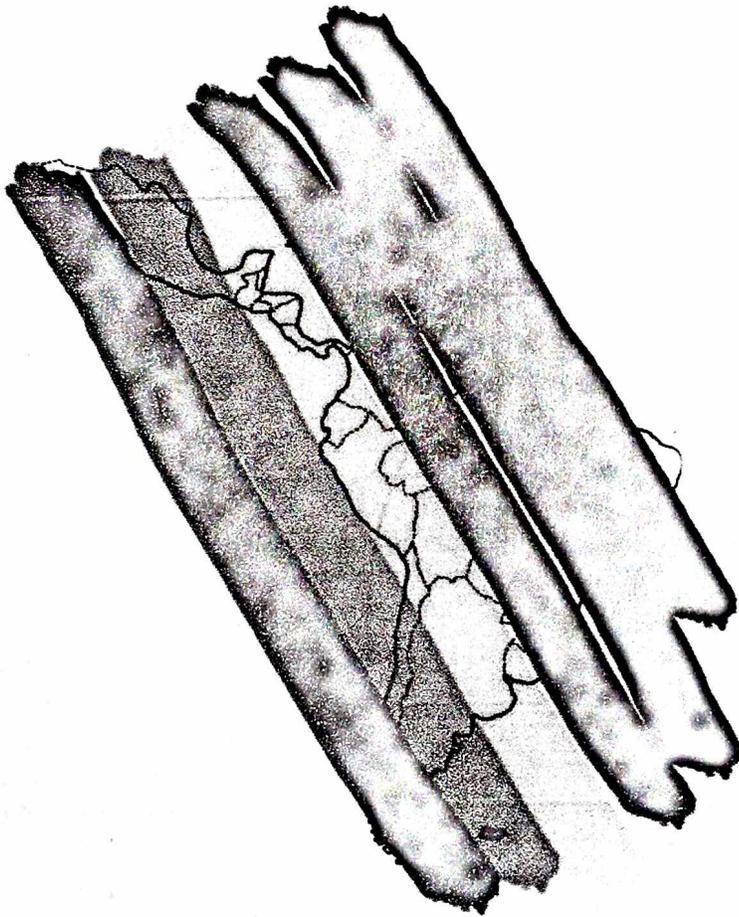


Resentir lo *queer* en América Latina: diálogos desde/con el Sur



**Diego Falconí Trávez, Santiago Castellanos
y María Amelia Viteri (eds.)**



IV. POLÍTICAS QUEER, CIUDADANÍAS SEXUALES Y DECOLONIZACIÓN²⁵

Dr. Leticia Sabsay
The Open University

1. POLÍTICAS SEXUALES Y TRADUCCIÓN CULTURAL

El punto de partida de este capítulo es la dificultad con la que me encontré cuando, en ocasión de la edición de este volumen me vi confrontada, una vez más, a aportar una reflexión más o menos coherente sobre las vicisitudes del signifiante «queer» a la luz del horizonte latinoamericano. Debo confesar que la dislocación geo-cultural, de lenguas, intelectual y política que ha supuesto para mí vivir durante la última década en tránsito permanente entre Argentina, el Estado Español, Alemania y el Reino Unido, me tuvo paralizada cierto tiempo. Pero ese nudo comenzó a desatarse en la medida en que me di cuenta de que antes que intentar «superar», «saldar» o «cancelar» esa dificultad a la que inevitablemente me ha arrojado dicha dislocación, lo interesante era analizarla. El nudo de este capítulo, lo que lo ata y le da coherencia, es el problema de la traducción cultural (Butler, 2000). A partir de los intrincados problemas que nos propone la traducción cultural, quisiera compartir algunas reflexiones, pero sobre todo interrogaciones, sobre cómo sería, si es que es posible, un diálogo entre una perspectiva queer y una decolonial.

A distancia de las observaciones de Butler en torno del hecho de que el estado de traducción es constitutivo de cualquier identidad cultural (Butler, 2000, p. 20), cuando se presentan problemas de traducción cultural, normalmente se tiende a pensar en dos puntos fijos. Bajo este esquema, a pesar de que se admite que estos dos puntos de referencia serán transformados en el proceso de traducción, éstos tienden a imaginarse como identificables en función de

25. La investigación que ha dado lugar a este capítulo ha sido financiada por el Consejo Europeo de Investigación, bajo el séptimo programa marco (FP7 2007-2013), Convenio CEI: 249379.

