

Dilemas *queer* contemporáneos: ciudadanías sexuales, orientalismo y subjetividades liberales

Un diálogo con Leticia Sabsay

Contemporary Queer Dilemmas: Sexual Citizenship, Orientalism, and Liberal Subjectivities
A Dialogue with Leticia Sabsay

María Amelia Viteri

Profesora-investigadora asociada al Departamento de Antropología, Historia y Humanidades, FLACSO, Ecuador.

Santiago Castellanos

Profesor del Colegio de Comunicación y Artes Contemporáneas, Universidad San Francisco de Quito, Ecuador

Leticia Sabsay es investigadora de la Open University en el Reino Unido. Socióloga y doctora especializada en estudios de género, ha sido profesora adjunta de comunicación en la Universidad de Buenos Aires hasta que dejó Argentina y desde entonces es también miembro del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales Gino Germani y profesora invitada de diversas universidades. Es autora de *Las normas del deseo. Imaginario Sexual y Comunicación* (2009), libro que obtuvo el Premio Internacional de Comunicación Audiovisual Francisco Ayala; *Fronteras Sexuales. Espacio Urbano, Cuerpos y Ciudadanía* (2011) y ha co-editado, junto con Patricia Soley-Beltrán, *Judith Butler en Disputa. Lecturas sobre la Performatividad* (2012).

Santiago Castellanos: Para ofrecer un contexto a los lectores, nos gustaría saber sobre tu trabajo más reciente. ¿Cuáles son tus enfoques actuales de investigación?

Leticia Sabsay: Después de hacer mi carrera de postgrado en la Universidad de Buenos Aires, donde trabajé fundamentalmente con narrativas de la identidad, multiculturalismo, procesos de formación de identidades, siempre atendiendo a la relación entre sexualidad y subjetividad, migré a España, donde me doctoré en Estudios de Género. En mi tesis doctoral desarrollé la noción de sujeto performativo a partir de la teoría de la performatividad genérica de Judith Butler y la teoría dialógica del discurso de Mijail Bajtin para pensar procesos de formación de subjetividades políticas y sexuales en el contexto de Buenos Aires en la postdictadura. Desde entonces mi foco

de investigación consiste en desarrollar una crítica a la ontología liberal del individuo que, desde mi punto de vista, se encuentra en la base de cómo concebimos hoy al sujeto de las políticas sexuales. Esta es la tarea en la que me he embarcado como investigadora postdoctoral en la Universidad Libre de Berlín, primero, y más tarde como investigadora de la Open University en el Reino Unido.

El proyecto concreto en el que estoy trabajando ahora consiste en un libro que tiene por título *El imaginario político de la libertad sexual*, en el que estoy intentando pensar políticas sexuales que cuestionan los marcos liberales a partir de los cuales se discute hoy el problema de los derechos sexuales, mientras que pretendo profundizar en una crítica a los presupuestos liberales que se ciernen sobre el imaginario que tenemos del sujeto de la política en el marco del Estado democrático-liberal, haciendo foco en la intersección de sexualidad, etnia, cultura.

Santiago Castellanos: Tu trabajo interroga convincentemente las limitaciones de ciertos marcos jurídicos que se despliegan en los activismos sexuales alrededor del mundo. En dicho trabajo cuestionas la ciudadanía sexual, el sujeto de derechos sexuales, las ontologías liberales y cómo esas ontologías están implicadas en construcciones liberales y hasta orientalistas de la subjetividad. Amplía estos argumentos y cuéntanos cómo operan en un contexto latinoamericano.

104

Leticia Sabsay: Bueno, la pregunta tiene muchas partes. Voy a tratar de ir contestándola ordenadamente. Básicamente, la mía es una pregunta genealógica en sentido foucaultiano, esto es, la pregunta por las condiciones de posibilidad del surgimiento de verdades que asumimos como naturales o indiscutidas. Es partiendo de esta pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que nos es dado pensar, que intento cuestionar de alguna manera los marcos de inteligibilidad sobre los cuales opera la política hoy. En concreto, el origen de la investigación fue una pregunta muy sencilla que tiene que ver con pensar cómo fue el proceso por el cual, en alguna instancia de la historia reciente, el impulso por lo que en su momento se llamó liberación sexual o emancipación sexual, la cual supuso un des-anudamiento de una cantidad de tabúes y sobre todo un cuestionamiento radical de las normas sexuales, empezó a cruzarse con el discurso de los derechos. ¿Qué supone esa re-inscripción, y qué se ha ganado y qué se ha perdido en la traducción de aquellos ideales en el lenguaje de los derechos? Y aún más, ¿cómo ha sucedido que este entrecruzamiento —a partir del cual la sexualidad misma empieza a concebirse como un derecho— se ha naturalizado de la manera en que lo hizo, y también se ha expandido globalmente? Hoy por hoy, nosotros hemos asumido de manera casi natural que la lucha por la justicia y la libertad sexuales es una lucha que se asocia directamente con el reconocimiento de derechos sexuales. Mi planteamiento es: bueno, esto no ha sido siempre así, y es precisamente la emergencia de ese escenario la que investigo. En cuanto al horizonte intelectual

de esa indagación, me interesa considerar cuáles son las implicancias políticas de este proceso en la actualidad.

