

Gays y lala en la RPC: Relación con el Estado bajo el Neoliberalismo y estrategias

YingYing Jiang

Máster en Antropología de Orientación Pública



MÁSTERES
DE LA UAM
2018 - 2019

Facultad de Filosofía y Letras



**GAYS Y LALA EN LA RPC: RELACIÓN CON EL ESTADO BAJO
EL NEOLIBERALISMO Y ESTRATEGIAS**

YingYing Jiang

TRABAJO FINAL DE MASTER

Direcotas:

Ángeles Ramírez Fernández

Gladys Nieto

Master en Antropología de Orientación Pública

Facultad de Filosofía y Letras

09/2019

Resumen:

La homosexualidad en China ha sufrido diferentes grados de opresión y discriminación desde las sociedades antiguas. No obstante, a través de la reforma económica, se inició la visibilización de la homosexualidad en esfera pública como resultado de los cambios económicos, sociales y culturales que, son producidos por la llegada del neoliberalismo. El presente trabajo pretende analizar los mecanismos del control hacia el colectivo homosexual en un contexto del neoliberalismo, que se expresan, por un lado, en el discurso estatal de *suzhi* como una biopolítica que ejerce el control y la gestión sobre la población; por otro lado, en la institución familiar que juega un papel fundamental para asegurar el modelo heterosexual y la función reproductiva. Pretende también estudiar las estrategias llevadas a cabo por el colectivo homosexual frente a la opresión y el control, que son estrategias alternativas que forman parte de una resistencia indirecta pero a través de las cuales, se produce también un proyecto de normalización dentro de dicho colectivo.

Palabras clave: gays, lala, neoliberalismo, estrategias, normalización

ÍNDICE

1. Introducción	3
1.1. Metodología.....	5
2. El colectivo homosexual en su contexto histórico.....	6
3. Controversias entre gays y <i>lala</i> (lesbiana): relación con el Estado y el sistema de patriarcado ...	17
4. Suzhi: un discurso hegemónico estatal y su reapropiación por la comunidad homosexua	27
5. El impacto de Internet en el proceso de politización.....	34
6. Estrategias alternativas de normalización frente al control familiar social	41
7. Conclusión.....	54
8. Anexo	55
9. Referencias bibliográficas	55

1. Introducción

En la actualidad en la sociedad china el colectivo homosexual tiene cierto grado de visibilidad, esta visibilidad tiene su raíz en la reforma económica que dio lugar a una política neoliberal. Sigo el argumento de D' Emilio (1983) respecto a que la relación entre el capitalismo y la identidad homosexual, la llegada del neoliberalismo a China, junto con los cambios sociales, económicos y políticos, refuerza la aparición de una “revolución sexual” (Pan, 2006;).

Cabe mencionar las características del neoliberalismo en China y su contexto histórico. Después de la muerte de Mao Zedong en 1976, se celebró en 1978 el III Comité Central del Partido Comunista de China donde se confirmó la toma del poder presidencial por Deng Xiaoping, y marcó el comienzo de las reformas políticas. En la práctica, la reforma se concretó en dos ejes: las “cuatro modernizaciones” en los ámbitos de la agricultura, la tecnología, la industria y la defensa nacional, y la “Apertura al exterior” que rompía el aislamiento de China durante últimas décadas con la intención de atraer inversores extranjeros (Fanjul, 2008). El carácter neoliberal de esta reforma es expresado claramente en el cambio de una economía dirigida y controlada rígidamente a una que combina enfoques estatales y de mercado (Roberts, 2017). Para Harvey, la reforma económica en China trae lo que él llama neoliberalismo “con características chinas” (Harvey, 2005), con el que se ha establecido una economía de mercado dirigida por el Estado en la que ha llegado a haber un crecimiento hasta del 10% anual (*Ibid.*). A través del rápido crecimiento económico y el mayor grado de libertades individuales que obtuvieron los ciudadanos chinos, el neoliberalismo introduce también un mayor grado de desigualdad social, la cual refleja “la reconstrucción del poder de clase capitalista” (pp.129).

Así, uno de los argumentos principales que planteo es que el desarrollo económico y la libertad individual que han surgido por la reforma económica no significan que el control estatal se haya debilitado, sino que la forma de control estatal simplemente se ha transformado. El colectivo homosexual sigue siendo un grupo marginal y principalmente oprimido, y el modo de opresión dominante contra ellos es la ignorancia y los prejuicios en la sociedad en general, así como una opresión silenciosa por la actitud ambigua del gobierno, las políticas y por parte de las familias. Por ello, el colectivo homosexual ha adoptado estrategias de normalización que voy a tratar en este trabajo, como sus deseos de incorporarse a la ciudadanía cultural cosmopolita y construir una imagen positiva de ser gay a través de la *suzhi* (calidad/valor) y de los movimientos orientados a la lucha contra el SIDA. Cabe mencionar que, en este trabajo, el estudio de la *suzhi* resulta muy importante para comprender al colectivo homosexual, ya que se trata de un instrumento biopolítico del

Estado para controlar la población según sus necesidades de mejorar su calidad, contribuyendo así al crecimiento socioeconómico nacional en la globalización (Bao, 2012). En este sentido, la *suzhi* se trata de una gobernabilidad neoliberal estatal que refleja la dominación y el control del Estado sobre los sujetos en la sociedad china, y hace que los ciudadanos interioricen las ideas de ser un buen ciudadano con valores, mediante la cual individuos homosexuales crean una auto-disciplina sobre sí mismos y sobre su cuerpo.

Otro tema fundamental que trato en este trabajo es la cuestión de género y de la ideología patriarcal que se reflejan en el movimiento gay y *lala* (lesbiana). Considero que es importante estudiarlas porque muestran la heterogeneidad de los movimientos de identidad en la sociedad china y los desafíos a los que se enfrentan. La última parte del trabajo se centra en las estrategias de resistencia al control y la presión social y familiar para el matrimonio llevadas a cabo por el colectivo homosexual, en este caso, el matrimonio cooperativo. Estas estrategias forman parte de una resistencia indirecta que desafía al discurso dominante occidental de Stonewall, en el que el acto de “salir del armario” se convirtió en un requisito previo para la participación en el movimiento de gays y lesbianas debido a una idea individualista de legitimación de las personas marginales como ciudadanos de sexualidad apropiada (Kam, 2013). No obstante, analizo las estrategias desde una visión crítica, es decir, entendiéndolas en un contexto donde la familia, el matrimonio, los valores tradicionales y las perspectivas del género las modelan. Estas estrategias son resultado de una coyuntura de fuerzas complejas locales y globales, relacionadas con la modernización y las particularidades sociales y políticas chinas y el capitalismo global (Wei, 2018).

A lo largo de este trabajo, he dado gran importancia al papel de Internet en el desarrollo de los movimientos de identidad homosexual en China. Considero que es fundamental, debido a que Internet ha servido como punto de encuentro, discusión y construcción de identidad durante las últimas dos décadas.

Por último, en cuanto a la terminología, utilizo los términos *lala* y gay en lugar de, por ejemplo, lesbiana, LGBTQ o *tongzhi* para nombrar a mi objeto del estudio. La palabra *lala* se introdujo en China continental a través de los medios de comunicación de Taiwán y Hong Kong a fines de la década de 1990, su significado como lesbiana se ha convertido en un término de identificación hasta hoy en día, y es un uso común entre mis informantes mujeres. El término *tongzhi* significa “camarada” que se refería al colectivo homosexual chino, pero a menudo implica solo a los gays hombres (Engebretsen, 2014), y es un término considerado “más antiguo” con lo que se identifican por generaciones más mayores en comparación con la aparición postmillennial de *lala* y gay (Qiu, 2017), y ninguno de mis informantes adopta

este término a la hora de identificarse. Cabe mencionar que estos términos son influenciados por factores como la sexualidad y el género, pero no están determinados solo por ellos (Engebretsen, 2014).

1.1 Metodología

En primer lugar, a la hora de recoger la información para poder llevar a cabo la investigación, considero que es importante acceder a información privada, pensamientos, opiniones y situaciones concretas de los agentes que he elegido o que me he encontrado a lo largo de la investigación. Así, realicé las entrevistas a cuatro informantes para acceder a esta información. En la parte final de este trabajo se adjunta un anexo que contiene un breve perfil de cada informante, que incluye los datos del género, edad, nivel educativo, situación familiar, estado civil y ocupación, con el objetivo de mostrar cómo las diferentes identidades sociales influyen en sus acciones y sus relatos, ya que cada persona se sitúa en una posición social distinta que determina las perspectivas que filtran su conocimiento del mundo.

Tanto M1, M2 y M3 son *lala* con edades entre 23 a 26 años. Mientras que M1 vive en China, las otras dos son estudiantes chinas que vivían en Madrid en el momento en que les hice las entrevistas. También considero que la variedad de género puede influir en gran medida en la visión y experiencia sobre ser homosexual respecto al sistema patriarcal, así que entrevisté a H1, que es un hombre gay, para complementar las entrevistas. El motivo de estas entrevistas es conocer sus experiencias sociales y familiares como homosexuales en la sociedad china, y sus posibles estrategias en cuanto a la presión familiar para el matrimonio.

He realizado las entrevistas personales en bares de Madrid salvo la de M1, que hice por WeChat debido a la limitación de la distancia. Cada entrevista dura entre 40 minutos y una hora. Todas están grabadas con permiso de los informantes con el fin de analizar la información. El tipo de entrevista es semi-estructurado con respuestas abiertas y cerradas, abundando las del primer tipo: como ya se ha dicho antes, me interesa acceder a información relacionada con ciertas categorías que considero que son vitales para encarrilar mi

investigación y con las que pienso llegar hasta conclusiones válidas. Cabe mencionar que, como mi trabajo de investigación no es una etnografía, los testimonios de los informantes no abordan el argumento central, pero son importantes ya que ilustran mi trabajo. Otros materiales que aportó en mi trabajo son algunas noticias, opiniones y debates por internet, en particular de Weibo que, siendo una de las redes sociales más exitosas en China, permite un nuevo modo de activismo. No obstante, debido al sistema de censura que ejerce el Estado sobre Weibo para controlar y vigilar el discurso comunicativo en Internet, han surgido una serie de esfuerzos para enfrentarse a ello, como una medida para producir un discurso marginal. Es un espacio del control, pero también de resistencia, y los debates y temas discutidos por millones de usuarios chinos en Weibo son muy significativos y representan la ideología social y los valores, reflejando así la relación entre el poder y la resistencia.

2. El colectivo homosexual en su contexto histórico

El fenómeno homosexual ha sido documentado desde la antigüedad en China, en obras y pinturas. Ha habido varias expresiones para referirse a la homosexualidad, entre ellas, la más conocida es *duan xiu* (la manga cortada, 断袖), que hace referencia a que el emperador Ai Di de la dinastía Han se cortó la manga de su traje de seda para no despertar a su amante masculino Dongxian que estaba durmiendo sobre ella (Tang, 2012). Otros términos como *fen tao* (el melocotón compartido, 分桃), *nan se* (erotismo masculino, 男色) también son descripciones comunes para referirse a los actos sexuales entre dos hombres (Li, 1998; Chou, 2001; Wang, 2011;).

En cuanto a la actitud hacia la homosexualidad, hay estudios que explican que la homosexualidad es tan común que la sociedad antigua china poseía una mayor tolerancia hacia este fenómeno, habiendo muy poco rechazo o condena moral de la homosexualidad hasta la llegada del cristianismo con el colonialismo occidental en los siglos XIX y XX

(Chen 2014, citado por Cheng, 2017). Por otra parte, Chou argumenta que la homofobia tiene su raíz en occidente y solo se ha difundido a la sociedad china a través del colonialismo y la occidentalización; el concepto de homofobia, según él no se puede aplicar a la sociedad china como tal:

“La noción de homofobia es, por lo tanto, inapropiada para describir las actitudes tradicionales chinas hacia el erotismo entre el mismo sexo, ya que la condena no era un rechazo categórico de la conducta *per se* del mismo sexo, sino la traición a los roles familiares y sociales. El término “homofobia”, si se usa de manera indiscriminada, explica demasiado, como si la cultura china rechazara la homosexualidad como algo pecaminoso o perverso, o como si los chinos entendieran la homosexualidad como una categoría genérica o esencial. Ambos sentidos de la homofobia no logran captar la especificidad única de la actitud cultural china que entiende lo sexual en términos de lo social.” (Chou, 2001, p.30, traducción propia).

No obstante, esa visión de atribuir la homofobia a la cultura occidental resulta problemática: al pasar por alto la forma específica de homofobia en la sociedad china, entiende la visión social de la homosexualidad en los diferentes períodos de la historia china de manera homogénea, idealizando la tradición de la China antigua (Wong, 2007). Para explicar esta forma específica de homofobia, Wong cita el estudio de Xiao (1984) quien señala que hubo relatos históricos en los que no se aceptó la homosexualidad, lo que dio como resultado una forma de "homofobia implícita" en la historia china (*Ibid.*, p.606).

A partir de las reflexiones anteriores, me gustaría proponer aquí ciertos rasgos fundamentales de la visión de la homosexualidad en las sociedades antiguas en China basados en unos estudios. A pesar de que existen discursos y literatura sobre la homosexualidad en la China antigua, todos ellos se basan exclusivamente en la relación entre hombres, mientras que la presencia de la homosexualidad femenina se mantiene silenciada, y pocas veces ha sido mencionada en la larga historia de la China antigua en comparación con la documentación de relaciones entre hombres. Cabe subrayar que la relación íntima entre mujeres nunca ha sido objeto de condena moral ni se ha tratado como un delito en la China antigua (Wang, 2011), mientras que el primer término negativo para referirse a un acto homosexual de hombres, *ji jian* (sodomía, 鸡奸) apareció en la dinastía Tang y más tarde, en la dinastía Qing se convirtió la sodomía en un delito (Chou, 2001; Tang, 2012).

La marginalidad de la homosexualidad femenina en la China antigua se debe, por un lado, a un sistema patriarcal donde se da a los grupos masculinos un mayor grado de

importancia en la sociedad, construyendo entonces una historia androcéntrica. Por otro lado, señala Wang, según la valoración femenina en el código confuciano, la condena moral se centra en el adulterio y el incesto entre el hombre y la mujer, cuya premisa es la presencia del hombre. En otras palabras, el sujeto principal que comete un delito es siempre un hombre, y se coloca a la mujer en segundo plano (Wang, 2011). Además, propone que la mayor tolerancia hacia la homosexualidad femenina en las sociedades chinas se debe a que se favorece el sistema de poliginia (*Ibid.*); de hecho, la mayoría de las historias sobre relaciones homosexuales femeninas en la China antigua involucran a esposas, concubinas y ayudantes femeninas (Tang, 2012). De esta manera, bajo un sistema patriarcal en la China antigua donde se ejercía un mayor control sobre las mujeres, la relación homosexual femenina no generaba, de ninguna manera, una amenaza para el grupo dominante masculino.

No obstante, se empieza a considerar la relación homosexual femenina como un problema a partir del final del período Qing, sobre todo al comienzo de la etapa republicana, cuando las mujeres lograron su independencia económica y individual por primera vez, y empezaron a participar en la esfera pública. Desde entonces, los hombres criticaron cada vez más las relaciones homosexuales femeninas, considerándolas que es un hecho anómalo y necesita entonces ser controlado y condenado. La independencia de las mujeres, en este sentido, pasó a constituir una amenaza para el patriarcado y para la institución del matrimonio tradicional, que designa a las mujeres como esposas y madres, y cualquier actividad sexual no marital de las mujeres se considera destrucción de la estabilidad social (Sang, 2003, citado por Brennan, 2013; por Engebretsen, 2013; por Wang, 2011).

Este sistema de patriarcado ancestral establece la base de opresión por la normatividad heterosexual dominante afecta tanto a las mujeres como a los hombres. A pesar de que rara vez se toman medidas contra la homosexualidad en las sociedades antiguas en China, el sistema de parentesco familiar y la presión reproductiva sobre las mujeres y los hombres marcan un límite sobre las prácticas eróticas entre un mismo sexo. Además, cabe destacar que, debido al mayor valor que el sistema patriarcal otorga a los grupos masculinos, frente al estatus degradado de las mujeres, se subraya constantemente el papel masculino así como la importancia de tener descendencia masculina. Desde esta lógica de preferencia de descendencia masculina para transmitir el poder familiar se construye una mayor responsabilidad para el hombre. Una vez que cumple esta responsabilidad, su vida privada e incluso la práctica erótica con otros hombres no se ven como un problema (Wang, 2011).

Cabe subrayar una dimensión importante en la relación homosexual, que es la dimensión del poder: en la China antigua, las relaciones interpersonales se basaban en un sistema de jerarquía rígido, donde los que pertenecían a la clase alta obtenían un mayor poder y dominaban sexualmente a los que tuvieran un estatus social inferior, por lo cual la actividad homosexual masculina podía coexistir con el matrimonio heterosexual sin conflicto, ya que las relaciones sexuales se convertían en un campo donde mostrar el poder social de los hombres y su virilidad (Chou, 2001). No obstante, a pesar de que era aceptable tener múltiples parejas tanto masculinas como femeninas después del matrimonio, el dedicarse al erotismo con el mismo sexo podía llevar al hombre a desviarse de su responsabilidad social y familiar, mantener la estabilidad social y cuidar a sus esposas y hijos, lo que conducía a su vez a una posible erosión del sistema familiar, que es la base fundamental de la armonía social según el confucianismo.

Por lo tanto, la homosexualidad nunca ha sido apoyada en la China antigua. Es un peligro romantizar la cultura tradicional (*Ibid.*), porque bajo el sistema hegemónico patriarcal y heterosexual, el parentesco y la institución social del matrimonio generan un pensamiento específico contra la homosexualidad. Chou (2001) rechaza la terminología homofobia por su significado histórico cultural occidental que inserta la opresión católica de la homosexualidad y la patología sin darse cuenta. Sin embargo, la homofobia en la China antigua se representaba en la familia heterosexual, a través de cuya responsabilidad reproductiva se ejercía el control sobre la homosexualidad. Es en ese contexto donde tiene lugar a la prohibición de la homosexualidad, que se considera como un síntoma patológico con la penetración de la cultura occidental.

Con el establecimiento del régimen de la República de China en 1912 tras la caída de la última dinastía imperial Qing, China empezó a avanzar hacia convertirse en una nación democrática y moderna. Con la importación de la cultura occidental llegaron también las nociones sobre la homosexualidad: a través del movimiento del Cuatro de Mayo, se introdujo un término de la sexología occidental y japonesa, traducido como *tong xing ai* (amor entre el mismo sexo, 同性爱). En esa época ya se patologizaba la homosexualidad en la sociedad occidental, esta noción medicalizada se importó también a China y fue adoptada por los intelectuales chinos, convirtiéndose en el marco interpretativo dominante de la homosexualidad (Pan, 2006; Chou, 2011; Lu, 2011; Tang, 2012; Cao y Lu, 2014).

En la época de Mao Zedong (1949-1976), el discurso sexual empezó a ser controlado por el Estado, y se puso acento en las dimensiones fisiológicas y morales del sexo conyugal reproductivo con el fin de construir una nación moderna y saludable y mejorar la calidad de

la población. Durante la Guerra de Corea (1950-1953), el Estado se dio cuenta de la importancia de la cantidad de población, ya que cuanto más población haya, mayor fuerza y poder tiene la nación, subrayando así la idea de que la cantidad de ciudadanos determina la riqueza de una nación. Otro elemento fundamental que debe destacarse es la Ley del matrimonio de 1950, a través de la cual el matrimonio empezó a basarse en la voluntad de los individuos sin ser forzado por las familias, a diferencia de la sociedad feudal tradicional, y prohibió la poliginia para sentar las bases de la igualdad entre los sexos. No obstante, Chou sostiene que el sistema de monogamia y la romantización del matrimonio ha restringido las relaciones homosexuales en China, ya que el matrimonio se ha convertido en una búsqueda personal de la felicidad mientras que en la China antigua, el matrimonio se trataba más bien de una relación de parentesco familiar, y no tenía nada que ver con el amor romántico, así que la homosexualidad podría coexistir con el matrimonio heterosexual sin conflicto (Chou, 2001).