un antes y un después de la traducción. Un punto más o menos fijo —o al menos estable— desde el que se origina un concepto —también más o menos determinable— que viajará hacia otro punto de destino (ideas de trayectoria, orden, dirección mediante), estabilizan la idea de la traducción. La traducción entendida como un proceso en el cual tanto el origen como el destino, así como el concepto o el imaginario que viaja, son transformados, requiere de cierta estabilidad para que la transformación pueda concebirse como tal. Desde esta concepción, para que la traducción sea concebible como traducción, la identidad de los términos en juego (culturas, imaginarios, conceptos) debe ser asumida como perteneciente a entidades autónomas y más o menos estables.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando la traducción es encarnada de modo tal que origen, destino, y aquello que ha de ser traducido, tanto como aquello que ya ha sido traducido, se confunden? ¿Qué sucede cuando la voz se encuentra en proceso de traducción permanente, deviniendo el pensamiento mismo traducción? La traducción entendida en estos términos, como transformación constante, inestabilidad del significante, confusión de los términos, se asocia a la hibridación, la impureza, y en definitiva, a la indeterminación que desafía todo reclamo de autenticidad. Esa experiencia no es siempre una experiencia cómoda o feliz. Muchas veces se encarna como frustración, miedo, conflicto, desconocimiento, extrañamiento, y aún, mala conciencia: ¿qué filiaciones elegir, qué saberes traicionar? No es fácil habitar ese lugar, y no es la conciencia de una «nueva mestiza», como diría Gloria Anzaldúa (1987), la que siempre se alcanza.²⁶

Dada mi (dis)locación geo-académica, un primer problema que se me ha planteado en torno a los debates contemporáneos sobre las políticas sexuales globales es hasta dónde el análisis desarrollado por Edward Said en *Orientalismo* (1979), y que algunos caracterizan como punta de lanza de los estudios postcoloniales, podría arrojar alguna luz sobre la lógica del imperialismo cultural en relación con la experiencia postcolonial de Latinoamérica. ¿Qué

26. El problema de la traducción cultural en el ámbito académico apunta a una cantidad de aspectos, algunos de los cuales han resultado ser ciertamente controvertidos a la luz del proceso de globalización. Las fronteras son complicadas hoy. No solo las espaciales, sino también las académicas y las disciplinarias, así como las que se establecen entre la academia y la cultura neoliberal que desde (los requerimientos del) mercado ha inundado la lógica de producción de conocimiento. La independencia y la libertad académicas, y sobre todo el conocimiento crítico, se encuentran hoy seriamente amenazados en la medida en que la validez del conocimiento tiende a medirse cada vez más en función de la utilidad y el impacto social directo que éste pueda tener o la mejora de la empleabilidad de los estudiantes que acceden a las universidades, por mencionar solo algunos de los criterios de productividad y excelencia más sobresalientes actualmente a nivel internacional. Aún más, a estos criterios se suma el auge del anti-intelectualismo que opera como su trasfondo. Pero, en otra dirección, son también las fronteras de la academia con las del arte y el activismo las que están siendo positivamente cuestionadas también.

comunalidades, pero sobre todo, qué divergencias se plantean entre la lógica del imperialismo cultural que articuló y sigue re-articulando la idea de «Oriente», y la movilización de visiones supremacistas por parte del Norte Occidental, las cuales siguen marcando su mirada sobre Latinoamérica?

El mismo Said reflexionó sobre el alcance de las tesis desarrolladas en *Orientalismo* años más tarde, desplazando su mirada hacia un horizonte más amplio en *Cultura e Imperialismo* (1994). Allí, el autor observa que a pesar de que su análisis se limita a la experiencia del imperio británico, el francés y más tarde, el estadounidense, después de los procesos de descolonización, y en las postrimerías de la guerra fría, esta trayectoria ha definido una «estructura de actitud y referencia» sistemática que ha condicionado las formas contemporáneas del imperialismo cultural más allá de estas experiencias particulares. Esta estructura sistemática es la que ha venido dando forma a la imagen de «Occidente», y con ella, delineado la imaginación «del mundo occidental» sobre el pasado y el presente, la determinación de un «nosotros» y «los otros», cuyo centro es el eje que articula Europa Occidental y el Atlántico Norte (Said, 1994, pp. xxii-xxiii).

Cuando en Europa —pero sobre todo en Europa occidental y del norte— se discute críticamente la relación entre políticas sexuales y diferencia cultural, el problema se identifica hoy fundamentalmente en relación con «el Islam». Como si estuviese claro, desde un comienzo, a qué se remite ese significativo, una de las formas contemporáneas en las que se articula hoy el racismo cultural es a través de la retórica de un progresismo sexual que hace de esa figura, «la cultural islámica», la depositaria emblemática de las fronteras de «Occidente». Dada la emergencia y el crecimiento extraordinario de la islamofobia en ese contexto, los argumentos sexuales no han faltado a la cita para justificar «el fracaso del multiculturalismo». El otro de esta Europa, y del norte global, incluyendo a Estados Unidos, a partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 y la llamada guerra contra el terror, ha sido configurado fundamentalmente como islámico. En ese contexto, ese otro será caracterizado también como intrínsecamente sexista y homófobo, y en ese mismo movimiento, ese sí mismo de «Occidente» será imaginado como sexualmente democrático y liberado de prejuicios y ataduras «atávicas». En definitiva, la fantasmagórica imagen que atenta contra toda traducción cultural posible podría resumirse en la siguiente frase: «el terrorista que atenta contra la democracia neoliberal se figura también en estos discursos como el terror de los disidentes sexuales».