¿Quién es, o cómo se conforma este sujeto que tiene derecho a una sexualidad? ¿Cómo ha tenido que transformarse la idea que tenemos de la sexualidad para que la sexualidad misma se haya convertido en un derecho? Estas son preguntas muy básicas que apuntan a reflexionar sobre los marcos de inteligibilidad de la lucha política que hegemoniza lo sexual hoy, la cual se basa en estas dos ideas: 1) la sexualidad es un derecho inalienable del sujeto y, 2) la posibilidad de una sociedad sexualmente más libre y más justa pasa por el reconocimiento de derechos sexuales. Estos dos postulados involucran un montón de presupuestos sobre los que me interesa reflexionar en este libro que estoy escribiendo.

Esto no es nuevo, por otro lado. Tiene que ver con uno de los gestos críticos que parte de los movimientos *queer* y que la teoría *queer* articuló en su momento. Sin embargo, la crítica que hizo la teoría *queer* a la versión liberal de las luchas sexuales quedó de algún modo sintomáticamente acallada, y hoy la coyuntura es otra completamente distinta. En las historias recientes de los movimientos de la disidencia sexual observamos que sobre todo a partir de los años ochenta se da una inflexión en lo que fueron los frentes de liberación homosexual y podemos incluir aquí a las feministas lesbianas radicales, si bien esto depende y varía significativamente de acuerdo a las localizaciones y los contextos. En tiempos anteriores, las luchas por la liberación o la emancipación sexual tenían otros horizontes, pero en los ochenta, en paralelo con el fin de la guerra fría y la caída del muro, empieza en determinados contextos –sin duda en el estadounidense y el británico– el desarrollo del movimiento que hoy damos por sentado como LGBT, el cual comienza a articular su lucha en términos de demandas de derechos específicos y se construye bajo el paradigma de la democracia liberal.

Esto trae a colación la tensión entre derechos colectivos y derechos individuales, que es muy relevante. Pero en función de lo que a mí me interesa observar, el caso es que, más allá de esta tensión en torno de si se trata de la lucha identitaria de una minoría o si se trata de una lucha basada en los derechos individuales o incluso asentada en la defensa de las libertades privadas, todas estas formas presuponen un marco democrático-liberal. Al fin y al cabo, tanto los marcos multiculturalistas como los que se basan en otro tipo de identidades minoritarias son la versión benevolente de cierto liberalismo. Por lo demás, en ambas situaciones se presupone un sujeto que sigue siendo en cierta medida autónomo (y aun de voluntad y conciencia), para el cual la vida sexual se concibe como transparente; y es en función de esta transparencia y en función de este autoconocimiento y control que este sujeto individualista articula ciertas demandas (sea el derecho al matrimonio u otro). En realidad, la versión neoliberal de este sujeto apunta más al sujeto terapeutizado o al sujeto que se concibe a sí mismo como si se tratara de una empresa personal. Este es un desplazamiento muy importante, que yo reviso también, pero lo que es clave tener en cuenta en este

contexto es que no hay un salto radical entre el sujeto liberal y el neo-liberal, sino una mutua implicación y, creo, uno y otro coexisten y se re-articulan entre sí.

Quiero dejar en claro que mi análisis no apunta a descalificar los derechos que se demandan. No se trata para mí de afirmar que no deberíamos reclamar ese o aquel derecho, eso sería absurdo. Más bien, mi mirada está puesta en amplificar la noción de justicia sexual allí donde su definición legal la limita. Se trata, en otra clave, de cuestionar el disciplinamiento y las exclusiones, las nuevas normas sexuales y las nuevas jerarquías que el paradigma liberal alimenta.

En cuanto a qué entendemos por derechos sexuales, en realidad, el de los derechos sexuales es un campo bastante complejo en el que en principio se incluyen también los derechos reproductivos y los de género, los cuales, de hecho, son centrales a la ciudadanía sexual (fundamentalmente para cismujeres y trans). La ciudadanía sexual involucra en realidad dos tipos de derechos. Por un lado, tenemos derechos específicos que son relativos a determinados colectivos y que implican una transformación fundamental de las normas de género y/o sexuales: derechos asociados a la capacidad bioreproductora de las cismujeres, por ejemplo el aborto, o a la descriminalización de la homosexualidad –pensemos en las leyes que aún penalizan la llamada sodomía–, el acceso a tratamientos de cambio de género o la demanda por el cese de las cirugías ‘reparadoras’ realizadas a bebés intersex. Por el otro, hay una serie de derechos que tienen que ver con la extensión de derechos universales (sobre el género y la sexualidad) a toda la población, independientemente de su orientación o sus preferencias sexuales o su identificación de género. Por ejemplo, el matrimonio igualitario o el matrimonio gay, como quieras llamarlo. El del matrimonio se puede entender como un derecho sexual (y en cierto sentido lo es también), pero en realidad de lo que trata es de la extensión de un derecho universal (que de universal tiene poco) a sectores de la población que quedan excluidos de ese derecho debido a su identidad sexual. La norma sexual del matrimonio no es una norma nueva; lo nuevo es que se extienda a sujetos no heterosexuales. Pero más allá de esta distinción, lo importante es que la ciudadanía sexual es un campo que no está claramente definido ni delimitado. No podría ser de otro modo, ya que depende de las mismas luchas y demandas que históricamente se van articulando.

