), 46-64. <https://doi.org/10.1080/10894160.2015.1076235>
- Platero, R.L., Rosón, M. y Ortega, E. (2020). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Edicions Bellaterra.
- Plummer, K. (2005). Critical Humanism and *queer* theory. Living with the tensions. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition* (pp. 357-373). Sage Publications.
- Pons, A. y Guerrero, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5500/13.pdf>
- Post-Op. (2013). De placeres y monstruos. Interrogantes en torno al postporno. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 193-210). Txalaparta.
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Opera Prima.
- Preciado, P. (2005). Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”. *Nombres. Revista de filosofía*, (19), 157-166. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>
- Preciado, P. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, P. (2009). Historia de una palabra. *Parole de Queer*, (1), 14-17. https://www.scribd.com/fullscreen/79992238?access_key=key-2l64jqncgcgodxmcd3jr
- Preciado, P. (2013). Occupy sex: Notas desde la revolución feminista porno punk. En J.V. Aliaga y P. Mayayo (Eds.), *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010* (pp. 267-282). This Side Up.
- Preciado, P. (Febrero de 2014). *Las subjetividades como ficciones políticas*. Conferencia en *Hay festival*, Cartagena. <https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7-w4>

- PSOE. (2020). *Comunicado y Argumentario Interno n° 699*. <https://www.newtral.es/wp-content/uploads/2020/06/COMUNICADO-NA%CC%82%C2%BA-699-1.pdf> y de <https://www.newtral.es/wp-content/uploads/2020/06/ARGUMENTARIO-REALIDAD-MUJERES.pdf>
- QueerCor. (2020). *Manifiesto*. Facebook. <https://www.facebook.com/queercor/videos/588623415389622>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Ramos, J. (2003). *Las asociaciones de transexuales*. http://transexualia.org/wp-content/uploads/2015/03/Apoyo_historiasocia.pdf
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>
- Rappaport, J. (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 1-31.
- Rawson, J. K. (2015). Introduction: “An Inevitably Political Craft”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 2(4), 544-552. <https://doi.org/10.1215/23289252-3151475>
- Red Maricones del Sur. (14 de marzo de 2017). Encuentro “Ponme Mirando al Sur, Marikón”. *Encuentro marika*. <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2017/03/14/encuentro-ponme-mirando-al-sur-marikon/>
- Red Maricones del Sur. (2020). *Faralaezhin*.
- Reig, R. (30 de marzo de 1979). Carnavales en Sevilla: de marginados para marginados. *ALGARABÍA*. <https://larosadelvietnam.blogspot.com/2016/12/ocana-y-el-carnaval-del-cuadro.html>
- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631–660.
- Rich, A. (1996 [1980]). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista d’Estudis Feministes*, (10), 15-42. <http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf>

- Rodríguez, J. M. (2016). Una evidencia *queer*: trabajo sexual y metodologías afectivas. *Boletín de Arte*, (37), 23-34. <https://doi.org/10.24310/BoLArte.2016.v0i37.3293>
- Rodríguez, J.V.L. (2018). Rodríguez, J. V. L. (2018). Lo decolonial, lo descolonial y lo poscolonial desde miradas feministas del Sur. *Analéctica*, 1–7. https://www.academia.edu/37756077/Lo_decolonial_lo_descolonial_y_lo_poscolonial_desde_miradas_feministas_del_Sur_pdf
- Rojas, L. y Aguirre, A., [Migrantes Transgresorxs] (2013). Políticas trans-feministas y trans-fronterizas desde las diásporas trans migrantes. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 127-140). Txalaparta.
- Romero, C. (2020). ¿Quién teme al transfeminismo? En VV. AA, *Transfeminismo o Barbarie* (pp. 17-37). Kaótica Libros.
- Romero, K. (2015). *Carcajadas desde lo bizarro: las contrafactas como herramientas feministas de resignificación, subversión y empoderamiento* [Tesina de máster, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/39050>
- Rostagnol, S. (2019). La relación etnográfica en el campo y en el escritorio. *DISPARIDADES*, 74(1), 1-6. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
- Rubin, G. (1989 [1984]). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C.S. Vance (Comp.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Ed. Revolución.
- Rubino, A. (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista LUTHOR*, (39), 62-80. <http://revistaluthor.com.ar/spip.php?article211>
- Ruiz, M. y García, D. (2018). Los talleres “epistémico-corporales” como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas humanística*, (86), 55-82. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.tech>
- Sáez, J. (2018, septiembre). Entrevista a Javier Sáez sobre la traducción de “Un archivo de sentimientos” de Ann Cvetkovich / Entrevistado por Eduardo Nabal. *Parole de Queer*. <https://paroledequeer.blogspot.com/2018/09/entrevista-javier-saez.html>
- Sala, I., Torres, M., Faria, C. y García, C. (2019). Editorial: del privilegio se sale. *Parole de Queer Antiespecista*, (7), 3. <https://es.scribd.com/document/441101334/ParoledeQueer-7-Antiespecista>
- Saletti, L. (2020). Tomakandela. En AMG, *Asamblea de Mujeres de Granada: 40 años de lucha feminista* (pp. 182-189). https://www.feministas.org/IMG/pdf/asambleamujeresgranada_40anos.pdf