Además, el sistema representó un cambio fundamental para emancipar a las mujeres del control del sistema patriarcal feudal, pero a su vez condujo a una reafirmación de los límites jerárquicos de género para las mujeres que son construidas como esposa y como madre, cuya responsabilidad es mantener la estabilidad del matrimonio, mientras:

“(…)Las mujeres que fueron demasiado lejos al cuestionar las construcciones de género implícitas al posponer el matrimonio, al “negarse a ver a sus esposos” por temor a quedarse embarazadas, o al pasar demasiado tiempo tratando de adquirir una educación, fueron construidas como el equivalente a mujeres desviacionistas de género quienes, a través de la traición de sus atributos de género apropiados, han traído la interrupción y el conflicto a sus matrimonios.”(Evans, 1995; p.362, traducción propia).

El sexo extramarital, como la homosexualidad, fue fuertemente condenado, los discursos sobre sexo, género y matrimonio monógamo heterosexual crearon un conocimiento legítimo y hegemónico, mientras que los demás comportamientos tenían que ser controlados y penados. Este discurso construye lo que es el sexo “normal” para producir un orden social y una nación socialista saludable (McMillan, 2006, citado por Engebretsen, 2008, p.20).

Esto nos recuerda a que Foucault, cuando examina la historia de sexualidad, argumenta que la política ejerce el control sobre las normas sexuales con el fin de asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales para así producir una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora, cualquier comportamiento que intente romper las leyes del matrimonio o buscar placeres

extraños tiene que ser condenado como una desviación (Foucault, 1976). De tal manera, la homosexualidad fue silenciada en el discurso popular, junto con una amplia gama de otros comportamientos que no se consideraban adecuados para los valores socialistas en China, y fue visto además como un signo de tendencias capitalistas que había que castigar (Cao y Lu, 2014, p.842).

Con la llegada de la Revolución Cultural china (1966-1976), la batalla política se expandió hasta la vida privada de la gente, incluso la sexualidad: los comportamientos sexuales y las relaciones sexuales que quedaron fuera del marco del matrimonio monógamo heterosexual fueron considerados como expresión de la ideología burguesa capitalista y se convirtieron en objeto de crítica política. Un investigador chino que hizo un estudio examinando la homosexualidad en la época de la Revolución Cultural china destaca la historia violenta e inhumana hacia la homosexualidad : muchos hombres se suicidaron de forma humillante después de las sesiones de crítica por ser sospechosos de tener relaciones íntimas con el mismo sexo (Tong, 2008). El tema del sexo se convirtió en un tabú, el comportamiento individual y en particular femenino estaba controlado por una serie de regulaciones normativas, -se produjo así una neutralización de género con normas de vestimenta para desfeminizar la imagen de la mujer (Evans, 1995).

No obstante, a finales de los años 80 se produce un gran giro que tiene su raíz fundamentalmente en el cambio social, económico, político y cultural a través de la reforma económica. Se produjo un gran cambio en la estructura económica estatal con la llegada de neoliberalismo y en la vida cotidiana de la gente respecto a la sexualidad; el sexo salió de su marginalidad hacia un discurso popular de búsqueda del placer y la felicidad, así tuvo lugar lo que se llamó “revolución sexual” (Engebretsen, 2011; Pan, 2006). En este contexto, se inició una época de visibilización de la homosexualidad en China. No obstante, la entrada de la homosexualidad a la esfera pública se debió no solo a un simple hecho de revolución sexual, sino a un proceso de intersección de cambios políticos y sociales, dando lugar, más tarde, al inicio del movimiento homosexual en la sociedad contemporánea china.

En el mundo académico, se produjo una apertura al estudio de la psicología y otras disciplinas de las ciencias sociales como la sociología, y la sexología surgió como una disciplina para ayudar a construir una nación moderna. Por un lado, se llevó a cabo las traducciones de estudios sexológicos occidentales como el Informe de Kinsey, por otro lado se inició la educación sexual para transmitir estos conocimientos con el fin de promover la salud reproductiva y el “buen” sexo conyugal. La idea fundamental del nacimiento de la sexología es contribuir a la civilización china mediante las “Cuatro modernizaciones”:

construir un estilo de vida civilizado y científico, potenciar y consolidar las buenas relaciones familiares para nutrir el desarrollo saludable de los adolescentes, reformar las costumbres y prácticas feudales incorrectas y para prevenir los delitos sexuales y mantener la estabilidad social (Liu, 1988, p.21-24, citado por Kong, 2016, p.502). Entre estos conocimientos de la sexualidad entra también la homosexualidad, que era considerada como una disfunción y perversión sexual (*Ibid.*). En 1978 se publicó la Clasificación China de Trastornos Mentales (CCMD) donde se clasificó la homosexualidad como un trastorno sexual (Wu, 2003, p.128, citado por Kong, 2016, p.500). Más tarde, en 1979, se introdujo en el artículo 160 de la Ley Penal una categoría criminal llamada hooliganismo (liu mang zui, 流氓罪), que abarcaba los comportamientos ilícitos, donde se incluyó la sodomía (Guo, 2008), y quienes realizaran esa práctica serían castigados.

A partir de los años 90, no obstante, la homosexualidad empezó a adquirir un cierto grado de visibilidad. Dentro del mundo académico, surgió el primer estudio sociológico sobre la homosexualidad, llevado a cabo por Li Yinhe y Wang Xiaobo en 1992, que marcó un cambio fundamental para la homosexualidad en China ya que, por primera vez, el discurso homosexual entró al ámbito académico y difundió la existencia de la identidad homosexual al discurso popular y, desde entonces, la homosexualidad fue reconocida en la sociedad china. Cabe mencionar que la investigación de Li y Wang se centraba exclusivamente en el grupo homosexual masculino, al no poder encontrar informantes femeninas (Li&Wang, 1992). Las lesbianas todavía se mantenían en la invisibilidad. Aunque este estudio marcó un papel fundamental en el discurso público sobre la población homosexual, recibió críticas “ por heterocentrismo y por ver la homosexualidad como el Otro” (Kam, 2013, pp.51, traducción propia), y por marcar una clara separación entre sujeto y objeto, entre el sujeto investigador académico y el grupo homosexual masculino que es objeto de estudio, lo cual “refleja la dinámica de poder general entre la mayoría heterosexual y la minoría homosexual en la sociedad” (*Ibid.*, pp. 52, traducción propia).

Otro elemento decisivo para aumentar el grado de visibilidad de la homosexualidad fue el SIDA. Con la apertura hacia el mundo exterior a finales de los años 70, la documentación occidental de los vínculos entre el SIDA y el grupo homosexual llegó hasta los medios de comunicación en China, y se asoció entonces la homosexualidad con el problema del SIDA. Muy pronto, en 1985, la primera persona infectada por el VIH en China llegó al público, se volvió a asociar entonces la homosexualidad con este problema y la práctica homófoba de equiparar la comunidad gay con el SIDA se extendió rápidamente. Según un estudio sobre el SIDA en China, entre 1985—1994 la incidencia del SIDA todavía

era muy baja en comparación con otros países afectados. A partir de 1995, sin embargo, la incidencia anual del SIDA saltó de varios cientos a 1.567, la proporción de infectados transmitida por prácticas sexuales aumentó rápidamente, y la transmisión heterosexual y homosexual masculina representan respectivamente un 19.8% y un 11.1 % del total de casos estimados (Huang, 2006).

Hay que destacar que el rápido aumento de la transmisión del VIH por práctica sexual se debe en gran parte al tráfico sexual que iba creciendo como consecuencia de la reforma económica; se estima que el número de prostitutas en 1987 era 240 veces mayor que en 1979 (Micollier, 2005; p.4). Hay que entender el tráfico sexual bajo el contexto de cambio social marcado por la reconfiguración del mercado y el estado que introdujo la economía de mercado neoliberal junto con un control estatal centralizado; lo que se llama neoliberalismo “con características chinas” (Harvey, 2005) que llega a producir nuevas formas de oportunidad y control tanto a nivel social como individual (Rofel, 2007, citado por Kong, 2014, p.322). Desde entonces, el tráfico sexual de lógica neoliberal se convierte en un negocio lucrativo que fomenta la mercantilización del cuerpo con la cultura de consumo.

Por otro lado, la economía de mercado requiere una gran mano de obra que, junto con el proceso de urbanización en China, causa movimientos masivos de migración desde zonas rurales a las ciudades. Muchos de estos migrantes internos se dedican al trabajo sexual al no poder conseguir trabajo, el cuerpo entonces se convierte en capital para obtener riqueza e identidad ciudadana en el contexto neoliberal. En general, los trabajadores sexuales hombres en China son llamados “pato” (ya, 鸭), pero dentro del colectivo gay, aquellos que se especializan en el servicio sexual a otros hombres son conocidos como Money boy (Kong, 2014). El grupo MSM (*men who have sex with men*), junto con los drogadictos y las personas que ofrecen servicios sexuales comerciales, se consideran consistentemente como los tres grupos con mayor riesgo de infección por VIH (Cao y Lu, 2014; Huang, 2005; Micollier, 2005). Los datos de 2015 muestran que la proporción de infecciones por VIH transmitidas mediante el sexo aumentó de 33.1% en 2006 a 92.2% en 2014, dentro de ello la transmisión de MSM aumentó de 2.5% en 2006 a 25.8% en 2014 (Informe de prevención de SIDA en China, 2015). Con una mayor preocupación por el riesgo de infección de VIH en el conocimiento público, el grupo homosexual se enfrentó a una doble discriminación, al considerarse como una patología por un lado, y como la “causa” del problema del SIDA. No obstante, el SIDA también abrió un camino imprevisto pero fundamental para la posibilidad del movimiento homosexual.

Sin duda, el SIDA desempeñó un papel importante en la aparición de organizaciones homosexuales no solo en occidente, sino también en China. La teoría de la movilización de recursos subraya la importancia de recursos como el dinero para conseguir un objetivo colectivo común y, con la reforma económica, China se incorporó al proceso de globalización donde las instituciones internacionales empezaron a dedicar importantes recursos económicos para reducir la prevalencia del VIH. En este sentido, se considera que el SIDA se convirtió en una oportunidad política para el grupo homosexual en la lucha por su emancipación (Hildebrandt, 2018). En 1996, se estableció en Pekín el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA (ONUSIDA) con el fin de colaborar con el gobierno chino para la lucha contra el VIH, y en 2002 Naciones Unidas alertó de la negligencia del gobierno chino en cuanto a sus acciones para enfrentarse a esta epidemia, avisando de que el país estaba “al borde de una catástrofe” (Rosenthal, 2002). El mismo año el Grupo Temático de las Naciones Unidas publicó un informe llamado *VIH / SIDA: el peligro titánico de China* donde criticó el Plan de Acción contra el VIH realizado en China por su posición de presentarlo como un mero problema médico, sin comprender la epidemia como un problema de desarrollo más amplio (UN Theme Group, 2002, p.34). Bajo la amenaza interna de la epidemia de VIH y la presión exterior internacional, a partir de 2002 el problema del VIH adquirió una gran atención en China y el gobierno empezó a hacer hincapié en su prevención con el establecimiento de nuevas políticas y nuevos proyectos de salud. Mostrando una nueva actitud positiva y responsable, incorporó el grupo homosexual, en particular el grupo MSM, como objeto principal para llevar a cabo la prevención y atención del VIH / SIDA.

En los siguientes años empezó a haber más organizaciones internacionales como Fondo Mundial, desde entonces, en toda la China urbana, el grupo homosexual masculino ha empezado a movilizarse en el público para enfrentar el desafío del VIH.

A partir de los años 90 se produjeron otros cambios con los que se llegó a establecer el movimiento gay: en 1997 se eliminó la categoría criminal de hooliganismo, algo que muchos homosexuales consideraron que fue un hito histórico en la despenalización de la homosexualidad, pero había activistas que sostenían que la terminología del hooliganismo era demasiado ambigua, y que su eliminación no mostraba en ningún lugar una nueva actitud abierta y tolerante hacia el grupo homosexual, sino que fue solo una reforma legal (Guo, 2008). En 2001, la homosexualidad como perversión sexual fue eliminada de los discursos psicológicos, y tres años después el Ministerio de Salud publicó un libro donde reconoció por primera vez la existencia de homosexuales masculinos en China: estimó que

había entre 5 y 10 millones de hombres gay en China (Sun, 2017). No obstante, este reconocimiento de la homosexualidad masculina se vinculó estrechamente a la epidemia de VIH. El reconocimiento también se dio en los medios de comunicación oficiales; en 2005 el canal CCTV que es la Televisión Central de China programó un documental sobre la homosexualidad y el VIH donde el protagonista, un hombre llamado Dawei, se identificó a sí mismo con la frase “Soy homosexual y tengo VIH” (Sun, 2017).

A nivel mundial, la participación en los proyectos internacionales sobre el VIH ha jugado un papel clave para la economía china. China ha participado en 267 proyectos internacionales de colaboración para detener la epidemia de VIH / SIDA, recibiendo 526 millones de dólares de más de 40 organizaciones internacionales (Wu, et al, 2010). Con este apoyo, las ONG en China empezaron a desarrollarse rápidamente, desempeñando un papel muy importante en la prevención del VIH y de la discriminación hacia los grupos marginados, en particular, los homosexuales masculinos. Ellos percibieron la política contra el VIH como una oportunidad para iniciar una posible emancipación.

Cabe mencionar el primer contacto en los años 90 entre los activistas gay chinos e internacionales a través del cual adaptaron una identidad colectiva como homosexuales. El término *Tongzhi* nació en la Conferencia China de Tongzhi en Hong Kong, y su función de auto-identificación se extendió a todas las comunidades gay chinas, convirtiéndose rápidamente en una denominación popular de la época. Para Chou, este término representa una identidad local homosexual china que aplica las características políticas y culturales locales. La palabra *tongzhi* en su origen fue el término comunista soviético “camarada”, cuyo significado político revolucionario fue adoptado primero por los chinos en la China republicana, y luego por el Partido Comunista para referirse a los compañeros que luchan por la revolución comunista (Chou, 2001). En ese sentido, el término *tongzhi* refleja una “homosexualidad con características chinas” (Liu, 2015, pp.44) , como explica Chou: “(...) *tongzhi* adoptó el término más sagrado en la China comunista como su identidad, lo que significa tanto un deseo de indigenizar las políticas sexuales como de reclamar su identidad cultural. La reapropiación impactó a la comunidad por sus referencias culturales positivas, la neutralidad de género, la de-sexualización del estigma de la homosexualidad, su política más allá del binarismo homo-hetero y su identidad cultural indígena para integrar lo sexual en lo social.” (Chou, 2001, p.28).

Con estos elementos que dieron lugar a la visibilidad del grupo homosexual, muy pronto se empezó a constituir la primera forma del movimiento gay, que se realizó a través de una línea telefónica gratuita, la línea de Tongzhi de Beijing, que fue establecida por un

pequeño grupo de activistas lesbianas y gays en 1997 con la función de ofrecer información médica sobre el VIH y apoyo psicológico, así como dudas sobre la identidad sexual. Otro asunto importante dentro de la comunidad homosexual en los años 90 fue la creación del Boletín de Amigos, que se dedicaba especialmente a la educación y prevención del SIDA entre homosexuales. Al principio, estas formas de apoyo y de comunicación se llevaron a cabo de manera informal por pequeños grupos de voluntarios, pero las ONG se fueron expandiendo y formando rápidamente hacia las grandes ciudades como Nanjing, Qingdao etc, y en 2008 se habían establecido docenas de ONG de homosexuales (Tong, 2008; Miller, 2016;).

Dentro del proceso de prevención del VIH, la invisibilidad de los gays en la sociedad causó dificultades al gobierno para encontrarlos, por lo que los funcionarios tendían a colaborar con ONG homosexuales para poder llevar a cabo los proyectos de lucha contra el VIH. Por ese motivo las ONG gays han podido adquirir cierto grado de legitimidad con la que se pudo alcanzar una aceptación social de la homosexualidad en China y defender los derechos de los homosexuales. Así lo explica un activista:

“En primer lugar, está muy claro que la prevención del VIH / SIDA es algo de lo que podemos hablar con el gobierno, algo que podemos resolver juntos. En segundo lugar, la prevención del VIH / SIDA es algo que esta comunidad necesita con mucha urgencia, porque cada vez hay más personas que se están infectando. Otra muy buena razón para comenzar con el VIH / SIDA es que no es simplemente un problema de salud, sino un problema de desigualdad social. Por eso hacemos hincapié en el VIH / SIDA: es un medio para avanzar hacia nuestro objetivo más importante, mejorar la salud y los derechos de la gente *queer*.” (Miller, 2016, traducción propia).

No obstante, mientras el desarrollo de la comunidad gay en China avanzó rápidamente con el apoyo estatal e internacional, con gran aporte de recursos económicos, a otras minorías se les prestó menos atención y se mantuvieron en la marginalidad, como, por ejemplo, la comunidad lesbiana, *lala*. Voy a tratar la diferencia entre el movimiento gay y *lala* en la siguiente parte, entre las diferentes estrategias que adoptan estos dos grupos y, en particular, de la controversia en torno al sistema de patriarcado.

3. Controversias entre gays y *lala* (lesbiana): relación con el Estado y el sistema de patriarcado

En la actualidad, el movimiento homosexual en China no se trata de **un** movimiento homogéneo sino, más bien, de **los** movimientos que llevan a cabo diferentes grupos. No obstante, este trabajo se limita a analizar estos dos grupos junto con sus movimientos de identidad, es decir, de gays y de *lala*. La divergencia entre los dos grupos es resultado, por un lado, de diferentes estrategias políticas que han adoptado para iniciar sus movimientos sociales contra la discriminación desde el Estado, y por otro lado refleja distintos intereses e ideologías que tienen que ver con las ideas feministas.

Antes de analizar las diferencias entre estos dos grupos como activistas, cabe dar el contexto donde el movimiento de *lala* da el primer paso. El movimiento tiene sus raíces en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer que tuvo lugar en Beijing en 1995, donde participaron más de 15.000 representantes gubernamentales de 189 países junto a muchas organizaciones no gubernamentales. Esa época coincidió además con un período de desarrollo de los pensamientos feministas y las teorías *queer* en occidente, que llegaron también a China a través de esta conferencia mundial y fueron bien recibidas por las activistas *lala* chinas. Surgió en este contexto un primer contacto entre *lala* con extranjeras. Desde entonces cada vez hubo mayor presencia de lesbianas que participaron en el movimiento y empezaron a formar sus propias organizaciones. En 1995, se estableció en Beijing una organización informal de lesbianas, llamada Women Comrades, que se centró en organizar actividades de ocio y entretenimiento para lesbianas. En 1997, los gays y *lala* crearon una línea telefónica para homosexuales. En agosto de 1998, la primera Conferencia Gay China se celebró en privado en un templo al noroeste de Beijing, con una presencia de diez *lala*. En esta conferencia las activistas *lala* sostenían que los temas de las lesbianas no atraían suficiente atención, por lo que decidieron crear su propia reunión de lesbianas. En octubre del mismo año, se celebró la primera conferencia de lesbianas chinas en un bar en el distrito de Haidian en Beijing donde participaron más de treinta lesbianas provenientes de diez provincias distintas. Como consecuencia, se formó una pequeña organización llamada Beijing Sisters Group. Los miembros del grupo publicaron una revista para *lala* y tenían una línea telefónica. En esa época también se estableció una oficina para llevar a cabo actividades y reuniones. Sin embargo, esta organización duró poco tiempo. Desde finales de la década de 1990 hasta principios de la década de los 2000, el

movimiento de *lala* se encontraba todavía en un estado embrionario y se caracterizaba entonces por la inestabilidad. Tal situación, sin embargo, tuvo que ver con su relación con el movimiento gay masculino con respecto a las políticas del movimiento homosexual.

Como he mencionado con anterioridad, durante la época de la epidemia del VIH/SIDA, el colectivo homosexual adquirió una mayor visibilidad en ámbito público y aprovechó las oportunidades políticas que daba la prevención del VIH, así como los recursos económicos nacionales e internacionales para desarrollar el movimiento homosexual y conseguir la emancipación. Esta estrategia, sin embargo, produjo una división dentro de las comunidades homosexuales y con la sociedad civil global, ya que tanto las oportunidades políticas que les otorgó el gobierno chino como los recursos económicos proporcionados por organizaciones extranjeras impulsaron el movimiento social homosexual en China, pero también limitaron la capacidad de los activistas para establecer sus redes (Chua y Hildebrandt, 2013).