Puesto de forma esquemática, y en función del tema que nos interesa en este contexto, podríamos decir que en sus orígenes, el movimiento *queer* planteaba básicamente tres cosas: en primer lugar, el movimiento denunciaba los peligros que implica reducir la lucha por la liberación sexual o la justicia sexual a una lucha por la inclusión de los “otros sexuales” en una ciudadanía predefinida, con unas normas sexuales más o menos predefinidas. Me estoy refiriendo a lo que se entendió como la crítica del movimiento *queer* a la normalización de la homosexualidad. El panorama es más complejo, desde luego, pero no me quiero extender. Evidentemente, acá está todo el tema del HIV/Sida y la división del movimiento G&L, entre “los otros sexua-



les buenos” o normalizados, que se quieren integrar, que quieren ser incluidos dentro de la respetabilidad sexual y “los otros sexuales malos” o disidentes, asociados con una cantidad de prácticas sexuales que no serían demasiado “respetables” de acuerdo a esos cánones. Es en este contexto que surge el movimiento *queer*, como un movimiento crítico con respecto a la normalización de los disidentes sexuales.

El segundo punto sobre el que converge la crítica del movimiento *queer* es que la reducción de la lucha sexual a las demandas legales no da cuenta, o no puede hacerse cargo, de la crítica y la transformación mucho más profundas que hace falta promover a nivel de las formaciones culturales y las instituciones sociales, donde la heterosexualidad es preconcebida como algo natural. Los objetos de la crítica *queer* serán las concepciones heterosexistas que están profundamente imbricadas en el imaginario social y que conforman lo que entendemos por heteronormatividad. Es desde este lugar que el movimiento *queer* articula toda su estrategia de intervención directa y de crítica cultural a las instituciones sociales que confirman y reproducen la norma heterosexual.

Finalmente, el tercer cuestionamiento que va a realizar el movimiento *queer* a esta suerte de “domesticación” de la lucha sexual es que la misma se configura en torno a políticas de identidad o de una lógica identitaria que fija, naturaliza, cristaliza y fundamentalmente jerarquiza identidades sexuales claras y distintas. Los dos ejes centra-

les de la crítica *queer* a las políticas de identidad son: 1) que este tipo de política obstaculiza la posibilidad de alianzas entre distintos colectivos o demandas y 2) que bajo esta lógica cada identidad sexual se convierte en una categoría ideal, un modelo, y por tanto queda sujeta a lógicas de poder que, de hecho, la disidencia sexual siempre ha criticado. Estas críticas cuestionan la función totalizadora de la dicotomía homo/hetero y la tendencia a normalizar y jerarquizar a los sujetos según formas más y menos aceptables, o formas más y menos legibles o reconocibles de encarnar cada una de estas identidades, para empezar a pensar en una idea que atienda a las contradicciones y, sobre todo, a la dimensión interseccional de la vida de la sexualidad y del género.

Mis consideraciones sobre la reestructuración de las luchas sexuales en términos de derechos sexuales están asociadas a esta línea crítica que, desde los años noventa, el movimiento *queer* viene haciendo a ese tipo de políticas en lo que tienen de normalizadoras. Mi crítica apunta, en particular, a revisar a este sujeto liberal, individualista, acabado en sí mismo, soberano y, en cierta medida, transparente para sí mismo, ya sea por vía del autoconocimiento o por vía de la autoconstrucción, que está en la base de cómo concebimos la posibilidad de politizar lo sexual; y al mismo tiempo, revisar la noción de sexualidad que presupone esta idea de sujeto de derechos sexuales. Mi intento por desnaturalizar la idea de que la sexualidad es algo que le pertenece a un sujeto individualizado, como un derecho ontologizado, remite a la crítica que históricamente hizo Foucault a la emergencia del dispositivo de la sexualidad en la modernidad occidental, a partir del cual se configura todo un sistema de clasificación de los sujetos en función de sus prácticas sexuales y el cual está basado en la sobrevaloración de la sexualidad como el lugar de la verdad última del sujeto.

108

Mi punto es que, en cierta medida, todas las políticas que tienen que ver con la ciudadanía sexual no problematizan lo que la sexualidad tiene de dispositivo en sentido foucaultiano. Es decir, reproducen y reafirman la producción de este tipo de tipologías de especies sexuales que Foucault tanto criticaba, ya que, en este sentido, dan pie a una profundización no problematizada de la gubernamentalización de lo sexual, es decir, reafirman y extienden la regulación del sujeto gracias a esa identidad sexual que el sujeto encuentra para sí.

El segundo punto que cuestiono, en línea con toda una crítica que ha surgido sobre todo en la última década, es que esta política liberal de derechos sexuales se ha ido expandiendo a lo largo y a lo ancho del mundo, y con ella se han expandido todos los presupuestos acerca de quién es este sujeto sexual y cuáles son las formas adecuadas de politizar ciertos temas, con lo cual esta política ha asumido además un tinte imperialista. ¿Cuáles son las implicaciones, desde un punto de vista postcolonial, de trasladar el modelo democrático liberal a otros horizontes políticos? ¿Cómo opera la expansión de este modelo? Lo que vemos es que este modelo liberal se convierte en la medida universal a partir de la cual todos “los otros sujetos sexuales” tienen que medirse, y de este modo se rearticula una visión orientalista o colonialista de progreso

histórico. Bajo esta lógica, el norte occidental o el paradigma euronorteamericano da la medida del grado de avance de una sociedad en términos sexuales y en términos democráticos. A partir de ese punto de referencia autoinstituido, como era de preverse, los “otros” de ese norte occidental siempre quedan ubicados en el lugar de la falta o en una posición de “atraso”.