- Sánchez, P. y Martínez, A. (2012). *La cara al viento: memoria gráfica del movimiento estudiantil de Granada durante la dictadura y la transición*. Editorial Universidad de Granada.
- Scheper-Huges, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.
- Sentamans, T. (2013). Redes transfeministas y nuevas políticas de representación sexual (I). Diagramas y flujos. En Solá, M. y Urko, E. (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 31-44). Txalaparta.
- Sidonio. (26 de febrero 1977). Los homosexuales malagueños se unen. *Blanco y Negro*, 57. <https://www.abc.es/archivo/periodicos/blanco-negro-19770126-57.html>
- Solá, M. (2012). La re-politización del feminismo, activismo y microdiscursos posidentitarios. *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*, 7, 264-281. <http://docplayer.es/37980758-La-re-politizacion-del-feminismo-activismo-y-microdiscursos-posidentitarios.html>
- Solá, M. (2013). Introducción: Pre-textos, con-textos y textos. En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 15-27). Txalaparta.
- Solá, M. y Urko, E. (Comp.) (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta.
- Solana, M. (2016). Reflexiones sobre el giro afectivo en historia queer. *Mora*, (22), 135-150. <https://doi.org/10.34096/mora.n22.3940>
- Solís, R. (2019). *La doble transición*. Editorial Libros.com.
- Soriano, M.A. (2005). *La marginación homosexual en la España de la Transición*. Editorial Egales.
- Spargo, T. (2004). *Foucault y la teoría queer*. Editorial Gedisa.
- Stacey, J. (1988). Can There be a Feminist Ethnography? *Women Studies*. (11), 21-27.
- Stone, A. L., y Cantrell, J. (2015). Introduction: Something queer at the archive. En *Out of the Closet, Into the Archives: Researching Sexual Histories* (pp. 1-22). State University of New York Press.
- STP-2012, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization (2010). *Objetivos*. <http://stp2012.info/old/es/objetivos> (Actualmente no accesible).
- Stryker, S. y Currah, P. (2015). General Editors' Introduction. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 2(4), 539-543.

- Subrat, P. (2019). *Invertidos y rompepatrias. Marxismo, anarquismo y desobediencia sexual y de género en el Estado español (1868-1982)*. Editorial Imperdible.
- Suess, A. (2014). Cuestionamiento de dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 128-143. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.10>
- Suess, A. (2016). “*Transitar por los géneros es un derecho*”: *Recorridos por la perspectiva de despatologización* [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/42255>.
- Suess, A. (2018). Derechos de las personas trans e intersex: Revisión del marco legislativo en el contexto español desde una perspectiva de despatologización y derechos humanos. *Revista Derecho y Salud*, 28(extra2), 97-115. https://www.ajs.es/sites/default/files/2020-05/vol28Extra_02_06_Ponencia.pdf
- Suess, A. (2020). Trans health care from a depathologization and human rights perspective. *Public Health Reviews*, 41(3), 1-17. <https://doi.org/10.1186/s40985-020-0118-y>
- Suess, A., Winter, S., Chiam, Z., Smiley, A. y Cabral, M. (2018). Depathologising gender diversity in childhood in the process of ICD revision and reform. *Global Public Health*, 13(11), 1585-1598. <https://doi.org/10.1080/17441692.2018.1427274>
- Ternura Radical. (2016). Programa sobre la ‘Toma de Granada’. *De Raíz Radio*. <http://www.deraizradio.org/2016/02/07/de-raiz-21/>
- Terrón, F. (31 de enero de 1984). Clausurada la I Semana Cultural de la Mujer. *Diario de Granada*.
- Torres, D. J. (2011). *Pornoterrorismo*. Txalaparta.
- Torres, D. J (2015). *Coño Potens. Manual sobre su poder, su próstata y sus fluidos*. Txalaparta.
- Transfemifest Granada 2016. (2016). Texto de presentación. *Transfemifest Granada 2016*. <https://transfemifestgranada2016.wordpress.com/manifiesto-transfemifest-granada/>
- Trujillo, G. (2005). Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español. En C. Romero, D. García y C. Bargeiras (Eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* (pp. 29-44). Traficantes de sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/El%20eje%20del%20mal-TdS.pdf>