En este contexto, la hipótesis sobre el homonacionalismo desarrollada por Jasbir Puar (2007) ha ganado gran popularidad. Jasbir Puar acuñó el término homonacionalismo para describir el proceso por el cual la inclusión imaginaria y la celebración de la diversidad sexual pasan a jugar un rol clave en la elaboración de nuevas fantasías nacionalistas articuladas fundamentalmente en torno de políticas exteriores. Este es el caso de Estados Unidos, donde «salvar a las mujeres y a los gays del Islamismo» ha servido para justificar sus impulsos imperiales y su intervención en Medio Oriente luego del 11S. En el caso de la Unión Europea, particularmente en el caso del Reino Unido,

Alemania, Francia y Holanda, la hipótesis homonacionalista se utiliza para describir el proceso por el cual la acogida de la diversidad sexual y genérica está siendo funcional a las políticas anti-migratorias y a la segregación de poblaciones poscoloniales dentro de Europa. En este último caso, la construcción de un discurso nacionalista basado en la supuesta tolerancia que caracterizaría la cultura contemporánea de la Europa multicultural, sirve a que en nombre de la defensa de estos valores se emprendan medidas de seguridad para vigilar, expulsar, o evitar la entrada de migrantes, o dar lugar al despliegue de posiciones xenófobas.

En este escenario, la crítica queer del norte occidental europeo, así como la de Estados Unidos y Canadá —el eje transatlántico hegemónico—, gira hoy en torno al hecho de que las supuestas democracias avanzadas del neoliberalismo, han encontrado en el progresismo sexual la vía para trazar una frontera entre Occidente y su otro. No es que estas fronteras no estuviesen sexualizadas antes; se trata más bien de que estas fronteras se están sexualizando con un nuevo signo. Ese norte hoy se define a sí mismo por ser sexualmente democrático, «avanzado», de modo tal que «la democracia sexual», como la define Eric Fassin, se ha convertido en la actualidad en sinónimo de secularismo, modernidad y tolerancia, en oposición a una cantidad de otros marcados racial y culturalmente, y que en materia de equidad de género y diversidad genérico-sexual, son definidos como inherentemente antidemocráticos (Fassin, 2010).

En función de este otro orientalizado, el otrora arquetipo de una sexualidad excesiva y peligrosa se ha convertido, bajo el halo del giro democrático sexual, en una figura básicamente reprimida, violenta e intolerante. Este giro democrático sexual, que se ha convertido en un elemento clave del imaginario de la modernidad tardía para definir las fronteras del Occidente avanzado o el norte global, resulta ser un elemento esencial en la rearticulación de imaginarios neo-coloniales. En efecto, el legado colonial, y los actuales flujos migratorios —los cuales, sin ser ajenos a ese legado, no se corresponden directamente con aquel— marcan la dirección que asume la problematización de la expansión de la mirada occidental sobre la diversidad sexual.

Lo interesante de esta articulación es que, curiosamente, en ese movimiento suele suceder también que la complejidad del «sur global» queda reducida a un sur global reificado y homogeneizado, a imagen y semejanza de los otros post-coloniales propios del contexto hegemónico desde donde se produce determinado conocimiento. El otro orientalizado —sin duda, pertinente en la historia colonial del Reino Unido o Francia, entre otros— se convierte en el arquetipo de la otredad a ser encontrada en todos los casos; la hipótesis homonacionalista pasa a ser un marco interpretativo hegemónico, aplicable, y cada vez más aplicado a todos los casos.

No son solo los referentes los que están en juego aquí. Aquí se ponen en juego también la articulación de hegemonías y centros de producción de conocimiento dominantes dentro de Europa. Y consecuentemente, se trata de los términos en los que se plantea el debate, las categorías con las que

operamos. Es en este nivel que una nunca está muy segura del sentido que el propio discurso asume para el otro: cuando digo «políticas queer», cuando digo «ciudadanía sexual», partiendo de la experiencia Argentina, o más generalmente del Cono Sur, siempre me pregunto «¿en qué pensará esa gringa que me escucha en inglés, en ese otro horizonte?». En cuanto al juego de hegemonías en la producción de conocimiento, el problema es complejo. Más allá de las geografías de las que se trate, muchas veces se hace difícil introducir una mirada capaz de descentrar la primacía Euro-noratlántica, o que al menos pueda colocarse por fuera de la lógica de la provincialización de toda aquella intervención que desafíe aquellos cánones (reduciendo dicha intervención a la introducción de «un caso»).