Santiago Castellanos: Entonces, este paradigma de derechos humanos rearticula una versión orientalista y colonialista bastante euronorteamericana que se posiciona como evaluadora de los grados de avance en derechos humanos alrededor del mundo.

Leticia Sabsay: Exacto. Se establece una línea de progreso histórico en la cual este paradigma se coloca en el presente histórico y, de este modo, se convierte en la meta a la que “los otros” deben llegar, porque de acuerdo con esta lógica orientalista o colonialista, “los otros” siempre aparecen en falta con respecto a este punto de referencia, ya sea como atrasados, primitivos, subdesarrollados... Todas estas políticas que tiene que ver con intervención, educación, concientización, *training*, capacitación de los activistas para que desarrollen “sus” políticas sexuales, cuando están sostenidas en la idea de que la gente necesita ser capacitada o concientizada antes que en la solidaridad internacional y en las relaciones horizontales de aprendizaje mutuo, dan lugar a lógicas paternalistas, al punto de que en algunos casos incluso se podrían leer como formas de adoctrinamiento. Esto implica tanto a luchas de la disidencia sexual, a la potencialidad más radical que podrían tener, así como a la concepción que tenemos de lo político y de qué es lo democrático.

De hecho, en este contexto de sexualización de las fronteras que definen los contornos del norte occidental —y cuando este se posesiona como el representante arquetípico de lo democrático—, el significante “democracia” se vuelve sinónimo de tolerancia, reconocimiento, inclusión, lo cual también es algo para preguntarse. ¿Cómo términos como “tolerancia” o “reconocimiento” están reformulando las ideas que tenemos acerca de qué es la igualdad, la equidad o la justicia?, ¿es este el horizonte de lo que podemos pensar como democrático? ¿o hay formas que sin dejar estos principios de lado articulan asimismo ideales democráticos más radicales?

Hoy vemos en distintos contextos latinoamericanos articulaciones de modelos de democracia o formas de reconstrucción política que de hecho ponen en cuestión los marcos de la democracia liberal. Hay un desafío que Latinoamérica le está planteando a este modelo hegemónico que sostiene que la democracia es igual a democracia liberal. Sin embargo, también vemos que en muchos casos este desafío no se traslada al campo de las políticas sexuales. Lo que vemos es que en muchos contextos hay un salto y que, en el campo de las políticas sexuales, el modelo sigue siendo liberal a pesar de que en un contexto político más amplio, ese liberalismo está siendo cuestionado o al menos reformulado.

Creo que este modelo liberal del derecho limita el alcance de las políticas sexuales en cuanto a libertad y justicia se refiere, pero también nos da una versión limitada de la política. Hace las dos cosas a la vez.

María Amelia Viteri: Tenemos la plataforma ideal para continuar con la segunda pregunta, que amplía lo que nos acabas de decir y trae la mirada a Latinoamérica, a la región, a Ecuador. Uno de los marcos que manejas para esta crítica hacia una colonialidad convertida y que alimenta a uno de los términos que también manejas –el homonacionalismo– ha sido el orientalismo. ¿Cuáles serían los límites de este tipo de marco al trasladarlo a la realidad latinoamericana?

Leticia Sabsay: Esa es una buena pregunta. De hecho, es una de las preguntas que me estoy haciendo y para la cual no tengo una respuesta acabada. Yo no diría que uso el marco del orientalismo, sino más bien cierto marco postcolonial para pensar estas cuestiones. Pero estoy pensando ahora en Edward Said.

Lo que sucede hoy es que lo sexual funciona como uno de los ejes principales desde los cuales se establecen las fronteras de lo democrático. Hoy suele suceder que la distinción acerca de qué contextos, qué países, qué localizaciones geopolíticas son más o menos democráticos se mide, cada vez más, en términos sexuales. La medida de cuán democrático es un régimen se traduce en cuán sexualmente democrático es ese régimen. En este sentido, hoy (como antaño, pero con un nuevo signo), la sexualidad continúa sirviendo para instaurar fronteras, ya sean éstas geopolíticas, económicas o culturales, que, no casualmente, siguen la estela de los legados coloniales.

Cuando Edward Said analiza la obra de Flaubert, por ejemplo, nos muestra cómo Oriente era caracterizado por tener una sexualidad demasiado relajada y se definía como lo otro de una sociedad victoriana, sexualmente reprimida, y que se entendía a sí misma como respetable y recatada. Pero hoy nos encontramos con que los signos se han invertido. Occidente, o el Norte global, se define en la actualidad, por el contrario, como sexualmente liberado y ese otro que hace un siglo representaba la amenaza de la hiper-sexualidad, hoy ocupa el lugar de la hipo-sexualidad. Ese otro orientalizado que antaño era el recipiente de una fantasía erótica que traspasaba los límites de la reprimida cultura sexual de Occidente, hoy es configurado arquetípicamente como reprimido, autoritario, intolerante en contraste con la supuesta libertad sexual que caracterizaría a Occidente hoy.

Las fronteras del “nosotros/ellos”, que en términos geopolíticos se asocian con la retórica de lo democrático, han venido sexualizándose de un modo particular, sobre todo a partir del impulso de “la guerra contra el terror”, inmediatamente después del 11 de septiembre de 2001. En este escenario, “el otro” por antonomasia frente al cual se han venido construyendo estas fronteras es lo que imaginariamente se ha configurado como “el Islam”, constituido como un ente monolítico asociado a la “amenaza

del fundamentalismo”, al son de la emergencia y la expansión de la islamofobia. Hay quienes dirán que con el declive de la Guerra Fría, lo que ha sucedido es que ese otro exterior que constitutivamente sirve a la reafirmación “del mundo libre” ha cambiado de dirección, de Cuba a Afganistán. Lo cierto es que en esta nueva constelación, el paradigma del orientalismo se ha tornado muy relevante, si no central.

Fue a partir de esta coyuntura que me planteé la pregunta por el alcance del paradigma de la orientalización para pensar estas cuestiones en un contexto más amplio: ¿hasta dónde algunos aspectos de la lógica orientalizadora podrían servir al análisis de cómo se concibe el proceso latinoamericano de la última década? Efectivamente, el modelo tiene limitaciones. Por un lado, intentar analizar el fenómeno latinoamericano bajo el paradigma del orientalismo, o por ponerlo de otro modo, tomar el paradigma del orientalismo como medida de todas las cosas. Esto supone, de alguna manera, reconfirmar la hegemonía de ciertos centros de producción del conocimiento, y esto es algo que, como intelectuales, deberíamos, como mínimo, cuestionar. Por otro lado, si entendemos la lógica del orientalismo, siguiendo a Said, como el proceso por el cual se construye un Oriente como una entidad que representa lo otro de Occidente, y por tanto como el elemento constitutivo de Occidente, concebido como una totalidad, podemos observar ciertas afinidades en la determinación del Norte occidental en relación con el Sur global. Si el orientalismo da cuenta de aquella lógica que, en sentido amplio, primero, establece una diferencia ontológica entre un Oeste y un Este o entre un Occidente y un Oriente; segundo, asume que “ese otro” es por definición culturalmente inferior y, tercero, configura a ese otro orientalizado como el repositorio de todas las características negativas que describen aquello que Occidente no es, o mejor dicho, no quiere ser, podemos observar que, con matices, hay una lógica cultural que observa características si no similares, al menos paralelas. En este sentido, creo que el paradigma de Said es de gran utilidad.

Si bien Said se refiere a la producción de Oriente en el contexto de la expansión colonial de Inglaterra y Francia, luego trabaja el desplazamiento que supone la hegemonía de Estados Unidos en el siglo XX. En ese contexto, una puede notar que hay una lógica de la colonialidad que, de hecho, se re-articula en el escenario postcolonial más tarde e incluso con respecto a otras configuraciones de fronteras, ya sea que ese otro sea Oriente, el Sur o los pueblos originarios. Una puede ver lógicas culturales que observan muchas reminiscencias con la lógica orientalista, por ejemplo en el caso de Europa, con respecto a su sur mediterráneo y los estereotipos que se construyen de Portugal, Italia, Grecia y España, como los rezagados de Europa, como culturas más tradicionales (esto es, menos avanzadas) o más religiosas (en un contexto donde lo secular opera como signo de modernidad y progreso); pero también al interior de las fronteras nacionales, sea el caso de España e Italia, y sus divisiones internas norte/sur. Y algo similar sucede con respecto a la historia de España en Latinoamérica. Si una entiende ese proceso de “orientalización” como una forma en la que se materializa la

colonización y la neo-colonización, yo creo que, con recaudos, el dispositivo teórico que despliega Said es absolutamente pertinente y útil para analizar otro tipo de realidades. Desde luego, este modelo no es suficiente, porque esos procesos culturales no se agotan en esa lógica, pero es útil.

Lo que Said pensó en términos de Orientalismo sirve para pensar en términos de colonialidad, y más. Si la orientalización cultural implica una lógica por la que se define a ese otro contextualmente como un otro ontológico, tanto espacial como temporalmente, lo que Said nos propone es desarticular esa formación, señalando lo que está en juego en ella. Cuando nosotros afirmamos que “Occidente tal cosa o tal otra”, o hablamos sin demasiados prolegómenos del “pensamiento occidental” o “la modernidad occidental” ponemos a circular un significante –Occidente– de tal modo que, sin quererlo quizás, terminamos reificando y confirmando la imagen ideal de Occidente y, de este modo, reconfirmamos, a pesar de nosotras mismas, las hegemonías que queremos cuestionar. Para cuestionar esas hegemonías me parece más útil prestar atención a las recomendaciones de Said, antes que descartarlas como geo-culturalmente no pertinentes. Cuando hablamos de “modernidad occidental”, ¿nos referimos al legado del liberalismo, al republicanismo de la revolución francesa, al legado del idealismo alemán? ¿A una conjunción *sui generis* de varios elementos? ¿Qué imágenes sobredeterminan lo que entendemos, casi espontáneamente, como ese legado? ¿Entra en esa modernidad occidental la historia del Estado español o la experiencia de la modernidad española? Cuando nos referimos a la hegemonía de los paradigmas euronorteamericanos, ¿de qué Europa estamos hablando?, ¿incluimos en esa Europa al este europeo y lo que fue en su momento parte del bloque soviético, o al sur europeo, cuando históricamente estos países fueron orientalizados como el otro de la Europa occidental y del norte?

Lo que vemos es una rearticulación constante de la fantasía de un norte occidental, el cual se va reconstruyendo y reconfigurando de acuerdo a los contextos históricos y a los pasados coloniales, pero también de acuerdo a los temas que están en discusión. Ese Norte global definirá sus fronteras de forma distinta en función de si hablamos de políticas de explotación económica, de índices internacionales de salud o educación o de intervenciones militares. Es para pensar críticamente estos desplazamientos geopolíticos en función de lo que está en juego para lo que te sirve justamente el marco de Edward Said. Hoy hablamos de Norte global y de Sur global, y éstas también son categorías problemáticas o, si se quiere, esquivas, inestables, que en general cumplen distintas funciones políticas.

Creo que podríamos analizar, como una modalidad de orientalismo político, la forma en que, por ejemplo, la mayoría de los principales medios periodísticos europeos desmerecen las experiencias políticas latinoamericanas hoy, caracterizándolas como antidemocráticas o fenómenos peligrosamente populistas –con todas las connotaciones que tiene la noción de populismo en Europa en función del fascismo y

la segunda guerra mundial—. Estos discursos periodísticos, pero también políticos, siguen esa lógica: estas experiencias democráticas de Latinoamérica son calificadas como políticamente irrelevantes para pensar el horizonte de lo democrático, es más, son catalogadas como una amenaza a la democracia. La retórica imperante es que estos son estados que aún tienen que aprender a ser democráticos. La idea de su *handicap* es que son democracias jóvenes; es decir, “sin experiencia”; es un discurso que replica en muchos tópicos característicos de la lógica del orientalismo político.

María Amelia Viteri: Tu respuesta nos lleva a esa división tan marcada hoy en día por diferentes tendencias e ideologías ¿por qué post-colonial y no de-colonial?, ¿por qué, dentro del contexto que estamos viviendo en Ecuador y en la región, un marco postcolonial podría ser más productivo?

Leticia Sabsay: Creo que en su momento, cuando Walter Dignolo escribe *The Darker Side of Renaissance*, que se publica en 1995, pero que también está en el ambiente cultural de esa época, en las preocupaciones de Aníbal Quijano o incluso de Enrique Dussel, el giro decolonial supuso una intervención muy válida y necesaria. En el caso de *The Darker Side*, Dignolo pone en cuestión las historias hegemónicas de la modernidad y discute la periodización que se desprende de esa narrativa en la que la experiencia colonial inglesa y francesa era hegemónica. Esa es una intervención muy importante.

Ahora bien, la idea de que los estudios postcoloniales no pueden hacer una crítica radical de las implicancias de la colonialidad porque forman parte del giro postmoderno o postestructuralista y, en ese sentido, son entendidas como parte del paradigma occidental hegemónico del momento, me parece más problemática. La idea de una posición en cierto sentido decolonial, ya sea en la línea de Walter Dignolo, en la de Ramón Grosfoguel o en la de Boaventura de Sousa Santos, con todas sus diferencias, tiende a reforzar la idea de que hay una diferencia ontológica entre esa modernidad occidental, que es objeto de crítica, y su otro. Es desde ahí que se puede sostener, en cierto modo, que el paradigma postcolonial es cómplice de la hegemonía del paradigma moderno (o para el caso, postmoderno) occidental.

Mientras que el acento de los postcoloniales está puesto en que estos dos mundos se co-constituyen¹, el espíritu decolonial mantiene una tensión no siempre claramente resuelta entre la coconstitución y la diferencia ontológica entre la modernidad occidental y su otro. Es en medio de esta tensión que surge la marca característica de la posición decolonial, en oposición a la postcolonial; a saber, su apuesta por una posición de exterioridad desde la cual realizar una crítica radical o establecer un

1 Lo cual no quiere decir que no haya relaciones de dominación o de hegemonía entre estos dos universos, sino simplemente que no se puede considerar uno sin el otro, y que tal constelación se rearticula constantemente configurando múltiples posiciones en el marco de la postcolonialidad.



contradiscurso absoluto con respecto a esa modernidad. Las posiciones decoloniales descansan, en este sentido, en una visión más bien dicotómica de los procesos históricos, con dos actores centrales: hegemónicos y subalternos, dominantes y dominados, sí mismo y otro. Supongo que en estas genealogías también podemos intuir algo del clima epocal: la herencia y la reformulación del marxismo así como de nociones de transformación social totalizadoras o de quiebre revolucionario a la luz de los cambios de la época, la tensión entre los estudios subalternos y los postcoloniales, la estela dejada por los teóricos de la dependencia, por mencionar algunos aspectos de la historia intelectual latinoamericana.

Me parece que tanto en la idea de una epistemología de la exterioridad como la que propone Mignolo o en lo que Boaventura de Sousa Santos entiende como epistemologías del Sur, sobrevuela la asunción, en general implícita o no del todo reconocida, pero necesaria a cada uno de los esquemas teóricos que estos autores proponen, de un corte radical entre estos dos universos, así como cierta idea de pureza de esta otredad. Pero, ¿dónde, cómo encontrar esa otredad pura, no contaminada por la modernidad occidental? Uno de los problemas clave que se le plantea a la perspectiva decolonial surge, precisamente, en torno de esa pureza que puede aparecer, no en la obra de estos autores necesariamente, pero en el tipo de investigación que la perspectiva decolonial promueve, en pasados de precolonización mistificados y aún depen-

dientes del relato de la colonización, ya que de hecho estos pasados son en sí mismos, por definición, inaccesibles. Esta mirada da lugar, en algunos casos, a una suerte de reedición nativista y esencialista de pasados purificados previos a la colonización, o a un nativismo que congela el pasado y niega a ciertas tradiciones culturales su propia historia de transformación, cambio, hibridación. El valor asignado a un origen congelado y un pasado idealizado conjuntamente con la denegación de la historia de esta otredad es un movimiento problemático, por cuanto es en sí mismo, de hecho, un gesto que repite la lógica colonizante, rearticulando lo que en su momento fue un esencialismo a secas en la forma del esencialismo cultural o epistemológico.

Esta forma de esencialismo cultural o epistemológico, como yo lo llamo, es sutil. Cualquier decolonial admitirá sin demasiados problemas que tal pureza no existe, y que en realidad esa idea de otredad pura es el producto de la colonización misma, pero el movimiento siguiente consistirá en encontrar una posición contracultural capaz de articular una ruptura radical y absoluta, una alternativa total a la modernidad occidental. La idea es que la misma historia de dominación y de exclusión ha creado un exterior (el de los excluidos *tout court*), y que es desde ese exterior que puede pensarse una epistemología otra. En este sentido es que considero que la posición decolonial reproduce la diferencia ontológica, entendida –postmodernidad mediante– como epistemológica; de acuerdo a ese esquema la experiencia colonial habría creado una relación de exclusión tal, que hoy podríamos encontrar el legado colonial, por un lado, y la pureza de la contracultura del otro colonizado, por el otro. ¿Dónde podemos encontrar, o mejor dicho, bajo qué condiciones se puede configurar ese otro radical puro, o ese contraparadigma no contaminado por la modernidad occidental y que por tanto tendría la capacidad de cuestionar las bases más profundas del paradigma hegemónico?, ¿cómo pensar ese afuera?, ¿dónde está ese afuera? Resulta que ese afuera, en ese estado de pureza ideal, no está en ningún lado.

La pregunta que a mí me interesa plantear no es cómo “inventar” ese afuera, mientras más puro, más otro. En este contexto postcolonial, que supone además una recolonización constante, una rearticulación del legado colonial que no cesa, mi pregunta es cómo construir un marco teórico-político que nos permita pensar, cuestionar, criticar, deconstruir la rearticulación de esta hegemonía, la cual es definitoria de la condición postcolonial. Esa es una pregunta distinta, ya no se trata de ir a buscar un afuera ni de dar por sentado que ese afuera va a ser, por definición, el lugar de la crítica más eficaz, sino de entender cómo esta hegemonía se rearticula, reproduciéndose en formas más sutiles. Teniendo en cuenta la co-constitución de estos mundos, que es una co-constitución que no se dio de una vez y para siempre, sino que continúa a lo largo de la historia, y es un proceso que vivimos hoy, la cuestión para mí consiste en ver cómo desde la postcolonialidad se articulan posiciones que intentan dislocar ese mapa.

María Amelia Viteri: Yo creo que esto nos mueve a nuestra última pregunta, precisamente alrededor de teorías “traídas del Norte” y sus implicaciones no solo en este Sur. Pregunta que también está relacionada con lo que acabas de decir y con lo que viste por ti misma cuando estuviste en Ecuador. Ecuador es un caso, como otros en Latinoamérica, en el que existe esa preocupación alrededor de lo *queer*, no solo como término sino como marco analítico y crítico, que debido a su origen anglosajón y a la intraducibilidad del término se interpreta como extraño al contexto local, potencialmente colonizante y tendiente a desplazar otras formas más “auténticas” de intervención y activismo. Sabemos que esta preocupación no es nueva, sino que emerge desde que se formulan los estudios *queer* como un cuerpo teórico-crítico. ¿Cómo te posicionas tú frente a esas discusiones, teniendo en cuenta el contexto latinoamericano e incluso transnacional en el que se desenvuelve tu trabajo?

Leticia Sabsay: Antes que nada, creo que necesitamos poner al significante *queer* entre signos de pregunta y no dar por sentado lo que ese significante significa. Ese significante tiene ya más de dos décadas de historia y de historia transnacional además.

Se trata de un significante que describe un campo de estudio, un marco analítico, también en algunos casos lo *queer* se entiende como una metodología y, finalmente, lo *queer* evoca una forma de activismo y unos principios o ideales. Uno de los primeros problemas con los que yo me enfrento en un marco de investigación transnacional, por mi propia condición diaspórica y por estar trabajando y operando en distintos marcos regionales, es que muchos de estos debates se plantean dando por sentado que todos estamos hablando de lo mismo y la mayor parte de las veces esto no es así de modo alguno.

Ya me referí a algunas de las claves de lo que para mí sigue siendo válido dentro de la perspectiva *queer*, y a las críticas que yo rescato de esta perspectiva para pensar problemas contemporáneos, así que no volveré sobre ello. Pero quiero insistir en que, siguiendo esos principios de interseccionalidad, anti-normativización y política de coaliciones a los que hice alusión anteriormente, desde mi punto de vista, lo *queer* abre la posibilidad de desarrollar lógicas de solidaridad transnacional no paternalistas. Y esto es crucial para pensar políticas sexuales hoy.

Desde esta perspectiva *queer*, una de las cuestiones centrales consiste en oponerse a toda normativa que pretenda discriminar quién pertenece a una categoría y quién no pertenece, y cuestionar las condiciones que hay que cumplir para ser incluida en una categoría u otra. En esta clave, lo que viene también a plantear la crítica *queer* que yo defiendo es que la normalización de las identidades, ya sean estas hetero, homo, bi o trans, es una normativización que se da también en términos raciales, culturales y de clase. De modo que la lucha por la justicia sexual no puede estar disociada de las luchas antirracistas, anticoloniales y, en general, por la justicia social. Lo que está en el horizonte de esas luchas que se definen como *queer* es un horizonte de libertad que no puede separarse del ideal de la justicia social y la igualdad.

Ahora bien, también es cierto que el movimiento *queer* se ha expandido exponencialmente y también se ha institucionalizando, volviéndose cada vez más y más identitario. El significante *queer* circula en distintos contextos y muchas veces es homologable o se usa incluso como sinónimo de gay o lesbiana, lo que produce mucha confusión. Se observa también el uso de lo *queer* como descriptor de una comunidad que reniega de cualquier posición canónica y donde se aglutinan todos los otros disidentes sexuales que no encajan en alguna de las otras categorías más formalizadas. A estas posibilidades se suman asimismo ciertas versiones liberales de lo *queer* desde las que se asume una posición extremadamente voluntarista “en contra de las etiquetas”, como si a fuerza de voluntad aislada y soberana se pudiera decidir participar o no en el campo de las clasificaciones sociales de forma solipsista. Esta última es una visión muy ingenua y muy poco crítica de cómo funciona el poder en el campo social, que tiene poco que ver con lo que yo entiendo por *queer*.

En medio de esta polisemia y diseminación, lo *queer* encuentra una resistencia muy fuerte en ciertos movimientos cuyas reivindicaciones centrales tienen que ver con la visibilización y con la reivindicación de una identidad, los cuales son muy fuertes en el contexto latinoamericano. Estos grupos critican lo *queer* porque lo entienden como “la policía de la identidad”, como me dijo una vez un asistente a un congreso. En este caso, el rechazo de lo *queer* no tiene que ver con lo que puede tener de colonizador, sino con el hecho de que cuestionaría toda política de identidad posible. Este tipo de resistencia a lo *queer* ha sido desde siempre muy fuerte en el caso del feminismo español, por ejemplo.

El caso es que tenemos distintas versiones de lo *queer* y distintas formas de circulación de lo *queer*. Y creo que esto es un indicador de su potencial para habilitar procesos de traducción cultural. La confusión y la imposibilidad del diálogo surgen cuando negamos la inestabilidad del término *queer* y partimos del supuesto de que se trata de un campo fijo de significados. Una situación de confusión y obturación del diálogo que se agudiza aún más cuando los significados atribuidos a lo *queer* son completamente distintos, cuando no impregnados de prejuicios, entre las distintas voces del debate. En estas condiciones este tipo de debates dan lugar a una serie de malentendidos tremendos, y creo que muchas veces es desde ese lugar de desconocimiento o de congelamiento del significado de lo *queer* que surge ese temor en torno de su potencial colonizador.

Creo que la intraducibilidad del término, a nivel del significante—*queer* no es lo mismo que raro, o torcido, etcétera—es una ventaja, porque señala el origen del término, y en este sentido no niega su historia, no olvida su legado; diría que en este sentido es un significante muy postcolonial. Al mismo tiempo, creo que en la medida en que lo *queer* evoca aquello abyectado, aquello que ha sido excluido de un orden social, así como un horizonte de resistencia a toda forma de exclusión o de abyección, sin por ello darle un contenido específico a esa resistencia, lo *queer* se presta e incluso

solicita ser re-apropiado, resignificado, iterado, en pos de un cuestionamiento permanente de los límites de los propios paradigmas con los que operamos, invitándonos de este modo, como diría Butler, a un proceso incesante de traducción cultural.

Bibliografía seleccionada de Leticia Sabsay

2013. "Queering the Politics of Global Sexual Rights?". *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 13, No. 1, 80-90.
2012. "The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality". *Citizenship Studies*, 16, 5-6, 605-623.
2010. *Fronteras Sexuales: espacio urbano, cuerpo y ciudadanía*. Paidós: Buenos Aires
2009. *Las normas del deseo: imaginario sexual y comunicación*. Cátedra: Madrid
- Leticia Sabsay y Patricia Soley-Beltrán (2012) (Coed.), *Judith Butler en Disputa. Lecturas sobre la Performatividad*. Egales: Barcelona-Madrid.