- Trujillo, G. (2007). *Identidades y acción colectiva un estudio del movimiento lesbiano en España, 1977-1998* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid]. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6178>
- Trujillo, G. (2008a). *Deseo y resistencia: treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*. Editorial Egales.
- Trujillo, G. (2008b). De la clandestinidad a la calle: las primeras organizaciones políticas de lesbianas del Estado español. En J. Ugarte, J. (Coord.), *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la Transición* (pp. 199-224). Editorial Egales.
- Trujillo, G. (2009). Del sujeto político la Mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español. *Política y sociedad*, 46(1), 161-172. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0909130161A>
- Trujillo, G. (2015). Archivos incompletos. Un análisis de la ausencia de representaciones de masculinidades femeninas en el contexto español (1970-1995). En R.M. Mérida, R y J.L. Peralta (Eds.), *Masculinidades en la Transición* (pp. 39-60). Editorial Egales.
- Trujillo, G. (2016). La protesta dentro de la protesta. Activismos queer/cuir y feministas en el 15M. *ENCRUCIJADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 12, 1-18. <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/79088>
- Trujillo, G. (2019). Feminismos imparables. *Píkara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2019/12/feminismos-imparables/>
- Trujillo, G., Expósito, M. (2004). “Entrevista Fefa Vila: LSD. Extractos de las entrevistas realizadas por Gracia Trujillo y Marcelo Expósito”. En VV.AA., *Desacuerdos 1*. Donostia - Barcelona - Sevilla: Arteleku-Diputación Foral de Gipuzkoa - Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA). – UNIA arteypensamiento, pp. 161-166. http://marceloexposito.net/pdf/exposito_lsd.pdf
- Trujillo, G. y Berzosa, A. (Eds.). (2019). *Fiestas, memorias y archivos: política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta*. Brumaria.
- Trujillo, V. (26 de marzo de 2017). Transfeminismo antiespecista. *Café Feminista Huelva*. <https://cafefeministahuelva.wordpress.com/2017/03/26/transfeminismo-antiespecista/>
- Tuana, N. (2006). The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance, *Hypatia*. 21(3), 1-19. <http://www.jstor.org/stable/3810948>

- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- UNIA Arte y pensamiento. (2010). Movimiento en las bases: transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios. *UNIA Arte y pensamiento*.
https://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=636&Itemid=91
- UNIA Arte y pensamiento. (2010). Resúmenes del seminario-encuentro Movimiento en las bases: transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios. *UNIA Arte y pensamiento*.
https://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=655
- UNIA Arte y pensamiento. (2013). Web del seminario “Agenciamientos Neoliberales. Coaliciones micro-políticas desde el sida”. *UNIA Arte y pensamiento*.
http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=835
- Universo Andalucista. (Abril de 2011). Movimiento Comunista de Andalucía. *Universo andalucista*.
<http://universoandalucista.blogspot.com/2011/04/movimiento-comunista-de-andalucia.html>
- Valcuende, J.M. (22 de junio de 2020). “Torremolinos fue una ventana abierta al mundo en una España marcada por el nacionalcatolicismo”. *DUPO, Diario de la Universidad Pablo de Olavide*.
<https://www.upo.es/diario/entrevista/2020/06/torremolinos-fue-una-ventana-abierta-al-mundo-en-una-espana-marcada-por-el-nacionalcatolicismo/>
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2013). Transfeminismo(s) y capitalismo gore. En Solá, M. y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 91-108). Txalaparta.
- Valencia, S. (2014). Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo. *Universitas Humanística*, (78), 66-88. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.ttpa>
- Valencia, S. (2015). *Metodologías queer/cuir decoloniales*. Conferencia presentada en MUAC, Ciudad de México. <https://soundcloud.com/maria-lopez-editora/syak-valencia-metodologias-queercuir-decoloniales>
- Vasallo, B. (2019). Lenguaje académico y traición de clase. *Píkara Magazine*.
<https://www.pikaramagazine.com/2019/04/lenguaje-academico-y-traicion-de-clase/>

- Vidarte, P. (2007). *Ética marica: proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Editorial Egales.
- Vidal, M. (enero de 1978). Homosexuales contra mariquitas. *Posible*, 158.
- Vila, F. y Sáez, J. (Eds.). (2019). *El libro de buen [a]mor. Sexualidades raras y políticas extrañas*. Ayuntamiento de Madrid.
- Vila, F. y Sáez, J. (2019). Exoducción. En F. Vila y J. Sáez (Eds.), *El libro de buen [a]mor. Sexualidades raras y políticas extrañas* (pp. 6-13). Ayuntamiento de Madrid.
https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/LIBRO_DEL_BUEN_AMOR.pdf
- Villegas, R. (6 de marzo de 1985). La Segunda Semana Cultural de la Mujer comenzó ayer en Granada. *Diario de Granada*, 7.
- Viteri, M. A., Serrano, J. F. y Vidal-Ortiz, S. (2011). ¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? Presentación del Dossier. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 47-60. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50918284004>
- Warner, M. (1993). Introduction. En M. Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (pp. vii-xxxii). University of Minnesota Press.
- Wittig, M. (1992). The Category of Sex, One is Not Born a Woman y The Straight Mind. En *The Straight Mind and Other Essays* (pp. 1-32). Beacon Press.
- Ziga, I. (2009a). *Devenir perra*. Melusina.
- Ziga, I. (2009b). *Un zulo propio*. Melusina.
- Ziga, I. (2013). ¿El corto verano del transfeminismo? En M. Solá y E. Urko (Comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 81-87). Txalaparta.
- Ziga, I. (2014). *Malditas. Una stirpe transfeminista*. Txalaparta.
- Zender, B. (2014). *Queer Archival Orientations: Acknowledging the Performative Rhetoricity of Historical Research*.
https://www.academia.edu/12138198/Queer_Archival_Orientations_Acknowledging_the_Performative_Rhetoricity_of_Historical_Research (Actualmente no accesible).

ANEXO

ANEXO I. SIGLAS Y ACRÓNIMOS DE ORGANIZACIONES POLÍTICAS, SOCIALES Y SINDICALES.

ACT UP. AIDS Coalition to Unleash Power.

ADMA. Asociación Democrática de la Mujer Andaluza Mariana de Pineda.

AET o ATET. Asociación Española de Transexuales – Transexualia o Asociación Transexual Española – Transexualia (ATET).

AGHOIS. Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual.

ALEAS. Área de Libertad de Expresión Afectivo-Sexual.

ALGAMA. Asociación de Lesbianas y Gais de Málaga.

AIGA. Asociación de Identidad de Género de Andalucía.

AMG. Asamblea de Mujeres de Granada.

AMPGYL. Asociación de Madres y Padres de Gays, Lesbianas, Transexuales y Bisexuales (Asociación de Familias contra la Intolerancia X Género).

ATA. Asociación Trans de Andalucía – Sylvia Rivera.

ATV. Asociación Transexualia de Valencia.

AUPEPM. Asociación Universitaria para el Estudio de los Problemas de la Mujer.

CAPLA. Coordinadora de Andalucía por la Apostasía.

CCAG. Coordinadora de Col·lectius per l'Alliberament Gai.

CCOO. Comisiones Obreras.

CJC. Col·lectius de Joves Comunistes o Colectivos de Jóvenes Comunistas.

CLB. Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona.

CLFM. Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid.

COFEE. Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado Español.

COFLHEE. Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado español.

COGAL. Colectivo Gay de Almería.

COGAM. Colectivo Gai de Madrid (Colectivo LGBT+ de Madrid).

COLEGA. Colectivo de Lesbianas y Gays.

COPEL. Coordinadora de Presos en Lucha.

CNT. Confederación Nacional del Trabajo.

CRECUL. Comité Reivindicativo y Cultural de Lesbianas.

CSUT. Confederación de Sindicatos Unitarios de Trabajadores.

CTC. Col·lectiu de Transsexuals de Catalunya – Pro Derechos.

EHGAM. Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua.

ESAM. Emakumearen Sexual Askatasunerako Mugimendua.

FAGC. Front d'Alliberament Gai de Catalunya.

FAGI. Front d'Alliberament Gay de les Illes Balears.

FAHPV. Front d'Alliberament Homosexual del País Valencià.

FAT. Federación de Asociaciones de Transexuales del Estado español.

FEGL. Federación Estatal de Gais y Lesbianas.

FELGTB. Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Trans y Bisexuales.

FHAR. Frente Homosexual de Acción Revolucionaria de Granada.

FHAR. Frente Homosexual de Acción Revolucionaria de Madrid.

FHAR. Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire (Francia).

FHOC. Frente de Liberación Homosexual de Cantabria.

FLGG. Frente de Liberación Gay de Granada.

FLHA. Frente de Liberación Homosexual de Andalucía.

FLHA. Frente de Liberación Homosexual de Aragón.

FLHC. Frente de Liberación Homosexual de Córdoba.

FLHG. Frente de Libración Homosexual Galego.

FLHOC. Frente de Liberación Homosexual de Castilla.

FLHS. Frente de liberación Homosexual de Sevilla.

FRLS. Frente Revolucionario para la Liberación Sexual de Murcia.

GLAL. Grup de Lluita per l'Alliberament de la Lesbiana.

GTQ. Grupo de Trabajo Queer.

HUCA. Homosexuales Unidos Canarios.

IU. Izquierda Unida.

JAG. Joves per l'Alliberament Gai.

JAR. Juventudes Andaluzas Revolucionarias

JGRE. Joven Guardia Roja de España.

JOC. Juventudes Obreras Cristianas.

JO'LIGAN. Jóvenes por la Liberación Gay-Lésbica de Andalucía.

KGLB. Kolectivo de Gais y Lesbianas de Burgos.

KKO. Kolectivo Córdoba Okupa.

LCR. Liga Comunista Revolucionaria.

LGC. Liberación Gay de Córdoba.

LGTB. Lesbianas, Gais, Trans y Bisexuales.

LGTBIQA+ o LGTBQIA+. Lesbianas, Gais, Trans, Bisexuales, Intersex, Queer, Asexuales y más.

LIGAN. Liberación Gay de Andalucía.

LSD. Lesbianas Sin Duda (entre otras muchas definiciones puesto que son siglas cambiantes).

MCA o MC. Movimiento Comunista de Andalucía.

MCE o MC. Movimiento Comunista de España.

MELH. Movimiento Español de Liberación Homosexual.

MF. Movimiento Feminista.

MHA. Movimiento Homosexual Aragónés.

MHAR. Movimiento de Acción Revolucionaria de Andalucía.

MLH. Movimiento por la Liberación Homosexual de Granada.

MOC. Movimiento de Objeción de Conciencia.

OCE. Organización Comunista de España Bandera Roja.

OIC. Organización de Izquierda Comunista.

OLM. Organización para la Liberación de la Mujer.

ORT. Organización Revolucionaria de los Trabajadores.

OTAN. Organización del Tratado del Atlántico Norte.

PCE o PC. Partido Comunista de España.

PCA o PC. Partido Comunista de Andalucía.

POUM. Partido Obrero de Unificación Marxista.

PSA. Partido Socialista de Andalucía.

PSOE. Partido Socialista Obrero Español.

PSOE-A. Partido Socialista Obrero Español de Andalucía.

PSUA. Partido Socialista Unificado de Andalucía.

PTA. Partido del Trabajo de Andalucía.

PTE. Partido del Trabajo de España.

RQTR. Rosa Que Te Quiero Rosa.

SAT. Sindicato Andaluz de Trabajadores/as.

SGLA. Sindicato de Lesbianas y Gays de Andalucía.

SU. Sindicato Unitario.

SUAT. Sindicato Unitario de Trabajadores.

STEG. Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza de Granada.

STP o **STP-2012.** Campaña Internacional Stop Trans Pathologization.

UCD. Unión de Centro Democrático.

UDH. Unión Democrática de Homosexuales de Málaga.

UGT. Unión General de Trabajadores.

UJCE. Unión de Juventudes Comunistas de España.

UMS. Unión de Militantes por el Socialismo.

USO. Unión Sindical Obrera.

**EL MARIQUITA SE PEINA
EN SU PEINADOR DE SEDA.**

**LOS VECINOS SE SONRIEN
EN SUS VENTANAS POSTRERAS.**

**EL MARIQUITA ORGANIZA
LOS BUCLES DE SU CABEZA.**

**POR LOS PATIOS GRITAN LOROS,
SURTIDORES Y PLANETAS.**

**EL MARIQUITA SE ADORNA
CON UN JAZMÍN SINVERGÜENZA.**

**LA TARDE SE PONE EXTRAÑA
DE PEINES Y ENREDADERAS.**

**EL ESCÁNDALO TEMBLABA
RAYADO COMO UNA CEBRA.**

**¡LOS MARIQUITAS DEL SUR,
CANTAN EN LAS AZOTEAS!**

(CANCIÓN DEL MARIQUITA, FEDERICO GARCÍA LORCA)