A la inversa, tampoco resulta fácil ver de qué modo el debate europeo en torno de estas cuestiones puede ser relevante para el contexto latinoamericano. ¿Cuáles son los temas que importan? ¿Cuáles son los debates a partir de los cuales esos temas hacen sentido? ¿Tiene algún sentido discutir la hipótesis del homonacionalismo en este contexto, de cara al proceso de redefinición de la democracia que ha venido desarrollándose en Latinoamérica en las últimas dos décadas?

2. LA UNIVERSALIZACIÓN DE LOS DERECHOS Y LAS CATEGORÍAS

Es pensando en este contexto de hegemonías y re-envíos que quisiera traer a la discusión la siguiente pregunta: ¿cuáles son las implicaciones políticas de encarar la lucha por la libertad y la justicia sexuales en Latinoamérica en los términos dictados por los marcos hegemónicos de la Unión Europea, Estados Unidos y los organismos internacionales de derechos humanos? Esto es: ¿cuáles son las implicaciones de pensar la sexualidad en términos de derechos y consecuentes deberes internacionales en contra de los migrantes? ¿Es posible articular las demandas políticas de la disidencia sexual en términos de ciudadanía sexual?

Gracias a la movilización de los movimientos feministas y de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT), hoy hay una creciente preocupación por la expansión de las libertades, y un consenso creciente con respecto a la necesidad de hacer realidad la equidad de género y de ofrecer reconocimiento a otras formas de vivir el género y la sexualidad. Esta tendencia cultural y política, de hecho, ha venido teniendo efectos concretos a nivel de la planificación gubernamental en distintas instancias, así como en una mayor presión internacional para «modernizar» los marcos jurídicos nacionales. En la Unión Europea (UE), por ejemplo, este ha sido un debate importante al hilo de las directivas regionales y las consecuentes presiones para que los gobiernos nacionales trabajen en pos de los ideales de equidad y no discriminación.

Este impulso político en pos de la igualdad y los ideales anti-discriminatorios ha sido alentado a escalas internacionales y regionales, ofreciendo apoyo y recursos a los activistas en contextos poscoloniales también. El Fondo para la Mujer de las Naciones Unidas, la División de Asuntos de Género de la CEPAL, la Comisión de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas de la ONU, la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas, Amnistía Internacional... Ciertamente, en las últimas décadas se han consolidado las demandas que apuntan a la inclusión de los «otros sexuales» dentro de los parámetros de la ciudadanía. Pero también es cierto que en este contexto, los organismos internacionales se han convertido en un marco regulador que más o menos sutilmente comienza a delinear los términos de las demandas que pueden hacerse y cómo, y esto supone tremendas tensiones.

A la luz de este panorama se plantea la cuestión de si (y cómo) la democratización del género y la sexualidad ha asumido formas orientalistas y colonialistas, no solo en su retórica sino también en la política real que solicita (desde la guerra contra el terrorismo y las política anti-inmigratorias en Europa, a las nuevas formas de imperialismo cultural). En este marco, las tendencias hegemónicas a través de las cuales se ha articulado la ciudadanía sexual podrían clasificarse del siguiente modo: a) las políticas de inclusión, b) el surgimiento de nuevas homo-normatividades que en algunos casos son cómplices de nuevas formas de nacionalismo, c) la reducción de los derechos sexuales a los derechos culturales (o, dicho en otros términos, la definición de los derechos sexuales en términos culturales) (Sabsay, 2013).

Mi argumento con respecto a este tema es que gran parte de las limitaciones que se plantean con respecto al paradigma de los derechos para tratar la equidad de género y la diversidad sexual surge cuando estos se configuran en el marco del liberalismo político y el modelo democrático liberal. En este caso, el sujeto sexual de derechos se corresponde con el individuo abstracto del liberalismo. Y es en la medida en que la ciudadanía sexual es concebida bajo los cánones de la democracia liberal, o de los derechos individuales, que ésta queda sujeta a una concepción neo-colonialista y restringida de la ciudadanía, la democracia y la política (Sabsay, 2012). Este hecho condiciona y limita lo que puede llegar a entenderse como democrático. En efecto, el hecho de que estos organismos hayan establecido el orden del día de la democratización sexual implica que para ser percibidos como democráticos, los gobiernos, así como los movimientos sexuales progresistas, se ven obligados a adherirse a este modelo liberal.

¿Quiénes acceden al estatuto de sujetos sexuales en este escenario? ¿Cómo se constituye este ciudadano sexual liberal y cómo funciona en el ámbito político de las luchas por la libertad y la justicia sexuales? ¿Cómo las mentalidades propias de la colonialidad sobre-determinan la universalización de esta versión de la subjetividad sexual? ¿En qué medida una perspectiva y una política queer podría dar lugar a subjetividades políticas y sexuales que desafían estas versiones hegemónicas de la ciudadanía sexual?