La llegada del neoliberalismo a través de la reforma económica en China aumentó rápidamente el desarrollo económico, junto con una migración masiva desde zonas rurales a las zonas urbanas, y gracias a la relajación del sistema de registro doméstico hukou (户口) se crearon las condiciones necesarias para el activismo homosexual chino. No obstante, cabe subrayar que ahora lo que limita al colectivo homosexual es más bien una política de legalización y, por lo tanto, de regulación, comercialización y privatización, que la exclusión homofóbica (Villiers, 2015). La política de normalización de la homosexualidad se ha convertido en un tema fundamental en los estudios críticos sobre la homosexualidad en el tiempo de neoliberalismo tanto en la sociedad china como en las sociedades occidentales (Richardson, 2005; Wei, 2018; Kam, 2013; Tang, 2012; Croce, 2014). Lo que refleja el proyecto de normalización, no obstante, es “(...) una condición de su opresión social que las lesbianas y los hombres gays hayan sido sujetos sexuales auto-reflexivos y auto-regulativo. Los hombres gays y las lesbianas estaban restringidos por representaciones de sí mismos como locos, malos o tristes; Ahora se están configurando a través de construcciones normativas de ciudadanía sexual responsable y respetable” (Richardson, 2005, pp.522, traducción propia). Esta autorregulación y auto-disciplina queda reflejada muy bien en las estrategias políticas de los homosexuales basadas en la prevención del VIH/SIDA, donde se apunta un deseo hacia el llegar a ser un buen ciudadano integrado en el proyecto estatal neoliberal.

A partir del 2000, China empezó a recibir apoyo de recursos económicos provenientes de organizaciones internacionales con el fin de controlar el problema del VIH/SIDA, entre ellas el Fondo Mundial y la Fundación Gates; ambos realizaron sus proyectos en China bajo la administración del Centro Chino para el Control y Prevención de Enfermedades (CCDC, 中国疾病预防控制中心) y las organizaciones no gubernamentales operadas por el gobierno chino (Miller,

2016). Las ONG que recibieron los fondos de prevención del SIDA empezaron a colaborar con el gobierno y a percibir el VIH / SIDA y las reacciones de sus gobiernos locales como una oportunidad política para llevar adelante el movimiento homosexual, viendo así la importancia del registro de las organizaciones de VIH / SIDA para adquirir legitimidad y fondos internacionales. Según las Regulaciones de Administración y Registro de Organizaciones Sociales de 1998, las ONG registradas pueden reclutar públicamente participantes, crear cuentas bancarias, buscar una gama de oportunidades de financiación y tener más oportunidades de vincularse a instituciones gubernamentales pero, a su vez, el registro oficial limita las actividades y la autonomía de las ONG (Hildebrandt, 2012). Así, los activistas gays se convirtieron en agentes del Estado en la lucha contra el VIH/SIDA, consiguiendo un espacio público político de alto nivel de visibilidad. Sin embargo, este espacio político todavía estaba controlado y vigilado por la autoridad del Estado y, en consecuencia, las actividades del colectivo gay se centraron solo en el tema del VIH/SIDA, alejándose de cualquier otro tema como el derecho homosexual, y quedaron cada vez más restringidas al marco médico de salud por la regulación estatal, ya que el Estado percibía la homosexualidad y MSM como un problema más bien de salud pública.

Cuando la oportunidad política de VIH/SIDA limitó el activismo gay, despolitizando así su movimiento social, la financiación internacional también creó un contexto neoliberal para las ONG en China, promoviendo los conflictos y la competición entre dichas organizaciones (Miller, 2016). La Fundación Gates, desde su operación en Beijing en 2007 prometió destinar 50 millones de dólares a la prevención de SIDA (Fundación Gates en China, 2012), con proyectos que hacían mayor hincapié en los análisis de sangre, y ayudaron a aprobar los proyectos de asesoramiento emprendidos por sus proveedores (Proyecto de cooperación entre Fundación Gates y China, 2013). Para llevar a cabo el trabajo con mayor eficacia, el proyecto de pruebas de SIDA se realizó a través de un sistema de compensación: se pagó una cierta cantidad de dinero a las ONG y los médicos por cada vial de sangre que recolectaban y que daba positivo en VIH (Ibid.; Miller, 2016), como muestran los datos: “La Fundación Gates pagó 62 RMB (8 euros) por cada prueba de VIH, con una "recompensa" de 300 RMB (38 euros) por cada muestra de sangre VIH-positiva” (Miller, 2016, pp.15). Ese proyecto, no obstante, provocó la competición entre las ONG locales gays por obtener más financiación, rompiendo así la cohesión de las comunidades gay establecidas. El estudio de Miller muestra muy bien el cambio de una ONG gay después de la llegada de recursos financieros provenientes de la Fundación Gates y Fundación Global durante 2008–2010, lo que llegó a “exacerbar las tensiones existentes entre líderes carismáticos de ONG rivales que ya participaban en concursos sobre territorios, seguidores y recursos” (Ibid., pp.6). En este sentido, el proyecto de la Fundación Gates resultó problemático, ya que solo dio prioridad a las pruebas para descubrir la población con SIDA sin promover otras medidas para la prevención. Wang Yanhai, un activista de

los derechos humanos de los enfermos de SIDA, opina que ese proyecto fue un fracaso porque “Con la financiación de 50 millones de dólares, no se destinó ningún recurso a proyectos para promover la salud sexual como proveer condones, no se han hecho esfuerzos sustanciales para prevenir el SIDA. Tras descubrir los infectados por el VIH, tampoco se distribuyeron materiales contra el VIH...” (Controversia de la Fundación Gates en China contra el VIH/SIDA, 2010).

Sin embargo, en contraste con la crítica de los activistas chinos, el gobierno tenía una posición a favor del sistema de recompensas: por ejemplo, el funcionario del CCDC consideraba que el proyecto de recompensas para las pruebas de VIH/SIDA era una innovación que podría favorecer el trabajo de prevención de VIH/SIDA (Ibid.). De hecho el propio CCDC también jugó un papel decisivo en promover la competición entre las ONG, propuso un ranking de las ONG según la cantidad de análisis de sangre realizados y el porcentaje de positivos que salían en las pruebas. A las ONG que consiguieron más cantidad de pruebas y mayor porcentaje de VIH positivo, se les ofreció una mayor cantidad de recursos económicos de la Fundación Gates (Miller, 2016). En consecuencia, como afirma Miller, se produjo una forma de burocratización y de medicalización, que no solo limitaba la emancipación de los gays, sino que también reflejaba “las lógicas y discursos neoliberales basados en el mercado incorporados en la Fundación Gates, donde la idea de “competición” se convierte en sinónimo de “progreso” (Ibid., pp.2). A pesar de que la política del SIDA ofreció beneficios importantes para la política gay en China, reforzó paradójicamente la vinculación entre los gays y el SIDA, y así la estigmatización del grupo gay (Zheng, 2015). Además, estas ONG gays consiguieron la visibilidad política a través de la financiación internacional, y su estrategia del oportunismo político les impedía alcanzar objetivos políticos más fundamentales como los derechos humanos de los homosexuales. Ser agentes del Estado en la lucha contra VIH/SIDA significaba que ya no desafiaban la autoridad estatal ni la normalización social, sino que ayudaban a mantener las normas dominantes.

Al examinar la relación entre VIH/SIDA y los activistas homosexuales en China y Singapur, Chua y Hildebrandt (2013) clasifican las diferentes respuestas estratégicas de los activistas con respecto al Estado: 1. colaborar con las autoridades y no desafiar las órdenes estatales. 2. No asociarse con el Estado y centrarse en la defensa de los derechos de los homosexuales. Mientras los gays colaboraban con el Estado y “han internalizado la mirada disciplinaria y se han involucrado en una tecnología del yo, dando como resultado un conjunto de estrategias paradójicas y contradictorias de resistir y abrazar la norma para hacer frente a la dominación.” (Ibid., pp.140), el grupo de *lala* se separó del movimiento homosexual masculino por varios motivos. Por un lado, la oportunidad política del SIDA y los recursos económico solo favorecían a determinados grupos, por lo que las *lala* eran vistas como un grupo subordinado a los activistas gays, al carecer de discursos

políticos económicos dentro de dicha política. Por otro lado, como sostiene la fundadora de Common Language, el movimiento gay orientado al SIDA/VIH fue un “fracaso” al terminar en la burocratización: “ (para los activistas gay) el símbolo importante de éxito es el apretón de manos con los funcionarios locales o estatales” (Women Awakening, 2016, traducción propia). Cabe mencionar que desde la reforma económica, el sistema político centralizado sufrió también transformaciones, porque el gobierno central transfirió poder político y económico a las diferentes regiones y a los funcionarios locales (Harvey, 2005), por lo cual las ONG gays en diversas zonas tendieron a mantener una buena relación con los funcionarios locales y a unificar sus intereses con ellos para poder llevar a cabo sus actividades, ya que la autonomía de los activistas gay dependía en gran medida de las preferencias del gobierno local (Hildebrandt, 2012).

Otra razón importante por la que el movimiento *lala* se separó del activismo de los hombres gay tiene que ver con las ideas feministas. Antes de la financiación de los proyectos contra el VIH/SIDA, el movimiento *lala* colaboraba con activistas gay en el movimiento homosexual. Sin embargo, con la política del VIH/SIDA y los recursos económicos, el movimiento homosexual empezó a quedar dominado por los hombres, que no se daban cuenta de la intersección de la sexualidad con las cuestiones de género o de clase (Tabarez et al. 2014). En este sentido, el movimiento homosexual dominado por el grupo masculino no podía enfatizar la opresión que sufren las lesbianas por ser mujeres en la sociedad patriarcal. De tal manera, el movimiento *lala* se convertía en el espacio donde las lesbianas pueden centrarse en “la experiencia de ser lesbiana en una cultura patriarcal, no en su experiencia como grupo desviado en una cultura heterosexual” (Calhoun, 1994, pp.560).

A pesar de la carencia de recursos económicos, las ONG *lala* tienen más libertad para trabajar con temas más allá del VIH/SIDA, y la mayoría de ellas no son organizaciones registradas, por lo que evitan de cierto modo la vigilancia por parte del gobierno (Chua y Hildebrandt, 2013), centrándose en, por ejemplo, los derechos de los homosexuales y las mujeres. Teniendo cuenta la competición entre las ONG gays y la acción despolitizada como consecuencia de la financiación, las organizaciones *lala* suelen autofinanciarse por los propios líderes y miembros, aunque a veces dependen también del apoyo económico de amigos y voluntarios (ibid.). En contraste con la competición de las ONG gays, los grupos *lala* establecieron una fuerte solidaridad de base popular. Cabe mencionar que, no es que el movimiento *lala* no tenga la gerarquización, sino en el sistema patriarcal la cuestión de clase tiende a ser más invisible, la posición invisible y marginal de ser mujer y lesbiana permite a las *lala* generar una visión más crítica sobre las normas y los valores sociales dominantes (Chua y Hildebrandt, 2013 y 2017; Tabarez et al. 2014).

Las reuniones de salón forman una parte muy importante para el desarrollo de actividades en la comunidad *lala*, y son un espacio seguro para la discusión de los temas relacionados con las experiencias *lala* (Engebretsen, 2014). Para Benhabib, estos espacios crean procesos sociales a través de los cuales se rompen las fronteras sociales entre diferentes grupos y, lo que es más importante, establecen un espacio público para las mujeres excluidas (Benhabib, 2003). Para Benhabib, el salón proporciona un espacio aparte de la economía donde surgen nuevas formas de sociabilidad e intimidad con las que se establecen lazos políticos en la esfera pública (Dean, 2001). Beijing Lala Salón (ahora llamado Centro de Camaradas Femeninas de Beijing) es una comunidad importante para el grupo *lala* y, en comparación con otros espacios comerciales para homosexuales, el salón ofrece un lugar de interacción social sin consumo de alto nivel, e influye positivamente en las conversaciones que tienen lugar allí (Engebretsen, 2014). Los temas que se discuten en las reuniones de salón son diversos: se discute tanto lo personal como lo político, desde cuestiones de familia, relaciones íntimas, del matrimonio, hasta la necesidad política de luchar contra la discriminación, que son temas de interés colectivo que atraen a las *lala* de diferentes edades (Chua y Hildebrandt, 2017).

El mayo de 2011, uno de los directores del foro de internet gay Aibai publicó un artículo titulado “¿Qué es la teoría *queer* y cómo se relaciona con el movimiento gay?”, que generó un debate masivo entre las *lala* y los gays con respecto a la aplicación de la teoría *queer* a la liberación del grupo homosexual chino. En ese artículo, el autor critica la teoría *queer* y la percibe como una amenaza para el movimiento de liberación de los homosexuales chinos, y sostiene que, entre los teóricos principales *queer* como Eve Sedgwick, Judith Butler, Adrienne Rich y Diana Fuss, ninguno de ellos tiene conocimientos profesionales en sociología, psicología o biología, sino en análisis textual, por lo que la teoría *queer* no es un resultado de la investigación científica, sino más bien de la imaginación de estos teóricos (Lu, 2011). Sostiene que la idea principal de la teoría *queer* de que la orientación sexual es socialmente construida y es fluida puede poner al grupo homosexual chino en peligro, y corre el riesgo de servir para justificar los tratamientos para curar la homosexualidad (ibid.). Unos meses después, Aibai publicó un documento llamado “Sobre la importancia de la divulgación científica en el trabajo”, con el que volvió a enfatizar la posición de que la homosexualidad es innata como el único conocimiento científico verdadero (Aibai, 2011). Siendo una de las ONG gays principales y poderosas en China, lo que se observa en estos dos artículos es la normalización estratégica que adoptan los activistas gays basada en la posición del esencialismo para legitimar la homosexualidad, representándose con la experiencia de “nacido gay, perfecto en cualquier otra forma, y quiero ser aceptado por la sociedad porque soy exactamente igual que tú” (Tabarez et al, 2014, pp.126).

Muy pronto, en Weibo salió un usuario llamado Pretty Fighter que se presentaba como *lala queer* que quería dar la voz a todas las minorías sexuales marginadas, incluyendo *lala*, bisexuales y trans que habían sido marginados en el movimiento gay (Holly, 2014). Pretty Fighter desafió la visión biológica esencialista promovida por Aibai, defendió la pluralidad y fluidez de la orientación sexual desde el punto de vista *queer*, y criticó a la organización Aibai por su posición hegemónica en nombre de la ciencia. Su desafío generó un debate en toda la comunidad homosexual y el debate se extendió también al problema del patriarcado y la posición masculina dominante en el movimiento homosexual en China (Ibid.; Voz de feminista, 2012; Chong, 2017;). En este debate también participó la Alianza China Lala que estaba en contra de la estrategia de los activistas gay basada en la visión esencialista porque podría correr el riesgo de excluir a otros grupos, que declaró que la meta del movimiento homosexual no se debía basar en investigar el origen de la orientación sexual sino en los derechos humanos, aclarando además su posición sobre el movimiento homosexual :

“En la actualidad, el desarrollo de los movimientos homosexuales en China está en auge, pero también estamos ansiosos por que se tenga en cuenta la falta de perspectivas de género en dichos movimientos. Debido a ello, las lesbianas / *lala* a menudo se encuentran en una situación invisible. Cuando se menciona a los homosexuales, la gente a menudo piensa exclusivamente en hombres homosexuales, ignorando a otros grupos vulnerables como lesbianas, bisexuales y personas transgénero. Al mismo tiempo, los argumentos que los *tongzhi* dan por hecho no se pueden aplicar a las lesbianas / *lala*” (Alianza China Lala, 2012, traducción propia).

Lo que *lala* desafía es no solo la autoridad y el proyecto de normalización del movimiento homosexual, sino la portavocía de los gays masculinos dentro de la comunidad homosexual, destacando la debilidad del movimiento gay por su indiferencia ante la cuestión de género y marcando la independencia del movimiento *lala*. Así *lala* articuló una nueva postura política vinculada a posiciones de interseccionalidad, política de identidad y homonormatividad del feminismo y los movimientos LGBT estadounidenses (Liu, et al. 2015). Desde entonces, la división ideológica entre *lala* y gays se ha ido agudizando continuamente.

En junio de 2012 se organizó la primera conferencia nacional de ONG LGBT de Beijing en donde participaron 80 activistas LGBT chinos que representaban 53 organizaciones de más de 23 regiones (Guo, 2015). A pesar su objetivo de mejorar la cooperación de las ONG LGBT chinas, las tensiones entre *lala* y gays provocaron gran controversia. Uno de los temas principales que se trataron en la conferencia fue sobre las estrategias políticas para llevar a cabo un movimiento LGBT contra la discriminación, porque había activistas gays que sostenían que se podría aprovechar el

desequilibrio de género en la sociedad china para convencer al gobierno de que aceptara la homosexualidad (Ny, 2016). No obstante, al ver el desequilibrio de género como una ventaja para normalizar la homosexualidad, se ignoraba completamente la ideología patriarcal detrás de dicho problema demográfico. Así, el debate giró otra vez en torno a la crítica de *lala* hacia los activistas gays, cuando una activista *lala* salió en la conferencia desnuda con la frase “¿me ves? no me ves” escrita en su cuerpo, causando aún más controversia. Esta conferencia fue vista por las principales ONG gays como “el día más oscuro en la historia del movimiento de LGBT China”, y aquella noche Aibai expresó “la condolencia al movimiento *tongzhi* de China” en Weibo, cargando a las feministas *lala* con la principal responsabilidad en la división del movimiento homosexual (Ibid.).

Desde el año 2000, el grupo *lala* ha empezado a cooperar y converger con las feministas (He, 2002). Cuando se habla del feminismo en China, cabe subrayar que, para ciertas investigadoras, con la revolución socialista de 1949, el Estado empezó a jugar un papel fundamental en la emancipación de las mujeres, liberándolas de un contexto tradicional feudal a través del establecimiento de una serie de leyes administrativas que beneficiaban a las mujeres chinas (Li, 2006), defendiendo así que el Estado fue un motor fundamental para despertar la conciencia tanto social como individual sobre la igualdad de sexos. No obstante, Wang Zheng, al examinar la historia de la República Popular China, hace hincapié en el papel decisivo de las feministas socialistas en el proceso de lucha por los derechos de las mujeres chinas, así como la Ley de matrimonio de 1950, la baja por Maternidad y la Ley de Protección de mujeres y niños. Argumenta que, aunque desde la revolución socialista el Partido Comunista Chino adoptó la igualdad entre sexos como una meta, es un partido político dominado por los hombres, y hay muchos de ellos “cuyas subjetividades parecen haber sido moldeadas por una cultura patriarcal generalizada” (Wang, 2017, pp.16). Restringido por la historia de la supresión del "feminismo burgués" por parte del Partido y una posición subordinada, las feministas estatales¹ adoptaron una política oculta con la que promovían los intereses de las mujeres a través de los recursos oficiales y la intervención en la formulación de políticas sin llegar a reclamar políticas feministas. Pero estas feministas estatales también ocultaron la agenda real del feminismo y, como consecuencia, con demasiada frecuencia se cree que el logro de los derechos de las mujeres ha sido obra del Estado (Ibid.). El término feminismo (nvquan zhuyi, 女权主义) como tal nunca ha sido adoptado oficialmente por el Partido Comunista Chino; desde su establecimiento en los años 20 del siglo pasado se utilizó la expresión liberación de las mujeres (funv jiefang, 妇女解放) como término oficial de significado revolucionario y propuso que, para lograr la liberación

¹ Con el término de “feminista estatal”, Wang se refiere a las feministas chinas en el Partido Comunista China que asumieron los cargos oficiales después del lanzamiento de República Popular China en 1949.

de las mujeres chinas, había que centrarse en la eliminación de la propiedad privada y el sistema de clases, mientras que las feministas que se centraron exclusivamente en la igualdad de género sin prestar atención al objetivo del Partido fueron denominadas "feministas estrechas burguesas" (Fincher, 2018). Barlow (2004) explica que, aunque tanto la expresión oficial *funv* (妇女) como la expresión *nv xing* (女性) significan mujer, *funv* hace referencia a un tema nacional de colectividad, a una mujer nacional revolucionaria que está compuesta por la dimensión económica, histórica, teórica y política. La integración de las mujeres chinas a la esfera laboral y a la construcción de la nación "condujo a la emancipación en algunos aspectos de la vida pública (de las mujeres), pero también ignoró muchos otros y permitió la opresión simultánea, especialmente en la esfera doméstica." (Liu et al., 2015, pp.12).

Con la independencia del movimiento *lala* a partir de 2012, surgió un movimiento feminista *lala* caracterizado por activistas feministas jóvenes y sus actividades callejeras (Liu, 2015). En contraste con la vieja política oculta de las feministas estatales, el nuevo grupo feminista *lala* ha adoptado una política más radical con una ideología mucho más crítica. Estas nuevas feministas son independientes de la institución oficial ACWF (Federación de Mujeres de China, 全国妇联) que representa una relación dinámica de poder con el Estado por la cual el Estado ejerce el control sobre las actividades de organizaciones de mujeres. Ellas organizan protestas *online* y en espacios públicos como *performances* callejeras para expresar sus demandas políticas de igualdad de género y críticas al sistema patriarcal y la discriminación de género. En el año 2012, la ONG *lala Nv'ai* organizó una actividad "polémica" de protesta contra el acoso sexual en el metro de Shanghai: dos mujeres jóvenes aparecieron en el metro de Shanghai con la pancarta "Yo puedo ser insinuante pero tú no me puedes acosar". Muy pronto, esta protesta tuvo un gran impacto en los medios de comunicación, que hicieron hincapié en la violencia y agresión sexual que sufren las mujeres en el espacio público. Cabe mencionar que la protesta era una acción en respuesta a unas declaraciones que culpabilizaban a las mujeres por su forma de vestir en el metro², con lo que también se inició un debate sobre las normas de vestimenta y el cuerpo. El cuerpo nunca puede ser considerado como un hecho natural, sino que debe ser entendido como gobernado por los sistemas políticos y restringido mediante la construcción del conocimiento y la operación del discurso (Ku, 2006). El tema del cuerpo es uno de los puntos de partida de las teorías feministas para comprender el dominio masculino, ya que el cuerpo femenino se ha utilizado para consolidar el poder patriarcal, y dentro

² El 20 de junio de 2012, la cuenta oficial del Metro de Shanghai publicó un tema en Weibo donde pedían a las mujeres que se tuvieran respeto a sí mismas en el metro, junto a una foto de una mujer con un vestido medio transparente. Véase <http://opinion.hexun.com/2012-06-25/142787687.html>, información disponible en chino.

del patriarcado el cuerpo se convierte en el instrumento con el que el grupo masculino ejerce la explotación y control sobre las mujeres. En este sentido, la protesta del metro se trataba de una resistencia al control social patriarcal sobre el cuerpo femenino y las normas de vestimenta, porque existe una línea de continuidad entre el cuerpo y la vestimenta, ya que el segundo es una medida para establecer control sobre el primero.

El surgimiento de este nuevo activismo feminista *lala* está indisolublemente ligado al uso de Internet, en particular, las redes Weibo y WeChat, las cuales permiten la organización de actos de protesta y, más importante, difundir imágenes de dichas protestas con el fin de despertar la conciencia colectiva sobre la cuestión de género. Gracias al esfuerzo de estas activistas y su influencia en Internet, hoy en día surgen más grupos que empiezan a cuestionar el sistema de desigualdad de género aunque no se auto-identifiquen como feministas (Fincher, 2018). En 2017 el movimiento *#metoo* llegó a China y causó un gran impacto porque representaba un movimiento feminista de abajo hacia arriba que planteaba un gran desafío al sistema patriarcal. Este movimiento empezó en el ámbito académico, cuando aparecieron en Internet miles de acusaciones contra maestros universitarios por agresiones sexuales y acoso sexual, y muy pronto el movimiento llegó hasta figuras públicas de los medios de comunicación bien conocidas como Zhu Jun, presentador de CCTV (China Central Television), que fue acusado de acoso sexual. Más tarde, el movimiento llegó hasta el ámbito religioso, cuando dos maestras femeninas acusaron al abad del Templo Longquan en Beijing de acoso sexual mediante un informe de 95 páginas (Qin, 2018). El movimiento contra el acoso sexual *online* se extendió desde las mujeres universitarias urbanas hasta las trabajadoras de clase baja. Una trabajadora anónima de la compañía Foxconn, el principal proveedor de Apple, inspirada por las denuncias de acoso sexual, exigió un sistema adecuado contra el acoso sexual y para compensar a las víctimas como ella (Fincher, 2018). Tanto las mujeres feministas como muchos hombres expresaron su apoyo firme al movimiento *#metoo*, y expresaron su resistencia a “la prevalencia de la desigualdad de género y la represión, que ha alimentado una determinación inquebrantable de cambio” (Lv, et al. 2018). En este sentido, la lucha de las activistas feministas tiene una gran capacidad de unir a los diferentes grupos sociales marginales “para crear una poderosa fuerza de oposición interseccional” que genera un desafío al sistema patriarcal y al control estatal (Fincher, 2018, pp.310).

A pesar de la cooperación entre *lala* y feministas, cabe subrayar que las *lala* se enfrentan a una doble marginalidad en el movimiento feminista por ser mujeres y una minoría sexual al mismo tiempo. Por ello, a menudo su identidad sexual no encuentra representación en los movimientos feministas. Cuando Calhoun (1994) examina la relación entre el patriarcado y el dominio heterosexual, propone que no se puede entender el lesbianismo únicamente como resistencia a las

relaciones patriarcales de control sobre las mujeres, porque poner fin a la subordinación de género no beneficia de la misma manera a las mujeres heterosexuales como a las lesbianas. Aunque cada vez más lesbianas se hacen visibles a través de actos feministas, el género y la sexualidad no pueden ser iguales en la experiencia personal y, por lo tanto, en la defensa política de una lesbiana (Liu et al., 2015).

4. Suzhi: un discurso hegemónico estatal y su reapropiación por la comunidad homosexual

Cuando el movimiento gay chino se centró en la política del SIDA, además de despolitizarse, empezó a interiorizar las normalizaciones como una forma de auto-disciplina para regular la comunidad gay con el fin de cumplir los intereses del estado. Para Gramsci, el poder de la clase dominante se manifiesta no solo en la coacción y la violencia, sino también en la ideología como forma de pensar y los valores morales que se producen a través de instituciones sociales como las escuelas para fortalecer su control sobre los otros grupos sociales y, como consecuencia, se crea un consenso en la población subordinada con respecto a la ideología dominante. En 2007, cuando Zheng hizo su trabajo de campo con las ONG gays en China, muchas páginas web gays fueron bloqueadas por las autoridades. Un administrador de una de estas webs sostenía que en estas páginas había tantas publicaciones sobre el sexo ocasional y el comercio sexual, que debían ser vigiladas y reguladas por el Estado: “El país tiene sus reglas y regulaciones, que sirven para el bien de la gente. Los *money boy* (MB) publican anuncios sexuales en estas webs que no son aceptables para las personas.” (Entrevista realizada por Zhang, 2015, pp.133, traducción propia). Cuando la policía arrestó a cientos de gays en el parque de Dongdan, los líderes de las ONG locales lo justificaron diciendo que el grupo *money boy* del parque estigmatizaba a la comunidad gay (Ibid.). De esta manera, Zheng sostiene que estas ONG gays muestran aspiraciones de ser incluidas en la nación en vez de ser enemigas del gobierno, porque han internalizado la ideología hegemónica y creen en la autocensura y la autocrítica para evaluar sus comportamientos y actividades. La aspiración de ser incluidos es, sin duda, el motivo del “proyecto de normalización” que produce ciertas divisiones dentro de la comunidad gay al privilegiar a determinados grupos y al excluir a otros (Wei, 2018). No obstante, resulta indispensable entender el proyecto de normalización en un contexto más amplio donde se entrecruzan el impacto del neoliberalismo y el control estatal sobre la población china.

Varios estudios muestran cómo el desarrollo económico y el neoliberalismo han creado mayor autonomía en la movilidad personal y la vida privada, así como varias formas de liberalización de los individuos en China continental (Kam, 2013; Rofel, 2007; Wang, 2015; Wei, 2007). La liberalización económica aceleró la difusión de nuevas ideas sobre la sexualidad, incluyendo la cultura homosexual, con lo que la comunidad homosexual en China empezó a verse a sí misma a la vanguardia de una humanidad universal en la expresión de sus deseos (Rofel, 2007, pp.24). No obstante, a pesar de ciertas libertades que obtuvo el grupo homosexual, la reforma económica conllevó también la creación de un gran sistema de desigualdad económico y social. Como muestra Harvey, China se ha convertido en una de las sociedades más desiguales gracias al desarrollo del neoliberalismo, y los beneficios del crecimiento económico se han limitado principalmente a la población de las ciudades. Esta apropiación del capital agranda entonces la brecha entre la ciudad y el campo, una brecha que se está ensanchando cada vez más (Harvey, 2005, pp.150).

Por otro lado, el desarrollo del neoliberalismo en China es explicado por Harvey como “la construcción de un tipo particular de economía de mercado que incorpora de manera progresiva elementos del neoliberalismo imbricados con un control autoritario y centralizado” (Ibid., pp.127). Lo cual muestra, como la idea de Kam (2013), que la intervención estatal siempre está presente y que el mercado se ha desarrollado siempre con, en lugar de contra, el poder estatal. En suma, el desarrollo del neoliberalismo a través de la reforma económica se trata de una medida con la que el gobierno consolida su legitimidad y autoridad, el poder se ha combinado con la reforma económica, que se han convertido en nueva forma del control.

Esta desigualdad social y el control estatal bajo el neoliberalismo se reflejan también en el grupo homosexual, donde se genera un clasismo en cuanto a la composición de la comunidad gay, vinculado a la cuestión de la identidad social. La identidad, según Kong, está relacionada estrechamente con:

“La categoría de diferencias, tales como la etnia, la sexualidad, la clase, la edad, incluso el cuerpo de la persona (...) Sin embargo, las identidades incorporadas no son simplemente las experiencias aditivas de estas "categorías de diferencia"; más bien, son el resultado de múltiples y contradictorios conjuntos de opresión dentro de ámbitos institucionales específicos” (Kong, 2011, pp.91, traducción propia).

Lo denomina “política de la diferencia” para mostrar el papel hegemónico de los ciudadanos gay “ideales” en Hong Kong con respecto a los que son considerados como gays subordinados³. En este sentido, la identidad gay es un nuevo campo de poder donde se encuentra inclusión, exclusión e ideas hegemónicas.

Cabe subrayar que las identidades gays en China se materializan en la articulación de prácticas transculturales con deseos de pertenencia cultural o ciudadanía cultural (Rofel, 2007, pp.67). No obstante, hay que tener en cuenta que la pertenencia a la ciudadanía cultural significa ser cosmopolita y tener “buena calidad” (*suzhi*, 素质), siendo un ideal hegemónico (Rofel, 2007; Kam, 2013;). El trabajo de Rofel destaca la intensificación de la exclusión de los hombres gays en su comunidad a través del relato narrativo *suzhi*, y este relato narrativo hegemónico de *suzhi* en la comunidad gay china también ha sido estudiado ampliamente por Bao (2012), Ho (2011), Kam (2013), y otros investigadores. Por lo tanto, es fundamental examinarlo para comprender el orden y valores social es en China para estudiar la lógica de la nueva identidad gay (Kam, 2013).

La idea de *suzhi* tiene su raíz en el confucianismo (Murphy, 2004) pero, a partir de finales de los años 70, ese relato sufrió cambios de sentido y adquirió un nuevo poder discursivo que tiene que ver con la política de hijo único, asociada estrechamente a la reforma económica china, ya que los resultados del control de natalidad determinaban directamente el plan económico chino y el proceso de Cuatro Modernizaciones. Para poder llevar a cabo la modernización nacional era necesario transformar la población, se hizo hincapié en la población rural debido a que su gran número, su pobreza y el agrarismo impedía la modernización nacional (Murphy, 2004). Como solución, la política demográfica obligaba a la mayoría de los padres a tener solo un hijo para poder invertir más en aquella generación, fomentando la calidad de la población. Así, la incorporación de la calidad de la población al centro ideológico de legitimidad del control de la natalidad permitió que los defensores de este control se basaran en el lenguaje de los eugenistas y los especialistas de la población, por lo que las ideas eugenistas de mejora genética se consideraron valiosas, y se hizo hincapié en la mejora del sistema de educación, y de una educación moral (Kipnis, 2006).

Aunque la palabra *suzhi* resulta difícil de traducir, se puede considerar que este relato narrativo consiste en tres ámbitos principales: la *suzhi* física corporal, el pensamiento y *suzhi* moral, y la *suzhi* educativa (*Ibid.*, pp.304). Para Anagnost es un discurso con varios elementos superpuestos: la evaluación del trabajo laboral encarnado, la educación, la responsabilidad social, los criterios de ciudadanía cosmopolita (a través del gusto del consumidor), y la evaluación de la

³ Lo que es gay ideal y adecuado es aquel que es joven y está en buena forma física, no femenino y económicamente seguro, mientras que el cuerpo femenino, el cuerpo anciano, el cuerpo discapacitado y el cuerpo pobre son considerados como cuerpos "fallidos" o ciudadanos de segunda clase (Kong, 2011).

salud física y psicológica (Anagnost, 2004, pp.192). La *suzhi*, se ha convertido en un relato narrativo estatal para evaluar la población, y con ello se crean diferencias entre los ciudadanos y se justifican las jerarquías sociales, ya que la población con alta *suzhi* tiende a obtener más recursos sociales y económicos, mientras que las personas con baja *suzhi* son identificadas como pobres y atrasadas.

Antes de analizar el relato narrativo de la *suzhi* en la comunidad gay, es importante examinar la relación entre dicho relato con el neoliberalismo. La argumentación de Kipnis contra las interpretaciones de la *suzhi* como una forma del neoliberalismo, explica que la preocupación nacional por la *suzhi* así como la importancia que las familias chinas dan a la mejora de la *suzhi* de sus hijos, se debe a que la sociedad china es cada vez más competitiva, por lo que los padres tienden a invertir más recursos educativos en sus hijos con el fin de fomentar la *suzhi* y tener mejor nivel económico y estatus social. Sin embargo, este análisis ignora el control estatal y el cambio de papel del Estado tras la reforma económica. Con la privatización de las empresas se produjo la disolución de las comunas, lo que resultó en que el bienestar colectivo previamente establecidos dentro de estas comunas se convirtió en un sistema de responsabilidad personal individualizado (Harvey, 2005, pp.133). En este contexto del neoliberalismo, “el discurso de la *suzhi* traslada la carga de la provisión a los individuos al relacionar su bienestar con la *suzhi*. Mientras tanto, el papel del Estado pasa a ser el apoyar a las personas en sus esfuerzos por elevar su *suzhi*” (Murphy, 2004, pp.4). Estoy de acuerdo con Murphy de que la *suzhi* es una valoración de la subjetividad humana que sirve de herramienta para aumentar la productividad durante las reformas neoliberales de China (Hairong, 2003, pp.497).

Para el grupo homosexual en China el relato narrativo de *suzhi* tiene un significado especial, ya que “funciona como una retórica hegemónica que divide a los individuos en diferentes categorías sociales dentro de la comunidad homosexual. De forma más específica, el poder que la *suzhi* ejerce puede asegurar la exclusión de individuos homosexuales marginados por y dentro de la comunidad homosexual marginada” (Ho, 2011, pp.90). La comunidad homosexual marginada es aquella que proviene de zonas rurales y cuyos miembros trabajan como Money boy (MB). Los gays que tienen permiso de residencia en Beijing perciben que el grupo de MB proviene de zonas rurales y que “contaminan” la vida gay en Beijing, mostrando rechazo hacia la población rural y excluyendo al grupo MB (Rofel, 2007). Es interesante ver el fragmento de una entrevista realizada por Ho que muestra claramente esa visión negativa de la población de MB:

“Creo que, de alguna manera, la *suzhi* de la comunidad china (del mismo sexo) está baja por la población rural. La baja *suzhi* de la población rural hace extremadamente difícil para nosotros el promover la legitimidad de los derechos de los homosexuales en China.

Además, estoy bastante decepcionado de que la comunidad homosexual (tongxinglian-) china esté cada vez más en un estado de desorden (luan , 亂). Los *money boy* son responsables de este desorden porque traen problemas sociales de diversos tipos a la comunidad china. Hoy en día en China, estos problemas son cada vez más graves. Estos problemas, por ejemplo, incluyen el maiyin nantongxing (prostitución homosexual masculina), la promiscuidad, el engaño, el acoso y el robo. Todas estas cosas que están haciendo son de baja *suzhi*.” (Ho, 2011, pp.90 traducción propia).

Con el relato narrativo de *suzhi*, la comunidad urbana gay relaciona los gays rurales con los *money boy* y los equipara a ladrones, asignándoles la categoría de población de baja *suzhi*. Con la separación entre homosexuales “buenos” y “malos” se construye una imagen marginada de los otros, y expresa así su ansiedad por el efecto de la prostitución masculina rural en una comunidad urbana gay adecuada. Como resultado, se considera que el grupo de los *money boy* contribuye a la situación de desorden y caos de la comunidad gay.

Si el término *suzhi* es un relato narrativo hegemónico de poder que determina la movilización y estatus social de un individuo, el uso espacial también refleja la división de clase y entre mundo urbano y rural. El parque Dongdan es un parque famoso en China al ser considerado un parque de homosexuales, cabe mencionar que antes de la era de Internet, la construcción y representación de la identidad gay estaba estrechamente relacionada con los espacios urbanos públicos como parques, calles y baños públicos, que servían para socializar y llevar a cabo prácticas sexuales. Estos lugares formaban lo que Wei llama “espacio público tradicional para el grupo homosexual chino” (Wei, 2015, pp.58). En el parque Dongdan, como en otros espacios públicos tradicionales, hay una gran disponibilidad de acceso ya que la entrada es gratis, y siendo un lugar público se legitima su uso por parte de los homosexuales. Como resultado, este parque se ha convertido en un espacio específico para que los gays expresen colectivamente su orientación sexual y para la construcción de la identidad gay en público (*Ibid.*). No obstante, con el uso de Internet y la popularización de aplicaciones móviles, y la aparición de espacios de consumo como los bares y las saunas orientadas a los gays, se ha considerado que el parque Dongdan ya no es un espacio adecuado para los gays, y generalmente se percibe como un lugar para los gays de bajo estatus social; muchos ellos son *money boy*, travestis y trabajadores migrantes sin educación que provienen de los pueblos pobres (Ho, 2011). Otro grupo mayoritario que ocupa este espacio es un grupo de hombres de entre 50 y 60 años, casados pero que buscan otros hombres. Por ello, el parque ha adquirido mala fama dentro del grupo gay en Beijing, que considera que ese espacio de robos, extorsiones y promiscuidad produce una cierta estigmatización para la comunidad homosexual en Beijing.

En Shanghai también existen varios parques gays famosos. Uno de ellos es Xiahaimiao, un jardín donde se encuentran muchos gays provenientes de otras zonas de China que no son aceptados por el grupo gay de Shanghai. Uno de los informantes de Bao considera que algunos del grupo migrante de ese jardín son trabajadores migrantes provenientes de zonas pobres de China, que tienen *suzhi* más baja que los gays locales: "Sólo las personas de clase baja vienen aquí (el jardín de Xiahaimiao)." (Bao, 2012, pp.113, traducción propia). Con estos ejemplos se ve claramente cómo se crea una división entre aquellos gays que son urbanitas, bien educados y que tienen capacidad de consumir y la identidad opuesta, que son "otros" que son rurales, con bajo nivel de educación y pobres. Dentro de este campo, la diferencia entre el grupo gay no es solo social, sino también del uso del espacio, que tiene que ver con el impacto de la mercantilización en los espacios para la comunidad gay.

Como he mencionado antes, el neoliberalismo y el consumismo en las ciudades de China han creado nuevos espacios homosexuales que dieron lugar a nuevas formas de movilización y mayor libertad para la comunidad homosexual, pero que a su vez generaron nuevos obstáculos. Las libertades y los derechos que ofrece el consumismo no están disponibles para cualquier individuo, sino dependen del volumen de capital (económico, cultural o simbólico) que posee un individuo (Bourdieu, 1986). Aquellos que no se corresponden a la imagen del homosexual urbano de clase media por diferencias de clase, de nivel de educación o de forma física, pueden sufrir exclusión bajo la lógica del consumismo. Los espacios comerciales homosexuales como centros comerciales, bares y discotecas son lugares populares para conformar una identidad urbana gay, y son lugares de poder y dominación invisibles (Kong, 2011).

El neoliberalismo aprovecha la "diversidad" para crear lugares de cultura y consumo, el cosmopolitismo entonces se convierte en una demanda de cultura y de consumo para los trabajadores de *white-collar* (Wei, 2015, pp.114). Es interesante ver la importancia que dicho grupo le da al inglés para poder considerarse un homosexual cosmopolita (Rofel, 2007; Bao, 2012;). Kong explica que "(...) la idea del inglés o del occidente tiene connotaciones de valor simbólico que generalmente se asocian a ideas de sofisticación, modernidad, riqueza, educación, cultura y liberalidad sexual" (Kong, 2011, pp.84).

De esta manera, no se puede entender el relato narrativo *suzhi* sin asociarlo con el neoliberalismo en un marco de ciudadanía cultural y consumidora. No obstante, argumento además que este término se trata de una estrategia biopolítica que se convierte en clave dentro del proyecto de control de población. En el libro "Historia de la sexualidad", Foucault introdujo el término biopolítica para designar a las formas de poder centradas en el cuerpo, y con las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población se desarrolla el control sobre las personas como

organismos vivos. Y esta política es considerada como un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo porque, a su vez, conecta con temas de política nacional y poder (Foucault, 1976). A finales de los años 70, cuando se introdujo el neoliberalismo en China a través de la reforma económica, el Estado propuso una estrategia biopolítica centrándose en el control de la cantidad de población y en la mejora de sus calidades con el fin de incorporar a China a la sociedad global y transformar China en una potencia mundial. Así, en China, “esa política biopolítica opera en un espacio problemático definido precisamente por población, calidad, territorio y nación.” (Rose 2007, p. 64, citado por Greenhalgh, 2009). En cuanto a la estrecha relación entre la biopolítica con el neoliberalismo, hay argumentos que proponen que el neoliberalismo es una mutación de la gubernamentalidad biopolítica, y explican que el bienestar material máximo de la población puede fortalecer la gubernamentalidad (Oksala, 2013). El Estado chino utiliza entonces la noción de *suzhi* para transformar a la población en mano de obra con alta *suzhi*, para así aumentar la productividad y el crecimiento económico y, más importante, para normalizar el bienestar como la responsabilidad individual y familiar de los ciudadanos. Como hemos visto anteriormente, esta noción ha sido internalizada ya por los homosexuales chinos, que la utilizan para demarcar una separación entre “buenos” y “malos” ciudadanos homosexuales.

El deseo por ser un buen ciudadano es un resultado de la normalización de la homosexualidad. Cuando Duggan examina el desarrollo histórico de la comunidad homosexual en Estados Unidos, menciona la política de Act Up, que obliga a “salir del armario” a las lesbianas y los gay famosos que no han salido del armario ante el público. Se trata de una estrategia que intenta poner énfasis en la similitud con los grupos de famosos, admirados y respetados (Duggan, 2006). La idea de minimizar las diferencias pero exaltar las similitudes con otros grupos de ciudadanos ha formado el proyecto político de los movimientos homosexuales, con lo que se llama “política de asimilación” (Croce, 2014). Desde que el grupo gay chino aprovechó la política contra el VIH como una oportunidad para llevar a cabo su movimiento contra la discriminación, se iba creando la construcción de una identidad adecuada e ideal para ser gay, que debería ser un ciudadano sano, optimista y respetuoso con las normas sociales. Este proyecto de normalización, no obstante, excluye entonces al grupo homosexual no urbano.

5. El impacto de Internet en el proceso de politización

Con los puntos analizados anteriormente, vemos que el papel de Internet resulta considerablemente importante para los movimientos homosexuales en China. Si bien después de los primeros años de lucha el grupo homosexual ha adquirido visibilidad en ámbito público, con el uso de Internet han llegado a aumentar su capacidad de coordinación y movilización en un nuevo espacio digital compartido de deliberación y acción. En este sentido, el Internet ha dado lugar a una nueva forma de politización del movimiento LGBT, orientada a defender los derechos LGBT (Hong y Monteil, 2018).

El cambio de estructura económica tras la reforma dio lugar al consumismo y, como consecuencia, a la expansión de los espacios de comunicación (Yang, 2011). A partir de mediados de los años 90, los teléfonos se convirtieron en la tecnología de comunicación común en el ámbito doméstico (*Ibid.*). Más tarde, en 1994, China se conectó a Internet de forma permanente, pero no fue hasta 1996 cuando el uso de Internet se empezó a popularizar entre los ciudadanos (Brennan, 2013, pp.22). Desde entonces, Internet adquiere un papel fundamental tanto para identificar la comunidad homosexual como para llevar a cabo su posible emancipación (Bao, 2012; Brennan, 2013; Cao & Lu, 2014; Ho, 2011; Kong, 2011).

El auge de Internet para la comunidad homosexual se caracteriza por varios rasgos importantes. Por un lado, su uso rompe la limitación espacio-temporal, creando una nueva red de contacto internacional con otros grupos LGBT. Antes de la era de Internet, los contactos individuales con los occidentales, los taiwaneses y hongkongneses eran la vía más importante para conocer la cultura homosexual en el occidente (Kam, 2013). No obstante, a finales de los 90, se produjo con Internet un flujo informativo internacional de la cultura gay en China continental y de información tanto sobre la identidad LGBT como sobre los movimientos sociales de dicho grupo en occidente, que dio lugar a la aparición de una comunidad LGBT china mejor informada y construida. El término *lala*, originalmente viene de *lazi*, el nombre de la protagonista de una novela taiwanesa de los años 90 que trataba la cuestión de la identidad de género, que luego fue adoptado por el grupo de lesbianas en Taiwán y Hong Kong para identificarse sus propias identidades sexuales. Cuando este término llegó a China continental se transformó en *lala*, y con él construyeron sus propias comunidades, como páginas web de *lala*, y se organizaron nuevas actividades *lala* (He, 2008).

Los primeros sitios web para el grupo gay surgieron en 1998, tales como Gztz.org, Huazhui hongchen, Yangguang didai (Jiang, 2005), y se estima que en China continental hay ya entre 300 y 400 páginas web que sirven principalmente a personas LGBT, pero muchas de ellas solo han podido

mantenerse temporalmente (*Ibid.*). Además de la corta vida de las páginas web LGBT, entre estas páginas se encontró un desequilibrio numérico entre las páginas para gays y para lesbianas: de los 300 a 400 sitios, menos de 20 sirven a la comunidad de lesbianas (Kam, 2013). Este desequilibrio se debía a dos hechos: por un lado, las páginas gays empezaron a fundarse antes que las de lesbianas, y los administradores de las páginas gays tenían más experiencia técnica que las de lesbianas (Kam, 2013). Por otro lado, estas páginas web orientadas al grupo gay eran generalmente más comerciales y tenían anuncios publicitarios, patrocinios y donaciones (*Ibid.*). Todo esto favorecía un mayor desarrollo de las páginas web gays.

Las comunidades homosexuales establecidas a través de Internet, rompieron también el aislamiento individual con respecto a su orientación sexual, ya que ofrecían un espacio seguro y eficiente para asociarse y comunicarse. Una de mis informantes muestra claramente la importancia de Internet en su descubrimiento de su identidad sexual:

“En mi clase del instituto, me empezó a gustar una chica. Pero la verdad es que en esa época no sabía nada de ese sentimiento, o sea, yo era una chica muy prematura, cuando tenía 13, 14 años, ya sabía perfectamente qué es el amor, qué es el sexo, pero, ¡no relacioné el amor con la gente que tenía el mismo sexo que yo! Creía que le prestaba tanta atención a aquella chica porque era una amistad muy profunda. Hasta que, una vez, una amiga de mi clase me habló sobre, sobre una T taiwanesa, ahora mismo ya no me acuerdo de su nombre, pero era muy famosa en Internet en esa época dentro de la comunidad *lala*. Y me dijo esa amiga que había muchas chicas en Taiwan a quienes les gustaban las chicas. Entonces empecé a buscar información sobre este tema... Una vez conocí a una chica por QQ, era de mi ciudad. Me dijo que a ella le gustaban las chicas, y me invitó a comer a su casa. Me acuerdo muy bien de ese día cuando fui a su casa, era una chica con pelo muy corto, era mucho más mayor que yo, y en su casa había otras amigas suyas. Ese día yo estaba muy ilusionada: por un lado, me sentía particular, por otro lado, ¡había más gente como yo! Pero hasta aquel momento no me identificaba como *lala*... pero para mí, fue un comienzo muy importante.” (M1)

En el caso de M1, es muy llamativo la influencia de la cultura homosexual taiwanesa, representando así una interacción entre lo local y lo global. El término T significa *tomboy*, que hace referencia a las que tienen el papel masculino en una relación lésbica, mientras que el término P designa a las lesbianas más femeninas. Son términos para referirse a los dos roles sexuales de las lesbianas, y han sido ampliamente utilizados por las lesbianas taiwanesas desde los años 60 (Chao, 2001). Además, cabe subrayar que este proceso de auto-descubrimiento de la identidad sexual a través de Internet ha sido estudiado por Kam (2013), y subraya el papel fundamental de Internet en

cuanto a su función de crear un espacio significativo de auto-empoderamiento y auto-normalización.

De esta manera, las plataformas digitales orientadas a los homosexuales se han desatollado rápidamente como espacios privilegiados para la auto-representación de dicho grupo. Cabe subrayar aquí la cuestión del discurso de representación. Desde los años 80, los medios chinos comenzaron a informar sobre noticias relacionadas con el tema de la homosexualidad, y el porcentaje de este tipo de noticias aumentó gradualmente durante los siguientes 30 años. Sin embargo, el grupo homosexual nunca ha sido tratado como objeto principal, ya que siempre lo han relacionado fuertemente con la creciente preocupación por el VIH / SIDA (Huang, 2017). No obstante, Internet generó una serie de nuevas formas de expresión que permitió al colectivo homosexual representarse y reclamar con su propia voz, como explica Pakulski sobre los derechos culturales dentro del marco de reclamación de ciudadanía, que implican “...el derecho a la presencia simbólica y la visibilidad (frente a la marginación); el derecho a la representación digna (vs estigmatización); y el derecho a la propagación de la identidad y el mantenimiento de los estilos de vida (vs asimilación)” (Pakulski, 1997, pp.80, traducción propia). Así, gracias a los nuevos medios de comunicación, se ha podido configurar un nuevo tipo de ciudadanía cultural en oposición a las representaciones estereotípicas del grupo homosexual llevadas a cabo por los medios tradicionales.

Cabe mencionar aquí un estudio interesante que analiza las relaciones de poder entre la nueva ciudadanía de internautas (*wangming*, 网民) en el Internet chino según el cual, a través del uso de Internet aparece el activismo *online*, protestas llevadas a cabo a través de Internet y otras nuevas tecnologías de comunicación (Yang, 2011, pp.30). Este estudio expone que, desde la década de los 90, el activismo *online* ha articulado sus objetivos más modestos, tales como la defensa de los derechos e intereses personales y la expresión de nuevas identidades que ocupan el núcleo del nuevo activismo ciudadano. Este activismo *online* se clasifica en dos tipos: uno se basa en luchas por el reconocimiento y contra la discriminación, mientras que el otro consiste en las luchas contra la opresión y la explotación expresadas en agravios materiales graves (*Ibid.*, pp.33). El caso de los espacios digitales establecidos por el grupo LGBT con el fin de representar y expresar su identidad sexual y sus derechos igualitarios, representa claramente el primer tipo de activismo, con luchas por el reconocimiento y la normalización.

Aquí me gustaría destacar dos espacios digitales orientados al colectivo homosexual en China. Queer Comrades⁴ es la única web LGBT sin ánimo de lucro de China, y está financiado por la Fundación Ford; el Fondo para los Derechos Humanos Globales, la Orientación Sexual y la

⁴ Véase <https://www.queercomrades.com/>

Identidad de Género y la Institución de Educación para la Salud de Género de Beijing (Brennan, 2013). Su sitio web se dedica principalmente a alojar programas de entrevistas relacionados con temas LGBT chinos y globales, y también disponen de documentales y noticias que tratan los acontecimientos más importantes para los LGBT en China y en el extranjero desde 2007. Con estos programas, la página web de Queer Comrades quiere llegar a “documentar la cultura queer en todos sus aspectos para aumentar la conciencia pública sobre los asuntos LGBT. Dado que los problemas queer están a la vanguardia del debate social en la sociedad actual china, creemos que la necesidad de información sobre temas LGBT y de salud sexual seguirá creciendo durante los próximos años.” (Queer Comrades, traducción propia). En esta web hay otro programa notable, Queer University, que se trata de un programa de capacitación de siete días para personas pertenecientes a minorías sexuales con el fin de documentar las experiencias alternativas de vida LGBT.

Otra asociación *online* importante es Common Language (tongyu, 同语⁵), establecida en 2005. Es la organización lésbica más famosa de China continental, y su misión es luchar contra la discriminación y la violencia por orientación sexual e identidad y expresión sexual, y de promover la igualdad de derechos y la concienciación pública a través de servicios de ayuda directa, la educación de la sociedad y la promoción de políticas (Tongyu, traducción propia). Common Language jugó un papel decisivo en el lanzamiento de Les +, la primera revista *lala* en China continental, y organizó también varias reuniones importantes para la comunidad *lala*, como las reuniones de salón, que marcaron el uso del espacio público por la comunidad *lala*. En palabras de la fundadora de Common Language:

“El salón realmente fue un punto de partida muy importante porque era un espacio seguro y amigable donde todos podían venir y hablar sobre sus problemas. El salón también fue extremadamente importante para Tongyu (Common Language). Como ustedes saben, muchas veces las discusiones en el Salón se ponen muy serias. Si vas allí para encontrar novia, por ejemplo, esas discusiones probablemente no sean para ti. Así que los eventos de discusión fueron una manera de encontrar personas que pudieran estar interesadas en participar en la organización y determinar qué trabajo de activistas podrían hacer. En Tianya⁶, mi primera publicación se tituló “¿Qué tipo de comunidad (huodong) queremos?” Pregunté, ¿qué tipo de espacios son apropiados (heshi) para que las lesbianas se reúnan, qué queremos? Muchas respuestas apuntaban a los bares, pero yo estaba pensando más en términos de espacio público lésbico, no solo en un bar normal, que es solo para beber ...” (Engebretsen, 2008, pp.247-248, traducción propia).

⁵ Véase <http://www.tongyulala.org>

⁶ Es uno de los foros de internet más populares en China, estableció en 1999.

Además, Common Language organizó debates sobre el matrimonio, el sexo, la necesidad de políticas contra la discriminación, y formas de lidiar con las presiones familiares para casarse y tener hijos, etc., y ofreció también formas de aprender sobre activismo social que atraían especialmente a los estudiantes universitarios, incluyendo programas de capacitación sobre salud sexual (*Ibid.*). Siendo una asociación principal de la comunidad *lala*, ha apoyado a otras pequeñas comunidades *lala* de todas las provincias de China en su formación. En la página principal de Common Language se muestra un mapa de China que indica las comunidades y asociaciones de LGBT establecidas en cada ciudad.

En 2007, Common Language organizó una actividad muy llamativa durante el día de San Valentín en el centro de Beijing, en la que salieron voluntarios repartiendo rosas rojas y folletos con el mensaje: "El amor no tiene límites. Somos homosexuales (tongxinglian), y queremos una vida con nuestro ser querido. Por favor apoya todo tipo de sociedades y todo tipo de amor. Por favor apoya el matrimonio homosexual" (Engebretsen, 2009, pp.4). Esta actividad fue reportada por muchos medios de comunicación y tuvo un gran impacto en la sociedad china. No obstante, los esfuerzos no se limitaron solo a China; en esa movilización local se refleja también lo global, y se demuestra un diálogo transnacional. En 2008 se estableció la Alianza Lala China, está compuesta por las asociaciones *lala* de China continental, Hong Kong, Macao, Taiwán y Estados Unidos. Con esta asociación transregional se genera una nueva plataforma para comunicarse entre varias zonas y apoyar así el desarrollo del movimiento *lala* en China. En la práctica, la Alianza Lala China ofrece una actividad anual muy significativa para sus comunidades, *lala* camp. Para esta actividad se reúnen voluntarias y activistas *lala* provenientes de diferentes partes de China continental, y también participan activistas e intelectuales lesbianas de Hong Kong, Taiwán y Estados Unidos, para compartir información y experiencias con respecto a la realidad de ser lesbiana y a la cuestión del movimiento social.

Así, los grupos homosexuales no solo utilizan Internet para reunirse en sitios web, sino que también lo utilizan para organizar reuniones y actividades comunitarias. En este sentido, la comunidad *online* se convierte en un espacio importante donde se generan una serie de prácticas para conformar una comunidad más solidaria y relacionada con la vida real de los homosexuales, y para luchar contra sus adversarios.

Otra asociación que tiene un papel decisivo dentro de la comunidad homosexual es PFLAG China (Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays of China). Esa asociación de momento se ha establecido ya en más de 40 ciudades en China, con más de 500 voluntarios homosexuales y más de 300 voluntarios que son familiares y amigos del colectivo homosexual. Los voluntarios y trabajadores gestionan grupos de discusión y cuentas en el espacio digital, y ofrecen espectáculos en

vivo en aplicaciones como Blued y Rela orientadas a homosexuales para charlar y concretar encuentros. Esos sitios sirven como espacios para la expresión, el intercambio de información, la coordinación, la socialización y la ayuda mutua entre voluntarios y el público que, juntos, aseguran una presencia colectiva. También disponen de cuentas oficiales de WeChat y QQ mediante las que ofrecen la ayuda y responden consultas de las personas homosexuales y sus familias, y brindan apoyo emocional e invitan a los padres a reunirse con grupos de discusión *online* (Hong y Monteil, 2018). Este trabajo de comunicación y apoyo se lleva a cabo *online*, y termina dando lugar a actividades como conferencias nacionales y regionales de PFLAG China, campamentos y talleres para las personas homosexuales, sus familias y amigos.

Es importante mencionar el lanzamiento de Weibo dentro del desarrollo del espacio digital de la comunidad homosexual. En 2009, el gobierno chino bloqueó Twitter por posible sensibilidad frente al XX aniversario de la protesta de la Plaza de Tiananmen (Epstein, 2011) y por los disturbios en Xinjiang, en el noroeste de China (Wu y Alaimo, 2018). El mismo año surgió Weibo para sustituir a Twitter, y muy pronto se convirtió en una de las plataformas de *microblogging* más exitosas en China. Según los datos del Informe de Desarrollo de Internet en China, se estima que en junio de 2018 la población de cibernautas chinos alcanzaba 802 millones de personas, contando con 337 millones de usuarios de Weibo. Su accesibilidad y popularidad permite que los activistas homosexuales tengan más visibilidad en el espacio digital público y que atraigan más simpatía de otros grupos, consiguiendo “promover vínculos horizontales e interacción transversal e inmediata entre grupos y organizaciones LGBT” (Hong y Monteil, 2018, pp.4). Desde entonces, ha surgido un nuevo modo de activismo que consiste en monitorear, desafiar y condenar a las figuras públicas responsables de discursos o actos discriminatorios (Ibid.). En el 26 de junio de 2011, la famosa actriz Lv Liping comentó en su Weibo que la homosexualidad era un crimen, e inmediatamente recibió miles de críticas de los usuarios de Weibo. No obstante, Lv les respondió con comentarios homófobos, utilizando la opinión de un pastor estadounidense que denunció a los gays y lesbianas como vergonzosos. Muy pronto surgió un movimiento contra la discriminación de los homosexuales en Weibo con apoyo de intelectuales, actores y cantantes. Esta lucha *online* se fue expandiendo y llegó al canal estatal de televisión CCTV-13, donde un presentador criticó a Lv por sus comentarios homófobos:

“Respetamos la fe de las celebridades individuales, y les permitimos tener su propio punto de vista sobre cada tema. Pero eso no significa que estemos de acuerdo en que una persona de tal influencia deba tener el poder de discriminar abiertamente contra ciertas comunidades en China...Las personas homosexuales tienen, como nosotros, derecho a existir y desarrollarse en la sociedad, y este derecho no debe ser superado por ningún otro concepto”.

Además, el Comité de Premios y Festival de Cine Golden Horse de Taiwán le negó a Lv el Premio a la Mejor Actriz Principal en la ceremonia de 2011.

Aparte de ser un espacio público de deliberación y acción, Weibo desempeña un papel significativo en cuanto a su gran impacto en la capacidad de los activistas para influir en los debates públicos. Desde el lanzamiento de Internet en China, el gobierno siempre ha utilizado un sistema de censura para controlar y vigilar su uso. Este control sobre Internet lo podemos explicar con el concepto de capital informacional de Bourdieu; según él, el Estado se apropia de una serie de capital como capital de fuerza física o de instrumentos de coerción, capital económico, capital simbólico y capital informacional que permite al Estado ejercer un poder legítimo de violencia física y simbólica sobre los diferentes campos y sobre la población (Bourdieu, 1994, pp.97-99).

Aunque el sistema de censura ejerce control sobre la información digital en China, los activistas chinos utilizan las redes sociales con diferentes estrategias y esfuerzos como un medio fundamental para desarrollar las protestas. Un buen ejemplo es el movimiento *online* contra la discriminación de los homosexuales que tuvo lugar en el 2018, cuando Weibo anunció la necesidad de eliminar los vídeos y las imágenes “violentos, pornográficos u homosexuales” con el fin de construir una comunidad sana y amorosa. Bajo esta política, se encuentra la idea de que la homosexualidad es “violenta” y “pornográfica”. No obstante, en los días siguientes, los usuarios y activistas de Weibo utilizaron etiquetas como “#SoyGay” para defender los derechos de los homosexuales y denunciar la discriminación por parte de Weibo, e incluso algunos publicaron la noticia de CCTV de 2011 que criticaba a Lv. Esto mostraba el profundo giro que habían dado las políticas de las autoridades respecto a los derechos de los homosexuales. En este sentido, muchos usuarios y activistas consideraron que era un retroceso. Muy pronto, la etiqueta de “#SoyGay” fue utilizada más de 19 millones de veces y leída hasta 300 millones (Liy, 2018). En el último momento Weibo rectificó, y las cuentas oficiales del colectivo homosexual que habían sido cerradas por considerarse “ilegales” durante la campaña de limpieza, volvieron a funcionar. La protesta también llegó al espacio público. Unos días después del debate sucedido en Weibo, en la ciudad de Nanjing se reunieron más de 20,000 personas en una Maratón del Arcoíris para apoyar al colectivo homosexual. Las actividades como la Maratón del Arcoíris son muy importantes para llevar a cabo el movimiento social homosexual, junto con el *rainbow bike ride*, los festivales de cine LGBT, etc. Estas actividades se caracterizan por visibilizar la lucha por la igualdad en el espacio público, pero de manera implícita, en el sentido de que se moviliza no con la lucha radical contra las políticas respecto a la homosexualidad, sino que expresa la necesidad de igualdad a través de actividades como las maratones con cierta legitimidad y aceptación por parte del público. Gracias a las redes sociales como Weibo, se crean nuevas formas de cooperación entre los activistas y medios de

comunicación, lo que facilita la cobertura mediática de estos movimientos homosexuales, ampliando así su influencia pública.

6. Estrategias alternativas de normalización frente al control familiar social

Con las formas de control por parte del Estado y de la familia, cabe mencionar la idea de Foucault que sostiene que donde hay poder hay resistencia, y los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder (Foucault, 1976). Es importante entonces centrarse en el análisis de la resistencia del colectivo homosexual en China, ya que es considerado como un grupo oprimido por su orientación sexual. La resistencia, según la clasificación de Zheng (2015), toma dos formas principales. Por un lado, la resistencia puede ser manifiesta y confrontar directamente los valores culturales dominantes, generalmente tomando la forma de una acción política visible por parte de un colectivo de personas políticamente cargadas. De este modo, todo el movimiento lésbico y gay enfatiza la noción de construcción de comunidad, identidad personal y estilos de vida, cristalizada en políticas de identidad desde la década de 1970 y en el movimiento de asimilación basado en los derechos, que surgió en la década de 1990. Por otro lado, la resistencia también puede ser indirecta. Cuando Scott hace su trabajo en un pueblo de Malasia, argumenta que los subalternos a menudo participan en “actos cotidianos de resistencia” con sus propias estrategias para llevar a cabo una serie de enfrentamientos ocultos contra el poder, aunque no tienen una organización formal para la resistencia (1985). Las “formas cotidianas de resistencia” ocultas e invisibles se pueden ver como “armas de los débiles”, como en su investigación de la resistencia campesina, que es un proceso constante y cotidiano mediante el que los campesinos luchan contra la explotación a través de la mentira, la desgana y la difamación (Ibid.) . Tanto las formas cotidianas de resistencia como las “transcripciones ocultas” de los grupos subordinados me han ayudado a examinar las resistencias que ha ido adoptando el colectivo homosexual en China. En este caso, el matrimonio cooperativo, que se trata de una resistencia indirecta como arma de los débiles que evita la confrontación directa con sus familias.

El matrimonio cooperativo (Kam, 2013), también llamado matrimonio por contrato o por conveniencia (Engebretsen, 2014), o matrimonio simulado (Zheng, 2015), consiste en un matrimonio heterosexual negociado por una *lala* y un hombre gay. Se estima que un 90% de los homosexuales entran en un matrimonio heterosexual en China (Li, 2002). Por ello, el papel del matrimonio en la sociedad china para los homosexuales incluye muchos elementos culturales que voy a examinar en esta parte del trabajo; y enfatizo que, como los campesinos en el estudio de Scott que realizan sus formas cotidianas de resistencia, los homosexuales chinos eligen la institución del matrimonio heterosexual como un discurso legal y normalizado para llevar a cabo la resistencia oculta (Kam, 2013).

Cuando la RPC (República Popular China) instauró la Ley del matrimonio en 1950, el matrimonio empezó a adquirir un carácter de romanticización de las relaciones conyugales, y el matrimonio homogéneo heterosexual, a partir de entonces, se convirtió en el modelo único legal propuesto por el Estado, y ha sido promovido por expertos, como los médicos, para afirmar su legitimidad y moralidad (Chou, 2008; Kam 2013), por lo que la homosexualidad ya no pudo coexistir con el matrimonio homogéneo heterosexual. A través de la reforma económica, no obstante, el significado del matrimonio y la familia sufrió un cambio fundamental debido a los cambios económicos, culturales y demográficos bajo el capitalismo neoliberal. Al examinar la relación entre el capitalismo y la homosexualidad, D'Emilio (1983) señala que la identidad homosexual no es un hecho eterno, sino que se trata de un producto histórico relacionado estrechamente con el sistema capitalista. Su aparición, como la del sistema del trabajo libre, tiene su origen en una época histórica específica. La expansión del sistema de trabajo asalariado y del capital dio lugar a la transformación en la estructura y funciones de la familia nuclear, y en las relaciones heterosexuales el significado de la sexualidad se empieza a separar de la procreación, fomentando la visibilidad de la vida colectiva homosexual (Ibid.). En China, la reforma económica produjo un gran impacto, tanto en la estructura económica estatal con la llegada de neoliberalismo como en la vida cotidiana de la gente respecto a la sexualidad, y es en este contexto donde el desarrollo del capitalismo ha creado las condiciones materiales para que el deseo homosexual se exprese.

No obstante, vuelvo a enfatizar la idea de que el capitalismo ha creado nuevas libertades individuales para el colectivo homosexual pero a su vez ha creado condiciones de opresión. D'Emilio desarrolla su argumento afirmando que la relación entre el capitalismo y la familia es fundamentalmente contradictoria, ya que por un lado el capitalismo debilita la base material de la vida familiar y hace posible que los miembros salgan de su familia y que desarrollen una identidad homosexual; pero el capitalismo también fomenta las relaciones heterosexuales, con el fin de que las familias reproduzcan la mano de obra (Ibid.). En el contexto histórico chino, junto con la

reforma económica llegó la planificación del hijo único⁷. Cabe subrayar que el cambio demográfico nunca se puede tratar como un hecho natural, sino que es un hecho histórico sometido a la manipulación del Estado, teñido por la política socioeconómica con el fin de la construcción del país. La reforma económica y el cambio demográfico dieron lugar a una transformación profunda en la estructura y función de la familia. En respuesta a la política de hijo único, las familias con un solo hijo o hija tienden a invertir recursos sustanciales para brindar oportunidades a su hijo para que desarrolle su carrera, así como animarle para que se incorpore al mundo académico, ofreciéndole una mejor educación que sea compatible con su nivel educativo y económico (Zhang y Sun, 2014). Así, con las condiciones materiales que ha creado el capitalismo neoliberal, la nueva generación empieza a tener más autonomía personal e individualismo.

La transformación de la familia, el cambio del sistema económico y el crecimiento de la autonomía personal transforman entonces la relación familiar entre padres e hijos. Al ver cómo la sociedad contemporánea china entra en el proceso de “modernización”, Whyte plantea la hipótesis de que la transformación de la sociedad transforma en gran medida los valores familiares tradicionales, erosionando el apoyo a obligaciones familiares tradicionales como la piedad filial. No obstante, a través de su trabajo de campo en la ciudad de Baoding (Hebei) concluye que, a pesar de los cambios sociales y económicos, los sentimientos de obligación filial permanecen sólidamente intactos (1997). Aunque ya han pasado más de 20 años desde la investigación de Whyte y en su estudio hay ciertas limitaciones, estoy de acuerdo con la conclusión que saca Whyte de que los valores familiares, en particular la piedad filial, mantienen su importancia para los miembros de las familias. No obstante, cabe subrayar el papel del Estado y la Ley como los agentes principales para el refuerzo de la piedad filial en los últimos años con el desarrollo del neoliberalismo en China.

El neoliberalismo en China ha sido estudiado por muchos intelectuales (Anagnost, 2004; Harvey, 2005; Rofel, 2007), tanto la “biopolítica neoliberal” (Greenhalgh, 2009) en China como “un proyecto nacional de reordenamiento global” (Rofel, 2007) reflejan la tendencia de promover un mayor crecimiento económico orientado hacia el mercado a través de la reforma económica (Ho, 2011). Uno de los objetivos principales de la política neoliberal es la privatización, que puede describirse fundamentalmente como la transferencia de servicios públicos a intereses privados (Richardson, 2005). En este contexto, se minimiza el papel del Estado cuyos servicios públicos comunitarios se privatizan, mientras que la institución de familia se convierte en agente principal

⁷ En 1979 se inició la política de Planificación Familiar (jihua shengyu zhengce, 计划生育政策), más conocida como política de hijo único (Goma, 2011), pero antes de su establecimiento hubo diferentes políticas de población en distintas etapas históricas según las necesidades estatales.

para cubrir las necesidades de bienestar de sus miembros. Como muestra Whyte, en las familias urbanas en China los padres ayudan en mayor grado a sus hijos con ayuda económica con la vivienda, la educación, y el trabajo doméstico. En este sentido, la política de hijo único y el cambio social económico fortalecen una relación estrecha entre padres e hijos, lo que intensifica a su vez la piedad filial (1997). Así pues, en la China contemporánea el capital financiero y el capital moral (como la piedad filial) conforman la interdependencia entre los hijos y sus padres (Qiu, 2017)

La familia es el objeto de estudio de Foucault por ser el biopoder y el cambiador de la sexualidad y de la alianza que se basa en un sistema de reglas que define lo permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito (Foucault, 1976). Siguiendo esa idea, Aihwa Ong analiza el proceso de enriquecimiento económico de las familias de Hong Kong que han desarrollado una disciplina y control extraordinarios sobre los miembros de su familia para mejorar los medios de vida y la riqueza familiar. Ong propone el término biopolítica familiar, con el que se refiere a un conjunto de prácticas racionales que regulan los cuerpos sanos y productivos, y su despliegue en actividades capitalistas flexibles. Si con la reforma económica y el proceso de privatización en China, el control estatal directo sobre las vidas privadas se ha desplazado hacia una forma más íntima llevada a cabo por las redes familiares, la familia productiva y heterosexual cumple su función de biopolítica familiar para producir un sujeto de valor moral, y requiere que sus miembros cumplan las expectativas de los padres de casarse y tener hijos, así como mantener la piedad filial (Kong, 2011). En ese proceso, los padres juegan un papel fundamental para asegurar que sus hijos lleven la vida heterosexual “normal”.

Cabe mencionar aquí el argumento de Croce: “Una de las consecuencias paradójicas de la lucha de los homosexuales por la igualdad de derechos es que ha establecido un nuevo punto de referencia para distinguir lo aceptable de lo desviado, lo natural de lo no natural y lo normal de lo anormal” (2014, pp.14). En mayo de 2017, salió una noticia que tuvo un gran impacto en los medios de comunicación. Once madres buscaban parejas para sus hijos gays en el Parque del Pueblo de Shanghai. El Parque del Pueblo es un famoso mercado matrimonial, pero en su mayoría los participantes son padres que ponen hojas que contienen la foto e información básica de sus hijos como la altura, la edad, los ingresos y el nivel de educación. A menudo, hablan con otros padres para intercambiar información para ver si es posible concertar una cita. Estas once madres eran miembros de la asociación PFLAG CHINA, que llevaron paraguas arcoíris y se presentaron como madres de los homosexuales que venían a buscar pareja para su hijo o hija. Aunque al final fueron expulsadas por la policía, es interesante ver las expectativas de las familias para sus hijos homosexuales respecto al matrimonio. En este caso, el biopoder familiar desempeña un papel importante para la construcción de una imagen de la homosexualidad positiva en el proyecto de

normalización, que enfatice sobre todo la estabilidad y el matrimonio monógamo para que los hijos homosexuales no se desvíen de las normas y valores culturales dominantes.

Por otro lado, China se está convirtiendo en un país de ancianos como una de las consecuencias más graves de la política antinatalista. Se estima que China es uno de los cinco países con mayor envejecimiento de su población en el mundo, con la valoración de que en el año 2050 el porcentaje de personas mayores de 65 años se triplicará y llegará hasta un 25% de la población total de China (UN-WPP, 2010). En respuesta al problema de la falta de recursos y servicios públicos como consecuencia del envejecimiento, el Estado promueve los valores familiares tradicionales como la piedad filial para que las familias cubran las necesidades de cuidar a los ancianos. La piedad filial es la idea fundamental confuciana, que consiste en un código de comportamiento respetuoso hacia los padres, y la provisión de cuidados a los padres es una de las tareas principales dentro de este código de piedad filial (Zhan y Montgomery, 2003). Si bien Whyte sostiene que la obligación de piedad filial en la sociedad china se mantiene firmemente intacta, hay otros estudios que mantienen que los cambios económicos, sociales y familiares han dificultado cada vez más el apoyo y el cuidado que los hijos ofrecen a los padres (Zhan y Montgomery, 2003; Chou, 2010). Ante el movimiento migratorio masivo de población joven, la rápida globalización y la mayor presión económica que sufre la generación de hijos únicos a la hora de apoyar a los ancianos; el valor tradicional de la piedad filial, en particular el comportamiento del apoyo a los ancianos, disminuye (Zhan y Montgomery, 2003). En este contexto, el Estado estableció una serie de leyes para asegurar el apoyo a los padres ancianos: el artículo 49 de la Constitución China confirma la responsabilidad de cuidar y apoyar a los ancianos como obligación de los hijos (Ibids.), la Ley de Protección de los Derechos e Intereses de las Personas Mayores regula los deberes de los hijos de proporcionar apoyo económico, cuidado diario y apoyo emocional a los padres ancianos, exigiendo a los hijos adultos que visiten a sus padres "con frecuencia" (Ley de Protección de los Derechos e Intereses de las Personas Mayores, 2013). Además de las normas jurídicas, al nivel ideológico se está fortaleciendo también la idea de piedad filial, lo cual explica que la posición estatal de re-valorizar el confucianismo vaya aparejada con la reforma económica, impulsando una serie de seminarios de confucianismo y un movimiento para re-estudiar la doctrina, enfatizando la importancia de la piedad filial como tradición excelente y moralmente correcta, y mediante el renacimiento del control de la ideología confuciana sobre las mujeres a través de los valores tradicionales. De esta manera, Evans señala que "la promoción del modelo confuciano del deber filial ha sido destacada en los últimos años para compensar la política del gobierno centrada en el crecimiento económico en lugar del bienestar social" (Evans 2008: 173, citado por Engebretsen, 2014). La piedad filial dentro de la familia ofrece entonces apoyo económico y emocional a los

ancianos en un momento en que las políticas estatales dan mayor peso al desarrollo del mercado y no presentan atención a los servicios sociales y de bienestar (Ibid.).

El matrimonio y tener hijos es una de las tareas fundamentales para cumplir las expectativas de los padres. Un estudio sobre el mercado del matrimonio en el Parque del Pueblo de Shanghai muestra que se debe entender el emparejamiento parental no como un resurgimiento de las prácticas tradicionales sino en el contexto del mercado, y entenderla como una respuesta a las presiones demográficas y económicas. El matrimonio es visto por los padres como un “refugio del mundo exterior volátil” y, siendo padres responsables, tienden a dedicarse más a sus hijos “no solo ha centrado todos sus recursos en la salud y el éxito de su único hijo, sino que su propio apoyo en la vejez está relacionado con el éxito y la felicidad de su hijo único”(Zhang y Sun, 2014). El estudio de Kam (2013) también muestra las dificultades a las que se enfrentan los homosexuales en la China urbana en cuanto a la relación con su familia. Entre ellos, el matrimonio es considerado como el mayor problema que sufren. El matrimonio también está presente en una dimensión interpersonal que enfatiza mucho la cara (mianzi, 面子) de la familia, que es un concepto que ha sido identificado por muchos estudios como un símbolo central de la cultura china. Cabe decir que la cara no es algo individual, pese al argumento de Goffman que opina que la cara representa una imagen de uno mismo (Oatey, 2007). Mientras que su teoría sigue la línea individualista sobre este concepto, hay que revisar la base de las relaciones interpersonales. Cuando alguien tiene la sensación de “perder cara” (diulian, 丢脸), la explicación de este hecho se encuentra en una red social interpersonal, es decir: “no solo las acciones de uno mismo afectan a la cara, sino que otros en la red social pueden afectar a la cara de uno a través de acciones por las cuales el individuo puede no tener responsabilidad” (Chang, 2008, p.302). En caso de que un individuo no cumpla la tarea de casarse y se quede soltero, se considera que puede avergonzar a su familia y, como consecuencia, la familia pierde la cara por su hijo no casado. Además, el matrimonio en la sociedad china representa un reconocimiento social de madurez. Siguiendo la explicación de Kam (2007):

“Si una persona ha alcanzado la edad de matrimonio pero se niega a casarse, entonces está evitando la responsabilidad que debe cumplir para con la familia y la sociedad, y por lo tanto no puede ser considerado como un adulto responsable. El matrimonio y el tener un hijo son vistos socialmente como evidencia de su valor en la sociedad y de su bienestar físico o psicológico” (pp.92).

No obstante, en la era post-reforma económica, es cada vez más llamativo el conflicto entre la autonomía individual de la nueva generación y la necesidad del matrimonio para cumplir con la piedad filial. El matrimonio cooperativo es una estrategia fundamental que refleja esta tensión entre la familia y la autonomía individual relacionada con la orientación sexual, que permite a los

homosexuales chinos mantener su libertad individual e independencia bajo la institución del matrimonio heterosexual sin generar conflicto directo con la familia y cumplir la responsabilidad social como un buen ciudadano. Es lo que Kam llama “la política de la corrección pública”, según la que un individuo en la sociedad debe cumplir primero con las expectativas normativas para luego poder estar “cualificado” para ser homosexual, por lo que el matrimonio cooperativo es para Kam una de las “formas más elaboradas de la política de corrección pública” (2013). El modo de represión dominante contra el grupo homosexual en China no es la persecución despiadada y la hostilidad extrema como en occidente, sino la ignorancia y los prejuicios en la sociedad en general, así como una represión silenciosa por parte de la familia y la política china. No obstante, el matrimonio cooperativo representa “una resistencia culturalmente específica contra la opresión silenciosa promulgada por la institución familiar en una era en que el Estado se está retirando de su influencia directa en la regulación de la vida privada de los ciudadanos” (Ibid.).

El matrimonio cooperativo se ha convertido en una estrategia muy conocida entre la comunidad homosexual en China. De hecho, a través de las redes homosexuales establecidas online han empezado a aparecer servicios orientados a dicha práctica. Por ejemplo, en 2005 se lanzó la primera página web para personas homosexuales que buscan pareja para matrimonios cooperativos, se estima que en 2015 había más de 390.000 miembros registrados en esta página web (ChinaGayLes.com, 2015). Y el lanzamiento de una serie de aplicaciones con servicios de matrimonio cooperativo como Gluue e iHomo indica también que dicho matrimonio es cada vez más popular entre los homosexuales.

Aunque muchos homosexuales eligen el matrimonio heterosexual como la institución normativa y legal para desviar la presión familiar y social, también hay casos que realizan esta práctica por la estabilidad y seguridad del matrimonio. Debido a la falta de leyes de protección de la homosexualidad y a los prejuicios sociales, las relaciones homosexuales en China tienden a ser más inestables (Engebretsen, 2009; Kong, 2011; Kam, 2013), por lo que los homosexuales perciben el matrimonio monógamo heterosexual como una institución más estable y fiable (Kong, 2011; Wang, 2015). Además de estos motivos que he mencionado, Wang identifica otros dos motivos por los que sus informantes realizan el matrimonio cooperativo: las personas se casan para tener un espacio autónomo independiente de la familia natal y por motivos pragmáticos, como obtener beneficios institucionales (2015), por ejemplo, el sistema de *hukou*. El *hukou* (户口) se clasifica en dos tipos: *hukou* agrícola (*nongye*, 农业) y no agrícola (*fei nongye*, 非农业), el segundo se conoce también como *hukou* urbano, y con él los individuos perciben beneficios y recursos sociales como educación, desempleo y seguro médico. Por ello, los que tienen *hukou* no agrícola tienen un estatus social considerablemente más alto, y es visto como un elemento fundamental, por ejemplo, en el

mercado matrimonial. Desde el nacimiento, a cada individuo se le asigna un *hukou* agrícola o no agrícola según la localidad del registro de *hukou* de sus padres. Además, el cambio del empadronamiento en China no cambia el *hukou*, lo cual significa que los migrantes internos de zonas rurales a urbanas no pueden disfrutar de los recursos sociales y de bienestar. Debido a la extrema dificultad de obtener *hukou* urbano en las ciudades desarrolladas, el matrimonio se convierte en una medida eficaz: cuando alguien con *hukou* agrícola se casa con alguien con *hukou* urbano, puede ganar *hukou* urbano después de un determinado tiempo de cualificación, y sus hijos también pueden registrarse con *hukou* urbano.

Otra característica importante del matrimonio cooperativo vinculada a los valores familiares y el neoliberalismo en China es la cuestión de género, que tiene que ver con las desigualdades en el mercado y las normas patriarcales. Sin duda, el mayor motivo por el que los homosexuales chinos realizan el matrimonio heterosexual tiene su raíz en la conciencia colectiva familiar. No obstante, la presión del matrimonio no es igual para los hombres gays como para las *lala*. Los padres de hombres gays quieren que sus hijos se casen para que ellos también tengan hijos y puedan continuar la línea de sangre de su familia (Choi y Luo, 2016; Liu, 2017; Wong et al, 2019). Cabe señalar que en el sistema patriarcal chino, la herencia es patrilineal, así que las herencias se reparten entre los hijos, mientras que las hijas no tienen ningún lugar en el proceso⁸. Los hijos son propiedad de la familia paterna, no materna. En cuanto a la transmisión del linaje, sólo puede ser realizada por los descendientes masculinos, porque el libro de genealogía⁹ (zupu, 祖谱) no deja ningún lugar para las mujeres y, de hecho, solo se apuntan los nombres de los descendientes masculinos, lo que refleja las normas patriarcales de la tradición confuciana. Siendo los herederos legítimos y portadores de la continuidad patrilineal, los hombres chinos también tienen la mayoría de la responsabilidad de cuidar a sus padres, quienes tradicionalmente proveen de apoyo económico a sus padres. Mientras que las mujeres, desde el momento en el que se casan, pierden la relación con su familia de origen, pasando a formar parte de la familia del marido, incluyendo la veneración a los ancestros de esta familia. Y siguiendo el sistema patrilocal, la mujer casada se tiene que trasladar allí donde vivan su marido y sus suegros. Aparte de servir al marido y continuar la consanguinidad de la familia paterna, las mujeres deben tener obediencia implícita hacia los familiares de su marido, sobre todo sus suegros. Así, predomina la idea de “una hija casada es como el agua que se ha vertido—ya no pertenece a sus padres.” (嫁出去的女儿泼出去的水). Por ello, se designa a los hombres varones

⁸ Aunque la situación cambió en gran medida a través de la política de hijo único ya que las familias pasaron a transmitir la herencia a su única hija, la idea de que la transmisión de la herencia es patrilineal sigue siendo dominante.

⁹ Es un registro de los antepasados de una familia, tiene mucha importancia en el ámbito del culto a los ancestros. Ese es el motivo por el que la familia debe tener una continuidad.

como encargados de la piedad filial, así como dice la famosa expresión de “criar a un hijo para preparar la vejez y llevar a cabo los ritos funerarios después de la muerte de sus padres ” (养儿防老送终). Rofel lo explica así:

“La filialidad en China se describe a menudo como el dominio de los hombres. Es la razón por la que los hombres viven con sus padres o cerca de ellos, y la razón por la cual es tan importante para los hombres tener hijos varones. Los hijos varones llevan la línea familiar en este sistema de parentesco patrilineal y, por lo tanto, cumplen con su obligación oficial con los padres y antepasados. También deben apoyar a sus padres ancianos” (1999, pp. 84, citado por Engebretsen, 2014, pp.20)

Es fácil concluir, de esta manera, que los hombres gays en China sufren la mayor presión familiar para casarse y procrear (Wong, 2019). Sin embargo, considero que esta idea cae en la misma trampa que el argumento que sostiene que las *lala* afrontan menos discriminación que los gays en la sociedad china, sin darse cuenta del papel oprimido de las mujeres bajo el sistema patriarcal, donde el grupo masculino posee una posición privilegiada. Las mujeres solteras siempre son vistas como una amenaza para el sistema patriarcal, por lo que existe un control permanente sobre la población femenina respecto a la función reproductiva. Tomemos el ejemplo más llamativo: en 2007, una campaña oficial de propaganda en China utilizó el término “mujer sobrante” (shengnv, 剩女) para describir a las mujeres urbanas solteras y mayores de veintitantos años. Muy pronto, este término se popularizó en los medios de comunicación, que estigmatizaron a las mujeres con alto nivel educativo y profesionales para que se casaran (Fincher, 2018; Hong, 2017). Lo que refleja el término de “mujer sobrante” es no solo el prejuicio social hacia la mujer soltera, sino también el retorno a los roles de género tradicionales por parte del Estado con respecto al problema demográfico.

En realidad, en China el problema del desequilibrio de género tiene que ver con los 30 millones de hombres “sobrantes” como consecuencia de la política de hijo único. En respuesta a ello, el Estado impulsó el término de mujer sobrante orientado hacia las mujeres con alta *suzhi* para que se casaran con los hombres sobrantes para, por un lado, producir una generación con alta *suzhi* y construir una mejor nación y, por otro lado, para asegurar la estabilidad social, que puede verse afectada por el desequilibrio de género (Hong, 2017). La idea de “mujer sobrante” es tan fuerte que llegó también al mercado matrimonial. En el Parque del Pueblo de Shanghai, Zhang nota que en ese mercado se estima que “la proporción de género es de un hombre por cada diez mujeres, y otro incluso mencionaba uno por cada veinte”, y las mujeres urbanas son, en general, de edades entre los veinticinco y los treinta y cinco años, con alto nivel educativo y trabajos profesionales (Zhang y Sun, 2014). Debido a la ansiedad causada por la idea de “mujer sobrante”, los padres quieren que

sus hijas se casen, lo que reproduce las normas tradicionales confucianas y patriarcales que asignan a las mujeres al matrimonio como forma del control. Además, Kam argumenta que las mujeres disponen de menos medios para escapar de la presión familiar y social del matrimonio, porque su “libertad de movimiento” es mucho más limitada que la de los hombres (2013). En comparación con las mujeres rurales, las mujeres urbanas tienen menos posibilidades de convencer a sus padres para mudarse a otras ciudades para escapar del control familiar (Ibid), a pesar de que en China hay un número masivo de migrantes internos de zonas rurales a urbanas. En segundo lugar, las mujeres tienen menos capital económico para poder ser independientes de los padres y, de hecho, la brecha de ingresos por género es cada vez más elevada en China desde la reforma económica (Ibid.).

Aunque las *lala* que eligen el matrimonio cooperativo poseen en general mejor nivel económico y estatus social que otras mujeres, es importante tener en cuenta estas desigualdades de género como un motivo fundamental que las lleva al matrimonio como asilo. En comparación con las relaciones heterosexuales tradicionales, muchos sostienen que el matrimonio cooperativo es en general más igualitario. No obstante, uno de los problemas que tiene el matrimonio cooperativo está relacionado con la cuestión de igualdad de género. Engebretsen (2014) señala que el rol social de género se puede solidificar a través del matrimonio heterosexual y continuar las desigualdades de género; es decir, al asignar a las mujeres el papel de esposas y madres, la estructura heterosexual genera una desigualdad de género para las que participan en el matrimonio cooperativo que puede “anular sus logros profesionales y personales, incluyendo su poder financiero, logros educativos y su independencia residencial”, mientras que los hombres siguen con su posición privilegiada en el matrimonio porque “las normas de género y familiares no imponen limitaciones a la libertad personal de los esposos en la medida en que lo hacen para las esposas”(pp.105). Cho muestra la misma preocupación cuando examina el matrimonio cooperativo entre gays y lesbianas en Corea del Sur. Considera que es más una institución patriarcal que un simple matrimonio por contrato, donde las lesbianas tienen que cumplir el papel de “buena esposa y nuera obediente”. Además de la desventaja de las lesbianas dentro del matrimonio, este tipo del matrimonio implica también posibles conflictos de capital material y cuestiones de clase (Cho, 2009).

Una de mis informantes también muestra su preocupación por las lesbianas en el matrimonio cooperativo:

“Me he enterado de que muchas veces son los gays quienes tienden a querer tener hijos, mientras que las *lala* no, porque son hombres y necesitan transmitir su linaje, así que causa muchos conflictos [...]Creo que el matrimonio cooperativo (xinghun, 形婚) es más peligroso para las lesbianas, muchos gays... no por ser gay tienes conciencia de igualdad de género, no es así, en realidad muchos gays son misóginos, y son muy machistas. Hay casos de violencia doméstica y violación conyugal dentro del matrimonio cooperativo, ya sabes

cómo son las leyes en China, ¿hasta qué punto se define la violación conyugal como violación? ¿Tú crees que la Ley Anti-Violencia Doméstica funciona de verdad? Por eso digo que el matrimonio cooperativo es una salida solo cuando ya no tienes ninguna otra salida, o sea, es la última salida, si eliges esta, tienes que buscar alguien con quien tengas mucha confianza.” (M3, entrevista personal, 27 de junio de 2019).

El estudio de Engebretsen (2014) también señala la preocupación profunda de las lesbianas chinas por que el hombre pueda ejercer violencia sexual e incluso la violación dentro del matrimonio cooperativo para obligar a su esposa a quedar embarazada. El tema de tener hijos resulta muy controvertido para mis informantes a la hora de hablar del matrimonio cooperativo:

—“Nunca he pensado en el matrimonio cooperativo (xinghun, 形婚), ¡es horrible!”

—“¿Y por qué?”

—“Porque luego debes tener hijos. Mira, lo que entiendo yo del matrimonio cooperativo es que es un matrimonio falso (jia jiehun, 假结婚), aunque es falso, los padres os obligan a tener hijos, ¿tú crees que es posible que tus padres no te obliguen después de que te cases? ¡Vas a establecer lazos de sangre con una persona que no te gusta! Para mí es horrible, cuando empiezas a decir una mentira, acabarás con numerosas mentiras.” (M2, entrevista personal, 22 de junio de 2019).

Otro informante opina que el matrimonio cooperativo es complicado porque “implica muchas cosas”:

“Hay que firmar contratos de todo tipo, contrato de matrimonio entre tú y la pareja con quien te casas, contrato de propiedad, incluso de convivencia diaria después de casaros. Muchas parejas se divorcian muy pronto, por varios motivos, para vosotros el divorcio no es nada, pero causa daño a tus padres. Además, aunque ellos [los hijos] por fin ya no sufran más la presión que viene de sus padres por casarse, enseguida van a sufrir otra presión por tener hijos, y cuando ya tenéis un primer hijo, os obligan a tener el segundo. Te van a decir: “No estás contento con tu matrimonio porque no tenéis hijos”, y después de que tengáis el primer hijo, te van a decir: “No tienes buena relación con tu pareja porque no tenéis más hijos.” Por eso, ¡ni des el primer paso!” (H1, entrevista personal, 26 de abril de 2019).

Según los testimonios de los informantes, el matrimonio cooperativo no es un simple asunto personal entre un gay y una *lala*, sino que se trata de una relación matrimonial complicada que involucra a los padres. Para ellos, la cuestión de tener hijos y la violencia de género dentro del matrimonio desafían la estabilidad y la fiabilidad del matrimonio cooperativo, que perciben como una “mentira” ante los padres que luego llevará a más mentiras.

En resumen, el matrimonio cooperativo es una forma de resistencia indirecta que llevan a cabo los homosexuales chinos debido a la especificidad cultural y los valores familiares que reflejan la lucha entre el crecimiento del deseo hacia la libertad personal en la era post-reforma económica y los valores familiares, que dan mayor importancia a la piedad filial. El matrimonio cooperativo desafía el modelo tradicional de matrimonio, crea un espacio alternativo autónomo para la sexualidad y desarrolla un nuevo tipo de parentesco extendido homosexual (Kam, 2013). No obstante, es importante entenderlo no solo como una simple práctica cultural, sino verlo en un contexto económico, social e histórico cambiante, donde la llegada del neoliberalismo, la política demográfica, la transformación de familia y el control estatal sobre la sexualidad modelan el sistema de género y significado del matrimonio en China.

Como es una estrategia alternativa complicada que involucra a distintos agentes sociales y normas jurídicas, ninguno de mis informantes ve el matrimonio cooperativo como algo personalmente deseable. No obstante, todos ellos enfatizan que la independencia material y económica es la herramienta más relevante para poder enfrentarse a la presión familiar respecto a la cuestión de la orientación sexual. Para ellos, el capital económico se convierte en una premisa incluso indispensable para salir del armario:

“Para salir del armario tienes que ser económicamente independiente, es muy importante. Porque tienes que hacerles felices [a los padres], y para poder hacerles felices, tienes que tener dinero. Si tú no les puedes traer un nieto, ¡dales dinero! [...]El dinero no es tanto para apoyarles, sino que sirve para hacerles felices. Te doy un ejemplo: mi profesora es una mujer de treinta y tantos años, y todavía está soltera, ¿crees que sus padres pueden aceptarlo? Mira cómo hace ella, es muy fácil, le compró oro a su madre, y a su padre le compró un Audi, ¡no veas qué contentos están sus padres! Por eso, el dinero puede resolver el conflicto, ¿sabes? Y por eso yo no salgo del armario con mis padres hasta que tenga suficiente dinero para que si mis padres me dicen: “¡Ay que frío hace estos días!”, les pueda ofrecer dinero para que viajen por otras ciudades o países donde no haga frío, a lo mejor no tendría tiempo, pero les podría dar dinero para que se lo pasen muy bien. Así, ellos ya no tienen el poder de la palabras (huayu quan, 话语权).” (H1, entrevista personal, 26 de abril de 2019).

Kam (2013) propone el concepto de “política de corrección pública”, con lo que se refiere a “una lógica de normalización” con el fin de promover una imagen positiva para adquirir el reconocimiento social y familiar, así como ser “un ciudadano respetuoso con la ley, un miembro de la sociedad económicamente productivo y un hijo obediente” (pp.90). El capital económico para H1 se trata de una compensación material por no poder ofrecer a sus padres una vida familiar heterosexual con nietos: “Si tú no les puedes traer un nieto, ¡dales dinero!”. El aspecto económico

no solo sirve para compensar a los padres; para otros informantes es también una forma de ganarse el reconocimiento familiar:

“Tengo una amiga que es *lala* también, ahora vive en Shanghai. Tiene ya 30 años, pero no sufre tanto la presión familiar para el matrimonio porque ella gana mucho, entonces les dice a sus padres: “oye, gano mucho, vivo muy bien, por eso no os preocupéis por mi matrimonio, estoy muy feliz con mi vida”. Y sus padres no la presionan. Esto pasa también con mi ex novia, ella lleva muchos años trabajando en Shanghai, gana mucho también, y se ha comprado su propia vivienda, así que ahora tiene 28 años pero bien, o sea, su familia no la presiona, porque vive bien.” (M2, entrevista personal, 22 de junio de 2019).

En este caso, la informante subraya la relevancia del dinero como herramienta útil para convencer a los padres de que tiene capacidad -para vivir sola sin necesitar el matrimonio como refugio. No todos los grupos han podido alcanzar un mayor nivel de capital económico, pero “el ser económicamente independiente” da un cierto grado de libertad individual para poder estar lejos de los padres, como dice mi informante:

— “Todas tus amigas lesbianas en China ganan bien?”

— “No todas, conozco a otra chica que estuvo de intercambio en España durante un año, ahora trabaja en China, convive con su novia. No tiene un salario muy bueno pero está feliz, a ver, aunque no gana mucho, no vive con sus padres, así que tiene menos presión familiar.”

— “¿En qué ciudad?”

— “¿Ella? Ella trabaja en Suzhou, y sus padres son de Mongolia interior.”

— “¡Qué lejos!”

— “¡Por eso! La presión de sus padres no llega hasta tan lejos. Me gustaría ganar mucho, pero ahora veo que es imposible... Pero por lo menos hay que ser económicamente independiente para poder mudarme de la casa de mis padres.”

Tanto el matrimonio cooperativo como el éxito económico son estrategias alternativas que lleva a cabo el colectivo homosexual bajo los valores y presiones familiares y sociales, y forman parte de la política de corrección pública que es “una resistencia específica contra la opresión silenciosa por parte de la institución familiar”. Estas estrategias de resistencia, no obstante, son también estrategias de normalización que siguen legitimando el dominio del matrimonio heterosexual, que es visto como control institucional. El deseo de recursos materiales para poder negociar con la familia y la sociedad sobre las normas de matrimonio está relacionado con el proyecto de normalización de la homosexualidad, donde el colectivo homosexual que posee mayor capital económico tiene más capacidad de negociar con la sociedad y la familia, mientras que otros grupos que disponen de menos recursos están limitados a la hora de obtener reconocimiento familiar y social.

7. Conclusión

Como hemos visto, la homosexualidad en China ha sufrido diferentes grados de opresión y discriminación desde las sociedades antiguas, ya que la sexualidad es un campo sobre el que las instituciones sociales ejercen control según los diferentes contextos políticos y económicos. Gracias a los esfuerzos de los activistas por los derechos de los homosexuales, actualmente hay en la sociedad china cada vez más voces que apoyan a dicho grupo a pesar de la actitud oficial de ambigüedad hacia la homosexualidad. En comparación con la situación del colectivo homosexual en la era antes de la reforma puede parecer que, con el desarrollo económico, la sociedad se va a modernizar, lo que traerá avances en los derechos humanos como la igualdad de género y la liberalización de la sexualidad. Sin embargo, a través de este trabajo, hemos podido comprobar que no es así. Por un lado, como observa Wei (2018), la sociedad china ha notado en los últimos años un giro hacia un mayor conservadurismo: en el contexto del neoliberalismo, se han reforzado la piedad filial, con la obligación de casarse y tener hijos como una forma de protección familiar, y el discurso oficial reclama cada vez más un retorno a los roles de género tradicionales, algo particularmente inquietante.

Por otro lado, cabe mencionar la cuestión del género dentro del movimiento homosexual en China, que considero que es un tema relevante que hay que poner sobre la mesa para llevar a cabo una emancipación mejor construida y sólida en un futuro. No cabe duda que el sistema heterosexual patriarcal no solo impacta a las mujeres sino que también en gran medida a los hombres. De esta manera, tanto las *lala* como los gays eligen el matrimonio cooperativo como refugio donde esconder su orientación sexual ante la presión social y familiar. No obstante, existe otro tipo del matrimonio heterosexual que yo llamo “matrimonio por engaño”, que consiste en que un hombre homosexual que no ha salido del armario se casa con una mujer heterosexual, conocida como “esposa de gay” (*tongqi*, 同妻). Los pocos estudios realizados sobre las esposas de gays y el matrimonio por engaño muestran que la mayoría de ellas no conocen la orientación sexual de sus esposos cuando se casan (Xing, 2012; Zheng, 2015), y se estima que en China hay 60 millones de esposas de gays que sufren ese matrimonio por engaño (Xing, 2012). El sufrimiento y el dolor de las *tongqi* muestra muy bien las relaciones de poder del género, los valores familiares, la obligación heterosexual vinculada al matrimonio y, fundamentalmente, la ideología dominante patriarcal que

refleja este matrimonio engañoso. Por ejemplo, un informante gay de Zheng (2015) opina que incluso si se legalizara el matrimonio homosexual en China, estos maridos gays no se casarían con sus amantes masculinos. En este sentido, las normas jurídicas y el desarrollo de las condiciones económicas generarían un cambio limitado en la situación social del colectivo homosexual en China mientras que no se den cuenta de la existencia de un proyecto de normalización vinculado al poder estatal en este contexto neoliberal, y de la cuestión del género bajo el sistema hegemónico heterosexual patriarcal.

8. Anexo

Entrevistados	Edad	Ocupación	
M1	26	Estudiante	
M2	23	Estudiante	
M3	24	Estudiante	
H1	23	Estudiante	

9. Referencia Bibliografica:

- Aibai. (2011). 关于科学理念和科学普及在工作中重要里程的文件 < Sobre la importancia de divulgación científica en el trabajo>. En <http://test.www.feizan.com/space-1610-do-blog-id-28000.html>
- Alianza China *Lala*. (2012). 华人拉拉联盟关于酷儿理论争论的声明 <Las declaraciones sobre el debate de teoría queer> En <https://www.douban.com/group/topic/26512471/>
- Anagnost, A. (2004). The Corporeal Politics of Quality (Suzhi). *Public Culture*, 16(2), 189-208. doi: 10.1215/08992363-16-2-189
- Bao, H. (2012). Queering/Querying Cosmopolitanism: Queer Spaces in Shanghai. *Culture Unbound: Journal Of Current Cultural Research*, 4(1), 97-120. doi: 10.3384/cu.2000.1525.12497
- Barlow, T. (2004). *The Question Of Women In Chinese Feminism*. London: Duck University Press, Pp.37-63, Pp.253-301.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism Of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, 2003.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms Of Capital. In: Richardson, J., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, CT: Greenwood: 241–58.
- Bourdieu, P. (1994). *Razones prácticas* (pp. pp.97-pp.107). Barcelona: Anagrama.
- Brennan, C. (2013). *Queer Comrades, Queer China: Hybrid Lesbian Identities in an Age of Social Media*. University of Kansas.
- Calhoun, C. (1994). Separating Lesbian Theory from Feminist Theory. *Ethics*, 104(3), pp.558-581.
- Cao, J., ; Lu, X. (2014). A Preliminary Exploration of the Gay Movement in Mainland China: Legacy, Transition, Opportunity, and the New Media. *Signs: Journal Of Women In Culture And Society*, 39(4), 840-848. doi: 10.1086/675538
- Chang, Y,Y. (2008). Cultural “Faces” of Interpersonal Communication in the U.S. and China. Dispone en <https://web.uri.edu/iaics/files/29-Yvonne-Yanrong-Chang.pdf>
- Chao, Y. (2001). Drink, Stories, Penis, and Breasts. *Journal Of Homosexuality*, 40(3-4), 185-209. doi: 10.1300/j082v40n03_10

- Cheng, F. K. (2017). Dilemmas of Chinese Lesbian Youths in Contemporary Mainland China. *Sexuality & Culture*, 22(1), 190-208. doi: 10.1007/s12119-017-9460-8
- Cho, J. (2009). The Wedding Banquet Revisited: "Contract Marriages" Between Korean Gays and Lesbians. *Anthropological Quarterly*, 82(2), 401-422. doi: 10.1353/anq.0.0069
- Choi, S. ; Luo, M. (2016). Performative Family: Homosexuality, Marriage And Intergenerational Dynamics In China. *The British Journal Of Sociology*, 67(2), Pp.260-280.
- Chong, J. (2017). A Brief Perspective On The Lbt Movement In China. En <https://www.outrightinternational.org/content/brief-perspective-lbt-movement-china>
- Chou, R. (2010). Filial Piety by Contract? The Emergence, Implementation, and Implications of the "Family Support Agreement" in China. *The Gerontologist*, 51(1), 3-16. doi: 10.1093/geront/gnq059
- Chou,W.S. (2001). Homosexuality and the Cultural Politics ofTongzhiin Chinese Societies. *Journal Of Homosexuality*, 40(3-4), 27-46. doi: 10.1300/j082v40n03_03
- Chua, L.; Hildebrandt, T. (2013). From Health Crisis to Rights Advocacy? HIV/AIDS and Gay Activism in China and Singapore. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 25(6), pp.1583-1605.
- CNNIC. (2018). 中国互联网络发展状况统计报告 <Informe de Desarrollo de Internet en China>
- Comisión Nacional de Salud y Planificación Familiar.(2015). 中国艾滋病防治进展报告. <Informe de prevencion de SIDA en China>
- Croce, M. (2014). Homonormative Dynamics And The Subversion Of Culture. *European Journal Of Social Theory*, 18(1), 3-20. Doi: 10.1177/1368431014534349
- Croce, M. (2014). Homonormative Dynamics And The Subversion Of Culture. *European Journal Of Social Theory*, 18(1), Pp.3-20.
- D'Emilio, J. (1983). Capitalism And Gay Identity. Dispone en <https://cominsitu.files.wordpress.com/2016/06/capitalism-gay-identity.pdf>
- de Villiers, N. (2015). Afterthoughts On Queer Opacity. *Invisible Culture*, (22) Retrieved from <https://search.proquest.com/docview/1771030237?accountid=14478>

- Dean, J. (2001). Cybersalons And Civil Society: Rethinking The Public Sphere In Transnational Technoculture,” *Public Culture* 139(2), Pp. 243-265.
- Duggan, L., ; Hunter, N. (2006). *Sex Wars: Sexual Dissent And Political Culture: 10Th Anniversary Edition*. New York: Routledge.
- Engebretsen, E. (2008). *Love In A Big City: Sexuality, Kinship, And Citizenship Amongst Lala (‘Lesbian ’) Women In Beijing*. London School Of Economics And Political Science.
- Engebretsen, E. (2009). *Intimate Practices, Conjugal Ideals: Affective Ties And Relationship Strategies Among Lala (Lesbian) Women In Contemporary Beijing*. *Sexuality Research And Social Policy*, 6(3), 3-14. Doi: 10.1525/Srsp.2009.6.3.3
- Engebretsen, E. (2014). *Queer Women In Urban China*. New York: Taylor & Francis.
- Epstein, G. (2011). Sina Weibo. Retrieved from <https://www.forbes.com/global/2011/0B0314/features-charles-chao-twitter-fanfou-china-sina-weibo.html>
- Evans, H. (1995). Defining Difference: The "Scientific" Construction of Sexuality and Gender in the People's Republic of China. *Signs: Journal Of Women In Culture And Society*, 20(2), 357-394. doi: 10.1086/494978
- Fanjul, Enrique (2008) 30 años de reforma en China. *Boletín Elcano* (109). 6 p. ISSN 1696-3326
- Fincher, L. (2018). *Betraying Big Brother: The Feminist Awakening in China*. London: Verso Books.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gomà, D. (2011). ¡No más niños!: Análisis y balance de la política china del Hijo Único treinta años después de su implantación. en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, nº 348: 1-31.
- Gómez , N. A (2016). :El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política” en *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos* nº 15, IMESC-IDEHESI/Conicet, Universidad Nacional De Cuyo, pp. 150-160
- GOV. (2012). *中华人民共和国老年人权益保障法*< Ley de Protección de los Derechos e Intereses de las Personas Mayores> http://www.gov.cn/flfg/2012-12/28/content_2305570.htm

- Greenhalgh, S. (2009). 'The Chinese Biopolitical: Facing The Twenty-First Century', *New Genetics And Society*, 28: 3, 205-222
- Guo, Y.J. (2015). 'It's Time For China's Lesbians To Speak For Themselves'. *Gender And Sexuality In China*
- Hairong, Y. (2003). 'Neoliberal Governmentality And Neohumanism: Organizing Suzhi/Value Flow through Labor Recruitment Networks'. *Cultural Anthropology*, 18(4), 493-523. doi: 10.1525/can.2003.18.4.493
- Harvey, D.(2005). *Breve historia de neoliberalismo*. Ediciones Akal
- He X.P. (2002) 'Chinese Women Tongzhi Organizing in the 1990s', *Inter-Asia Cultural Studies* (3): 479–91.
- He, X,P . (2008). *她们的爱在说 - 爱上女人的女人·上海·口述历史*<Hablando de su amor: una historia oral de las mujeres que aman a las mujeres en Shanghai I>
- Hildebrandt, T. (2012). 'Development and Division: The Effect Ff Transnational Linkages And Local Politics On LGBT Activism In China'. *Journal Of Contemporary China*, 21(77), 845-862. doi: 10.1080/10670564.2012.684967
- Hildebrandt, T.(2018) *NGOs And The Success Paradox: Gay Activism 'After' HIV/AIDS In China*. Social Policy Working Paper Series (01-18). The London School of Economics and Political Science, Department of Social Policy, London.
- Ho, L. (2011). *Gay and lesbian subculture in urban China*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Ho, L. (2011). *Gay And Lesbian Subculture In Urban China*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Holly, H. (2014). *LGBT Activism in Mainland China*. [online] *Solidarity-us.org*. Available at: <https://solidarity-us.org/atc/173/p4289/> [Accessed 17 Jun. 2019].
- Hong, L.D (2017). *中国式催婚背后，是谁在妖魔化"剩女"？* <La presión del matrimonio, ¿quién estigmatiza a shengnv?> Dispone en : https://pit.ifeng.com/a/20170205/50649426_0.shtml
- Hong, T.; Monteil, L. (2018). *LGBT: Chinese And Online*. Retrieved from <http://www.booksandideas.net/LGBT-Chinese-and-Online.html>
- Hu, Y. (2017). 'Hukou', And What Birthplace Can Still Mean For Marriage In China. [Online] *The Conversation*. Available At:

<https://Theconversation.Com/Hukou-And-What-Birthplace-Can-Still-Mean-For-Marriage-In-China-75032> [Accessed 16 Jul. 2019].

- Huang, Y. (2006). THE POLITICS OF HIV/AIDS IN CHINA. *Asian Perspective*, 30(1), 95-125. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/42704535>
- Huang, Y. (2017). Media Representation of Tongxinglian in China: A Case Study of the People's Daily. *Journal Of Homosexuality*, 65(3), 338-360. doi: 10.1080/00918369.2017.1317475
- Hui, W.; Karl, R. (2004). The Year 1989 and the Historical Roots of Neoliberalism in China. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 12(1), 7-69. doi: 10.1215/10679847-12-1-7
- Jiang, H. (2005). ICCGL: Cultural Communication Via The Internet And Glt Community Building In China. Retrieved from <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/8687>
- Kam, L. (2013). *Shanghai Lolas: Female Tongzhi Communities and Politics in Urban China (Queer Asia)*. Hong Kong University Press, HKU.
- Kam, L.(2007). Noras on the Road, *Journal of Lesbian Studies*, 10:3-4, 87-103, DOI: 10.1300/J155v10n03_06
- Kam, W.C. (2009) The Chinese Hukou System at 50, *Eurasian Geography and Economics*, 50:2, 197-221, DOI: 10.2747/1539-7216.50.2.197
- Kipnis, A. (2006). Suzhi: A Keyword Approach. *The China Quarterly*, 186, 295. doi: 10.1017/s0305741006000166
- Kong, T. (2011). *Chinese Male Homosexualities*. London: Routledge.
- Kong, T. (2016). The Sexual in Chinese Sociology: Homosexuality Studies in Contemporary China. *The Sociological Review*, 64(3), 495-514. doi: 10.1111/1467-954x.12372
- Ku, H.B (2006) Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in 'Global' Hong Kong. *Asian Ethnicity* 7(3):285-302
- Li, X. J. (2006) Ganancias y pérdidas de las mujeres en la construcción y la transición de la República Popular China: panorámica de la liberación y del crecimiento de las mujeres en China desde 1949. en A. S. López (ed.) *Mujeres asiáticas cambio social y modernidad*, pp.77-107

- Li, Y.H. (2002). 同性恋亚文化 <La subcultura de homosexualidad>. Beijing: Zhongguo youyi chuban gongsi.
- Liu, M.D. (2017). 上海: 同志家长在相亲角给孩子征婚遭驱逐<Shanghai: los padres que busca pareja para sus hijos homosexuales sufre la expulsión> En https://news.china.com/socialgd/10000169/20170522/30552868_all.html
- Liu, P. (2015). Chinese Queer Theory. En *Queer Marxism in Two Chinas* (pp. 35-84). Duke University Press.
- Liu, W.; Huang, A.; Ma, J. (2015). II. Young Activists, New Movements: Contemporary Chinese Queer Feminism And Transnational Genealogies. *Feminism & Psychology*, 25(1), Pp.11-17.
- Liy, M. (2018). La revuelta del #yosoygay derrota a la censura china en Internet. Retrieved _____ Dispone _____ en https://elpais.com/internacional/2018/04/16/actualidad/1523880501_618823.html
- Lu, D. (2011). 什么是酷儿理论 , 它与同志运动又什么关系 <¿Qué es la teoría queer y cómo se relaciona con el movimiento gay? >
- Lv, P. et al (2018). What Is the Significance of China's #MeToo Movement?. [online] ChinaFile. Dispone en <http://www.chinafile.com/conversation/what-significance-of-chinas-metoo-movement>
- Micollier, É. (2019). Aids in China: Discourses on Sexuality and Sexual Practices. The state's management of the epidemic both reflects and illuminates social contradictions. Dispone en <https://journals.openedition.org/chinaperspectives/496#>
- Miller, C. (2016). Dying for Money: The Effects of Global Health Initiatives on NGOs Working with Gay Men and HIV/AIDS in Northwest China. *Medical Anthropology Quarterly*, 30(3), pp.414-430.
- Murphy, R. (2004). Turning Peasants Into Modern Chinese Citizens: "Population Quality" Discourse, Demographic Transition And Primary Education. *The China Quarterly*, 177, Pp 1-20 Doi:10.1017/S0305741004000025
- Ny, M.S. (2016). 女权主义者为什么不愿意和男同性恋合作? <¿Por qué las feministas no colabran con los gays?>
- Oatey, H. S. (2007). Theories Of Identity And The Analysis Of Face. <Http://Dx.Doi.Org/10.1016/J.Pragma.2006.12.004>

- Oksala, J. (2013). Neoliberalism And Biopolitical Governmentality. In J. Nilsson & S.Wallenstein, Foucault, Biopolitics, and Governmentality. Södertörn University.
- Ong, A. (1993). On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 1(3), 745-778. doi: 10.1215/10679847-1-3-745
- Pakulski, J. (1997). Cultural Citizenship. *Citizenship Studies*, 1(1), 73-86. doi: 10.1080/13621029708420648
- Pan, S.M. (2006). 中国性革命纵论. <El estudio de la revolucion de sexualidad en China>
- Qin, L. (2018). 中国“米兔”何以创造历史. <El movimiento Metoo en China hace su historia > 纽约时报中文网 . Dispone en: <https://cn.nytimes.com/opinion/20180815/how-metoo-matters-in-china/> [Accessed 12 Jul. 2019].
- Qiu, C. (2017). Gay-Lesbian Contract Marriage in Urban China: The Negotiations of Intergenerational Relations and Public Expectations. Master Thesis en Asia and Middle East Studies - Chinese Society and Politics. UNIVERSITY OF OSLO.
- Richardson, D. (2005). Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation. *Antipode*, 37(3), pp.515-535.
- Roberts, M. (2017). ¿El neoliberalismo funciona?. [online] Sin Permiso. Dispone en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-neoliberalismo-funciona> [Accessed 31 Aug. 2019].
- Rofel, L. (2007). *Desiring China*. Durham: Duke University Press.
- Rosenthal, (2002). E Publicly Chastises China for Inaction on H.I.V. Epidemic. (2002). Dispone en <https://www.nytimes.com/2002/06/28/world/un-publicly-chastises-china-for-inaction-on-hiv-epidemic.html>
- SCIENCENET. (2012). Fundación Gates en China. [online] Available at: <http://www.sciencenet.cn/gce/zzg.html>
- Scott, James C. (1985) . *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia Campesina*. Yale University Press.
- SINA. (2018). 上半年中国微博用户数据分析. <El análisis sobre los usuarios de Weibo> Dispone en <http://www.askci.com/news/chanye/20180821/1706361129537.shtml>

- Sun, Z. (2017). How China's HIV Testing Unfairly Targets Gay Men. Disponible en <http://www.sixthtone.com/news/1001281/how-chinas-hiv-testing-unfairly-targets-gay-men>
- Tabarez, M.; Chávez, K.; Leonelli, S.; Ana, H.; Deklerck, S. ; Rother, C. (2014). Queer Politics in China: A Conversation with “Western” Activists Working in Beijing. QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking, 1(3), p.109.
- Tang, D. (2012). Conditional Spaces: Hong Kong Lesbian Desires And Everyday . Hong Kong University Press.
- Tong, G.(2008). 同志社群的形成和社会背景的变数. <La conformación de la comunidad tongzhi y los cambios de la sociedad>
- UN-WPP. (2011). World Population Prospects: The 2010 Revision | Latest Major Publications - United Nations Department of Economic and Social Affairs. [online] Un.org. Available at: <https://www.un.org/en/development/desa/publications/world-population-prospects-the-2010-revision.html> [Accessed 16 Jul. 2019].
- VOACHINES. (2010). 盖茨基金会中国艾滋项目惹争. <Controversia de la Fundación Gates en China contra el VIH> Disponible en <https://www.voachinese.com/a/article-20100110-gates-fundation-aids-project-81092022/458989.html>
- VOACHINESE. (2010). 盖茨基金会中国艾滋项目惹争议 <Contrversia de l proyecto de Fundación Gates en China> Disponible en <https://www.voachinese.com/a/article-20100110-gates-fundation-aids-project-81092022/458989.html> [Accessed 16 Jun. 2019].
- Voz de feminista. (2012). 美少女”激荡同志圈.< Pretty Fighter impacta la comunidad tongzhi> <https://www.douban.com/note/193903060/>
- Wang, Q.F. (2011). 生存现状,话语演变和异质的声音--90年代以来的同性恋研究. <El estudio sobre la homosexualidad desde los 90>
- Wang, Q.F. (2015). 身份隐匿, 群组分化与同性恋运动 <La identidad escondida, la estratificación de comunidad homosexual y su movimiento>
- Wang, Y. (2015). Cooperative Marriage, A Fake Marriage Or a New Intimate Alliance?. Master of Philosophy at The University of Hong Kong.
- Wang, Z. (2017). Finding Women In The State. Oakland, California: University Of California Press.

- Wei, W. (2007). 'Wandering men' no longer wander around: the production and transformation of local homosexual identities in contemporary Chengdu, China. *Inter-Asia Cultural Studies*, 8(4), 572-588. doi: 10.1080/14649370701568029
- Wei, W. (2015). 酷读中国社会: 城市空间, 流行文化和社会政策. <La sociedad quere en China: espacio urbano, cultura popular y política social>
- Wei, W. (2018): The Normalization Project: The Progress and Limitations of Promoting LGBTQ Research and Teaching in Mainland China, *Journal of Homosexuality*, DOI: 10.1080/00918369.2018.1530883
- Whyte, M. (1997). The Fate of Filial Obligations in Urban China. *The China Journal*, 38, pp.1-31.
- Women Awakening. (2016). 女权 , 性权和拉拉运动 <Feminismo, derechos sexuales y el movimiento lala >
- Wong, D. (2007). Rethinking the coming home alternative: hybridization and coming out politics in Hong Kong's anti- homophobia parades. *Inter-Asia Cultural Studies*, 8(4), 600-616. doi: 10.1080/14649370701568052
- Wong, D., et al. (2019). Gender Differences in Identity Concerns Among Sexual Minority Young Adults in China: Socioeconomic Status, Familial, and Cultural Factors. *Sexuality & Culture*.
- Wu, J.; Alaimo, K. (2018). Social Media in Mainland China: Weak Democracy, Emergent Civil Society. *Oxford Research Encyclopedia Of Communication*. doi: 10.1093/acrefore/9780190228613.013.509
- Wu, Z.; Wang, Y.; Detels, R.; Rotheram-Borus, M. (2010). China AIDS policy implementation: reversing the HIV/AIDS epidemic by 2015. *International Journal Of Epidemiology*, 39(Supplement 2), ii1-ii3. doi: 10.1093/ije/dyq220
- Xing, F.(2012).中国同妻生存调查报告<Estudio de tongqi en China>
- Yang, G. (2011). *The Power Of The Internet In China*. New York: Columbia University Press.
- Zhan, H.; Montgomery, R. (2003). Gender And Elder Care In China. *Gender & Society*, 17(2), 209-229. doi: 10.1177/0891243202250734
- Zhang, J.; Sun, P. (2014). When Are You Going To Get Married? Parental Matchmaking And Middle-Class Women In Contemporary Urban China. In D. S. Davis, & S. L. Friedman (Eds.), *Wives, Husbands, And Lovers: Marriage And*

Sexuality In Hong Kong, Taiwan, And Urban China (Pp. 118-144). Stanford:
Stanford University Press.

- Zheng, T. (2015). *Tongzhi Living: Men Attracted To Men In Postsocialist China*.
University Of Minnesota Press.