

Marcos de deseo y violencia: el árabe como Otro en J. Butler y J. Massad

Frameworks of Desire and Violence: the Arab as Other in J. Butler and J. Massad

GUILLERMO DE EUGENIO PÉREZ*

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. El presente artículo propone una aportación al debate suscitado en torno al problema que plantean la violencia y la sexualidad (particularmente la homosexualidad) en la representación del otro, en este caso del árabe como Otro, partiendo en primer lugar de las consideración que hace Judith Butler sobre la noción de marco teórico y sus implicaciones políticas, éticas y estéticas. En un segundo momento confrontaremos este enfoque con las críticas planteadas por J. Massad al presunto orientalismo y etnocentrismo de ciertas corrientes reivindicativas de los derechos LGTB desde el punto de la especificidad cultural del mundo árabe y analizaremos la polémica suscitada por dichas críticas entre distintos interlocutores.

ABSTRACT. This paper stands as a contribution to the debate triggered by the problem of violence and sexuality (namely homosexuality) within the representation of the Other or, in this case, the Arab as Other. We shall depart from Judith Butler's statements about the notion of theoretical framework and its political, ethic and aesthetic implications. Afterwards, we will confront this viewpoint with the criticism of J. Massad against the alleged orientalism and ethnocentrism of LGTB activist movements from the perspective of a certain cultural specificity regarding sexuality in the Arab World, as well as to analyze the polemic arosed by Massad among different interlocutors.

Palabras clave: género; poscolonialismo; homosexualidad; árabe; violencia; marco.

Key words: gender; Post-colonialism; Homosexualities; Arab; Violence; Framework.

* ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4305-9374> gui.deugenio@gmail.com

1. *Ampliando marcos*

Desde la concepción butleriana, el marco se define como la forma que tiene una cultura de regular disposiciones afectivas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial, generando así zonas de opacidad o ceguera. Además, los marcos delimitan nuestra capacidad para percibir una vida como digna de ser vivida o llorada. El marco es, además, aquello que define o delimita a los sujetos (en tanto que *sujetos* a un sistema de normas y valores). Con la expresión «marcos de guerra», la autora se refiere a los intentos por parte del poder de regular la experiencia y las respuestas afectivas de una sociedad frente al daño de los otros de forma selectiva y políticamente sesgada. Así pues, los marcos son éticos y políticos. El objetivo de Butler es analizar los mecanismos mediante los cuales se forman esos marcos, poniendo de manifiesto la necesidad de «enmarcar el marco» sacándolo a la luz y haciendo explícitas todas las cosas que están «fuera de campo», y en particular las motivaciones, intereses y relaciones de poder que forman parte del marco pero no son visibles en él.¹ Esta necesidad es imperiosa, ya que el marco determina el conjunto de normas por las cuales somos capaces o no de aprehender una vida.² Este planteamiento reivindica además la vulnerabilidad y la dependencia mutua como parte esencial de la ontología social, una ontología basada en la corporalidad: los sujetos, en tanto que cuerpos, estamos expuestos a los demás, dependemos los unos de los otros.

Ahora bien, esta exigencia de poner en tela de juicio los marcos actuales nos obliga

a buscar constantemente otros nuevos, a revisar el sistema de valores sobre el que reposa nuestra sociedad. Este gesto representa la contingencia de la norma, que se encuentra en un constante proceso de remodelación. Los marcos normativos son performativos, es decir, se sostienen gracias a mecanismos de citación reiteración y reproducción, y sirven a su vez para reforzar las formas de violencia estructural legitimando ciertos tipos de agresión y reprimiendo otros.³ Así, por ejemplo, el terrorismo de Estado se admite a menudo en nombre de la preservación del orden público o la unidad nacional. Otra manera de ejercer violencia desde el marco sería la precarización de las vidas laborales propia del neoliberalismo amparada por el argumento circular de la crisis, que se postula a la vez como causa y consecuencia de la producción de superfluidad humana.⁴ Los marcos generan la violencia selectiva al mismo tiempo que la justifican.

La cuestión de la función de la violencia en la formación del sujeto es un tema controvertido. En *Dar cuenta de uno mismo*, Judith Butler explora el vínculo entre la construcción de una narrativa del yo y las condiciones de violencia que configuran el lugar de emergencia ese yo. Butler parte de la formulación adorniana de la violencia ética como un residuo inevitable producido en el conflicto entre identidad colectiva e intereses personales; la experiencia de la divergencia entre lo universal y lo particular que inaugura el espacio de lo moral.⁵ No obstante, Butler añade algo al razonamiento de Adorno: las normas no sólo preexisten a la llegada del sujeto al mundo, sino que modelan el marco ontológico, es decir, determinan

por adelantado quién llegará a poder ser definido como sujeto y quién no. Nietzsche, por su parte, atribuye a la violencia un papel fundamental, ya que el surgimiento de la autoconciencia sólo se alcanza mediante el daño que infligimos a los demás, o, dicho en términos hegelianos, la figura del amo llega a conquistar el estatuto de autoconciencia porque es capaz de asimilar al esclavo, de apoderarse de su voluntad. Estas formas de apropiación del otro se producen en situaciones que son intrínsecamente violentas; así, la necesidad de una reciprocidad en el espacio social de la interpelación, mediada por el conjunto de normas morales que establecen la adecuación del daño y el castigo de forma pretendidamente equitativa, cristalizan en la necesidad de confesión, castigo, culpa, expiación, etc., a fin de formar una narrativa coherente.

Sin embargo, Butler niega que esta relación de interpelación suscitada por la presencia del otro sólo se de en la escena punitiva.⁶ Inspirándose en el último Michel Foucault, Butler propone buscar una alternativa a la violencia asimiladora de los marcos interpretativos a partir de formas de resistencia basadas en la creatividad y la búsqueda de nuevos marcos. Estas nuevas formas etopoyéticas, que Foucault llamaba hermenéuticas del sujeto, están basadas en prácticas éticas y políticas, estilos de vida y, en fin, en una «estética de sí» que define al sujeto como mucho más que un mero efecto del discurso y la coacción. No obstante, tanto Foucault como Butler reconocen que no hay forma de devenir sujeto que no sea también una forma de sujeción (*assujettissement*) a las normas. Para Foucault,

como para Butler, la ética no consiste exclusivamente en una respuesta a la culpa o al daño, sino en la capacidad del ser humano para generar nuevas relaciones consigo mismo y con los otros, lo que implica la producción activa de nuevas formas de interpelar e interpretar a los sujetos. La función de la crítica sería precisamente la de hacer visible el marco que posibilita la existencia de un sujeto con sus limitaciones y potencialidades.⁷ Para ella, tanto marco como sujeto tienen una dimensión eminentemente social, colectiva y vulnerable; pero, por frágil que sea, constituye también la condición de posibilidad para transformar el presente.

Para Butler, el cuestionamiento de este marco o régimen de verdad viene motivado por el deseo de reconocer al otro o ser reconocido por él en unas condiciones en las cuales las normas de las que dispongo no permiten dicho reconocimiento, y me fuerzan a adoptar una relación crítica respecto a ellas. Este «marco de reconocibilidad» es algo que interesa mucho a Butler, ya que va a definir quiénes tienen una vida digna de ser vivida o llorada y quiénes no, poniendo de manifiesto la existencia de casos deficitarios respecto de la atribución de un estatus humano. Hay ciertos sujetos a los cuales se reconoce como «menos humanos» que otros, aunque no siempre se haga explícitamente, lo que hace sospechar que la humanidad como propiedad no es una categoría absoluta, sino que se establece por grados, como puso de manifiesto Donna Haraway en su *Manifiesto cyborg* al enfatizar la condición híbrida de la mujer, el niño, el negro o el simio con respecto al modelo de ser humano completo: blanco, varón y adulto.⁸ Por su parte, Colin Dayan

ha estudiado la forma en que la ley relega a cierto tipo de personas en posición subordinada (esclavos, animales, criminales, prisioneros de guerra) a un estatus jurídico negativo en el que son despojados de sus derechos civiles, transformándolos en fantasmas, en cosas, en animales.⁹ Dichos procesos dependen de los modos de representación del otro, de la manera en que las personas devienen visibles o invisibles en tanto que sujetos dentro del espacio de lo social-mediático, es decir, de la forma en que captamos su deseo y su dolor.

El contexto actual de colapso de los estados de bienestar nos obliga a mantenernos en guardia, prestando una atención especialmente crítica al fenómeno del monopolio de la violencia convertido en “terrorismo de Estado”. Esta situación que denota la disolución de un sistema de valores basado en la autonomía del sujeto puede y debe ser contrarrestado con lo que Butler llama la *responsiveness*, la responsabilidad entendida como capacidad de respuesta ante el sufrimiento del otro. Actualmente, las políticas de cierre de fronteras como la que ha inaugurado la era Trump en EE.UU., las declaraciones de Marie Le Pen o la situación de los refugiados de la guerra de Siria, constituyen formas de interpeelación permanente que, sin embargo, siguen sin obtener respuesta. Proliferan por el contrario posiciones que tratan de provocar reacciones de pánico entre la población nacional invocando la amenaza de permeabilidad de las fronteras y de la pérdida de la integridad nacional desde una concepción privatizada del espacio. Estas concepciones confirman la tendencia del marco internacional al mantenimiento y radicalización de situaciones de violencia enquistadas y po-

larizadas en dos bloques (Oriente y Occidente): guerra, terrorismo, lucha antiterrorista, represión policial...

En *Marcos de guerra*, Butler aborda dos situaciones básicas de violencia: la tortura y la guerra. La sujeción de los seres humanos a determinadas formas de violencia física y simbólica radica en su corporalidad y en la fragilidad que deriva de ella. El deseo y el dolor nos hacen vulnerables. Así funciona el estigma en términos sociales: separando, disgregando a algunos sujetos y señalándolos como indignos de estar vivos. Básicamente, de lo que se trata es de presentar ciertas formas de violencia como tolerables siempre y cuando se ejerzan sobre seres que han sido previamente despojados de su humanidad. Lo que resulta paradójico es que sea precisamente mediante la tortura y la humillación sexual como se consigue deshumanizarlos. Además, para impedir cualquier conato de empatía o diálogo, la relación con ese Otro se plantea como un enfrentamiento irreconciliable que exige en última instancia la aniquilación o asimilación del Otro. De ahí la amplia difusión y predicamento de la idea del «choque de civilizaciones» en los debates sobre multiculturalismo.¹⁰ De forma paralela, se da una instrumentalización de los movimientos reivindicativos y emancipatorios relacionados con políticas sexuales y puestos al servicio de fines espurios. Es el caso de la instrumentalización del argumento de la libertad sexual en el llamado «homoneacionalismo». Un ejemplo de esto, aunque no el único, sería la construcción de la identidad israelí como europea, moderna y liberal, gay-friendly o abiertamente gay, por contraposición al supuesto dogmatismo tradicionalista y homófobo de los palestinos.

La ampliación de los derechos sexuales en Europa y EE.UU. no está a menudo exenta de cierta voluntad de denuncia hacia otras partes del mundo donde siguen cometándose actos de violencia contra homosexuales, transexuales, etc., lo cual no constituye en sí mismo algo censurable, pero a menudo estas reivindicaciones son instrumentalizadas por quienes tratan de aprovechar en beneficio propio la respuesta afectiva a la violencia a fin de demostrar la necesidad de convertir o controlar a esas culturas «bárbaras» en las que se perpetran tales actos de violencia.

Para que este tipo de manipulaciones tengan éxito es necesario bloquear la capacidad crítica de los ciudadanos, orientar la atención general en la dirección deseada. Por eso resulta fundamental para el poder estatal obtener la hegemonía sobre las respuestas afectivas de la población a determinados eventos. El horror o la repugnancia extrema con que reaccionamos ante algunos acontecimientos de naturaleza violenta o sexual (o ambas cosas a la vez) anula nuestra capacidad de juicio. Los afectos sesgan la visión, por eso los marcos están saturados de este elemento afectivo. La guerra, igual que la violencia, el sexo y la violación, actúan sobre los sentidos trabajándolos para poder aprehender el mundo de manera selectiva. Ahora bien, como dice Butler, nuestros afectos, igual que nuestros cuerpos, nunca son exclusivamente nuestros, ya que se encuentran fuera de nosotros mismos, en el espacio compartido con los otros. «Lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo, pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí.»¹¹

De este modo, los aspectos psicológicos ligados a la humillación sexual patentes en

las conductas de los soldados estadounidenses que han participado en escenas de tortura implican mecanismos cuya finalidad es producir un determinado tipo de sujeto, ya que cada marco presupone un tipo de sujeto, en este caso un sujeto cosificado, animalizado e hipersexualizado al que se trata «como a un perro» o incluso peor; un sujeto que está parcialmente muerto ante la ley, como señala Colin Dayan.¹² En este caso la deshumanización del Otro árabe se produce en gran medida a través de su hipersexualización y feminización, al identificarlo con el objeto pasivo en la penetración homosexual. La homosexualidad y la violación como armas de guerra para «minar la moral del enemigo» con los argumentos que legitiman el uso de tales prácticas y las fotografías que muestran a rubicundos soldados norteamericanos posando sonrientes ante la cámara junto a prisioneros árabes desnudos en situaciones de vejación sexual. Para Butler, estas escenas no son excepcionales, sino «manifestaciones de la lógica cruel y espectacular de la cultura imperial estadounidense», la «apoteosis de una cierta concepción de la libertad».¹³ La función de la tortura, tal y como ha sido empleada en Guantánamo y Abu Ghraib, no sólo es humillar al enemigo, sino que representa también una manera de producir coercitivamente al sujeto y la mentalidad árabe en tanto que identidad colectiva. La tortura como técnica de modernización forzosa del Otro forma parte de la tesis civilizadora, una técnica centrada en la manipulación del nexo entre sexualidad y violencia dentro del marco que constituye el estado de excepción en tiempos de guerra. Paradójicamente, el Otro árabe es caracterizado a la vez como depravado, hipersexual y per-

verso desde la perspectiva «heterosexual» de la tortura militar, pero a la vez e inversamente se lo presenta como reaccionario, represivo y violento desde la perspectiva de los derechos humanos y LGTB.

Este problema de la gestión de los afectos y la moral sexual en situaciones de conflicto intercultural resulta evidente si analizamos la instrumentalización de las libertades sexuales, que acabarían convirtiéndose en el valor fundamental y en el criterio para dictaminar qué sociedades han alcanzado la modernidad y cuáles continúan existiendo en un espacio «premoderno». Tales formas culturales (y las comunidades que las sustentan) son consideradas en bloque como un ataque al espacio de las libertades occidentales liderado por el Islam. Esta concepción de un espacio globalizado en el que existen simultáneamente diferentes temporalidades en conflicto no sólo produce violencia en su forma más evidente, sino también posicionamientos supuestamente progresistas que enmascaran actitudes xenófobas, como el discurso de la «laicidad» en Francia o de la imposición de la libertad a otras culturas como obligación autoimpuesta del pueblo norteamericano. Esta situación se manifestaría según Butler en la confluencia de políticas sexuales con políticas antiinmigración; en última instancia, la forma de contrarrestar este sesgo sería dejar en un segundo plano la concepción liberal de la libertad personal para centrarse en la crítica de la violencia estatal y los mecanismos coercitivos del poder.¹⁴

Pero la estrategia propuesta por Butler no consiste en colocar todas las luchas emancipatorias (de las minorías nacionales, sexuales, religiosas) bajo un mismo estan-

darte, encuadre o marco unificado. Lo que necesitamos, según la autora, es un marco global abierto que nos permita pensar todas estas luchas en términos de contestación y dinamismo ¿De qué otra forma sería posible dar cuenta de forma adecuada de la situación, por ejemplo, de los musulmanes homosexuales? Es necesario resistirse a la tentación de reducir la complejidad de los individuos y comunidades actuales a bloques opuestos e irreconciliables es imprescindible para el desarrollo de un discurso crítico fundamentado en la *responsiveness*.¹⁵

Ahora bien, el problema que se nos plantea a la hora de elaborar y mantener de forma productiva un marco abierto consiste en que no sólo hay que estar en guardia contra formas de manipulación provenientes del exterior, que nos resultan reconocibles como formas de violencia estatal, mediática, económica, etc. Los sesgos productores de violencia se infiltran también en la perspectiva de cada uno de nosotros por el mero hecho de ser un cierto tipo de sujeto, polarizado, por así decir, posicionado en un determinado punto de inserción dentro del espacio social. Todo marco tiene sus puntos ciegos, sus debilidades y sus deseos inconfesados.

No cabe duda de que el Otro radical para Occidente es, hoy más que nunca, un Otro árabe, o al menos, islamista. En el contexto actual, nos parece fundamental analizar el problema de la violencia producida sobre ese sujeto Otro en términos de orientación sexual, emancipación y autonomía del marco teórico. La cuestión se planteará de forma dialéctica: no sólo nos interesa la crítica de las situaciones de violencia, sino sobre todo la crítica de la crítica, es decir, el análisis de los enfoques te-

óricos que pretenden ofrecer una solución del problema y de las reacciones que suscitan a su vez estos nuevos marcos de interpretación. Dichos marcos corren el riesgo de acabar ejerciendo ciertas formas de violencia epistémica sobre los mismos sujetos que quieren proteger al imponerles un cierto tipo de representación identitaria. Nos hemos propuesto tratar aquí, a través de un caso concreto, el debate suscitado en torno a la cuestión de la homosexualidad y la identidad árabe en relación con los discursos emancipatorios occidentales. Nuestro objetivo es tratar de determinar cómo sería posible constituirse en tanto que sujetos éticos capaces de respuesta y susceptibles de reconocimiento, sujetos críticos que luchen contra la violencia proyectada por los discursos del poder, sin acabar generando otras formas de violencia derivadas de la vocación universalista y hasta cierto punto etnocéntrica de los movimientos de liberación sexual contemporáneos. Las críticas a las políticas LGTB en países árabes, junto con las respuestas que estas críticas han suscitado por parte de distintos tipos de interlocutores, ponen de manifiesto lo difícil y problemático que resulta tomar la palabra *en nombre de otros*, sin dejar por ello de posicionarse con respecto al sufrimiento y el desvalimiento de los otros. Y no me refiero sólo a respuestas como la compasión ocasionada por el dolor de los demás, sino a otras formas más complejas de hacerse cargo del lugar del otro dentro del espacio social, para acceder de alguna forma al deseo del otro sin limitarlo *a priori*. Buscaremos la forma de escapar a esta violencia intrínseca al marco siguiendo la discusión sin perder de vista algunos de los puntos de la argumentación

teórica de Butler que acabamos de exponer (responsabilidad, reconocibilidad, representación, visibilidad, violencia estatal, etnocentrismo, autonomía y adecuación del marco teórico a su objeto) a la luz de la discusión entre Massad y Butler, sin olvidar la contribución de otros interlocutores a quienes este problema concierne directa o indirectamente.

2. *El dilema del prisionero*

En esta segunda parte del artículo abordaremos, pues, la necesidad de una revisión del marco epistémico desde una perspectiva autocrítica, que permanezca en guardia frente a los problemas de la asimilación y el etnocentrismo, sin caer por otro lado en el relativismo cultural que proclama el conflicto entre culturas como fuente inevitable de todo tipo de violencia. Para los sujetos constituidos por un determinado marco, éste resulta transparente, está implícito, así que la función de la crítica sería visibilizarlo, hacerlo explícito. Ahora bien, este marco crítico, con sus limitaciones y puntos ciegos, no es ajeno a la violencia constitutiva de las relaciones de poder. Si esa voluntad de poder y dominación asimilacionista (colonialista, imperialista, etc.) compromete la función crítica y emancipadora del marco, ¿habría alguna forma de garantizar una cierta protección contra este tipo de sesgo? Cabe incluso preguntarse si el proyecto ilustrado de libertad y autonomía no será acaso un producto específico de Occidente o, dicho de otra forma, si su imposición como marco epistémico a situaciones en otros puntos del globo no será otra forma de violencia ética.

Joseph Massad, profesor de Ciencias Políticas en el departamento de Oriente Próximo de la Universidad de Columbia, publicó en 2007 un libro titulado *Desiring Arabs* sobre la representación del deseo sexual en el Mundo Árabe¹⁶. En él no se conforma con hacer una tesis erudita basada en el estudio de la literatura árabe y los debates académicos suscitados por la influencia de Occidente en torno a los conceptos de tradición y modernidad. Su crítica va un paso más allá y toma un carácter político que afecta directamente al tema de este artículo: la conformación de un marco epistémico orientalista en Occidente. Massad, que se considera discípulo de Edward Said en su crítica al orientalismo, nos recuerda que la cultura es un concepto que debe ser manejado con mucho cuidado, ya que es a la vez una categoría antropológica para el estudio de otros pueblos y objeto de estudio en tanto que producción cultural.¹⁷ Cultura y civilización son presentadas como esencias reificadas, separadas de otras esferas (relaciones económicas, políticas, etc.), lo que produce amplios espacios de ceguera con respecto a la intencionalidad de tales estudios. En este sentido, *Desiring Arabs* se inserta en una corriente de crítica al proyecto antropológico occidental que ha dado luz obras como las de Ruth Benedict o Rafael Patai¹⁸, libros que tratan de comprender la «mentalidad» de un «pueblo» para así poder someterlo mejor. En este tipo de literatura encontramos la idea de que los árabes son particularmente vulnerables a la humillación sexual, idea que está en la base de las escenas de tortura de Abu Ghraib y de su tratamiento casi pornográfico.¹⁹ Esas fotografías se tomaron en parte con la intención de chantajear a los

prisioneros utilizando el miedo a la vergüenza de que tales fotos, en las que aparecían sometidos a la más absoluta abyección, se hicieran públicas, con la esperanza de convertirlos en agentes dobles. Massad sostiene que el mismo discurso que se arroga el deber de liberar a los árabes que son objeto de represión en sus propios países es empleado para legitimar la violencia sexual cometida contra ellos, llegando incluso a juxtaponer en su discurso estas representaciones de la sexualidad árabe que el alto mando militar de EE UU aplica en la tortura y la guerra con el imaginario occidental propio de los usuarios del turismo sexual gay debido a la confluencia de ambas concepciones en una visión hipersexualizada del Otro árabe.

Para la evaluación del marco se requiere una cierta distancia crítica, pero al hablar desde fuera de la barrera, *desde el exterior del marco*, se corre el riesgo de no comprender correctamente el objeto de nuestra crítica ni, por tanto, la repercusión real del propio discurso crítico. En esto consisten precisamente las objeciones planteadas por Joseph Massad a ciertos aspectos de la teoría de Judith Butler, centrándose en particular sobre *El género en disputa*. Estas críticas se dirigen también, en un sentido amplio, contra las políticas emancipatorias occidentales que producen, según él, lecturas erróneas de la identidad sexual árabe. De hecho, Massad piensa que la idea misma de que existan homosexuales árabes o musulmanes es una forma de imperialismo epistémico. Esta crítica no sólo alcanzaría a Butler, sino también al propio Foucault, quien, en su *Historia de la Sexualidad*, habría sido incapaz de ver que la sexualidad en el si-

glo XIX era producto de la experiencia colonial y no un ámbito independiente. De hecho, el propio término «sexualidad» habría sido ajeno como categoría a la propia producción cultural árabe hasta que fue exportada desde occidente.²⁰ Massad afirma que es un error trasladar la categoría de «homosexualidad» a las relaciones erótico-afectivas entre personas del mismo sexo en la tradición literaria árabe. También argumenta que conceptos antropológicos tales como decadencia, modernidad o tradición, son categorías occidentales que han ido siendo paulatinamente integrados por los discursos de los propios académicos árabes desde el siglo XIX. Esta crítica resultaría especialmente grave ya que pondría en tela de juicio la adecuación de teorías interpretativas o «hermenéuticas» del sujeto, en los casos en que dichas teorías se aplican a fenómenos culturales fuera del ámbito occidental.

Las objeciones que plantea Massad en su libro *Desiring Arabs* corresponden a dos niveles diferenciados aunque complementarios: uno es el ámbito teórico de la epistemología y el otro es el ámbito práctico del activismo político. La primera comienza, como decíamos, con una alusión directa a Judith Butler, a quien acusa de haber producido inadvertidamente un marco que excluye y reprime otras formas de subjetividad configuradas según parámetros distintos a la oposición ontológica homo-hetero.²¹ Según Massad el término «homosexual», a diferencia de otras categorías, como la de «mujer», no puede ser considerado como universal y transhistórico. En nuestra opinión esta objeción tiene poco valor siempre y cuando aceptemos las premisas establecidas por Butler en *Cuerpos*

que importan para el trabajo sobre el género, a saber: que toda materialidad es resultado de una construcción a través del lenguaje, de la reproducción y afianzamiento de determinados marcos o maneras de concebir la realidad. O dicho de otra forma, el sexo, igual que el género, es producido performativamente. No habría en tal caso categorías universales, como el sexo, y otras contingentes, como la orientación sexual.²² No se trataría aquí de negar la materialidad biológica del sexo, sino de cuestionar la diferenciación *excluyente* que define la existencia de entidades naturales frente a otras culturales en un sentido que resulta, quizás, demasiado ingenuo o incluso ciego respecto a los parámetros ideológicos que lo sustentan.

Así pues el sujeto propuesto por Butler no sería, según Massad, suficientemente inclusivo, porque el marco que propone su discurso crítico está planteado desde una posición demasiado etnocéntrica, la posición de la emancipación forzosa del otro típica de la empresa ilustrada de civilización occidental. Esto conduciría a una ininteligibilidad de la realidad de las prácticas sexuales y emocionales en el mundo árabe, que se vería recrudescida por su insistencia en la distinción homo-/heterosexual que, según Massad no antes de ser introducida por Occidente. Así se pone de manifiesto la inevitable violencia del marco producido por la ideología occidental.

Aunque Massad niega ser partidario de cualquier forma de indigenismo árabe y asegura simpatizar con el proyecto de un marco multicultural abierto y global, lo cierto es que le preocupan más los «efectos colaterales» del marco epistémico; las posibles formas de violencia que tales dis-

cursos puedan provocar a pesar de sus buenas intenciones. Pero los efectos secundarios negativos de esta concepción activista de los derechos humanos LGTB no se limitaría al plano de la violencia epistémica. Basándose en el suceso del «Queen Boat» en Egipto²³ y en otros casos similares, Massad afirma que una parte importante de la brutal represión de índole nacionalista e islamista contra los modelos de sexualidad que son percibidos como occidentales (como la homosexualidad), lejos de verse debilitada, ha sido incitada y recrudecida por las organizaciones en pro de los derechos LGTB que actúan en países árabes, lo que él llama «la Internacional Gay». Es más, al identificarse ellos mismos como gays o lesbianas a través de la visibilidad que les permiten las redes sociales 2.0, muchos sujetos de esos países se señalan a sí mismos como objetivos para los dispositivos punitivos, provocando detenciones, linchamientos, etc. A este argumento dedica el capítulo tercero de su libro que, como es obvio, ha despertado encendidas polémicas.

En cierto sentido, esta crítica apunta también a la trayectoria personal de Butler, por cuanto la identifica como cabeza visible de esas políticas de universalización de los derechos humanos y sexuales. Sin embargo, la actividad política más reciente de Butler está consagrada a la búsqueda de tácticas de resistencia política con el objetivo de buscar maneras de desestabilizar nuestra noción de sujeto; para lo cual pone en cuestión no sólo al sujeto, sino también el concepto de posesión. El Otro puede ser desposeído de su propio cuerpo, como sucede en los casos de violación y tortura, y también en casos de marginación menos

evidentes. Ante situaciones de desposesión la única respuesta adecuada sería la *political responsiveness* por medio de una implicación afectiva (*passionate attachment*).²⁴ Massad es mencionado por Butler en este contexto, no como un antagonista, sino como un ejemplo productivo en la discusión sobre el problema del «homonacionalismo» y los posibles riesgos de asumir una concepción rousseauiana de la obligación a la libertad. A veces, admite Butler, las normas que se supone que van a liberarnos acaban funcionando como constricciones de la misma libertad que debían proteger.²⁵ Es decir, que sería poco ético «obligar a alguien a salir del armario» en nombre de un bien mayor como la libertad. Por tanto, es evidente que existen bastantes puntos de aproximación entre las formas respectivas de razonar que encontramos en Butler y en Massad en torno al problema de la producción de un marco epistémico emancipador, si bien las soluciones concretas que proponen divergen de manera significativa.

Esto en cuanto a la posición del intelectual que se coloca fuera del marco para analizarlo. Ahora bien, ¿qué sucede con la persona que se enfrenta a estos conflictos de identificación y des-identificación identitaria desde dentro de su propia cultura? En un cierto punto de su argumentación, Massad plantea lo que podríamos llamar el «dilema del prisionero». Un sujeto del tercer mundo que no pertenece a la cultura blanca hegemónica, europea o norteamericana, se encuentra atrapado en un doble dilema: por un lado, se ve impelido a exaltar la propia singularidad étnica y cultural, pero por otro lado, y con la misma fuerza, desea abandonar esa singularidad para

adaptarse a las presiones de la cultura liberal imperialista y humanística de los blancos.²⁶ Este dilema aparece como una trampa, una aporía que mantiene al sujeto prisionero de dos formas de identificación que se plantean como incompatibles, es más, como condenadas a eliminarse una a la otra. Por desgracia, este enfoque deja poco margen para que el sujeto encuentre formas de identificación que le resulten satisfactorias. Más que un sujeto complejo lo que se nos muestra es un sujeto escindido en dos y sin solución posible, si no es la de que una mitad aniquile a la otra.

En lugar de emprender una defensa de las teorías de Judith Butler contra los «ataques» de Massad, nos ha parecido más interesante abordar directamente la cuestión del marco y del tipo de experiencias y sujetos que éste hace posibles; sobre todo teniendo en cuenta que la misma Butler se muestra también preocupada por las posibles limitaciones de su propio marco crítico.²⁷ Se trata por tanto de ver cómo los propios sujetos afectados por este tipo de disyuntivas, de encrucijadas, reajustan sus marcos cognitivos y producen no sólo un tipo de experiencia particular, sino también cierta forma de pensamiento crítico. Massad, al parecer, y a pesar de su condición de árabe, tampoco parece escapar a los hábitos propios de la mentalidad académica occidental. No hay que olvidar que, como él mismo repite, Massad vive y enseña en EE.UU. por lo tanto su postura, como la de Butler, es también en cierto sentido externa al contexto que analiza, y su enfoque de la experiencia sexual de los sujetos árabes, que él cree conocer mejor que otros, se basa en el análisis de documentos literarios del pasado, es decir, en un enfo-

que histórico y, según algunas de las voces de las que hemos querido hacernos eco en este ensayo, algo anacrónico con respecto a la experiencia sexual árabe actual.

El primer tipo de réplicas que surgen son las que remiten al marco general de las instituciones y lo interrogan en términos de vulnerabilidad del sujeto ante el Estado y de la consiguiente necesidad de organismos supranacionales que lo amparen. Este tipo de objeción no es insensible a los riesgos del orientalismo, pero encuentra que asumir los riesgos perversos de la asimilación o combatirlos sobre el terreno a medida que se vayan planteando es preferible a la indefensión total en que se encuentran sumidos los sujetos subalternos. Hablamos de voces como la de Ayaan Hirsi Ali, quien, en referencia a prácticas como la ablación del clítoris en África, reclama una ilustración emancipadora, una salida de la minoría de edad, por expresarlo en términos kantianos, para los países que aún no la han tenido y recrimina a muchos de los actores occidentales su pasividad amparada bajo el paraguas del relativismo cultural y el «respeto a las tradiciones» frente a las atrocidades que se cometen en otros lugares del (tercer) mundo.²⁸ Si bien entendemos que dicha postura plantea problemas, no nos parece justo identificarla automáticamente con la posición del asimilado, del «agente occidental», puesto que se origina en una reivindicación legítima basada en la vulnerabilidad de las mujeres musulmanas enunciada por voz de una de ellas.

Un segundo aspecto a tratar tiene que ver con la capacidad de hablar por los otros y su pertinencia, la cuestión de quién tiene el derecho a erigirse en portavoz de los Otros y, por tanto, a definir, al menos en

parte, cuál es la orientación correcta de los marcos productores de subjetivación. Esta cuestión ha motivado encendidas controversias, tanto en el ámbito académico, como en otros medios. En 2003 tuvo lugar una discusión virulenta con Arno Schmitt,²⁹ y en 2008 con Vernon A. Rosario³⁰ acerca de la calidad de la reflexión política de Massad, en que se mezclaban consideraciones acerca de los respectivos méritos académicos de cada uno. Más recientemente, una entrevista concedida a la *Révue des livres* en 2013 suscitó de nuevo la polémica.³¹ No cabe duda de que el pronunciamiento de Massad ha funcionado incitando la discusión, provocando posicionamientos diversos y más o menos matizados en torno a la cuestión de la universalidad de los derechos LGTB, que según Massad sólo abarcaría a una minoría de clase media-alta que ha asumido la identidad occidental gay, mientras que las clases populares quedarían desprotegidas y se verían atrapadas entre la persecución policial del Estado y la represión moral de las autoridades islámicas.

Un tercer objeto de debate está centrado en el objeto de sus investigaciones. ¿De qué tipo de experiencia, de qué tipo de sujetos, de qué tipo de prácticas sexuales estamos hablando? En su reseña del libro de Massad, Wilson C. Jacob sostiene que el carácter literario y muy selectivo de las fuentes empleadas por Massad para respaldar su representación de la cultura árabe resulta a todas luces insuficiente, ya que no aporta ninguna información sobre cuáles son concretamente las prácticas cotidianas que informan la sexualidad en el mundo árabe, señalando la ausencia de obras literarias contemporáneas en el corpus predefinido por su estu-

dio. Es un enfoque historicista sin anclaje en la experiencia actual, por lo que, no está en condiciones de contarnos todo lo que necesitamos saber sobre ese tipo de experiencia. La crítica en el análisis genealógico según Foucault consiste en interrogar al presente o al pasado, pero siempre, en términos de actualidad.³²

Por otro lado está la cuestión político-epistémica del orientalismo y el occidentalismo. El marco teórico que se deja entrever en la crítica de Massad parece adolecer de un cierto exceso de simplificación al presentar el complejo conjunto de movimientos y posiciones que integran lo que él llama «la Internacional Gay». Brian Whitaker sugiere que los activistas cristianos occidentales mantienen posiciones similares a las de las autoridades islámicas, ideas como que las organizaciones en defensa de los derechos humanos, de las mujeres y de los derechos sexuales están al servicio de una agenda frívola y moralmente corrupta cuyo objetivo sería la legalización de la prostitución y la difusión de la «enfermedad» de la homosexualidad. Por otro lado, muchas de las corrientes feministas y *queer* (sobre todo las de la llamada «tercera ola»), lejos de tratar de fagocitar otras formas de experiencia en su propio modelo de sujeto prefabricado, ponen en cuestión explícitamente los binarismos homo/hetero igual que lo hacen con las categorías hombre/mujer. Así, los partidarios de esta corriente de pensamiento abogan por la necesidad de re-imaginar nuevas formas de identidad y la búsqueda de nuevas alianzas.³³ Al presentar los movimientos emancipatorios occidentales como un conjunto unificado Massad lleva a cabo una asunción terriblemente problemática, por no

mencionar que estas agendas «occidentales» parecen haber sido acogidas con gran entusiasmo por activistas locales de países en vías de desarrollo. ¿Les convierte eso en «agentes del darwinismo social universal» como sugiere Massad?

Aunque Massad rechaza explícitamente cualquier tipo de reivindicación esencialista, lo cierto es que su línea argumentativa acaba incurriendo en lo que Taha S. califica de «occidentalismo», al asumir implícitamente el proceso de degradación de la sociedad árabe como un efecto del influjo occidental, con lo que caracterizaría su propia cultura básicamente como la negación de la diferencia, operando así una *reificación de la diferencia*. Además, al nombrarse a sí mismo emisario de una mayoría árabe que no responde a las dualidades occidentales y cuyos miembros no desean ser visibilizados en función de ellas, contribuye a cimentar un sistema de *double enclosure* donde la sexualidad se caracterizaría en Occidente por su visibilidad y en Oriente sería por el contrario invisible.³⁴ La consecuencia de esto es que las víctimas de opresión resultarían injustamente responsabilizadas de la represión que padecen en su calidad de «agentes occidentales» o «informantes nativos». En este sentido y a raíz de las declaraciones de Massad en una entrevista en 2009³⁵ criticando la acción de la organización libanesa *Helem*, Ghassam Makarem publicó una respuesta fulminante, afirmando la naturaleza genuina del movimiento y denunciando las supuestas distorsiones de Massad. Su mensaje: «No somos agentes de Occidente».³⁶

Otras voces árabes señalan que el problema ético del reconocimiento de la iden-

tividad y la diferencia sexual es algo más complejo de lo que parece sugerir Massad. Así, resultan particularmente incisivas las observaciones de Hussein Ibish, quien en su blog señala un fallo en la argumentación de Massad. Ibish admite de buena gana la premisa de que cualquiera puede tener relaciones íntimas con alguien de su mismo sexo sin necesidad de identificarse como «gay» en un sentido identitario fuerte, pero también señala que esto no significa que haya que negarse a proporcionar apoyo y protección legal y política a aquellos sujetos de los países árabes que *sí* han asumido una identidad gay o lesbiana. No faltan quienes han tachado a Massad de homófobo, pero lo que destaca en su discurso no es su presunta homofobia, sino el hecho de que no se hace cargo de las implicaciones políticas que conlleva el anti-intervencionismo, y la situación de indefensión que ello implicaría para quienes se identifican como personas *queer*; es decir, la falta de *responsiveness* del planteamiento de Massad. En fin, Ibish sostiene que el proyecto de la modernidad no es un menú a la carta, sino que transforma todas la gama de categorías (de clase, étnicas, religiosas o sexuales) y que en ello radica precisamente su potencial emancipador para los sujetos.³⁷ Faltan, pues, matices importantes que permitan la integración de distintas experiencias, distintos relatos, distintas narrativas dentro del propio proyecto de redefinición del marco propuesto por Massad.

Una de las cuestiones más candentes del momento actual es la elaboración de una voz propia a partir de tácticas de resistencia contra la apropiación violenta por parte del Poder. Muchas de estas for-

mas de frustrar las estrategias de cooptación del Poder se basan en una gestión alternativa del problema de la visibilidad. No todas las asociaciones en favor de los derechos LGTB han hecho del exhibicionismo su caballo de batalla. Al contrario, hay movimientos activistas árabes, entre los que se encuentra el colectivo *Meem*, que comparten con Massad su precaución frente a los peligros de la visibilidad y proponen una estrategia orientada hacia la opacidad. Si, como decía Martin Jay en su interpretación de la teoría del control foucaultiana, la visibilidad puede convertirse en una trampa del poder,³⁸ el hecho de ser ambiguamente visibles (hacerse visible sólo en la medida en que sea necesario y allí donde resulte estratégicamente ventajoso) puede constituir una forma de resistencia más productiva y sobre todo más adaptada al contexto, que la opción de la «salida del armario forzosa» que practican muchos movimientos LGTB occidentales. Las identidades virtuales y anónimas constituyen formas de sustraer los cuerpos al influjo de la violencia. Así, la ocultación de la identidad que sirve para proteger a los usuarios de las redes 2.0 haciendo que sean más difíciles de localizar por los órganos represivos gubernamentales y policiales se adaptaría mejor a las circunstancias concretas en que dichos usuarios se encuentran. Los miembros del colectivo *Meem* rechazan el dualismo entre dentro y fuera del armario; es más, rechazan el binarismo de género, operando en las áreas grises, escribiendo bajo identidades ficticias, apodoso o usando sólo el nombre de pila.³⁹ Así, el anonimato aparece no sólo como una forma de autodefensa, sino

como parte de un proyecto colectivo generador de pensamiento crítico, una forma de empoderamiento basado en la manipulación de los marcos que hacen posible la sujeción del poder policial y estatal, de tal modo que produzca opacidad en un sentido opuesto al habitual; anonimato de los sujetos que los hace inaccesibles a las estrategias de vigilancia y control institucionales. Así como el silencio puede constituir una forma activa de resistencia (por ejemplo durante un interrogatorio), la ocultación de una identidad que se manifiesta en su discurso es una batalla que se desarrolla en el campo político de la representación, lo que Jacques Rancière llama el *reparto de lo sensible*.⁴⁰

Para terminar, me gustaría mencionar el reciente trabajo de Sarah Hamdan, quien se sirve de las ideas de algunas de las principales teóricas del pensamiento de la diferencia (Luce Irigaray, Julia Kristeva o Eve K. Sedgwick) para ponerlas en diálogo con la argumentación de Massad a fin de repensar la forma de dar cuenta de las subjetividades *queer* árabes que están siempre en proceso de devenir. En última instancia, dice Hamdan, el enfoque de Massad parece concebir la sexualidad árabe como algo fijo y homogéneo, en lugar de ver las formas de subjetividad que se configuran en torno a las prácticas sexuales como algo híbrido, en constante transformación. Al no tomar en cuenta la creación literaria contemporánea entre sus fuentes⁴¹ Massad permanece en cierta forma anclado al pasado, y a las mismas categorías (tradicción/modernidad, Oriente/ Occidente) que pretende cuestionar; sólo concibe la tradición árabe como un lugar de resistencia a la hegemonía de las formas de sexualidad occiden-

tal. Hamdan pone en conexión la crítica a la noción de «autenticidad cultural», que no da cuenta de las complejas configuraciones de las subjetividades postcoloniales, con la reivindicación de la *queerness*, la diferencia y la revuelta como estrategias para ampliar nuestra noción de sujeto. Entre estas estrategias se contaría el uso de categorías como la vergüenza o el anonimato, que habitualmente no son consideradas productivas. La finalidad última de este tipo de crítica sería desestabilizar las tesis ontológicas que informan estas categorías divisorias. Enfatizar las diferencias no implica necesariamente pretender saber lo que es la diferencia en términos absolutos, ya que ésta se reconstituye a cada momento en función de la reconsideración de las formas de relación afectivo-sexuales con el otro y las formas de devenir-otro. Para transformar el marco hay que preguntarse en qué consiste *devenir* (y no *ser*) diferente y hacerlo a cada momento, en cada situación, mirando siempre hacia adelante.⁴²

Conclusiones

Los marcos delimitan la dimensión afectiva, ética y política del sujeto, el sistema de normas que lo sustenta, pero presentan multitud de puntos ciegos. Por un lado, la postura occidental en defensa de los derechos LGTB y su universalización lleva a menudo aparejadas formas de ceguera epistémica cuyos efectos son o pueden ser instrumentalizados por los marcos de guerra para coaccionar a los sujetos y representarlos como inhumanos. Estas formas de violencia física y simbólica remiten a una actitud epistémica que consiste en reificar en el otro las mismas categorías que se pretende combatir, obteniendo así justo lo con-

trario de lo que se pretendía. Sin embargo, la crítica planteada por Massad no es suficiente, ya que se requiere también una capacidad de respuesta ético-afectiva para no caer en un abstencionismo amparado por el relativismo y la inconmensurabilidad de los respectivos paradigmas culturales, especialmente en una sociedad globalizada y mediatizada como la nuestra. La actitud de *responsiveness*, que busca el reconocimiento del otro mediante la respuesta ética y el compromiso, nos obliga a provocar una apertura crítica de los propios marcos que potencie una concepción más fluida de las identidades *qua* formas de subjetivación. La apuesta de Butler no es la de eliminar las tensiones y antagonismos, sino la de alojarlos en un contexto de competencia entre distintas visiones del mundo, pero reduciendo al máximo la violencia. Sólo así podrán surgir nuevas estrategias de resistencia y nuevas formas de subjetividad.

Bibliografía

- Ali, A. H., *Yo acuso*, Galaxia Guttemberg, 2004.
- Benedict, R., *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 2006.
- Bourke, J., «Torture as pornography», *The Guardian*, 7 mayo 2004.
- Butler, J., *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Butler, J., *Marcos de Guerra. Las vidas llo-radas*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Butler, J. y A. Athanasiou, *Dispossession: The performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2015.

- Campus Watch: (consultado el 31 de octubre de 2016) URL: <http://www.campus-watch.org/article/id/7245>. <http://www.campus-watch.org/article/id/7245>
- Dayan, C., *Law is a White Dog*, Princeton, Princeton UP, 2011.
- Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Tecnos, 2006.
- Hamdan, S., «Re-orienting Desire from with/in Queer Arab Shame: Conceptualizing Queer Arab Subjectivities through Sexual Difference Theory in a reading of Bared Mista3jil». *Kohl: A Journal for Gender and Body Research*, Vol. 1, n°1, Summer 2015.
- Haraway, D., *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, London-New York, Routledge, 2013.
- Huntington, S. P., *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Ibish blog. The blog of Hussein Ibish*, 4 febrero 2010. (consultado el 31 octubre 2016) http://ibishblog.com/2010/02/04/joseph_massad_homophobia_gay_rights_and_categories_modernity/
- Jacob, W. C., «Review of Massad, Joseph Andoni, *Desiring Arabs*», H-Levant, H-Net Reviews. September, 2009. URL <https://networks.h-net.org/node/7801/reviews/8289/jacob-massad-desiring-arabs>.
- Jay, M. «Del imperio de la mirada a la sociedad del espectáculo Foucault y Debord», *Ojos abatidos*, Akal, Madrid, 2007.
- Lynn, «Framing visibility: Coming Out and the International LGTB spectrum of Progress», *Genderbody*, 16 dic. 2010. URL <http://sexgenderbody.com/content/framing-visibility-coming-out-and-international-lgbt-spectrum-progress-ixzz3ZI90nv9A>
- Makarem, M., «We are not agents of the West: G.M. replies to Joseph Massad», *Reset Doc.*, 14 dic. 2009. URL <http://www.resetdoc.org/story/1542>.
- Massad, J., «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World», *Public Culture*, vol. 14, n°2, 2002, 381-385.
- Massad, J., «The Intransigence of Orientalists Desires: A Reply to Arno Schmitt», *Public Culture*, vol. 15, n°3, 2003, 593-4.
- Massad, J., *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago UP, 2007, pp. 44-45.
- Massad, J., «The West and the Orientalism of Sexuality, interview with Ernesto Pagano», 14 dic. 2009. URL <http://www.resetdoc.org/story/00000001530>
- Massad, J., «L'Empire de la Sexualité peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel)? Entretien avec Joseph Massad. Propos recueillis par Stella Magliani-Belkacem et Félix Boggio Ewangé-Epée». *Révue des livres*, n°9, 2013.
- Olgiwie, B., *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.
- Patai, R., *The Arab Mind*, Long Island City, Haterleigh Press, 2002.
- Rancière, J., *El reparto de lo sensible: estética y política*, LOM ediciones, 2009.
- Schmitt, A., «Gay Rights versus Human Rights. A Response to J. Massad», *Public Culture*, vol. 15, n°3, 2003, 587-592
- Scarry, E., *The Body in Pain: the making and unmaking of the world*, Oxford; New York, Oxford UP, 1987.
- Stoller, A. L., *Race and Education of Desire*, 1995.

Taha, S., «Joseph Massad: an Occidentalist Other Subject/Victims» Arab leflist. URL http://arableftist.blogspot.com.es/2013/04/joseph-massad-occidentalists-other_21.html

Vassort, P., *L'homme superflu. Théorie Politique de la crise en cours*, Paris, Le passager clandestin, 2012.

Williams, R., *Keywords: A vocabulary of Culture and Society*, Oxford UP, 2014.

NOTAS

¹ Butler, *Marcos... cit.*, p. 47

² Butler, J., *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 13-16 y 21.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Vid. Olgivie, B. *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam, 2012; Vassort, P. *L'homme superflu. Théorie Politique de la crise en cours*, Paris, Le passager clandestin, 2012.

⁵ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 13-20.

⁶ *Ibid.* p. 23

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ Haraway, D., *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, London-New York, Routledge, 2013.

⁹ Como Judith Butler, Colin Dayan presta también una especial atención a los prisioneros de Guantánamo y Abu Ghraib, así como a la situación de los presos comunes en EE.UU. Cfr. Dayan, C., *Law is a White Dog*, Princeton, Princeton UP, 2011, pp. 26-33.

¹⁰ Huntington, S. P., *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹¹ Butler, *Marcos...*, pp. 85. De acuerdo con Elaine Scarry, la práctica de la tortura modifica radicalmente, o mejor dicho, lesiona a veces de manera irreparable la forma del yo, reduciendo sus capacidades, estrechando peligrosamente los límites del lenguaje, la afectividad, la motricidad, la autopercepción, etc. Lejos de ser un medio para conseguir otros fines como la confesión, la tortura constituye un fin en sí mismo, y ese fin es la aniquilación del sujeto y de cuanto hay de humano en él a través de una expropiación de la dimensión corporal mediante el daño, que produce la destrucción del mundo del sujeto. Scarry, E., *The Body in Pain: the making and unmaking of the world*, Oxford; New York, Oxford UP, 1987, p. 29.

¹² A menudo los carceleros utilizan a perros entrenados para acosar y maltratar a los detenidos, de ahí el

matiz de estar por debajo de los perros. Dayan, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

¹³ Butler, *Marcos... cit.*, p. 186.

¹⁴ *Ibid.*, pp.157-165

¹⁵ *Ibid.*, pp. 187, 199

¹⁶ En este ensayo utilizamos la expresión «Mundo Árabe» tal y como aparece consignada en el discurso de Massad. Sin embargo, no suscribimos el contenido asociado a ella, siendo muy conscientes de las dificultades asociadas al empleo de un término con semejante pretensión amalgamadora.

¹⁷ Williams, R., *Keywords: A vocabulary of Culture and Society*, Oxford UP, 2014.

¹⁸ Benedict, R. *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 2006; Patai, R. *The Arab Mind*, Long Island City, Haterleigh Press, 2002.

¹⁹ Massad, J., *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago UP, 2007, pp. 44-45; Sobre el tema de la pornografía en la tortura, vid. Bourke, J., «Torture as pornography», *The Guardian*, 7 mayo 2004.

²⁰ Massad hace referencia a Ann Laura Stoller, quien sostiene que esta obra foucaultiana subsume el hecho del colonialismo diluyéndolo dentro de la experiencia occidental de la sexualidad decimonónica. Stoller, A. L., *Race and Education of Desire*, 1995, pp. 5-6.

²¹ Massad, *op.cit.*, p. 40.

²² Butler, J., *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 18.

²³ El 11 de mayo de 2011 el barco en el que tenía lugar una fiesta privada por el Nilo fue asaltado por la policía y cincuenta de sus ocupantes fueron detenidos, maltratados y procesados bajo acusación de satanismo, aunque resulta bastante obvio que la intervención policial se debía al carácter abiertamente homosexual de muchos de los participantes. Vid. Massad, *op. cit.*, pp. 181 y ss.

²⁴ Butler, J. y A. Athanasiou, *Dispossession: The performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 2.

²⁵ Butler y Athanasiou, *op. cit.*, p. 48.

²⁶ Massad, *op.cit.*, p. 15.

²⁷ En el texto que recoge el encuentro entre Judith Butler y Athena Athanasiou que tuvo lugar en Londres en 2011 se hace alusión a la postura de Massad, integrándola en la discusión como una de las preocupaciones principales que articulan el debate. Butler, J. y A. Athanasiou, *Dispossession: The performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 2.

²⁸ Ali, A. H., *Yo acuso*, Galaxia Guttemberg, 2004, pp. 27-34.

²⁹ Esta discusión tuvo lugar en la revista a raíz de la publicación del artículo de Massad «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World», *Public Culture*, vol. 14, n°2, 2002, 381-385. Vid. Schmitt, A., «Gay Rights versus Human Rights. A Response to J. Massad», *Public Culture*, vol. 15, n°3, 2003, 587-592; Massad, J., «The Intransigence of Orientalists Desires: A Reply to Arno Schmitt», *Public Culture*, vol. 15, n°3, 2003, 593-4.

³⁰ El intercambio entre Massad y Rosario puede seguirse en Campus Watch: (consultado el 31 de octubre de 2016) URL: <http://www.campus-watch.org/article/id/7245> - <http://www.campus-watch.org/article/id/7245>

³¹ «L'Empire de la Sexualité peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel)? Entretien avec Joseph Massad. Propos recueillis par Stella Magliani-Belkacem et Félix Boggio Ewangé-Epée». *Revue des livres*, n°9, 2013a. Cfr: con la respuesta de Colomb, P. y S. Lavignotte, «Débat: l'empire de la sexualité en question 1/2», *La revue des livres*, n°10, 2013. Para una crítica más matizada, cfr. Lagrange, F. «Islam d'interdits, Islam et jouissance, Paris, Tétraèdre, 2008; Rebucini, G. «MAS-SAD Joseph, *Desiring Arabs*», *Genre, sexualité & société*[En ligne], Analyses et comptes-rendus, mis en ligne le 01 janvier 2014, URL: <http://gss.revues.org/2986> - <http://gss.revues.org/2986>

³² Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Tecnos, 2006.

³³ Jacob, W. C., «Review of Massad, Joseph An-doni, *Desiring Arabs*», H-Levant, H-Net Reviews. Sep-

tember, 2009. URL <https://networks.h-net.org/node/7801/reviews/8289/jacob-massad-desiring-arabs>.

³⁴ Taha, S., «Joseph Massad: an Occidentalist Other Subject/Victims» Arab leflist. URL http://arableftlist.blogspot.com.es/2013/04/joseph-massad-occidentalists-other_21.html

³⁵ Massad, J. «The West and the Orientalism of Sexuality, interview with Ernesto Pagano», 14 dic. 2009. URL <http://www.resetdoc.org/story/00000001530>.

³⁶ Makarem, M., «We are not agents of the West: G.M. replies to Joseph Massad», *Reset Doc.*, 14 dic. 2009. URL <http://www.resetdoc.org/story/1542>. En la misma revista puede seguirse la respuesta de Massad: URL <http://www.resetdoc.org/story/1554>

³⁷ *Ibish blog*. *The blog of Hussein Ibish*, 4 febrero 2010. (consultado el 31 octubre 2016) URL http://ibishblog.com/2010/02/04/joseph_massad_homophobia_gay_rights_and_categories_modernity/

³⁸ Jay, M. «Del imperio de la mirada a la sociedad del espectáculo Foucault y Debord», *Ojos abatidos*, Akal, Madrid, 2007, p. 314.

³⁹ Lynn, «Framing visibility: Coming Out and the International LGTB spectrum of Progress», *Genderbody*, 16 dic. 2010. URL <http://sexgenderbody.com/content/framing-visibility-coming-out-and-international-lgbt-spectrum-progress> - ixzz3Zl90nv9A

⁴⁰ Rancière, J. *El reparto de lo sensible: estética y política*, LOM ediciones, 2009.

⁴¹ Como por ejemplo las narrativas *queer* recogidas en *Bareed Mista3jil*, un volumen colectivo obra de distintos miembros del grupo *Meem* (Paperback, 2009).

⁴² Hamdan, S., «Re-orienting Desire from with/in Queer Arab Shame: Conceptualizing Queer Arab Subjectivities through Sexual Difference Theory in a reading of Bareed Mista3jil». *Kohl: A Journal for Gender and Body Research*, Vol. 1, n°1, Summer 2015, p. 63.