Si decimos que la nueva política de género y la sexualidad está siendo fijada por los parámetros establecidos por las llamadas democracias avanzadas de la modernidad tardía, deberíamos explorar cómo estos parámetros operan en relación con las diferentes versiones de esta nueva política en otros contextos. ¿Cuál es la estructura narrativa de este relato de avanzada sobre el desarrollo? ¿Cuáles son sus contradicciones y exclusiones constitutivas? Como sabemos, el liberalismo político y su versión de la ciudadanía no es solo un modelo, sino también una narración. Es en este marco que los derechos sexuales han llegado en muchos casos a entenderse como un momento o etapa en el avance progresivo de la democracia.

En el proceso de globalización de los derechos sexuales bajo el paradigma de los derechos humanos se construye una narrativa del progreso, y es a través de esta narrativa que la noción de género y los derechos sexuales se ha naturalizado (Butler, 2004, 2008). De modo que otra de las preguntas que deberíamos plantear para pensar la relación de lo queer con lo decolonial es cómo, al desnaturalizar estas nociones, los movimientos radicales de la disidencia sexual o los movimientos queer ponen en tela de juicio (si es que efectivamente lo hacen) esta narrativa progresiva. Aquí se plantea nuevamente el problema de la traducción cultural: ¿en cuáles instancias la mirada queer tiende a reproducir ciertas formas de imperialismo cultural y lógicas de acción paternalistas como las del modelo liberal? ¿En qué medida podría promover una apertura a nivel de los significantes de la sexualidad y promover solidaridades transnacionales más democráticas?

En este punto creo que es necesario hacer una distinción analítica entre políticas y epistemologías, si bien ambas dimensiones están lógicamente articuladas. Para analizar las implicancias de la universalización, quizás sea útil, en efecto, diferenciar entre el problema de cómo se materializan local y globalmente las políticas sexuales, y el problema de fondo y más complejo que se da a nivel epistemológico con respecto a las categorías sexuales en juego.

Joseph Massad ha analizado esta cuestión en detalle en su libro *Desiring Arabs* (2007). Allí, el autor desarrolla la noción de «epistemología sexual», la cual apunta a aquellas ideas que emergen en la Europa moderna y que convierten a la sexualidad (y todos sus derivados: homosexualidad, bisexualidad, heterosexualidad) en una categoría ontológica. Según Massad, esta epistemología sexual sigue vigente y es la que está en la base de estas políticas sexuales, las cuales están operando bajo el supuesto de que «ser homosexual» es una experiencia universal (y aún transhistórica). A pesar de que sabemos que la homosexualidad es deudora de la tradición moderna occidental, el presupuesto es que hay una ontología del ser sexual, ya sea hetero u homo, y en un grado bastante menor bisexual, de modo tal que ciertas experiencias e ideas se universalizan, y a partir de allí, se dan estas categorías por sentado. Este marco epistemológico limita el alcance de las reivindicaciones sexuales relacionadas con la justicia y la libertad, porque requiere que cualquier reclamo de derecho devenga legible bajo ese paradigma.

Es esta negación epistemológica la que se encuentra a la base de la universalización de los derechos sexuales y de la perspectiva humanista mediante

la cual se procede a la universalización de la sexualidad como el fundamento ontológico de todo sujeto. Bajo esta lógica, una forma histórica y cultural particular de experimentar, imaginar y comprender la sexualidad, se trascendentaliza y, consecuentemente, comienza a funcionar como la medida con respecto a la cual cualquier experiencia asociada a «lo sexual» (por no encontrar un vocablo mejor) ha de medirse.²⁷ En el campo de las políticas públicas o incluso en muchos estudios sociológicos sobre sexualidad y en los informes de los organismos internacionales somos testigos del olvido de que la sexualidad es un dispositivo que surge en el siglo XIX europeo (Foucault, 1990). Asimismo, estos usos olvidan demasiado pronto que este dispositivo es un dispositivo desde el comienzo racializado, con un legado colonial, y además de clase (D'Emilio, 1993 / Stoller, 1995 / Foucault, 2003). El dispositivo de la sexualidad, según Foucault, de hecho, surge como un mecanismo de normalización de la sexualidad burguesa (Foucault, 1990).

En cuanto a la relación de la globalización sexual contemporánea con el modelo democrático liberal, dicha imbricación también conlleva las trazas de la emergencia de la modernidad occidental. En tanto que dispositivo, la sexualidad aglutina y cristaliza nuevas relaciones del «yo» consigo mismo y con los otros, y de acuerdo con Foucault, ésta configura un nuevo campo de poder que se suma a los distintos mecanismos mediante los cuales «el gobierno de los otros» se hace posible, y lo hace precisamente a través del deseo de libertad (Sabsay, 2012). La sexualidad, en tanto que dispositivo de la modernidad, se convierte así en el quid del liberalismo.

Ahora bien, el problema es más complicado, porque la búsqueda de categorías más inclusivas que contengan las distintas formas de ser gay, lesbiana, bisexual o trans, no necesariamente elude el riesgo de asumir toda una «epistemología sexual» a partir de la cual esa diversidad se vuelva legible, traducible. Esto es lo que sucede cuando, por ejemplo, en el intento de dismantelar la idea universal sobre lo que es ser gay o lesbiana, ese gesto deconstructivo es provincializado y re-digerido como un caso particular que confirma la universalidad de la homosexualidad. A su vez, cuando ese movimiento es retraducido como una forma culturalmente específica de expresar la homosexualidad, el mismo es transmutado en una muestra de la diversidad cultural en el campo de la sexualidad. En esta negociación de las categorías lo que se confirma no es la universalidad de una identidad, sea ésta la del gay, la lesbiana o la figura del o la homosexual, sino la universalidad del campo en que todas esas identidades —tanto las occidentales y hegemónicas como las subalternas y las locales— hacen sentido. Este es el caso, por ejemplo, de la categoría HSH (hombres que tienen sexo con hombres). Como señala Massad (2013), esta categoría que se originó precisamente para distinguir una práctica socio-sexual del paradigma

27. Este fue el punto que también remarcó Judith Butler, en otra clave, con la introducción de su teoría preformativa del género.

de la homosexualidad, es reintroducida en la lógica identitaria, es decir, es reconvertida en una categoría de identidad sexual más, que confirma y se suma a la lista de las «identidades sexuales» no normativas que componen lo otro de la norma de la heterosexualidad.

La sexualidad —como el género— no es una categoría ontológica sino histórica y relacional; es un sistema que determina un campo semántico, un dominio, y creo que es a este nivel que hay que discutir las definiciones. Cuando la diversidad se limita al modo en que una cultura, o una determinada época, vive su sexualidad, la sexualidad es asumida como una realidad ontológica, confirmando la presunción de que la sexualidad es un hecho inalienable y no el efecto de una episteme particular (Foucault, 1990). Esta epistemología sexual que define la sexualidad como una realidad ontológica capaz de definir quiénes somos se refiere solo a formas muy específicas de entender nuestra concepción de los cuerpos y la vida corporal.

3. TRAVESÍAS QUEER

No es suficiente mostrar la diversidad sexual cultural si la misma no es capaz de intervenir y cuestionar las categorías fundamentales en las que esa epistemología sexual se sustenta. Pero, ¿cómo hacer para que nuestro trabajo no termine reforzando esa epistemología sexual que se intenta dismantelar? Aquí nos encontramos, otra vez, con un problema de hegemonía y diferenciales de poder en las condiciones que hacen posible la producción de conocimiento. A muchas seguramente nos habrá pasado más de una vez ir a conferencias o foros internacionales donde estas cuestiones se ponen de relieve, y ver cómo nuestros análisis son re-traducidos según la gramática de los departamentos anglo-norteamericanos. Allí nos enfrentamos a la frustración —en el momento de la traducción— de ver que en esos casos la traducción cultural funciona, otra vez, de forma unidireccional, reduciendo nuestra intervención a un caso más de la diversidad que confirma y legitima el modo hegemónico de entender una sexualidad —que es siempre igual a sí misma y se define, una vez más, según los cánones de la academia básicamente anglo-norteamericana.

¿Cómo alterar, modificar, re-articular las categorías epistemológicas fundamentales que delinean los contornos de los estudios sobre sexualidad? ¿Desde la perspectiva queer se ha logrado hacer esto? Es necesario revisar críticamente qué nociones de sexualidad, libertad y autonomía, así como qué nociones sobre el yo en tanto que sexualizado, se ponen en juego cuando se piensa en los derechos sexuales como si fueran dados. ¿Qué imaginario define los términos en los que cualquier persona puede llegar a ser inteligible como un ser sexual, así como un ser político? Porque ¿no es el caso de que esta hegemonía en el campo de la producción académica de algún modo reconfirma a

aquel «nuevo sujeto sexual» que se convierte en un sujeto político en virtud de su sexualidad solo si esta es entendida de cierto modo? ¿No es el caso de que este sujeto solo accede al derecho a una sexualidad en virtud de los derechos específicos que se reclaman, según la forma prescrita en que estos deben ser reclamados?

La pregunta en torno de la cual me gustaría reflexionar apunta a si la perspectiva queer permitiría realizar este tipo de cuestionamiento. Pero antes de abordar esta pregunta creo que es necesario llamar la atención sobre los múltiples significados de lo queer en función de su migración y sus usos en diversos contextos.

Por un lado, el significante «queer» cristaliza una forma de activismo basado en una política anti-asimilacionista, de coaliciones y alianzas, así como en una estrategia de confrontación pública y directa, las cuales han dejado sus marcas en las formas de activismo contemporáneo. Pero, por otro lado, también tenemos versiones excluyentes de lo queer, si atendemos a su tradicional *blancura*, por ejemplo. Y hay quienes también sugieren una particular complicidad de lo queer con las lógicas neoliberales. De modo que no está tan claro a qué podemos referirnos con este significante. Y a esto se suma otra tensión, a saber: el hecho de que el significante queer puede evocar y ser extensivo de la política LGBT contemporánea. Muchas asociaciones, de hecho, han añadido la letra Q a sus siglas con el fin de incluir en su comunidad todos aquellos otros que no están representados por las letras de los colectivos LGBT. Hay varios significados que pueden asociarse a lo queer. Lo queer puede ser entendido: 1) como una estrategia de intervención política, 2) como ciertos principios ético-políticos con respecto a la sexualidad y el género destinados a cuestionar la lógica de las políticas de identidad y la naturalización de los binarismos, en particular, el binario homosexualidad/heterosexualidad, 3) como una identidad «anti-identitaria», un descriptor de una posición y su relación ambigua, según el caso, con los colectivos LGTB, y también, 4) como una perspectiva analítica y aun como una metodología.

La trama de sentidos de lo queer es muy compleja, y si pensamos en los disímiles contextos donde lo queer hace sentido, de hecho, ésta deviene infinita. Pero en el contexto de esta discusión sobre la posibilidad de un diálogo entre lo queer y lo decolonial, me parece interesante traer a colación la respuesta crítica a la tradición queer hegemónica que han emprendido las redes de los autodenominados «Queers of Colour» y la llamada «Queer of Colour Critique». En la intersección de raza, cultura y sexualidad, estas posiciones reclaman el nombre queer en cierto modo recuperando algunos de los ideales queer originales, al tiempo que limitándose a otro tipo de políticas de identidad en algunos otros casos, cuestionando la blancura de la tradición queer hegemónica y su indiferencia hacia la dimensión racializada de las configuraciones queer (Ferguson, 2003 / Eng, Halberstam y Muñoz, 2005 / Puar, 2007 / El-Tayeb, 2011 / Haritaworn, 2012, entre otros).

Es en este escenario en el que cabe preguntarse, entonces, si acaso la perspectiva queer y la decolonial pueden entrar en conversación, y si es así, en qué

condiciones. ¿En qué sentido lo queer puede ser decolonialmente productivo? ¿Qué tipo de diálogo pueden establecer estas dos miradas? ¿O es que se trata de dos perspectivas que, en función de sus orígenes y trayectorias, están destinadas a ser incompatibles? Desde mi punto de vista, la posibilidad de pensar una posición queer decolonial implica entender lo queer como aquello que marca los límites excluyentes que denota la legislación de las categorías. Lo queer, en este sentido, apuntaría a hacer alianza con el lugar de lo abyectado, lo antagónico, lo excluido, y demarca el vacío donde lo social encuentra el límite para dar cuenta de sí mismo (Edelman, 2004). Desde ese posicionamiento podría pensarse en las alianzas queer que den lugar a un tipo de solidaridad transnacional, y no promuevan lógicas paternalistas, como las que vemos en algunas agendas LGBT y de algunos organismos no gubernamentales y organismos internacionales, cuando no en las políticas exteriores de algunos estados, como en el caso de la gestión de Barak Obama y James Cameron, cuando ambos, en los albores de 2011, amenazaron con retirar las ayudas internacionales a aquellos países que condenaran la homosexualidad.

En relación con los problemas epistemológicos que planteé, creo que una perspectiva queer decolonial que revise las categorías epistemológicas que se universalizan a través de procesos de traducción cultural que casi siempre son unidireccionales, también necesita de esta idea de lo queer como vacío que desarticula nociones pre-concebidas de lo social. Desde ese «exterior constitutivo» (por tomar prestada la noción de Ernesto Laclau) según el que pienso lo queer se abren posibilidades para repensar las asunciones epistemológicas con las que carga el término sexualidad, e intervenirlas desde sus traducciones culturales, intentando alterar la dirección de la traducción en sentido fuerte para que el canon cambie.

4. CONCLUSIONES

He abierto este artículo planteando el problema de la traducción cultural en relación con las políticas sexuales y las diferencias culturales. Y para articular la pregunta sobre las posibles modalidades de la relación entre lo queer y lo decolonial he hecho un pasaje por ciertas preguntas que considero importantes para situar la discusión. En primer lugar, planteé la pregunta por las implicaciones que tiene la judicialización de la libertad y la justicia sexuales, sobre todo cuando éstas son entendidas casi-exclusivamente en términos de derechos individuales. A partir de aquí, discutí, a nivel político, la visión limitada de la ciudadanía que opera en la figura internacional de la ciudadanía sexual, estando configurada bajo los cánones del liberalismo o del régimen democrático liberal. Creo que aquí la experiencia que están haciendo algunos países latinoamericanos tienen mucho por decir, reformulando y abriendo la noción

de ciudadanía mucho más allá de esta noción restringida de la democracia y la representación.

A nivel epistemológico, revisé a continuación lo que de sexual tiene esta ciudadanía, y argumenté, con Massad, que la misma está atada a una epistemología sexual que hace de la sexualidad una realidad ontológica universal, la cual además, tiende a concebir la sexualidad en términos de identidades sexuales. Fue a partir de allí que, en segundo lugar, traje a colación algunas pinceladas de los avatares del significante queer, aunque fuera tan solo como recordatorio de lo movedizo de los términos que nos reúnen aquí. Y en ese contexto, traje a cuento la posición de las redes de los autodenominados queers de color, para empezar a pensar si efectivamente y de qué modo la perspectiva queer permite cuestionar la universalización de la epistemología sexual, como intervención epistemológica que ponga en cuestión la ontología occidental de la sexualidad.

¿Nos permitiría una perspectiva queer latinoamericana re-pensar la conformación de lo «sexual» de tal manera que también dé lugar a pensar de una manera nueva sobre lo que es «democrático»? La pregunta acerca de si podría pensarse una perspectiva queer decolonial, y cómo podría pensarse, sin embargo, no se limita al caso Latinoamericano, y casi inmediatamente reclama una reformulación en un horizonte menos estable.

En este contexto, propuse una distinción entre categorías de identidad y categorías de campo o dominio. Por un lado tenemos categorías de identidad: lesbianas, tortilleras, bisexuales, two-spirited people, travestis, trans, locas, gays, y también, cuando lo queer designa una identidad: queers. Pero por otro lado tenemos categorías de campo o de dominio, las cuales remiten a los campos semánticos donde las identidades se ubican, o dicho en otros términos, ejes que dan sentido a las identidades particulares: sexualidad, ciudadanía, política. Es sobre este segundo tipo de categorías, las categorías de campo o dominio, que productivamente desde diversas posiciones se ha intentado intervenir el canon de las disciplinas, o, como en el caso que nos ocupa aquí, los modos en los que concebir lo político más allá de la ontología del individuo propia de la tradición del liberalismo político.

Es la universalidad presupuesta de las categorías de dominio o de campo —las condiciones de inteligibilidad—, en las que se acomoda la diversidad lo que está en mi ojo de mira. El problema del campo de inteligibilidad en el que las normas de género, de la ciudadanía, de la sexualidad, hacen sentido, se relaciona con la posibilidad de deconstruir —por no encontrar una palabra mejor— no solo las identidades, sino las categorías que definen el campo en el que esas identidades hacen sentido. Es a partir de este postulado, creo, que una perspectiva queer —entendida como una metodología crítica capaz de minar la identidad de las disciplinas— podría leerse desde una perspectiva decolonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, Gloria (1987): *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- BUTLER, Judith (2000): «Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism», en: Judith Butler / Ernesto Laclau / Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres, pp. 11-43.
- (2004): *Undoing Gender*, Routledge, Londres.
- (2008): «Sexual politics, torture and secular time», *British Journal of Sociology* 59, 1, pp. 59-77.
- D'EMILIO, John (1993): «Capitalism and Gay Identity», en: Henry Abelove / David Halperin / M.A. Barale (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Londres.
- EDELMAN, Lee (2004): *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham.
- EL-TAYEB, Fatima (2011): *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ENG, D. / HALBERSTAM, J. / MUÑOZ, J. E. (eds.) (2005): *What's Queer about Queer Studies Now?*, Special Issue of *Social Text* 23, pp. 3-4.
- FASSIN, Eric (2010): «National identities and transnational intimacies: sexual democracy and the politics of immigration in Europe», *Public culture* 22, 3, pp. 507-529.
- FERGUSON, Roderick (2003): *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- FOUCAULT, Michel (1990): *The History of Sexuality Vol. I: An Introduction*, Vintage Books, Nueva York.
- (2003): *Society Must be Defended. Lectures at the Collège de France 1975-76*, Penguin Books, Londres.
- HARITAWORN, Jin (ed.) (2012): *Women's Rights, Gay Rights, and Anti-Muslim Racism in Europe*, Special Section on *European Journal of Women Studies* 19, 1, pp. 237-252.
- MASSAD, Joseph (2007): *Desiring Arabs*. Chicago, University of Chicago Press.
- (2013): Débat – L'Empire de la sexualité en question 2/2, <<http://www.revuedeslivres.fr/debat-1%E2%80%99empire-de-%C2%AB-la-sexualite-%C2%BB-en-question-22-par-jospeh-massad/>>.
- PUAR, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.
- SABSAY, Leticia (2012): «The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernisation of Sexuality», *Citizenship Studies* 16, 5-6, pp. 605-623.
- (2013): «Queering the Politics of Global Sexual Rights?», *Studies in Ethnicity and Nationalism* 13, 1, pp. 80-90.

- SAID, Edward (1979): *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York.
— (1994): *Culture and Imperialism*, Vintage Books, Nueva York.
STOLLER, Ann Laura (1995): *Race and the Education of Desire. Foucault and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham.