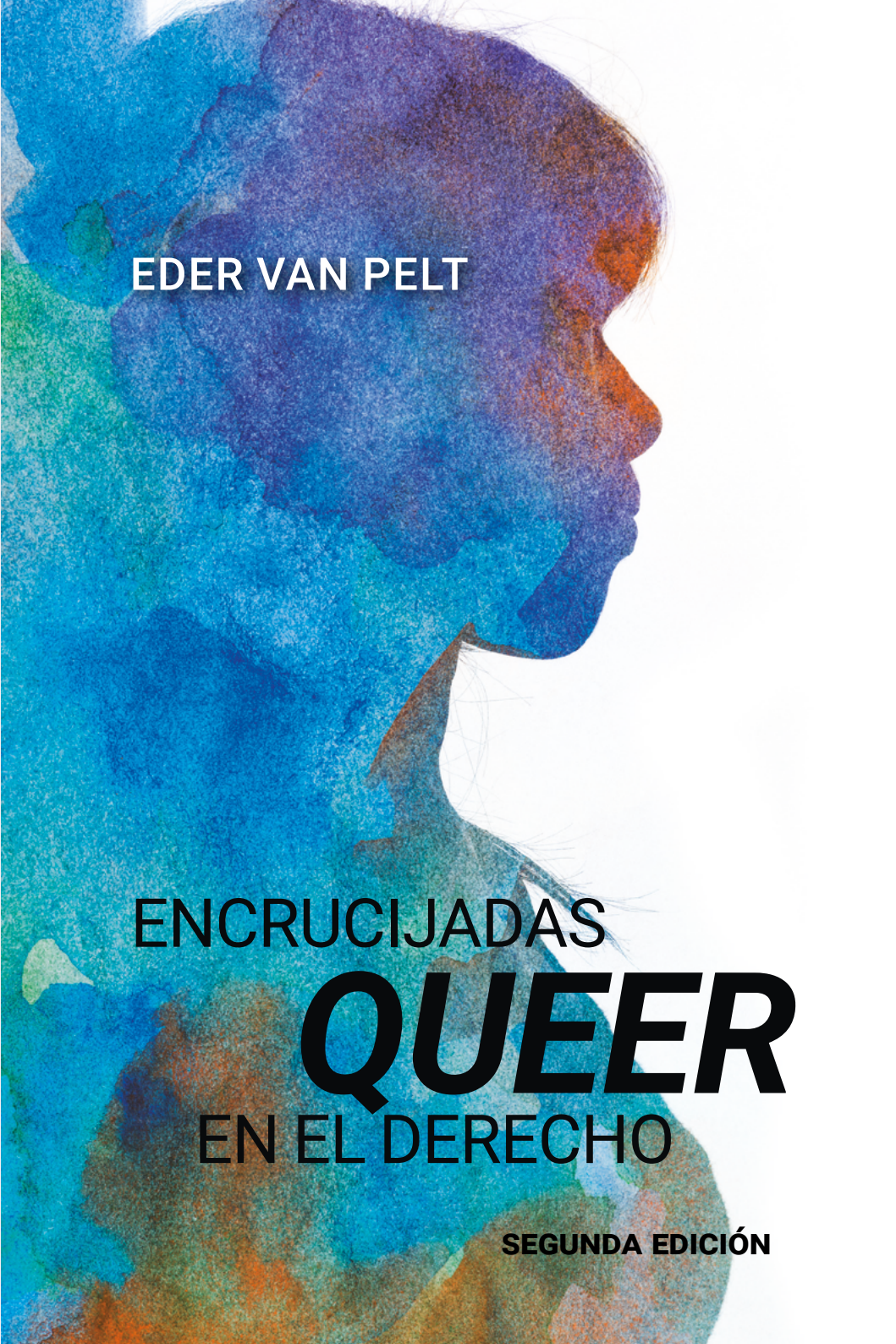
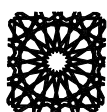


A watercolor illustration of a person's profile, facing right. The colors are a mix of deep blues, purples, and oranges, with a textured, painterly quality. The person's hair is dark and slightly messy. The background is white.

EDER VAN PELT

ENCRUCIJADAS
QUEER
EN EL DERECHO

SEGUNDA EDICIÓN



editorial
COMARES



Universidad del
Rosario

Encrucijadas *queer* en el derecho

Segunda edición

Encrucijadas *queer* en el derecho, segunda edición

Resumen

Este texto examina la posibilidad de una aproximación entre el derecho y la crítica *queer*. Para ello aborda el fenómeno de la crítica *queer*, sus interrogantes iniciales y sus problematizaciones más importantes, principalmente las relacionadas con los procesos de sujeción y los modos sociales de comportamiento hegemónicos. Luego desarrolla el sujeto del derecho moderno, a partir de las comprensiones más tradicionales de la teoría del derecho. Y tras explicar cómo el derecho estructura al sujeto, el libro presenta una crítica a los procesos de sujeción y debate las alternativas emancipatorias constituidas por medio del derecho. Por lo tanto, esta obra propone un “modelo escalonado de prácticas de libertad”, basado en Michel Foucault y adaptado para el derecho. Además, presenta algunos ejes de las innumerables expansiones de esta energía *queer*, para demostrar que su fuerza no puede controlarse, ya que es la que nos ayuda a mantener vivas las posibilidades de realizar nuestras prácticas de libertad.

Palabras clave: derecho; jurisprudencia; crítica *queer*; derechos LGTBI+; política de género y sexualidad; sujeción; subjetivación; sujeto moderno.

Queer crossroads in the law, second edition

Abstract

This book examines the possibility of a rapprochement between law and queer criticism. To this end, it addresses the phenomenon of queer criticism, its initial questions, and most relevant problematizations, mainly those related to processes of subjection and hegemonic social modes of behavior. It then develops the subject of modern law, starting from the most traditional understandings of legal theory. After explaining how law structures this subject, the book presents a critique of the processes of subjection and discusses emancipatory alternatives constituted through the law. Thus, the book proposes a “graded model of practices of freedom,” based on Michel Foucault and adapted for the law. Furthermore, it presents some axes of the countless expansions of this queer energy, to demonstrate that its force cannot be controlled, since it is what helps us keep alive the possibilities of realizing our practices of freedom.

Keywords: law; jurisprudence; queer critique; LGTBI+ rights; gender and sexuality politics; subjection; subjectification; modern subject.

Citación sugerida / Suggested citation

Van Pelt, Eder, *Encrucijadas queer en el derecho*, (2.^a ed.). Bogotá, Editorial Universidad del Rosario; Granada, Editorial Comares, 2025. <https://doi.org/10.12804/urosario9789585005167>

Encrucijadas *queer* en el derecho

Segunda edición

Eder van Pelt

Van Pelt, Eder

Encrucijadas *queer* en el derecho / Segunda edición / Eder van Pelt. – Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Comares 2025.

xii, 358 páginas.

1. Jurisprudencia. 2. Discriminación de género. 3. Jurisdicción. 4. Derechos LGBTI+ 5. Leyes. 6. Política de género y sexualidad. I. Universidad del Rosario. II. Editorial Comares. III. Título.

342.08 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. CRAI

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

© Eder Fernandes Monica
© Eder Fernandes Monica,
por la Traducción

Traducción del portugués: *Encruzilhadas queer no direito*. Editora Devires, 2022.

© Universidad del Rosario

Editorial Universidad del Rosario
Calle 12C N.º 6-25
Bogotá, Colombia
Tel.: (+57) 601 297 0200, ext. 3113
<https://editorial.urosario.edu.co>

Editorial Comares
Polígono Juncaril, C/ Baza, parcela 20
18220 Albolote
Granada, España
www.comares.com

Segunda edición: Bogotá, D. C.; Granada, 2025
Primera edición: Bogotá, D. C., 2023

ISBN: 978-84-1369-937-8 (España)

ISBN: 978-958-500-514-3 (Colombia)

ISBN: 978-958-500-515-0 (ePub)

ISBN: 978-958-500-516-7 (pdf)

<https://doi.org/10.12804/urosario9789585005167>

Cuidado de la edición: Editorial Universidad
del Rosario

Revisión de la traducción: Andrea Catalina
León Amaya

Diseño de cubierta: César Yepes y Luz Arango

Diagramación: Precolombi EU, David Reyes

Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital SAS

Hecho en Colombia

Made in Colombia

Los conceptos y opiniones de esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen a las editoriales ni a ni sus políticas institucionales.

El contenido de este libro fue sometido al proceso de evaluación de pares, a fin de garantizar los altos estándares académicos. Para conocer las políticas completas visitar: <https://editorial.urosario.edu.co>.

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de las editoriales.

Contenido

<i>Prefacio</i>	IX
<i>Introducción</i>	1
El fenómeno <i>queer</i>	37
El proceso de sujeción operado por el derecho moderno.....	109
Las prácticas de liberación realizadas por medio del derecho	155
El modelo escalonado de prácticas de libertad	231
El presente y el futuro de la crítica <i>queer</i> al derecho	267
Encrucijadas del futuro	333
<i>Referencias</i>	339

Prefacio

Antes de que este libro fuera publicado por primera vez, envié el manuscrito a amigos que me ayudaron a perfeccionarlo. Hasta hoy conservo las muchas críticas que recibí, pues, gracias a esa generosidad, logré llegar a la versión publicada en 2022 por la Editorial Devires, en Brasil. Desde el primer momento, percibí que el libro tenía algo que decir. Cuando comencé a recibir los primeros comentarios sobre su lectura, lo importante no era si coincidían conmigo, sino si la lectura generaba resonancia. Un libro que incomoda, que provoca, cumple parte de su función.

Al año siguiente, al traducirlo al español, se inició otro proceso. Con Catalina, mi amiga, quien actuó como revisora e interlocutora, las palabras temblaban, vacilaban, exigían nuevos contornos. Lo que parecía fijo se reveló inestable. Tuve que revisar conceptos y resignificar algunas afirmaciones para que tuvieran sentido en el contexto hispanoamericano. Fue un proceso revelador: advertí no solo vacíos en la escritura original, sino también ajustes necesarios en la manera en que ciertas ideas habían sido articuladas.

En Colombia, al ser publicado por la Editorial Universidad del Rosario, el libro enfrentó distintos desafíos. Los evaluadores señalaron zonas de tensión que no había percibido, fragmentos en los que el texto se apartaba de su propio argumento. Así, la edición en español de 2023 se expandió. Se volvió más precisa, ganó volumen, nuevos

fragmentos y un nuevo aliento con la inclusión de bibliografías hasta entonces olvidadas o desconocidas. De este modo, el libro entró en nuevos territorios, llegando a eventos, cursos y debates fuera de Brasil. Con cada interlocución, se transformaba un poco más.

Y entonces, a finales de 2024, una nueva inflexión. Llegué a España para una estancia de investigación en la ciudad de Salamanca. Entre debates, lecturas y descubrimientos, recibí la noticia de esta coedición con la Editorial Comares. Una vez más, el libro se abrió ante mí y se transformó. Aproveché esta nueva oportunidad para reformular argumentos, afinar conceptos e incorporar otras bibliografías. Algunas cuestiones fueron reajustadas, otras profundizadas y algunas descartadas. Lo que entrego ahora es un libro más denso, pese a su eterna inquietud existencial.

No se trata de una versión final, sino de una pausa antes del próximo desplazamiento. Esta edición se presenta como un momento de condensación y, al mismo tiempo, un anuncio de su próxima metamorfosis. No sé cuándo termina un libro, pues hoy entiendo que su publicación no lo clausura: le confiere un cuerpo transitorio, un estado provisional de ser. La versión en portugués es la raíz, la chispa inicial de esta travesía, portando la memoria del instante inaugural en que este libro comenzó a existir. Ahora, aunque no sepa cómo ni cuándo ocurrirá, tengo una deuda con ese pasado: la actualización de la versión brasileña, para que se encuentre con su hermana española.

Sin embargo, algunos retornos son indeseados. En este momento en que escribo, sigo con atención el regreso de Trump a la presidencia de Estados Unidos. No se trata solo de una regresión política, sino de un síntoma más amplio de

un agotamiento —quizás deliberado— de las estrategias de inclusión y reconocimiento. La precarización de las vidas disidentes se hace aún más evidente. El mercado, siempre atento, se ajusta sin remordimientos, mostrando que su aprecio por la diversidad nunca ha sido por justicia, sino por conveniencia. El discurso de la diversidad revela menos una conquista que un mecanismo de reposicionamiento del poder. En tiempos como este, la encrucijada se impone: ¿seguimos pidiendo espacio en este mundo insalubre o creamos mundos para habitar?

Este libro no se ofrece como respuesta. No propone salidas fáciles. No pretende ser un manual ni una fórmula de resistencia. Es una invitación a la lectura como experiencia de incertidumbre, al pensamiento como práctica de desestabilización. Lo que está por venir, y lo que ya pasó, sigue abierto.

Finalizo este prefacio expresando mi gratitud a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, cuyo apoyo financiero hizo posible esta investigación, mi participación en eventos y debates académicos y la traducción del libro al español. También agradezco al Coimbra Group Scholarship Programme, que permitió mi estancia de investigación en España, ampliando las oportunidades de diálogo sobre esta obra.

Quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad Federal Fluminense, a la Universidad del Rosario y a la Universidad de Salamanca por el respaldo institucional en diferentes etapas de este recorrido. Cada una de ellas representa un acto esencial en esta travesía.

Por último, agradezco a la Editorial Devires, la primera en confiar en este proyecto; a la Editorial Universidad del Rosario, que llevó este libro a nuevos horizontes desde

Colombia; y a la Editorial Comares, que ahora lo acoge en España, ampliando aún más su alcance.

Y, sobre todo, agradezco a quienes me desafiaron a pensar mejor, a quienes no permitieron que me acomodara, a quienes me enseñaron que una idea solo vale si puede ser revisada. Y a quienes siempre han estado cerca, sosteniéndome cuando la travesía se volvía difícil.

Introducción

Hay un refrán yoruba que dice: “Eshu mató un pájaro ayer con una piedra que solamente tiró hoy”.¹ La primera vez que lo leí me impacté con algo que aún no sabía lo que era. Seguí repitiendo la frase en mi cabeza, pero no pude extraer ninguna lógica completa de ella. La dejé reposar en mi inconsciente y la olvidé. A fines de 2020, aún encerrado en mi casa por las restricciones de movilidad derivadas de la pandemia del covid-19, inicié un proyecto que, en cierto modo, ya había comenzado en mí en algún momento que no logro decir cuál era. Quería pensar en las posibles relaciones entre la crítica *queer* y el derecho. Tal vez para entenderlas mejor. Tal vez para entenderme en cuanto sujeto implicado en esta discusión.

Sin embargo, confieso que mi mayor motivación provino de la percepción que yo tenía sobre cómo la crítica *queer* estaba llegando al derecho brasileño. Había algo que no encajaba del todo y quería descubrir qué exactamente. Durante el mes de diciembre me perdí en mis borradores tratando de trazar los posibles caminos de esta escritura. Fue cuando Eshu volvió a hablarme. El rapero Emicida

¹ Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 78. Eshu, Exu o Esu es un orisha de la mitología yoruba. Representa la infinitud, el movimiento permanente. Es el mensajero, el intermediario entre los seres humanos y los orishas. Es él quien rige las encrucijadas de los caminos.

acababa de estrenar el documental *AmarElo - Todo por el ayer*.² Justo al comienzo de la película, Emicida cita el refrán de Eshu que mencioné arriba. Una vez más, esa frase me dijo algo, pero aún no entendía lo que era.

Años antes, en 2013, había iniciado mis investigaciones sobre género y sexualidad en el derecho. Como docente de la Facultad de Derecho de la Universidade Federal Fluminense, comencé un proyecto de investigación que culminó, en 2014, con la creación de un grupo de investigación llamado ‘Sexualidad, Derecho y Democracia’. En mi trayectoria académica existe una relación de precedencia temporal entre las investigaciones sobre teoría jurídica y los estudios sobre género y sexualidad. Sin haberlo planeado, primero me entendí como un teórico del derecho; tiempo después, incursioné en las teorías feministas, en los asuntos relativos a las disidencias sexogenéricas e, incluso, en los estudios de masculinidad.

Hago hincapié en esto, porque creo que mi proceso formativo está directamente relacionado con lo que quiero hacer en este libro: comprender las posibles intersecciones entre la teoría jurídica y la crítica *queer*. En cierto modo, siento que este escrito es un relato de mi trayectoria y, por lo tanto, está lleno de tropiezos, dificultades y desvíos. Sin embargo, ya que es un camino, mi deseo es avanzar y llegar a otro lugar.

La primera gran parada en este viaje por los estudios de género y sexualidad fue en 2017. Después de tres años intensos de muchos debates en el grupo de investigación, publicamos un libro colectivo sobre el futuro de la

² *AmarElo - É tudo para ontem*, dirigida por Fred Ouro Preto, lanzada el 8 de diciembre de 2020.

sexualidad en el derecho brasileño.³ El centro analítico de nuestra discusión fue el concepto de Michel Foucault de “dispositivo de la sexualidad”. Este concepto permitió al autor defender la idea de que la sexualidad, tal como la entendemos hoy, es un fenómeno específico de los últimos siglos, que está vinculado a la consolidación del capitalismo, del liberalismo y del Estado moderno como ingenierías políticas de la sociedad.⁴ Este dispositivo, que comenzó con un carácter muy represivo, ha adquirido, en las últimas décadas, un carácter permisivo, trayendo al derecho la necesidad de liberar la sexualidad y la producción de cauces normativos para la autodeterminación sexual de los sujetos.

En el texto, entendemos que el derecho, como gran gramática normativa de la sociedad, podría proporcionarnos las pistas explícitas de este proceso de transición del carácter represivo al carácter permisivo del dispositivo de la sexualidad. Lo que hicimos en este trabajo colectivo fue dividir temáticamente las cuestiones de género y sexualidad más destacadas en el derecho brasileño, con el objetivo de comprender cómo se reconocían en él las luchas de resistencia de mujeres feministas, homosexuales, lesbianas, travestis, transexuales y todas aquellas personas que han cuestionado la dominación masculina y el patrón heteronormativo de comportamiento sexual.

Además, verificamos si este reconocimiento podía comprobar la hipótesis de que habría un proceso de modernización

³ Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] y Ana Paula Antunes Martins (orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?* Río de Janeiro, Bonecker/PPGSD-UFF, 2017.

⁴ Michel Foucault, *A história da sexualidade: a vontade de saber. Vol. I*, Río de Janeiro, Paz & Terra, 2014.

de la sexualidad en Brasil, y si este también comportaría esa transición del dispositivo represivo al permisivo. Adicionalmente, en un ejercicio de futuridad, queríamos entender si el dispositivo de la sexualidad seguiría siendo el mismo, o si el proceso de modernización de la sexualidad ya tenía los días contados.

¿Estaríamos viviendo hoy el amanecer de una nueva forma de entender la sexualidad humana? Esta duda la plantean los más recientes estudios de género y sexualidad, que se vienen postulando como posestructuralistas y posmodernos al cuestionar el estatuto del sujeto y las limitaciones de la estructura moderna del derecho. Sin embargo, encontré dos puntos importantes en esta primera investigación. Por un lado, el contexto brasileño puede no apoyar un debate sobre el fin de la modernidad, debido a que este proyecto de modernización aún no se ha realizado, o se ha realizado de manera muy insuficiente, o nunca se realizará. Por otro lado, me pareció que había una disonancia entre las bases epistemológicas de estas teorías más recientes sobre género y sexualidad y la forma como el derecho moderno se ha adaptado al reconocimiento de los ‘derechos de las mujeres’ y de los ‘derechos de las minorías sexuales’.

Es decir, toda la creatividad y multiplicidad de los estudios de género y sexualidad terminaron canalizadas a través de dos ‘modelos emancipatorios’ en el derecho, en consonancia con los dos grandes paradigmas que subyacen al derecho moderno. Así, o siguen el camino de la tradición liberal de derechos, o continúan las promesas del Estado de bienestar y las formas republicanas y comunitarias de entender el derecho.

Podría decir que, dados estos hallazgos, actualmente tengo dudas de que haya una profunda radicalidad en la forma en que las agendas de género y sexualidad han llegado al derecho. Por muy ‘pos-algo’ que sean estas teorías, terminan cooptadas por la forma específica e inquebrantable del derecho en el tratamiento de las políticas de reconocimiento y las pautas identitarias en materia de género y sexualidad.⁵ El derecho moderno selecciona sus

⁵ No criticar las políticas identitarias en sí mismas, sino el “identitarismo” como una deformación de sus potencialidades emancipatorias, es una distinción crucial en este análisis. No se trata de rechazar las luchas basadas en marcadores sociales de diferencia —como el feminismo, el antirracismo o las reivindicaciones de las disidencias sexogenéricas—, ni de asumir una postura nostálgica de una izquierda que subordinaba estas luchas a un determinismo de clase, postergando indefinidamente su relevancia con el argumento de que “primero hay que hacer la revolución”. Tampoco hay sentido en retroceder en los avances de las luchas identitarias. Lo que planteo aquí —y lo que creo que la crítica *queer* también sugiere— es la necesidad de problematizar una modalidad específica de política identitaria que podríamos llamar “identitarismo”. Este no representa la esencia de las luchas por derechos, respeto y dignidad de los grupos minorizados, sino una faceta que tiende a cristalizar la identidad en términos esencialistas, perdiendo de vista su historicidad y su dimensión conflictiva; a encerrarse en sus propios límites, fragmentando las luchas en nichos aislados y reificando las pertenencias identitarias; y a acomodarse con facilidad dentro de las dinámicas neoliberales, adaptándose a mecanismos de inclusión que no cuestionan la estructura de explotación y desigualdad del capitalismo, sino que, en el mejor de los casos, aspiran a reformas dentro de sus márgenes. En este último punto, el “identitarismo” puede presentarse como progresista, pero deja intactas cuestiones centrales como la economía política, la explotación del trabajo, la reproducción de desigualdades materiales o la crisis climática. Su alcance, en muchos casos, se limita a demandas de reconocimiento sin una estrategia que enfrente los fundamentos estructurales de la opresión. Estas ideas sintetizan planteamientos críticos sobre el identitarismo y sus relaciones con el neoliberalismo desarrollados, entre otros, por autores que analizan el vínculo entre políticas identitarias y capitalismo, como Nancy Fraser, Wendy Brown, Jodi Dean, Alain Badiou y Mark Fisher; pensadores desde la teoría *queer* que problematizan la asimilación normativa y

conveniencias, estipula sus condiciones y negocia algunos compromisos necesarios para mantener la operatividad de su técnica hegemónica.

En los últimos tiempos, el derecho viene consolidando categorías como ‘nuevos sujetos de derecho’, ‘derechos emergentes’, ‘derechos de las minorías’, ‘grupos vulnerables’, etc. Si bien no puedo negar que todo cambio en sentido progresivo es bueno, en tanto contribuye a las posibilidades de liberar a los sujetos de las cadenas que los aprisionan en estructuras de dominación, considero que algo se ha quedado atrás. Con cada logro de las mujeres, travestis, transexuales, homosexuales, lesbianas, intersexuales, no binaries y otros, algo de su radicalidad ha vuelto a enclaustrarse en los oscuros armarios del pasado. De manera que constantemente me pregunto: ¿qué precio estamos pagando por cada pequeña conquista? ¿Qué futuro estamos construyendo con las llagas de nuestro pasado? ¿Quién sigue con nosotros? ¿Quién se quedó en el camino?

Aun celebrando cada avance en materia de derechos, en las luchas de las disidencias de género y sexualidad, hay una insatisfacción que me persigue implacablemente. Hay algo en mí que puedo nombrar como una sensación de libertad que pulsa más allá de los matrimonios igualitarios, las marchas del orgullo LGTBI+, las películas sobre el amor homosexual, los nombres civiles de travestis y transgénero, o la despatologización de nuestra existencia. Inicialmente, entendí esta insatisfacción como un asunto personal, algo

el neoliberalismo, como Judith Butler, Jasbir Puar y Paul B. Preciado; así como críticas formuladas desde América Latina sobre la fragmentación de las luchas y la gubernamentalidad neoliberal, como Raquel Gutiérrez Aguilar y Rita Segato.

en mis apetitos de vida, que tiene un carácter infinito e insaciable.

El mundo está mejorando, ¿no? En todas partes vemos luchas de resistencia, personas que se unen y piden justicia, reconocimiento. Parece haber una marcha progresiva de la historia. Vean el impacto de Stonewall. Después de ello, el mundo no fue el mismo. Luchamos y avanzamos hacia nuestra gran liberación. Incluso lentamente, los cambios están ocurriendo, ¿no es así? No se puede negar que algo positivo está pasando. Sin embargo, en cierto momento me di cuenta de que mi inquietud no se debía solo a mi carácter personal de inconformismo e insaciabilidad. Y ese momento fue mi encuentro con los estudios *queer*.

Cuando tuve mis primeros contactos con estos estudios, confieso que no me los tomé muy en serio. Siendo un suramericano, un brasileño colonizado, no veía mucho sentido en las propuestas académicas que ya se lanzaban hacia un mundo posmoderno. De alguna manera sigo creyendo que necesitamos un choque de modernidad, un proyecto de modernización que sea solo nuestro, realizado en los pisos de los ‘terreiros de macumba’⁶ y escrito en tupí-guaraní.⁷ ¿De qué sirve incorporar una propuesta crítica desarrollada

⁶ Un ‘terreiro’ es un espacio o patio donde se realizan las actividades religiosas del candomblé, umbanda y otras religiones de origen africano en Brasil. ‘Macumba’ es una palabra africana de origen bantú. Era el nombre utilizado para designar las prácticas religiosas bantúes en Brasil. Hasta hoy, es empleada como una palabra peyorativa, pero su uso entre los practicantes no es visto negativamente.

⁷ El término ‘tupí-guaraní’ hace referencia a una familia de lenguas indígenas de América del Sur. Hasta finales del siglo xvii, de cada tres brasileños, dos hablaban únicamente tupí-guaraní. Esta familia lingüística tuvo un impacto significativo en el portugués hablado en Brasil, así como en muchas de las palabras que usamos en nuestra vida diaria.

frente a las carencias de los proyectos políticos modernos en los países del norte global?

Peor aún cuando esta crítica se nombra en inglés: *queer*. ¿Cómo traducir esta aberración? Seguí los esfuerzos de muchos por *brasilizar* la crítica *queer*. Se convirtió en *kuir*, *cuir* y llegó a ser un *cu* [culo].⁸ Ganó la atención de nuestras universidades y el foco de muchos investigadores. Sin embargo, como casi todo lo que nos llega de Estados Unidos, pronto se consagró como otro término pop de moda *made in USA*.

Lentamente, perdió su aire subversivo y fue higienizándose. ¿Quién le teme a la ‘teoría *queer*’ hoy? Fuera del ámbito universitario, navegué por Netflix y Spotify y me encontré con lo nuevo *queer*, el gran paraguas de colores del arco iris resignificado por el neoliberalismo y el capitalismo de las plataformas digitales que ahora contenían todas las letras del alfabeto LGTBI+. *Queerizamos* gais y travestis. *Queerizamos* la música ‘sertaneja’⁹ y canciones de amor. Se

⁸ Pelúcio comentó sobre su traducción de *queer* a “el culo del mundo”: “Si el mundo tiene culo, es porque también tiene cabeza. Una cabeza pensante, que está arriba, al norte, como deben estar las cabezas. Esta metáfora morfológica esboza un orden político que marca dónde se produce el conocimiento y dónde se producen los espacios de experimentación de esas teorías”. Véase: Larissa Pelúcio, “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil”, en *Periodicus*, vol. 1, núm. 1 (2014), p. 70.

⁹ El ‘sertanejo’ surgió, en Brasil, en la década de 1910. Sus compositores y cantantes eran, en su mayoría, campesinos de las zonas rurales y del interior. Por eso, la palabra ‘sertanejo’ deriva de ‘sertão’, dado que sertanejo es el que viene de ‘sertão’, o sea, región alejada de los grandes centros urbanos. Actualmente, la música ‘sertaneja’ es una de las más populares en Brasil. Recientemente, ha habido muchos cambios en este género musical, y en la década de 1990 surgió el ‘sertanejo universitario’. Como su nombre lo indica, este subgénero de la música ha comenzado a ganar popularidad entre los estudiantes universitarios y en los círculos más jóvenes.

accede a las series *queer* desde cualquier parte del mundo. El amor es *queer* y ahora todos podemos ser felices. Las empresas también se han vuelto *queer*. El capitalismo es *queer*. ¿Cuánto cuesta ser *queer*?

Durante 2018, analicé las investigaciones académicas que criticaban el derecho a partir de una propuesta *queer*, al mismo tiempo que me dedicaba a leer los textos embrionarios de lo que luego se denominó ‘teoría *queer*’, es decir, una forma más profunda de problematizar temas de género y sexualidad más allá del modo en que se habían desarrollado hasta entonces. Lo que buscaban estas propuestas era la recuperación de la radicalidad, el enfrentamiento de los problemas estructurales de exclusión, opresión y dominación, y no la mera asimilación e igualación de las condiciones de acceso de las disidencias sexogenéricas a los espacios hegemónicos. Sin darme cuenta, ya me había *queerizado*.

Ya no pude despegarme de esa gramática subversiva que narraba muy acertadamente los procesos de olvido, borratura y silenciamiento de personas que no supieron adaptarse a las propuestas emancipatorias del derecho, ni conformarse con las concesiones otorgadas a los poderes hegemónicos como una condición para el reconocimiento de parte de nuestra lucha. Fue cuando me di cuenta de que no estaba solo en mis indignaciones. Había un radicalismo que me gustaba, aun siendo consciente de todos los problemas de encantarnos con formas extranjeras de problematizar nuestras injusticias y opresiones. ¿Cómo ser *queer* sin dejarse colonizar?

Sin embargo, en el transcurso de esta investigación, aún en 2018, dejé de lado esta preocupación por una perspectiva *queer* no colonizada, que es, hasta ahora, el principal tema

que me inquieta, a pesar de no ser abordado en profundidad en este libro. Antes de abordarlo, me detuve frente a un problema que me pareció más urgente,¹⁰ ya que los resultados sobre cómo ha llegado la crítica *queer* al derecho me dejaron asombrado.

En general, *queer* ha llegado a ser leído en el derecho como un concepto que engloba los temas que tradicionalmente ya han sido debatidos por los estudios de género y sexualidad más destacados. En muchos momentos, cayó en problemas de asimilacionismo¹¹ y colonización subjetiva,¹² negando la propuesta inicial de la crítica *queer*. Su uso ha sido tan tergiversado dentro del derecho que algunos ya han anunciado la propuesta de un derecho *queer*. Así me di

¹⁰ Cuando hablo de urgencia me refiero a que esta absorción acrítica tiene importantes consecuencias físicas y psíquicas en los cuerpos disidentes, especialmente en relación con aquellos cuerpos que son despreciados, los cuerpos 'matables', los que no encuentran amparo ante un sistema basado en preferencias y exclusiones, siendo algunas exclusiones más profundas que otras. Y es en esto último en lo que fundo mi preocupación y la urgencia de esta reinterpretación de los sentidos de la crítica *queer*.

¹¹ Por asimilacionismo, me refiero a la forma en que las disidencias sexogenéricas moldean su comportamiento en un comportamiento heterosexual aceptable. A modo de ejemplo, un arreglo de relación entre disidencias sexogenéricas se vuelve más aceptable para el sistema cuando funciona con nociones como la monogamia, la estabilidad, el compartir las funciones domésticas y otros atributos que no siempre se encuentran en las relaciones no heterosexuales, dadas sus particularidades. El término se ha utilizado en debates sobre colonialismo, neocolonialismo y globalización. Véase: Encarnación Fernández, "¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?", en *Persona y Derecho*, núm. 49 (2003), pp. 393-444.

¹² Hago hincapié en esta 'colonización subjetiva' porque una de las mayores tácticas del poder hegemónico es el control de nuestra subjetividad, nuestra forma de pensar y sentir, que nos coopta hacia la hegemonía misma. Nos lleva a la sensación de que los problemas, que antes nos preocupaban, ahora serían resueltos por 'políticas inclusivas' promovidas por las mismas estructuras que producen la exclusión.

cuenta de que el derecho estaba neutralizando la potencia crítica *queer*, seduciéndola con ricos banquetes lujuriosos en los palacios de justicia. Empero, cuando traté de cuestionar los caminos de los ‘derechos LGBTBI+’, me encontré con los mismos comentarios de siempre.

No negaba que había avances, que estábamos obteniendo espacios de superación, de autoafirmación, de liberación de las cadenas que nos aprisionaban. Lo que quería con estas alertas era mantener encendida la llama de la libertad, la búsqueda continua de insuficiencias y olvidos, la inquietante tarea crítica que nunca cesa y nada deja pasar.¹³ Con ello, daba por sentada la posibilidad de concomitancia de luchas: por un lado, la conquista de derechos dentro de la gramática del ordenamiento jurídico moderno, con todas sus contradicciones e insuficiencias; por otro lado, un sentido de radicalidad de imposible cooptación y agotado por las fórmulas emancipatorias que encontramos dentro de las actuales condiciones de las instituciones de poder.

No existe una relación de exclusión entre las luchas por la emancipación por medio del derecho y las prácticas de libertad que no se limitan a fórmulas jurídicas de liberación de las relaciones de poder. Es decir, mientras luchamos en el derecho por la política de identidad y la política de reconocimiento, las dos grandes propuestas emancipatorias que ofrece el ordenamiento jurídico, no podemos caer en el tentador sueño dogmático que nos ablanda tras ganar una

¹³ No puedo dejar de señalar que, a finales de 2018, Jair Bolsonaro fue elegido presidente de la República de Brasil. Creo que con solo citar este contexto puedo prescindir de explicaciones sobre la dificultad de proponer, en los años siguientes, una crítica aún más radical a la dominación del género y la sexualidad en Brasil.

gran batalla. En resumen, es posible una crítica *queer* al derecho, pero un derecho *queer* no es posible. O, en otras palabras, la crítica *queer* atraviesa el derecho y lo desacomoda, lo tuerce, lo fractura. Pero nunca lo fija ni lo adjetiva por completo, pues convertirlo en un ‘derecho *queer*’ sería clausurar su potencia de dislocación y atraparla en aquello mismo que debe seguir desbordando.

Esta crítica asegura que el derecho no se confunda con alguna noción de justicia, concepto tan apreciado por los teóricos del derecho. Desplaza el sentido de justicia fuera del derecho, haciendo de la ‘lucha por los derechos’ algo permanente, irresoluto. Es una provocación basada en lo negativo, en lo excluido, en lo que no fue debidamente enfrentado por el derecho. Es una pregunta sobre lo que nos falta. Por lo tanto, el derecho puede ‘ser’ *queer* solo en los momentos en que esta crítica lo atraviesa y lo lleva a otros lugares, permitiéndole ser *queer* solo momentáneamente, como una precariedad conceptual, pero nunca como una estabilidad concreta, nunca como una cualidad inherente al derecho.¹⁴

¹⁴ En el ámbito de la teoría del derecho contemporáneo, esta separación entre el concepto de derecho y el de justicia es algo bastante avanzado dentro del movimiento teórico que convencionalmente se denomina crítica ‘pospositivista’, es decir, un derecho que se afirma con fundamento en principios y no solo en reglas. Esta dimensión principalista del derecho lo abre a significados o dimensiones de justicia, con la perspectiva de actuar como patrones de corrección de la legitimidad del derecho, sacándolo del estancado mundo de las reglas e inculcando en su propio concepto un compromiso con los discursos morales o discursos sobre estándares de justicia más adecuados a las demandas de un derecho más sensible a las pretensiones de justicia social. Por otro lado, las teorías sociales vienen apuntando a una práctica jurídica aún muy ligada a la forma positivista, entendiendo que la legitimidad del derecho radica en el cumplimiento de sus normas, con poca atención a cuestiones de justicia o moralidad, que son delegadas a otras esferas de debate, principalmente al entender que el legislativo sería el escenario

Incluso sin saber cómo constituir una crítica *queer* en *terrae incognitae*,¹⁵ me lancé al desafío de recuperar los sentidos originales de las propuestas *queer* y comprender las posibilidades que tienen para suscitar sentidos de libertad más allá del derecho y sus políticas emancipatorias, pues las entiendo como una de las energías que nunca dejarán a la tarea crítica descansar. Por lo tanto, no desarrollaré en este trabajo un diálogo con la producción de una crítica *queer* en Brasil. No estoy, en este momento, preocupado por este debate, sus significados, errores y aciertos.

Asumo la insuficiencia en la citación de textos *queer* en este libro, pues es deliberada, ya que mi intención es otra. Di un paso atrás, con el objetivo de construir con más firmeza el proyecto que vendrá después de este trabajo, pues me percaté de que la tarea de reconfigurar las posibles aproximaciones entre el derecho y la crítica *queer* es urgente, precisamente para que esa potencia crítica no pierda su fuerza y vivacidad. Así, el propósito de esta obra no es aventurarse en la producción de una crítica *queer* más, o cualquier otro nombre que pueda afirmarse como propuesta crítica desde la realidad brasileña —o quizá incluso latinoamericana—. Retrocedí un poco en el tiempo de las

propicio para moldear los sentidos del derecho, quitándole al poder judicial la función de producir un derecho más justo en relación con las demandas sociales.

¹⁵ *Terra incognita* es el término latino para ‘tierra desconocida’, utilizado en cartografía para marcar regiones que nunca han sido cartografiadas o documentadas. La frase apareció por primera vez en el siglo xvi, durante la colonización de las Américas. Uso el término como una provocación en relación con las formas en que algunos conceptos forjados en el norte global son aplicados en otros contextos geográficos y sociales sin la debida correspondencia con la realidad de esos lugares, incurriendo en problemas de ‘colonización epistemológica’.

producciones académicas y me comprometí a realizar esta primera tarea: comprender la posible aproximación entre el derecho y la crítica *queer*.

Ahora bien, cuando menciono en este texto algunos temas de actualidad, lo hago de manera amplia, planteando la problemática de estas situaciones vistas desde una perspectiva *queer*, sin entrar en debates con los autores de los argumentos políticos y académicos actuales. Mi deseo es dar este segundo paso pronto, estableciendo lo que provisionalmente puedo llamar una crítica *queer* brasileña del derecho. Digo provisionalmente porque mi mayor deseo es abandonar el término *queer*. O, parafraseando a Clarice Lispector, “lo que deseo todavía no tiene nombre”.

Sé que frustraré algunas expectativas iniciales de encontrar aquí algo nuevo en relación con la crítica *queer*, pero asumo las etapas de una investigación que está en marcha y hago el anuncio de lo que se está gestando: una obra que no solo partirá de situaciones de subversión del derecho, sino también de los casos de supresión, olvido y exclusión promovidos por el propio derecho. Una crítica *queer* no puede ser simplemente un debate sobre percepciones conceptuales. Necesita, desde el principio, asumir un compromiso metodológico con las pulsiones vitales periféricas. Son estas las que deben guiar cualquier análisis *queer*.

Tras delimitar la propuesta de este trabajo, se anunciaba otro problema inicial. Al volverme a las bases teóricas que fundaron los estudios *queer*, tuve dificultades para encontrar un centro conceptual fundante y me vi obligado a hacer algunas elecciones teóricas. Entiendo que toda elección conceptual y metodológica es, de alguna manera, arbitraria. Obviamente, algunas arbitrariedades son más adecuadas que otras, pero eso aún mantiene el carácter voluntarista

de mis opciones. Digo esto porque en mi revisión bibliográfica llegué a un grupo específico de autores que estaban vinculados, por regla general, al norte global.

¿Cómo rescatar los significados iniciales de una crítica *queer* sin comprometerse con sus marcos teóricos euroestadounidenses iniciales, manteniendo una promesa de no colonización epistemológica? Tuve que conformarme con una decisión sobre este primer paso: volver a los orígenes teóricos más conocidos, para luego lanzarme a otros desafíos epistemológicos en busca de una producción teórica del sur global. De alguna manera me tranquilizó esta idea, ya que para alejarnos de algo primero necesitamos ubicarlo y comprenderlo como tal.

Procurando equivocarme lo menos posible, me apoyé una vez más en Michel Foucault, quien es un lugar común en las cuestiones teóricas de la crítica *queer*,¹⁶ y me di cuenta de que sus discusiones sobre las prácticas de libertad servirían para afirmar lo que sería ese primer impulso crítico *queer*. Hasta aquí no tengo dudas de que la división foucaultiana entre procesos de liberación y prácticas de libertad, o entre procesos de sujeción y procesos de subjetivación (o prácticas de sí), es un núcleo conceptual adecuado para que pensemos el problema que he planteado aquí. En

¹⁶ Tamsin Spargo siguió un camino similar en la búsqueda de los fundamentos filosóficos que dieron origen a lo que ahora llamamos 'teoría' *queer*. En un ensayo titulado "Foucault y la teoría *queer*", Spargo analiza los puntos principales de la obra foucaultiana *Historia de la sexualidad* para encontrar alguna definición filosófica de la teoría *queer*. Además, sigue el hilo teórico desarrollado posteriormente por Eve K. Sedgwick, Gayle Rubin, Judith Butler y Teresa de Laetis. Mi enfoque, en este libro, es contribuir a esta tarea realizada por Spargo, pero centrándome en el derecho. Véase: Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019, pp. 7-54.

cierto punto de este trabajo, llamaré esta división como un ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’.

Tengo cierta convicción de que, según las categorías de Foucault, los procesos de liberación están directamente relacionados con los procesos emancipatorios promovidos a través del derecho moderno. Y que las prácticas de libertad corresponden a estos anhelos críticos más radicales que abren espacio para que florezca la crítica *queer*, pero sé que para tomar en serio la cuestión de la no colonización epistemológica tendré que matar a Foucault y pasar a la siguiente etapa de mis investigaciones. Acepto, por el momento, que él ejerza algún tipo de poder analítico sobre mí y me controle desde sus categorías teóricas. Y justifico mi comodidad recurriendo al objetivo estricto de este libro, afirmando una vez más: todavía no quiero desarrollar una crítica *queer* del derecho, ni nada que pueda ser considerado como el contenido de una analítica *queer*. Esto será para más adelante.

Entiendo, como Foucault, que nuestra tarea no es alcanzar un estado de libertad completamente desligado de cualquier relación de poder. Este no es un logro posible para los humanos. En cambio, necesitamos construir las herramientas necesarias para posibles liberaciones en el aquí y ahora, los instrumentos que nos proporcionen las condiciones más adecuadas para ejercer continuamente prácticas de libertad. Todos estamos involucrados en procesos de deconstrucción y reconstrucción de nosotros mismos. Y estos procesos son interminables. Además, la historia no tiene un significado único —si es que tiene alguno—. La linealidad del progreso de la Ilustración europea nos engaña; estamos hechizados por las hermosas palabras de una moral universal que promete liberar a todos.

Este es el sueño que hemos soñado por el derecho, que nos hace vestir la ropa de un baile cuyas danzas pueden incluso ser hermosas, pero que no calientan nuestra sangre latina y no sacian nuestra sed de vida. No estamos ante nuestra propia historia cuando narramos nuestros acontecimientos como consecuencia de eventos ajenos. Tampoco podemos decir que tenemos identidad propia cuando nos presentamos como marionetas de ventrílocuo, produciendo la ilusión de que hablamos por nosotros mismos.

Así, una crítica *queer* no puede ser una crítica exclusivamente basada en Foucault, Butler, de Lauretis o Preciado, aunque sus primeras palabras hayan sido dichas por estos grandes ventrílocuos *queer*. Quizá una historiografía de los orígenes *queer* nos lleve deliberadamente a muchos lugares y no lugares. Quizá sea interesante abandonar esta búsqueda de actos fundacionales *queer* y lanzarnos a una subversión histórica. La historia *queer* parece no querer tener una madre, y mucho menos un padre. Tal vez sea hora de admitir que nació de una gran orgía y se asumió como la hija del mundo.

A mediados de 2022, cuando presenté los resultados parciales de este libro en un congreso, me cuestionaron al final de mi conferencia: después de todo, ¿qué quiere la crítica *queer*? Rápidamente, tomé algunas notas para elaborar mejor mi respuesta. Cuando comencé a hablar, extrañamente me vino a la boca el refrán yoruba, que se volvió a cruzar por mi mente: “Eshu mató un pájaro ayer con una piedra que solamente tiró hoy”. Esta frase resonó en mí sin pedir permiso. ¿Y quién dijo que Eshu pide permiso para pasar? Ese fue el momento en que comprendí tanto el refrán yoruba como el profundo sentido de la crítica *queer*. Y fue entonces cuando este texto obtuvo un nombre:

'Encrucijadas queer en el derecho'. Esa respuesta me la estaba dando a mí mismo. Había llegado al centro de mi angustia y alcanzado cierta suficiencia en mis preocupaciones. ¿Qué quiere la crítica *queer* con el derecho?

La lámpara del método genealógico de Foucault me ayudó a volver al pasado para replantear el presente y, así, construir otro futuro. Si bien muchos ya han afirmado los significados más fuertes del curso de la historia, no está mal volver una vez más a buscar lo que hemos olvidado. A pesar de todas las victorias y todos los logros, siempre olvidamos algo en el pasado o tomamos algunas decisiones que no fueron las más correctas, cuando las miramos desde el presente. Sin embargo, para mi sorpresa, las llamas de la lámpara de Foucault también iluminaron su rostro y pude ver que quería preguntarme algo. Me imagino que se preguntaba cómo él se quedaría en esta historia. ¿Tendría que irse él también? Confieso que me sentí avergonzado, pero ambos sabemos que pronto tendremos que tomar rumbos distintos.

La recepción por el derecho de las luchas emancipatorias que involucran el género y la sexualidad está, en general, ligada al discurso del progreso europeo, base de la cultura jurídica occidental. Lograr el reconocimiento de estas luchas dentro de este gran proyecto moderno es, para muchos, un motivo muy noble y, en muchos casos, suficiente en sí mismo. Y dada la fuerza de este proyecto dentro del derecho moderno, es casi inevitable que la lucha se desarrolle de acuerdo con esta gramática jurídica. ¿Mi búsqueda de orígenes *queer* no estaría también atrapada en esta gramática de la epistemología del norte global? Digo esto porque toda propuesta emancipadora solo tiene

sentido según las condiciones que le da el contexto en el que se materializa.

De ninguna manera podemos enfrentar nuestros problemas con fórmulas emancipatorias creadas a partir de situaciones ajenas de dominación y exclusión, por muy satisfactorias que hayan sido en sus contextos originales. Es desde nuestra realidad que podremos construir nuestras fórmulas de liberación. Y es problematizando las insuficiencias de nuestras propias fórmulas que encontraremos nuestras formas de experimentar las prácticas de libertad en su sentido más profundo. Además, el tiempo del neoliberalismo y de la sociedad de la información es el tiempo de la saturación, de la felicidad fugaz, de la satisfacción instantánea de nuestras necesidades y del borrado de nuestros compromisos con las luchas de nuestro pasado. En cierto modo, esto ha agotado nuestras energías hacia la constitución de nuestros propios sentidos de libertad, ofreciéndonos a precios accesibles tentadoras ofertas de libertades masificadas por el ‘capitalismo rosa’.

No estamos atados al pasado que no nos pertenece. No somos el futuro del proyecto europeo moderno, ni dependemos de él. E incluso nuestro pasado no es un dato inmutable y su futuro no es algo inevitable. El futuro de las disidencias sexogenéricas no es el futuro de la historia que nos han contado desde Stonewall. El futuro de la crítica *queer* tampoco depende de nuestros amados ventrílocuos *queer* del norte global. De alguna manera, vamos juntos, pero no en relación de codependencia. Lo que construyamos como futuro depende de cómo reconstruyamos nuestros diversos pasados, en sus significativas y significantes multiplicidades. Es una lucha que está hecha con los vivos y los muertos, pero no se trata de una vuelta al pasado con la perspectiva de que

sea posible revivirlo en su esencia, ni con la intención de anularlo por completo. Es una proyección de nuestro presente desde las expectativas que tenemos sobre lo que queremos para nuestro futuro, una vuelta al pasado para recuperar las luchas radicales y sus “chispas de esperanza”.¹⁷

Por eso, Eshu tira su piedra desde hoy. No vuelve al pasado para matar al pájaro. Lo mató ayer con la piedra que tiró hoy. En la mitología yoruba, Eshu es el orisha que abre el camino para el acontecimiento. Y, para Foucault, acontecimiento es un significado que imprimimos a nuestro presente a partir de una comprensión de cómo fuimos hechos o qué hicieron de nosotros. Y me di cuenta de que, hasta entonces, yo también había sido hecho por Foucault. Qué difícil es este ejercicio de la libertad. Cuando Eshu tira una piedra al pasado, lo reinventa, enseñándonos que las cosas siempre se pueden reabrir en cualquier momento. Así, reinventando nuestra memoria, reinterpretemos el pasado y torcemos el tiempo hacia otros sentidos. ¿A dónde iremos? ¿A dónde queremos ir? ¿Cómo reinventarnos?

Para que este proceso ocurra sin la ilusión de los esencialismos, necesitamos entender que no somos una pizarra en blanco en la que inscribimos nuestra historia. Cuando discuto el concepto del proceso de sujeción en este libro, es porque entiendo que somos controlados y producidos dentro de las relaciones de poder. Y nuestra misma noción de liberación depende de estas relaciones que nos constituyen. Entonces, de alguna manera, necesito liberarme de Foucault para mantenerme libre.

¹⁷ Walter Benjamin, “Sobre o conceito da história”, en *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

Sin embargo, no parto de la comprensión de que tengo una esencia de la cual podría liberar mi ser más íntimo, mi sexualidad más sincera, mi género más genuino. Y ni siquiera podría haber pensado en liberarme de Foucault si no me hubiera rendido previamente en sus brazos. Nuestra identidad es una performatividad de sí, siempre dependiente de las condiciones dadas por el escenario de la vida, una puesta en escena bien elaborada de nuestras formas de estar en el mundo. Es inestable pero reincidente en sí misma.

En este sentido, Eshu nos ayuda en esta comprensión, porque no tiene principio, ni medio, ni fin. Lo que lo determina es su forma de controlar y producir su deseo, es su práctica de sí mismo, su ética de autogestión que lo hará atravesar espacios y tiempos en busca de sus diversas versiones. Habita las encrucijadas, los lugares intermedios, las intersecciones entre los distintos caminos y, al mismo tiempo, siempre está en un punto crítico, en una condición en la que es necesario tomar alguna decisión. Es movimiento incesante e inquietud persistente. Se mueve entre incertidumbres e inconstancias. Es múltiple y de aspectos contradictorios. No se limita a un arquetipo o a una sola identidad. Siempre está abierto a las sorpresas y a otras formas de ser y de estar.

La crítica *queer*, así, se presenta como una “pedagogía de la encrucijada”.¹⁸ Este concepto de encrucijada llega a

¹⁸ Tomo prestado el término “pedagogía de la encrucijada” de Luiz Rufino —véase: Luiz Rufino Rodrigues Jr., “Pedagogias das encruzilhadas”, en *Revista Periferia*, vol 10, núm. 1 (2018), pp. 71-88—, pero el término encrucijada se ha utilizado en la literatura durante bastante tiempo. Un ejemplo de esto es Clovis Moura, quien emplea el concepto de encrucijada en su obra para desarrollar una sociología del negro brasileño. Véase: Clovis Moura, *Sociologia do negro*

mí con ocasión de los acercamientos a las luchas negras y de las provocaciones epistemológicas que me despiertan. De muchas maneras, he tratado de entender cómo yo, un hombre blanco, puedo comprometerme con la lucha contra el racismo ‘ennegreciendo’ mis críticas, trayendo autores negros a mis estudios, racializando mi epistemología. Hay muchas similitudes entre la crítica *queer* y la pedagogía de la encrucijada, a pesar de que no se confundan entre sí,¹⁹ pero sirve adecuadamente a mi propósito de revisar los caminos de la crítica *queer* en el derecho y articular otras rutas posibles.

La pedagogía de la encrucijada no es cerrada, en el sentido de una pretensión epistemológica de coherencia y cohesión. Por el contrario, siempre debe cumplir la tarea de conducirnos por nuevos caminos, de no dejarnos caer en las trampas del colonialismo y sus continuidades, o de no dejarnos sentirnos satisfechos con los encantos de las formas de vida hegemónicas que son, a fines de cuentas, el sostén de las exclusiones y dominaciones.

brasileiro, São Paulo, Ática, 1988; Clovis Moura, *A encruzilhada dos orixás: problemas e dilemas do negro brasileiro*, Maceió, Edufal, 2003. Como persona blanca, enfatizo que mi objetivo aquí no es producir una epistemología negra, ni aprovechar una sabiduría negra para afirmar mi trabajo, en una ruptura con los símbolos de la blanquitud. ¿Cómo podría una epistemología negra ser parte de un proceso de estructuración de mi crítica y qué significaría que mi texto entrara en conflicto con esta dinámica? Esta es una pregunta abierta, pero aquí hay un compromiso con el ennegrecimiento de la crítica, aunque soy consciente de la necesidad de estar constantemente atento a una probable apropiación indebida de estos significados epistémicos negros.

¹⁹ Al final del último capítulo, traigo las críticas *quare*, destinadas a problematizar las insuficiencias de la crítica *queer* en relación con las personas negras. Allí también destaco que hay similitudes entre las críticas, pero que no se pueden confundir entre sí.

Cuando estamos en la encrucijada de posibilidades, tenemos las condiciones para constituir otro proyecto de mundo. Y estas elecciones que hacemos sobre nuestro futuro nos darán una comprensión de cuál es el pasado que nos constituye. Por lo tanto, solo mientras seamos capaces de promover nuestra liberación de las relaciones de dominación, lograremos hoy colocar la piedra que cambiará el curso de nuestro pasado. Y, al acertar, podremos percibirlo como tal y nos situaremos “en la inminencia de tomar decisiones sobre el presente”.²⁰

Eshu es esa energía que allana el camino para el acontecimiento. Reinventa el pasado y permite un reinicio en cualquier momento. La crítica *queer*, en muchos sentidos, es ese poder constante de reencuadrar el mundo, el incómodo abortivo de los sentidos del presente, la risa que se burla de nuestras certezas más profundas, la mirada sombría que nos mira desde los cuatro puntos de la encrucijada de nuestros caminos. El camino que propongo en esta obra puede llevarnos a percibir la crítica *queer* como la encrucijada del derecho, provocando un significado más adecuado para el sur global. No puede convertirse en un proyecto normativo más que recomiende respuestas y soluciones a nuestros problemas. Por esta razón, no estoy sugiriendo un derecho *queer* o una teoría *queer* del derecho. Prefiero mantener la encrucijada como ese punto que nos lleva a muchos caminos.

Así, abro camino hacia la encrucijada de algunos conceptos nodales que sostienen este libro. Para que el encuentro entre la crítica *queer* y el derecho sea posible —según la

²⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*, São Paulo, Boitempo, 2005.

interpretación que desarrollo aquí—, es necesario exponer la manera en que me apropio de ciertas categorías foucaultianas y cómo llego al ‘modelo escalonado’ que propongo en estas páginas. Destaco que este modelo es una propuesta de conciliación entre lo *queer* y el derecho; no es una propuesta que pueda definirse como *queer* ni como una ‘teoría *queer* del derecho’.

Desde una perspectiva pragmática, entiendo el derecho como un dispositivo ambivalente: por un lado, impone normas de comportamiento que derivan de la cultura dominante; por otro, abre grietas en las que podemos construir modos de autodeterminación. Este doble carácter resuena con la propia dualidad de lo que somos: existimos para nosotros mismos y existimos para los demás. Nacemos dentro de un cuerpo, habitamos la materia y construimos una percepción de nuestra existencia en relación con el mundo, con sus objetos, con sus sujetos. Ser, entonces, no es un acto solitario; es el eco de un reconocimiento.

Para simplificar la cuestión, afirmo que ser sujeto implica ser producido dentro de un régimen de interpretación y reconocimiento. Es decir, nos constituimos en un marco que nos define y nos delimita, tanto para nosotros mismos como para el mundo exterior. Esta doble captación de lo que somos me permite visualizar la formación de los sujetos en dos registros complementarios: la sujeción y la subjetivación. Con estos términos, intento expresar las formas en que nos convertimos en sujetos, ya sea por imposiciones externas o por dinámicas autogestionadas de afirmación de sí.

Por un lado, los procesos de autoconstitución se nos imponen desde el exterior, es decir, de manera heterónoma. Somos sujetos porque participamos en un lenguaje común

entre seres que interactúan entre sí; nos adaptamos a los valores, las costumbres y las formas de entender el mundo que nos ofrece una cultura determinada. En este sentido, somos sujetos o, dicho de otro modo, estamos sometidos a un juego social ya dado. Es mediante estas reglas sociales que somos percibidos como sujetos: como seres definidos por un lenguaje que nos reconoce e identifica en una comunidad concreta. En este primer caso, utilizo el concepto de proceso de sujeción para referirme a la dinámica que caracteriza a los sujetos desde parámetros externos, una sujeción marcada por mecanismos heterónomos.²¹

En general, nacemos en una comunidad que ya tiene su propia cultura, lengua y simbología. Nos aculturamos, aprendemos un lenguaje común y nos insertamos en un universo simbólico particular que da sentido a nuestra vida, al menos, en su aspecto inicial, durante nuestra fase formativa de percepción del mundo y de nosotros mismos. En este sentido, somos sujetos porque somos transformados

²¹ Hay una coincidencia entre mi interpretación y la de Dean Spade, quien también utiliza esta conceptualización a partir de Foucault. En sus palabras: “Uso el término ‘sujeción’ cuando me refiero al funcionamiento de sistemas de significación y control como el racismo, el capacitismo, el sexismo, la homofobia, la transfobia y la xenofobia. Uso ‘sujeción’ porque es un término que indica que las relaciones de poder tienen un impacto en nuestro conocimiento de nosotros mismos, como sujetos a través de tales sistemas de significación y control: las formas en que concebimos nuestros cuerpos, las cosas que creemos sobre nosotros y nuestras relaciones con otras personas e instituciones, las formas con las que imaginamos el cambio y la transformación. [...] El término ‘sujeción’ refleja cómo los sistemas de significación y control que nos conciernen impregnan nuestras vidas, nuestras formas de conocer el mundo y nuestras formas de imaginar la transformación”. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 40.

en sujetos de un orden específico de juegos lingüísticos ya establecidos. En este orden, descubrimos lo que podemos y no podemos ser, lo que se nos da como posibilidad o imposibilidad existencial, los caminos que están abiertos y las direcciones que nos están vedadas.

Por otro lado, existe una forma diferente de entender los procesos de constitución del ser. Cuando observo las formas en que nos constituimos, encuentro los modos autónomos de “producción de sí”. Reivindicamos formas de autodeterminación (o autogestión) que dependen más de lo que queremos ser a partir de nuestras propias decisiones que de las formas en que el mundo externo nos percibe, o nos define, como sujetos. En medio de la compleja red contextual en la que estamos insertos, buscamos oportunidades para ejercer esta “autogestión de sí”, momentos que nos permitan cierta autonomía de acción para afirmar los sentidos y caminos que queremos dar a nuestra existencia. En este caso, se trata de procesos autogestionarios de constitución de nuestra subjetividad, a los que denomino procesos de subjetivación.

En el caso de los procesos de subjetivación (o autogestión), es importante subrayar que no somos completamente libres para decidir lo que seremos. Las comprensiones específicas que cada sujeto tiene de sí mismo surgen de las dinámicas de identificación y reconocimiento posibles dentro de una comunidad cultural y lingüística determinada. Pero esto no significa que la idea de libertad, o el ejercicio de la libertad en sí, sea una ilusión. Lo que me parece ser el lado afirmativo de la crítica *queer* es la identificación de las posibilidades creativas e, incluso subversivas para el ejercicio de la libertad en los procesos de constitución existencial de las disidencias sexogenéricas.

Estas formas irían más allá de los juegos rutinarios establecidos por un determinado orden social o no estarían exclusivamente relacionadas con la lengua y la cultura en las que estamos inmersos. Parto del supuesto de que, en el mismo orden social en el que vivimos, es posible identificar elementos que nos permitan reconocer y llevar a cabo, aunque sea de manera precaria, auténticas prácticas de libertad. Estas prácticas nos ayudarían a comprender, en este contexto, qué puede definirse como libertad. Estos elementos serán desarrollados y explicados en profundidad a partir de las teorías sobre el sujeto elaboradas por Michel Foucault.²²

Cuando reflexiono sobre las formas en que somos constituidos por fuerzas externas que nos determinan y, al mismo tiempo, sobre las posibilidades de autodeterminación que logramos esbozar, me encuentro en el centro de un debate sobre la libertad. Desde la noción de sujeto, es posible problematizar los márgenes de autonomía dentro de las relaciones de poder que nos atraviesan. En su forma más elemental, estas prácticas de libertad se manifiestan como actos de liberación: gestos que desatan las ataduras del dominio, que ensanchan nuestras posibilidades de acción.²³

²² Reconozco que no soy estrictamente fiel a los significados de los conceptos de *sujeción* y *subjetivación*, ni de *liberación* y *libertad*, tal como están presentes en la obra de Michel Foucault. Solo parto de ellos para comprender y problematizar los modos de producción autónomos y heterónomos de los sujetos.

²³ Para ejemplificar, en su sentido más jurídico, las prácticas de liberación están directamente vinculadas a las políticas emancipatorias impulsadas por el derecho, es decir, acciones reformistas promovidas por políticas como las identitarias, de reconocimiento, de derechos de minorías sociales, entre otras. Considero que la crítica *queer* atraviesa estas prácticas de liberación,

Si estoy atrapado en una relación de dominación, lo urgente no es aspirar a una idea abstracta de libertad, sino encontrar las primeras grietas para escapar. Romper las cuerdas, soltar las cadenas. Antes de soñar con el paraíso, necesito salir de la celda que me encierra. Por ello, propongo, a partir de Foucault, una relación de intensificación y complementación entre las acciones de liberación y las prácticas de libertad, consolidando así la idea de encrucijada entre el derecho —ese derecho impuesto, erigido por el orden hegemónico, incluso con sus reformas y transformaciones— y la crítica *queer*.²⁴

pero no se limita a ellas ni se confunde con su lógica. Este punto será desarrollado con mayor profundidad a lo largo del texto.

²⁴ En muchos debates, he sido criticado por no reconocer que la división entre acciones de liberación y prácticas de libertad ya estaría contemplada en la idea de que el derecho funciona como un sistema de principios. Se ha argumentado que el propio debate entre reglas y principios, así como la propuesta jurídica pospositivista, ya habría abordado —y superado— esta cuestión, disponiendo el derecho de mecanismos, al menos teóricos, para resolver este problema y superar esta ‘encrucijada’. En cierta medida, este argumento tiene sentido, pero no de manera absoluta, pues las críticas a la dimensión principiología del derecho y sus insuficiencias ya se han estado debatiendo en otros ámbitos académicos. Para situar esta discusión desde mi perspectiva, sería necesario un desarrollo más profundo en otro trabajo, ya que implica un objeto distinto y se inscribe en un debate estrictamente jurídico, que escapa a los objetivos de este libro. De cualquier modo, en síntesis, mi respuesta aquí es la siguiente: existe, en efecto, una posible relación con los debates sobre el derecho como un sistema de principios; sin embargo, la crítica *queer* va más allá, pues provoca una reflexión sobre cómo estos principios jurídicos —aunque abiertos a una constante resignificación de las reglas— terminan por sedimentar comprensiones hegemónicas y no siempre operan como mecanismos efectivos para la realización de nuestras autonomías, según los postulados trabajados a lo largo de este libro. Además, hoy defendiendo la imposibilidad resolutoria de este conflicto entre liberación y prácticas de libertad o, en términos de filosofía y teoría jurídica, la imposibilidad de una única respuesta correcta para cada caso jurídico. Curiosamente, en contraste con lo que pienso hoy, desarrollé esta posibilidad de respuesta

Buena parte de mis prácticas de liberación personal están ligadas a las acciones que realizo para desatarme de relaciones de poder que restringen significativa o ilegítimamente mi capacidad de acción. Vivir en sociedad implica estar siempre inmerso en relaciones de poder. Pero el problema no es el poder en sí mismo, sino las formas de dominio que nos impiden ejercer nuestra autonomía de manera plena. Cuando las restricciones a nuestras capacidades de acción se vuelven asfixiantes, es necesario buscar los pequeños actos de liberación que inicien el proceso de emancipación, esos gestos iniciales que nos permiten avanzar hacia un sentido más amplio de libertad.

En esta escalada de libertades, las acciones más urgentes son aquellas que desatan los nudos que nos atrapan en una relación de dominación. En este libro, estas serán vistas como acciones de liberación o prácticas emancipatorias, para evitar su confusión con la libertad en sí misma y no agotar su significado en un sentido absoluto.²⁵ Las prácticas emancipatorias nos alejan de la tutela y del control que un “otro” ejerce sobre nosotros. Son estrategias de resistencia ante las cadenas —injustificadas o ilegítimas— que nos aprisionan en determinadas relaciones de poder, situándonos en un estado de dominación que limita severamente

correcta en una antigua disertación. Véase: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], *La posibilidad de una única sentencia correcta para cada caso* (disertación de maestría), Universidade Estadual de Londrina, 2008.

²⁵ En este punto, la concepción del derecho como un sistema de principios funciona bien dentro de esta lógica, pero no agota el problema, ya que sigue siendo una extensión del propio derecho moderno. Prefiero someterla también al escrutinio de la ‘constante desconfianza’, esencial para sostener el ‘modelo escalonado’ de prácticas de libertad que propongo a lo largo del libro.

nuestra capacidad de acción. Nuestra insurgencia contra ese estado de sometimiento es el inicio de una práctica de libertad, que se realiza con las armas que tenemos a nuestro alcance, aunque sean precarias.

A medida que logro liberarme de situaciones más profundas de dominación, expando la potencia de mis prácticas de liberación. Afirmando un estado de libertad que se vuelve más sólido, más vasto, alcanzando un punto en el que puedo ejercer prácticas de libertad en un sentido más pleno. Este proceso me lleva a concebir la libertad como algo dinámico: no un estado final, sino un acto constante de vigilancia y cuestionamiento de las relaciones de poder que nos configuran. En otras palabras, la libertad es una tarea creativa, una reelaboración incesante de nuestras relaciones sociales y personales, un ejercicio perpetuo de cuestionamiento sobre los espacios en los que nos movemos y sobre las estrategias que desplegamos para ampliarlos.

Desde esta perspectiva, la libertad no puede entenderse como un estado material ni como la culminación de un proceso de realización personal. Por tanto, las prácticas de libertad no se limitan a meros actos de liberación, ni pueden confundirse con una utopía sobre su significado último. Son prácticas que no se restringen a formatos predeterminados de autonomía, pero que dependen de nuestras capacidades para ser reconocidas como tales. Se trata de una vigilancia constante sobre nuestros propios actos de liberación, desvinculada de cualquier pretensión finalista.

Si la libertad tuviera un sentido último, se anularía a sí misma. En este sentido, la libertad es un estado de liberación, un proceso que solo cobra forma en su propia práctica. Está ligada a las condiciones que la posibilitan, a las ataduras que nos llevan a buscar romperlas. Así, la

libertad en su sentido más amplio no es un destino, sino una pregunta constante: una tarea creativa, inventiva y, en muchos casos, subversiva, que nos mantiene alertas ante la necesidad incesante de liberación. Es un cuestionamiento perpetuo sobre las condiciones en las que existimos y sobre las estructuras que nos mantienen atrapados en relaciones de poder específicas.

Desde esta óptica, los conceptos de sujeción y subjetivación nos permiten destacar la tensión dialéctica entre las formas heterónomas y autónomas de constitución del sujeto. Esta tensión se manifiesta en el modo en que ejercemos nuestras prácticas de libertad: tanto en su sentido más inmediato —como pequeñas rupturas con el poder—, como en su sentido más amplio —como posiciones críticas que deben ser sostenidas para que la libertad no se fosilice, sino que permanezca viva en su dinamismo.

No habitamos uno u otro polo de esta tensión, sino que nos situamos en el intersticio, en la encrucijada. Vivir en sociedad significa, al mismo tiempo, ser constituido por ella y constituirse a sí mismo. Por ello, en ambos casos, tanto en la sujeción como en la subjetivación, enfrentamos diferentes formas de libertad. Estas formas deben dirigirse hacia una perspectiva más compleja y vigilante, hacia una mirada que amplíe las posibilidades del concepto de libertad.

Estos procesos no son opuestos, sino complementarios. Juntos, conforman una dialéctica en la que se juega el sentido moderno de la libertad: una libertad mediada por formas específicas de ingeniería política y social, diseñadas para estructurar la relación entre el individuo y la sociedad.²⁶

²⁶ Evito realizar una valoración que se hace comúnmente en este debate: que el orden que se nos impone sea algo inherentemente malo, y

Desde este punto de partida, asumo que no es posible constituir un sujeto solo a partir de su percepción de sí mismo. Este supuesto no niega la posibilidad de un sentido de sí tan auténtico que permita un proceso de subjetivación completamente desconectado de cualquier influencia externa. No puedo descartar esta hipótesis. Pero los límites que adopto en este trabajo me llevan a enmarcar la discusión en una teoría social no metafísica.

Así, mi primer supuesto es que todo proceso de constitución del sujeto es inteligible únicamente en las relaciones

que la acción basada en la propia voluntad sea algo inherentemente bueno, o viceversa. Esta es una tensión entre los paradigmas modernos liberal y republicano, que dan primacía al individuo o a la sociedad, respectivamente. Lo que me interesa es la relación dialéctica entre estos opuestos, mediada en su legitimidad por una noción de *libertad* que pretende corregir la calidad de las relaciones de poder en nuestra vida en sociedad. Reconozco que necesitamos cierto orden, elementos sociales que nos protejan y nos permitan ejercer la autonomía. Al mismo tiempo, soy consciente de que no todo ejercicio de nuestra autonomía es válido o correcto en sí mismo. Sin embargo, cabe señalar que, desde una perspectiva más ideológica, esta “libertad moderna” y este proceso moderno de constitución de sujetos se forjaron en una tradición fundada en supuestos liberales y capitalistas, en un mundo simbólico regulado principalmente por valores cristianos y desde formas burguesas de percibir nuestro comportamiento social. Este contexto debe ser tomado en serio en mis análisis, ya que brinda elementos para reflexionar sobre cómo se establecen las relaciones de poder y las dinámicas de sometimiento a configuraciones políticas específicas. Estos son elementos clave para entender cómo nos constituimos como sujetos. Esto se relaciona con mi tarea de reflexionar sobre la libertad, la cual implica estar siempre atento a la calidad, legitimidad y corrección de las relaciones de poder en las que me encuentro insertado. Qué tipo de sujetos somos y qué tipo de sujetos podemos llegar a ser son preguntas que, en mi opinión, necesitan ser respondidas a partir de los elementos que ofrece la cultura en la que nos formamos y habitamos. En otras palabras, las posibilidades que tenemos de afirmar nuestro propio sentido de la existencia y de la vida están profundamente relacionadas con las relaciones de poder que configuran nuestra existencia como seres sociales.

sociales en las que se inserta. ¿Podría haber sujeción fuera de una estructura social? ¿Es posible que un individuo se someta solo a su propia voluntad? No sé si estas preguntas pueden responderse afirmativamente. Mi percepción es que la respuesta es negativa. Por ello, entiendo que toda sujeción se produce dentro de una relación con el otro (o los otros), ya sea este otro una persona, una institución, el entorno en el que vivimos o los objetos que nos acompañan.²⁷ Es en este contexto que abordaré cómo somos constituidos y cómo estas dinámicas afectan a las disidencias sexogénicas. Por lo tanto, me limitaré a investigar las formas en que los sujetos se forjan dentro de las relaciones de poder, evitando cuestiones que considero ajenas al análisis sociológico.

Mi segundo supuesto es que nuestras prácticas de libertad solo pueden comprenderse dentro de las relaciones de poder, nunca fuera de ellas. Aunque sea un experimento mental tentador, no existe una situación social en la que la libertad pueda ejercerse plenamente, sin estar atravesada por alguna forma de poder. Siempre estamos inmersos en estas relaciones.

El tercer supuesto es que la lucha por la liberación es, ante todo, una lucha contra la dominación y contra la reducción extrema de nuestras capacidades de acción. Dado que el poder estructura nuestra existencia social, la tarea de

²⁷ Adopto la concepción de que somos seres formados a partir de nuestras relaciones no únicamente con otros humanos, sino con todo lo que puede componer nuestro universo existencial y simbólico. Llegué a esta realización al leer a Donna J. Haraway. Véase Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra; 1995), 251-312; y Donna J. Haraway, *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa* (Río de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).

la liberación no es suprimir el poder, sino generar nuevos sentidos de libertad dentro de estas relaciones. Desde esta óptica, la libertad solo es inteligible en un contexto situado. Entendida desde la dinámica de la liberación, es siempre el resultado de nuestras percepciones sobre las acciones de resistencia que ocurren en las relaciones de poder.

A lo largo de este libro, desarrollaré estos conceptos para explorar cómo se forman los sujetos y cómo pueden surgir espacios para la práctica de la libertad. Desde Foucault, examino cómo los sujetos son producidos y controlados por estructuras de poder (procesos de sujeción) y cómo emergen significados de libertad desde su constitución (procesos de subjetivación).

En resumen, en este libro, trazaré un camino en cinco pasos. En primer lugar, abordaré el fenómeno de la crítica *queer*, sus interrogantes iniciales y sus problematizaciones más importantes, principalmente las relacionadas con los procesos de sujeción y los modos sociales de comportamiento hegemónicos. Esta es una visita al pasado *queer* en sí mismo. En un segundo momento, paso por el desarrollo del sujeto del derecho moderno, de acuerdo con las comprensiones más tradicionales de la teoría del derecho.

Si vamos a liberarnos de algo que nos amarra, debemos entender cuáles son esos lazos. El sujeto moderno es la tecnología más eficiente de control y producción de sentidos del yo que actúa sobre nosotros. Y creo que es fundamental una explicación más robusta de este proceso de constitución del sujeto por el derecho, en un intento de ayudar a los estudiosos de género y sexualidad que no tienen formación jurídica a comprender mejor cómo funciona el sistema jurídico en relación con el proceso de sujeción.

Tras explicar cómo este sujeto es estructurado por el derecho, desvío el camino para arribar a la crítica de los procesos de sujeción y discutir las alternativas emancipatorias constituidas a través del derecho. Hay mucha gente luchando, resistiendo y resignificando el mundo. ¿Qué podemos sacar de todo esto? ¿Qué nos sirve? ¿Qué no tiene sentido para nosotros? Paso luego al “modelo escalonado de prácticas de libertad” de Foucault, cumpliendo mi compromiso de apoyarme en una de las raíces principales de la crítica *queer* para replantear las posibles aproximaciones entre esta y el ordenamiento jurídico.

Quizá podría haberme detenido allí, ya que mi objetivo era llegar a algún núcleo fundacional que me diera una idea de cómo operan las críticas *queer* y sus posibles relaciones con el derecho. No obstante, sentí que necesitaba ir un poco más allá, incluso para permitirme, en el futuro, insertarme entre quienes postulan los contenidos de una crítica *queer*. Por eso, sin pretender llegar a ningún lugar final, traigo al debate algunos ejes de las infinitas expansiones de esta energía *queer*, demostrando que su fuerza no se puede controlar, ya que es la que nos ayuda a mantener vivas las posibilidades de llevar a cabo nuestras prácticas de libertad.

El fenómeno *queer*

¿Quién soy yo? Una pregunta tan simple y común, pero con tantas implicaciones para nuestra existencia y para nuestra vida social. Cuando estamos frente al otro, somos convocados a presentarnos, al mismo tiempo que exigimos al otro que también se presente. Y no son solo exigencias personales las que conforman nuestra revelación de sí mismos, pues muchos sujetos nos interpelan en todo momento: el Estado, la Iglesia, las empresas, las otras personas; todos quieren saber quiénes somos.

Incluso nosotros mismos queremos saber quiénes somos. Ser alguien es estar en el mundo, es entrar en el juego del lenguaje del reconocimiento, es estar en el campo de la inteligibilidad interpersonal, es hacerse comprensible en la interlocución de las posibilidades del ser, pero la pregunta más cruel es la que nos hacemos sobre quiénes somos. Cuando se apagan las luces exteriores somos capaces de ver la inmensidad de nuestro interior y nos damos cuenta de cómo somos ofuscados por los diversos resplandores que despojan al universo de nosotros mismos. Es entonces cuando la pregunta de 'quién soy' encuentra resonancia en el eco profundo del abismo de la existencia. Es una pregunta que repercute de muchas maneras y sin cesar.

Ser alguien es estar dispuesto a dejar la desnudez del yo fantasmal y vestir las ropas que encontramos a nuestro alrededor. Es coser nuestra propia ropa, siempre y cuando, al asumirnos sastres, produzcamos algo que nos cubra y nos

revele humanos —sin que importe ahora lo que quiero decir con ‘humanos’—. Ser alguien es limitarse y reducirse, es salir de lo etéreo y pisar en la Tierra, es dejar de hablar el lenguaje de los ángeles y hablar el lenguaje terrenal, es dramatizar a uno de los personajes del guion de la vida esperando el sonoro aplauso del público que nos ve.

Ser alguien es dejar de habitar el mundo onírico de la inconsciencia y asumir objetivamente que somos algo para poder ser parte de un todo. No se es solo; somos con alguien. Incluso si ese alguien es una versión de nosotros mismos a punto de ser abandonada para dar paso al otro que vendrá a ser, y así seré un ‘yo soy’. Por lo tanto, la respuesta sobre quién soy es una respuesta a un otro, ya sea el otro externo a mí, o el otro en el que me transformo cuando suspendo mis certezas sobre mí mismo y me dejo flotar sobre mi rostro, tratando de entender quién soy.

Si comienzo este texto preguntándome quién soy es porque el debate que desarrollaré aquí se refiere principalmente a la forma en que se puede constituir nuestra percepción de nosotros mismos y nuestra identidad exterior, el modo en que se desarrollan los procesos de sujeción y cómo estos nos entregan posibilidades de ser que no siempre son las que nos gustarían o que no siempre se corresponden con esa percepción tan sincera que tenemos de nosotros mismos.

En los procesos de comunicación e interacción social necesitamos entregar elementos que nos identifiquen como persona, esto es, alguna información personal que le permita al otro reconocernos y se cumpla así el objetivo de una determinada intención interaccional. Este proceso de identificación debería estar guiado por el reconocimiento mutuo de las características que efectivamente configuran

la identidad que mejor nos revela como individuos o de los elementos identitarios que más se adecuan a nuestra forma de entender lo que sería nuestro 'dar cuenta de sí mismo'. Empero, nos enfrentamos a varios problemas en el intento de alcanzar ese ideal.

Por más que el lenguaje se amolde a las más variadas formas y sea el instrumento más avanzado para la constitución de narrativas en nuestros procesos comunicativos, no nos permitirá describir todas las formas existenciales posibles. No hay límite a las formulaciones imaginables sobre las formas en que podemos ser, ya que nos reinventamos y nos reconstituimos en todo momento ante nosotros mismos y ante el mundo. Existir es siempre una tarea creativa, algo incomprensible en las palabras e inagotable en los sentidos, pero, para la vida cotidiana, necesitamos ciertas estabilidades del ser, ciertos patrones comunicativos de reconocimiento del otro que faciliten el proceso de interacción social.

Cuando en nuestra vida cotidiana somos interpelados acerca de quiénes somos, generalmente no se espera que entremos en una digresión profunda sobre las cuestiones existenciales que nos tocan o nuestras incertidumbres e inseguridades sobre lo que somos. La expectativa es que usemos las categorías ya dadas por el juego lingüístico de la vida cotidiana. Esto favorece a quienes se sienten cómodos con las formas de existir ya normalizadas y consideradas como estándares de vida más aceptables en cada cultura y sociedad.¹ De modo que, comúnmente, la gramática con la

¹ No me adentro en la clásica distinción entre comunidad y sociedad: la primera, frecuentemente definida como un vínculo social basado en la proximidad, los lazos afectivos y la tradición (donde los individuos se

que escribimos nuestras formas de existencia está moldeada por tales formas, dejando poco margen para la subversión y la constitución de otros arreglos y experiencias de existencia.

Esta situación se agrava cuando se establece una relación de poder momentánea o de largo plazo cuyo objetivo es la reproducción de la vida social y la consolidación de los significados permitidos para los procesos de sujeción. Es decir, existe la institucionalización de dinámicas de poder interpersonal o dinámicas entre personas y entidades colectivas y abstractas que configuran las formas en que los individuos pueden ser reconocidos como sujetos en un contexto determinado.

Así, se consolida la hegemonía de los modos de vida de los grupos dominantes, que otorgan pequeños márgenes de autorrealización de sí mismos a los grupos minorizados, siempre y cuando esta realización se produzca dentro de la inteligibilidad de la gramática estándar. En otras palabras, si no estamos en la zona de confort de las formas de vida hegemónicas, tendremos pocas posibilidades de reconocimiento pleno de nuestras formas de existir. Además, existe una gran tendencia a que estas posibilidades de vida solo surjan en la medida en que presenten alguna semejanza con las prácticas dominantes, operando los efectos de subordinación y asimilación con relación a los

reconocen como parte de un grupo unido por valores compartidos y relaciones duraderas); la segunda, concebida como una forma de organización social racional, contractual e impersonal (que opera sobre la base del interés individual y las instituciones formales). Aquí utilizo ambos términos como sinónimos, consciente de las diferencias estructurales que marcan la experiencia de pertenencia cuando nos identificamos a través de una comunidad o de una sociedad. Un análisis más profundo de esta distinción requeriría un enfoque argumentativo que excede los límites de esta obra.

grupos minorizados, y de preservación y consolidación de la hegemonía de los grupos dominantes.

A medida que profundizamos en nuestro análisis, la pregunta de ‘quién soy yo’ adquiere algunos matices. Lo que soy está directamente relacionado con lo que ‘puedo ser’, porque de poco sirve —salvo a los más ascéticos o a los que se conforman con la contemplación meditativa de su interior— una existencia abstracta, un yo presente solamente en mis más fuertes convicciones subjetivas, si esta existencia no se materializa en cuerpos que están en el mundo, aconteciendo como existencias concretas, agentes de sí mismos y artífices de sus propios modos de vida.

Además, esta materialización necesita tener en cuenta las posibilidades dadas para mi existencia, esto es, los agentes que actúan en mi proceso de sujeción, delimitando las posibilidades de lo que puedo ser. Tengo que hacer un cálculo complejo —aunque muchas veces inconscientemente— entre lo que fui, lo que soy y lo que seré; y lo que pude, lo que puedo y lo que podré ser. Y este cálculo opera tanto a nivel individual, en las luchas internas, poniendo en la arena de las disputas las formas en que me veo, me acepto y me permito ser yo mismo, como a nivel interpersonal e institucional, en las luchas externas con todos aquellos que disputan mis posibilidades de ser y me atraviesan con sus autorizaciones, sus rechazos y su indiferencia —sí, la indiferencia también influye en mi sujeción—.

Responder a la pregunta sobre quién soy y quién puedo ser también implica definirme por los más variados atributos: religiosidad, profesión, relaciones de parentesco, ideología política, nacionalidad, renta, clase, raza, género, sexualidad y otros marcadores sociales que demuestran cuánto el contexto en el que estamos insertos define nuestra

existencia. Quizá nunca sepamos la dosificación precisa entre lo que somos desde nosotros mismos y lo que somos desde la exterioridad que nos constituye, dada la complejidad de este entramado que involucra los procesos de sujeción y las prácticas de sí.

En todo caso, la pregunta que me mueve a lo largo de este libro es sobre quiénes se quedaron fuera de este marco, quiénes no pudieron o no tienen ningún interés en ser y existir desde las narrativas de este contexto, en ser reconocidos y aceptados según las reglas y posibilidades del juego hegemónico. No se trata de una discusión sobre los individuos, sino sobre las estructuras que producen desigualdades en el acceso a los espacios de realización de sí en una sociedad.² Es un análisis de los moldes de un proceso de sujeción que, por mucho que se esfuerce por abarcar en su forma específica al mayor número de personas, siempre dejará a la deriva a quienes no puede —o no quiere— reconocer.

Este es un trabajo sobre los rechazos, lo que no está dentro, lo que ha fallado. Se trata de lo abyecto, de lo inno-minado. Es sobre la existencia inexistente, la que es y no puede ser, la que pide entrar, pero no se le muestra la puerta de acceso. Es sobre lo que ni siquiera humano puede ser.

² Se puede afirmar, junto a García López, que “comunidad y exclusión son dos términos que caminan juntos con la violencia”. De hecho, toda comunidad, para constituirse como tal, se apropia de una identidad subjetiva que define su patrón de sujeción comunitaria, delimitando quién puede ser reconocido como sujeto legítimo dentro de ella. Este proceso, sin embargo, implica la exclusión —violenta— de quienes no poseen los atributos de esa identidad normativa, pues su mera existencia amenaza la coherencia del sentido de pertenencia comunitaria. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 45.

Se refiere a toda existencia que se atreve a ser y existir de otras formas y posibilidades más allá de las aceptadas por el orden social. Tiene que ver con las formas y posibilidades de soñar con una existencia que aún no sabemos qué es y que ni siquiera necesitamos saberlo. Por ahora, resumimos este universo con el nombre *queer*, el nombre que es y no es un nombre.

Empezaré con algunas consideraciones acerca de lo que es un estudio o crítica *queer*, dado que la principal audiencia que me propongo alcanzar en este capítulo son los juristas, especialmente aquellos que abordan este tema por primera vez y quieren comprender un debate que aún es tan poco conocido en las facultades de derecho. En el segundo capítulo, invertiré el enfoque y desarrollaré mi comprensión con respecto al sujeto de derecho, con el fin de acercar a los estudiosos del género y la sexualidad a uno de los núcleos fundacionales del derecho moderno: su forma jurídica para la persona humana.

Queer es hoy un término tan polivalente y abierto a múltiples sentidos y significados que es prácticamente imposible definirlo satisfactoriamente.³ Pero por más que esta polivalencia pueda presentar algunos problemas —como la desviación de su propósito crítico inicial—, la dificultad de definición puede entenderse como una de las propuestas de una crítica *queer*:⁴ la de desestabilizar cualquier certeza que tengamos sobre las definiciones.

³ Por esta y otras razones que iré explicando a lo largo del trabajo, mantendré el término *queer* en cursiva, destacando en el libro mi malestar con su definición y traducción.

⁴ También por razones que explicaré más adelante, usaré el término crítica *queer*, a pesar del amplio uso del término teoría *queer*.

Quizás una de las características más llamativas del término *queer* sea precisamente su falta de definición —o su deseo de no ser definido de acuerdo con ciertos supuestos de la epistemología actual—.

Esto le hace pagar un alto precio por su inestabilidad conceptual, cuando leemos este tema dentro de un método científico que exige un análisis teórico consistente, dentro de las exigencias epistemológicas de objetividad y traducibilidad de los conceptos, pero la acumulación de deudas con el saber consolidado es también otra de sus características, esto es, su intento de decir que está y seguirá estando fuera de ese espacio que lo constituyó adrede como un ‘siempre-estar-fuera’. Si llegara a estar dentro, es probable que deje de ser lo que pretende ser.

Por lo tanto, la tarea de definir *queer* es, de entrada, precaria, condenada al fracaso. No solo fallaremos en esta misión de definición, sino que también entenderemos que el fracaso es otra de sus características. *Queer* son todos los que fracasaron en cumplir el proyecto de normalidad. Correlativamente, una ‘teoría’ *queer* es aquella propuesta crítica que fracasó —y quiso fracasar— en la tarea de organizar un conjunto de reglas congruentes que pudieran sustentar un método para producir un sentido epistémico efectivo que le diera el sentido de una teoría.⁵

⁵ Destaco el doble sentido del uso del término “fracasar”, recurrente en cierta literatura queer (véase: Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso*, Barcelona-Madrid, Egales, 2011). Además del sentido negativo, habitual en el sentido común, el fracaso *queer* es un espacio de resistencia. García López sintetiza esta idea al afirmar que nos encontramos ante “un margen abyecto repleto de monstruos, en los que se mezcla la raza, la clase y el sexo, dispuestos a salir a la luz y desestabilizar los discursos dominantes”. Véase:

Además de los problemas de definición del término, todavía tenemos que enfrentar las complicaciones de traducir el vocablo inglés *queer* a otros idiomas. En sentido genérico, esa locución se refiere a algo visto como extraño, peculiar, bizarro, excéntrico o no convencional, a lo que está fuera del campo de la normalidad, de lo estándar, lo que asombra al desafiar la inteligibilidad, lo que escapa a las narrativas de lo común. Alós⁶ indica que en el lenguaje corriente el término tiene una carga semántica muy “pesada, espesa y opaca”, algo que en sí mismo tiene un significado negativo.

A finales del siglo pasado, el término comenzó a utilizarse de forma peyorativa para referirse a las disidencias sexogenéricas,⁷ es decir, a aquellas personas que no estaban de acuerdo con la forma estándar de ejercer la sexualidad, más concretamente a las disidencias sexogenéricas que no

Daniel J. García López, “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), p. 326.

⁶ Anselmo Peres Alós, “Traduzir o *queer*: uma opção viável?”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 28, núm. 2 (2020), p. 2.

⁷ Opto por utilizar el término ‘disidencia sexogenérica’ —o ‘disidencia sexual y de género’— para evitar la dicotomía entre un discurso sobre género y sexualidad asimilacionista y normativo, y el universo de quienes aún permanecen excluidos e ininteligibles dentro de las políticas identitarias y de reconocimiento. También evito adentrarme en un campo de disputa propio de los movimientos sociales en torno a las identidades y diferencias que deben ser consideradas como inconformes con la forma hegemónica de entender el género y la sexualidad. Esta es una de las razones por las que no emplearé las siglas de diversidad sexual, como LGTBI+ o sus otras configuraciones. Mantendré el uso de ‘disidencia sexogenérica’ para hacer justicia a mi propia crítica *queer* de las fijaciones identitarias, sin comprometerme, en un primer momento, con la posibilidad de afirmar una identidad *queer*. Con ello, también evito involucrarme en debates sobre las diferencias entre los conceptos de género y sexualidad, utilizando un término que, para los fines de este trabajo, engloba ambos conceptos.

estaban de acuerdo con la ‘cultura gay *mainstream*’, quienes no estaban en el grupo de los homosexuales aceptables o tolerables,⁸ aquellos que, aun siendo disidentes, ejercían su sexualidad de una manera cercana al estándar de vida heterosexual.

Para llegar al significado más preciso del uso inicial del término, diferencio entre el homosexual ‘aceptable’, el que está dentro de los estándares de inteligibilidad heterosexual y el que está fuera de los límites de lo aceptable, del lenguaje de la tolerancia, de la gramática de la sexualidad ‘respetable’, de los estándares de normalidad establecidos en su momento por la sociedad estadounidense. Cuando Javier Sáez⁹ escribe sobre la historia del movimiento “homosexual-gay-*queer*”, indica que la mayoría de los homosexuales que componen la ‘cultura gay *mainstream*’ son hombres blancos, de clase media o alta y con buenos trabajos, es decir, una especie de ‘burguesía gay’.¹⁰

Por lo tanto, las sexualidades que estarían fuera de este patrón homosexual *mainstream* serían los principales sujetos de la designación *queer*. Así, asumiría la función

⁸ Actualmente, tenemos una noción más precisa de las expresiones sexuales y de género de las sexualidades que no son heterosexuales, expresadas en las siglas que hoy se utilizan para las identidades sexuales: LGBTBI+ y otras actualizaciones más recientes de la sigla, que aún están en discusión. Sin embargo, a principios del siglo pasado, el término homosexual (o gay) era representativo de todas aquellas sexualidades que no correspondían al estándar heterosexual.

⁹ Javier Sáez, *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

¹⁰ Dean Spade realiza un análisis detallado sobre el modelo burgués —o neoliberal— del movimiento gay y lésbico en EE.UU. en el primer capítulo de su libro: “Derecho y política trans en un contexto neoliberal”. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

de insulto. Digo principales porque, de manera genérica, el término puede usarse para todas las personas que no se encajan en el patrón heterosexual —y, de hecho, este es el uso que se está popularizando hoy en día—.

En todo caso, la gravedad de la injuria es proporcional al nivel de vulnerabilidad social en que se encuentra la persona insultada. Referirse a alguien como *queer* es insultar, ultrajar, atacar por su identidad sexual ‘desviada’, relegarlo a una posición de inferioridad, de subalternidad y marcarlo con el signo de la abyección: una anormalidad social que necesita ser resaltada, atacada, reprimida y despreciada.¹¹

Como estamos hablando de la traducción del término, en el contexto brasileño podría ser utilizado como sinónimo de expresiones como ‘viado’,¹² ‘bicha’,¹³ “marica”,¹⁴

¹¹ En este caso empleo la expresión ‘sujeto abyecto’ en el sentido empleado por Judith Butler en los trabajos *Gender Trouble* (1990) y *Bodies that Matter* (1993).

¹² Prefiero usar la ortografía ‘viado’, incluso si las reglas gramaticales de la lengua portuguesa no lo permiten. Los lingüistas señalan que el término correcto sería ‘venado’ [veado], en alusión al animal con ese nombre, pero, como la distinción entre el animal venado y el humano ‘viado’ ya se ha consolidado entre la comunidad homosexual, mantengo aquí la ortografía con ‘i’, para forzar esta distinción. De todas formas, creo muy probable que el término haya surgido en alusión a los venados, por estar asociados a animales frágiles y por tener relaciones sexuales con otros machos de la misma especie.

¹³ James Green explica que ‘bicha’ proviene del francés ‘biche’, la hembra del animal ciervo. Para el autor, es plausible que el origen del uso de este término sea este juego de palabras con la palabra en francés. Además, ‘biche’ se usaba en Francia para designar cariñosamente a una mujer joven y en Brasil se usaba para referirse a los prostitutos afeminados. Como puede verse, era sinónimo de pasividad y fragilidad, asociado a las ‘debilidades’ de la feminidad y, de forma peyorativa, utilizado para referirse a los homosexuales. Véase: James Green, *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX* (2ª ed.), São Paulo, UNESP, 2019.

¹⁴ Se entiende que el uso del término ‘marica’ proviene de la antigua

‘boiola’,¹⁵ ‘trava’, ‘traveco’,¹⁶ ‘sapatão’,¹⁷ etc. Sin embargo, mi objetivo con este trabajo no es profundizar en las cuestiones de la traducción literal de la palabra, sino comprender sus significados y sus posibles relaciones con términos que producen efectos ultrajantes, independientemente del idioma hablado.¹⁸

Ahora bien, entiendo que la adopción del concepto *queer* sin su debida contextualización y adecuación sería contraria a la propuesta de la crítica *queer*, ya que se plantea como una crítica a las formas colonizadoras y de reificación propias de las políticas hegemónicas o a los modos de colonización epistemológica operados por el uso de conceptos para abarcar situaciones que están más allá de su alcance contextual. Parece que estamos en un callejón sin salida.

costumbre de emplear el diminutivo para referirse a una mujer llamada ‘María’. Tendría el mismo significado que ‘mariazinha’, ‘maricota’ o ‘mariquinha’. Se utilizaba para referirse a los homosexuales, pues la idea era equiparlos a una ‘niña’, atacando directamente su masculinidad. En un sentido similar, ‘marica’ también se emplea para referirse a un sujeto temeroso, que no corresponde a los estándares requeridos de virilidad masculina.

¹⁵ Palabra usada para referirse al hombre homosexual, que se vincula con debilidad, falta de masculinidad o virilidad.

¹⁶ ‘Trava’ sería el diminutivo de la palabra travesti. ‘Traveco’ es también un diminutivo de travesti, pero el ‘eco’ le agrega una connotación peyorativa a la palabra.

¹⁷ Hay gran desacuerdo sobre el inicio de la utilización del término para referirse a las lesbianas. El etimólogo Reinaldo Pimenta sugiere que el término surgió en la década de 1970, cuando las lesbianas comenzaron a usar zapatos de hombre, algo inusual para el estándar de feminidad de la época. Véase: Reinaldo Pimenta, *A Casa da Mãe Joana 1 e 2. Curiosidades nas origens das palavras, frases e marcas*, São Paulo, Grupo Gen LTC, 2016.

¹⁸ El mismo ejercicio de traducción podría hacerse para el idioma español, pero, como indiqué, el objetivo no es desarrollar un análisis de las más variadas traducciones del término *queer* a otros idiomas.

Tanto la traducción como su falta presentan problemas relevantes, dado que una propuesta contrahegemónica como la crítica *queer* plantea la constitución de significados epistémicos a partir del terreno y la gramática en que se insertan y justifican. Es decir, la ausencia de adecuación del término incurriría en la colonización epistémica de la forma de entender y problematizar la sexualidad desde el sentido específico que adquiere la locución *queer* en el contexto estadounidense, sin la debida atención a las complejidades y particularidades de otras realidades, aunque en su escenario original ello sea utilizado como una crítica a la forma en que el estándar de vida heterosexual coloniza e impone su asimilación frente a las disidencias sexogenéricas. Es precisamente por su propuesta de cuestionar imposiciones externas sobre formas de vida disidentes que el uso del término *queer* se torna injustificable sin su adecuada traducción y actualización para otros contextos.

En suma, más allá de su traducción gramatical, la tarea principal es comprender sus significados profundos en relación con las dinámicas de subalternización y exclusión de las disidencias sexogenéricas. Esto nos sirve de foco para evitar reproducir el problema que quiere enfrentar la crítica *queer*. Es este último sentido el que quiero utilizar en este trabajo: estamos hablando de las prácticas radicales de exclusión, de los procesos profundos de marginación, de la ‘monstruosificación’ de sujetos y modos de vida,¹⁹ de

¹⁹ En su obra *Rara Avis*, García López ofrece una explicación bella y sintética sobre esta cuestión de la “monstrificación”, señalando, desde diferentes perspectivas, los mecanismos a través de los cuales la razón moderna genera un margen de abyección y monstruosidad, necesario para su propia afirmación como tal. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 15-41.

la ininteligibilidad de ciertas experiencias construidas por un sistema gramatical que siempre será limitado.

Lo que hace que la crítica *queer se* desarrolle a partir de una dinámica de insulto tiene que ver con la utilización política y provocadora que se hará del término *queer* por parte de las propias personas insultadas, quienes promoverán su reapropiación positiva, articulando su uso en otros términos, dándole nuevos significados performativos. Estas personas que no encontraban reconocimiento ni siquiera dentro de la cultura gay *mainstream*, por estar más abajo de los espacios de tolerancia de la sociabilidad estándar, asumieron para sí mismas el nombre que antes las ultrajaba, anulando gran parte de los efectos simbólicos del ultraje. La dificultad de aceptar a estas personas dentro de la propia cultura gay está relacionada con la forma como esta cultura solidificó sus sentidos de vida, afirmando patrones de comportamiento más cercanos al modelo hegemónico heterosexual y alejándose de las formas de vida más distantes de este modelo.

Esto se reveló no solo en los patrones de comportamiento cotidianos, sino también en los estudios académicos de gais y lesbianas que buscaban asegurar un sentido de normalidad para la homosexualidad. Al problematizar la sexualidad para exigir el reconocimiento de la vigencia de sus diferentes experiencias existenciales, estos estudios señalaron una alternativa para acercar sus modos de vida al estándar heterosexual. Es un proceso de adaptación y asimilación que terminaría por anular la contestación radical con relación a la heterosexualidad y la forma en que las instituciones de la sociedad operan mecanismos de producción de sujetos periféricos, al trabajar con la centralidad de un determinado modo de vida como patrón general.

Halberstam incluso sugirió abandonar ciertas narrativas que retratan a los homosexuales en general como un grupo cada vez más progresista compuesto por personas oprimidas dispuestas a enfrentarse al poder.²⁰ La reapropiación del término *queer* no solo pretendía demarcar una posición política frente a la heterosexualidad dominante, sino también cuestionar la manera como la ‘cultura gay *mainstream*’ y los estudios sobre gais y lesbianas estaban reforzando este sistema de exclusión, consolidando aún más la hegemonía heterosexual al buscar el reconocimiento de su ‘normalidad-próxima’.

Es decir, una forma de vida que se acercaba y asimilaba al estándar heterosexual, generando así una ‘normalidad-expandida’. Fue precisamente esta falta de radicalismo en los estudios sobre gais y lesbianas lo que dio la oportunidad a un debate académico más específico sobre los excluidos de la ‘normalidad-expandida’, sedimentando lo que hoy llamamos crítica *queer*.

Estamos, pues, ante una doble reapropiación política operada por la crítica *queer*: la de la calle y la de la academia. En ambos casos, esta reapropiación dio un sentido afirmativo al término y los insultados se dieron a la tarea de resignificarlo, vaciando la palabra *queer* de su poder ofensivo inicial. Consiguieron reducir la fuerza simbólica del ataque “rehabilitando el uso del término en un contexto no ofensivo”.²¹ Al autodenominarse como *queer*, quitaron de las manos del ofensor el poder de ofender, llamando para sí mismos, en una tarea subversiva y provocadora, la

²⁰ Jack Halberstam, “Repensando o sexo e o gênero”, en *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos*, São Paulo, Annablume, 2012, p. 126.

²¹ Alós, *op. cit.*, p. 3.

competencia para administrar los efectos principales de la palabra.

Cuando una persona disidente sexogenérica pasa a referirse a sí misma o a su núcleo de afectividad como *queer* —o, en el contexto brasileño, como ‘bicha’, ‘sapatão’, ‘travesti’, o las demás formas posibles en cada lengua y cultura— se invierte la lógica de la depreciación y se vuelve a una resignificación de los efectos de las palabras que antes producían resultados negativos. Además, cuando estas personas aceptan la ofensa de terceros y se reconocen en lo *queer* reclamado por el otro, también reducen el potencial ofensivo del ultraje, invirtiendo la lógica de amo y esclavo²² —o, al menos, atenuándola—.

La reapropiación del insulto se entiende como subversiva porque invierte su propósito al encontrar brechas para la acción radical dentro de la lógica misma de este sistema. Apunta a transformar la intencionalidad inicial de la acción, destruyendo o reduciendo los impactos de sus objetivos finales, que iban a marcar a los subordinados con el nombre de la exclusión. También es un modo de resistencia, ya que es una forma de reacción contra un ataque externo, anteponiendo un límite a la penetrabilidad del ataque.

Al colocarse —o afirmarse, o aceptarse en la condición de— como subordinado al dominante, asumiendo el primer efecto performativo que opera la palabra ultrajante,

²² Este tipo de subversión de la lógica entre amo y esclavo está presente en otros contextos, no siendo una novedad traída por movimientos de identidades sexuales en general. Sin embargo, el énfasis se da a las características específicas de esta inversión dentro del contexto temático del presente trabajo.

rompe con las expectativas iniciales de que el insultado reaccione con indignación. Y esta ruptura simbólica es, en sí misma, una primera insubordinación. El juego entre amo y esclavo se rompe precisamente porque el 'esclavo' se aprovecha de su condición de subordinado y la convierte en poder, anulando gran parte de los efectos del ataque. La aceptación dócil se cambia por una recepción inesperada.

El excluido, al reconocerse y conformarse con el insulto, suaviza la relación de dominación al aceptar el modo en que fue insertado en el juego del reconocimiento, haciendo de su reconocimiento como sujeto indigno el instrumento de su inserción en el sistema en la condición de presencia existente, incómoda e indomable. Da a entender que es consciente de su situación de subalterno, neutralizando gran parte del juego simbólico y retórico operado por el insulto y marcando su desconcertante presencia en el ambiente de la 'normalidad'. No se trata simplemente de una mera aceptación de la ofensa según la intención de su emisor. Se trata de llevar el sistema de exclusión hasta sus últimas consecuencias y de marcar aún más la posición abyecta del sujeto excluido.

Así, la aberración que es difícil de ser definida según el 'léxico de la normalidad' quedará definitivamente marcada como innombrable, pues escapará a toda posibilidad de ser leída como puramente anormal. El sujeto abyecto recibe la nominación en sí mismo y subversivamente provoca su inserción en el sistema, con un nombre de doble efecto: es la abyección y no saldrá de su condición abyecta, marcando su diferencia irreconciliable con los demás sujetos dentro del propio sistema, interrumpiendo el fluir sereno de

procesos normalizadores y heteroformativos de sujeción.²³ El insultado lleva al extremo el significado del insulto, que es el de marcar la diferencia irreconciliable entre el amo y el esclavo, y trata de anular cualquier posibilidad de que el ofensor recupere el control de la situación, la cual se torna tan compleja que cualquier otro intento de nombrar lo subalterno queda anulado o reducido en su potencia.

Esta estrategia subversiva puede leerse como una inversión o una adaptación táctica de la ‘lucha por el reconocimiento’, en referencia a los debates académicos basados principalmente en los escritos de Charles Taylor y Axel Honneth, que hablan al respecto de los conflictos sociales y de las formas de lucha que buscan el reconocimiento de individuos en relaciones intersubjetivas, dentro de la tradición hegeliana que aborda el concepto de reconocimiento.

A modo de ejemplo, desde la perspectiva de Honneth, el reconocimiento recíproco entre individuos debe operarse dentro de una dinámica intersubjetiva, buscando la autorrealización de los individuos dentro de sus singularidades y características personales únicas,²⁴ negando la posibilidad de acciones irrespetuosas y ofensivas por implicar la negación de reconocimiento.²⁵

En cuanto a la estrategia subversiva *queer*, la apropiación del insulto es un reconocimiento invertido, un reconocimiento a través de la negación del reconocimiento, una

²³ Aquí utilizo el término heteroformativo en sentido opuesto a autoformativo, es decir, la constitución del sujeto a través de determinaciones externas, patrones y modos de ser que le son ajenos y que comprometen sus competencias de autonomía y autodeterminación de sí.

²⁴ Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

forma de aprovechar el desprecio y la no aceptación del otro y operar la lucha por el reconocimiento a través del ultraje, de la humillación. En este caso, se daría un reconocimiento por la ofensa y por todo lo que no se ajustara a las expectativas de lo que se esperaría como un ‘buen’ reconocimiento o como un reconocimiento adecuado a las exigencias de las sociedades democráticas y plurales.

En el debate occidental contemporáneo sobre género y sexualidad —y en otros debates que involucran a los ‘nuevos sujetos’—,²⁶ la ‘política del reconocimiento’ es un concepto ampliamente popularizado, siendo uno de los marcos teóricos más expresivos para fundamentar propuestas de adaptación de las instituciones y para la aceptación y acogida de los ‘nuevos sujetos’. En cierto modo, la crítica *queer* también denuncia las insuficiencias prácticas de estas propuestas de reconocimiento del otro, que buscan pequeñas mejoras cuando proponen actualizar las instituciones para reconocer diferentes sujetos y diferentes formas de vida en una sociedad que se autodenomina plural.

²⁶ El concepto de ‘nuevos sujetos’ ha sido utilizado para una propuesta crítica a la tradición liberal de pensar el sujeto como un universal, que dejaba de lado cuestiones materiales que marcan profundas exclusiones sociales, políticas y económicas. En general, podemos decir que los nuevos sujetos son aquellos históricamente excluidos del acceso a los derechos, o aquellos que no reciben la necesaria eficacia de protección de derechos, en comparación con los sujetos hegemónicos (o privilegiados por el orden establecido). A través de esta exclusión abogan por el reconocimiento de sus diferencias y la garantía de nuevos derechos, o derechos específicos para su situación de desigualdad. En el contexto brasileño, podemos enumerar: personas negras, mujeres, indígenas, disidencias sexogenéricas, personas menores de edad, adherentes a religiones afrobrasileñas, personas con necesidades especiales y personas con discapacidad, etc.

Sin embargo, si bien se indican algunos avances en esta sensibilidad a la diversidad, estas actualizaciones están siendo absorbidas por las perspectivas liberales del multiculturalismo de base estadounidense, adaptándolas a las necesidades capitalistas de un mayor mercado de consumo. Así, se acepta la diversidad, siempre que se ajuste a las formas específicas de ejercicio de la libertad según las bases de las teorías liberales y en tanto genere ganancias para el modo de producción capitalista. Son políticas emancipatorias realizadas dentro del juego instituido que se traducen en prácticas de liberación limitadas por las dinámicas hegemónicas del poder.

Fue a mediados del siglo pasado cuando se actualizaron las políticas institucionales del liberalismo estadounidense, en el contexto de la Guerra Fría y las disputas ideológicas entre el sistema liberal y el sistema socialista. En un intento por constituir un orden más igualitario y preocupado por cuestiones materiales de desigualdad entre sujetos, gran parte del liberalismo estadounidense se propuso acoger a nuevos sujetos, siempre y cuando fuera en el marco y estructura de la tradición liberal, que comenzaba a operar en dos frentes.

Por un lado, con el ya consolidado concepto amplio de sujeto abstracto y genérico como núcleo del ordenamiento jurídico; por otra parte, con la incorporación de otros grupos de sujetos, los componentes de las minorías políticas de la sociedad, acogidos a través de mecanismos afirmativos de sus particularidades y diferencias, como es el caso de las políticas de medidas afirmativas, la legislación específica para grupos minorizados y las políticas públicas de incentivos para apoyo económico a grupos vulnerabilizados.

Al mismo tiempo, se fomentó un amplio debate académico sobre las carencias del liberalismo y las posibles formas de configurar una reforma de las estructuras gubernamentales para atender las demandas de los grupos vulnerabilizados y marginalizados de la sociedad, ante la imposibilidad de romper radicalmente con las estructuras políticas occidentales. Es en este contexto que la ‘política del reconocimiento’ gana protagonismo y se adapta para ser el sustento teórico de las políticas para las ‘minorías sociales o políticas’.

Dada la hegemonía del liberalismo y su concepto de sujeto abstracto, las luchas de resistencia terminaron forjándose según los moldes liberales del contexto estadounidense y se convirtieron en luchas por el reconocimiento de las ‘minorías sexuales’. Esta absorción liberal pasó desapercibida, dada la popularización del avance reformista de las instituciones estadounidenses, que tuvo repercusiones en otros países e influyó en otros procesos de reconocimiento de las minorías, exportando el modelo acorde con el sentido liberal de absorber las demandas de los grupos minorizados y con las dinámicas de modernización del capitalismo. La lucha de los nuevos sujetos por el reconocimiento y por su inserción social se adaptó a las preocupaciones capitalistas por nuevos mercados de consumo.

Hoy visualizamos esta simpatía capitalista por la diversidad y la pluralidad, pero al comprometerse a impulsar las agendas de las minorías sociales, el capitalismo también se apropia de estas luchas, adaptándolas a su forma de operar, al tiempo que reduce su potencial crítico y emancipador. Este carácter ‘progresista’, tanto del liberalismo como del capitalismo, fue leído de manera acrítica por la mayoría de

los teóricos académicos y, en el caso que estoy señalando aquí, por estudiosos de género y sexualidad.²⁷

Esto generó una gran confusión conceptual, principalmente en lo que atañe a la mezcla de perspectivas meramente reformistas, de actualización y adecuación al sistema, y de perspectivas más revolucionarias, de radical expansión o cambio estructural de las instituciones, que terminaron mermadas en su potencia, dado el éxito de esta forma específica de operar la política de reconocimiento de las minorías.²⁸

Un ejemplo sólido de esta absorción de luchas por el modelo liberal y por el capitalismo son los principales lineamientos que han movilizad políticas dirigidas a las minorías: matrimonio civil igualitario, adopción de personas menores de edad, acceso a tecnologías de reproducción asistida,²⁹ nombre civil, prohibiciones de acoso sexual y

²⁷ Es también la conclusión de García López: “Lo que se viene llamando en sus diferentes variantes ‘diversidad’ o ‘multiculturalidad’ camufla la estrategia biopolítica y neoliberal de creación de identidades fijas. Así, se reclaman derechos individuales en nombre de esas colectividades; derechos que les han sido denegados. Pero, para poder obtener estas dádivas concedidas de forma graciosa por el sistema —mecanismo para bloquear el conflicto—, deben situarse en el centro de una identidad cerrada, obrada y unidimensional”. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 102.

²⁸ En un sentido similar, Dean Spade también parte del supuesto de que las políticas de inclusión y asimilación esconden una estrategia de secuestro de la resistencia y del carácter subversivo de la crítica *queer*. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

²⁹ Quien me llamó la atención sobre el acceso a las tecnologías de reproducción asistida fue Laís Lopes, quien considera que se trata todavía de una demanda asimilacionista y fuertemente cooptada por el mercado de la salud privada o complementaria. También señala que, en general, la demanda por el empleo de estas tecnologías no acompaña ningún cuestionamiento

moral, donación de sangre, uso de baños de mujeres por parte de travestis y mujeres transexuales, acceso y reconocimiento de las disidencias sexogenéricas a las fuerzas armadas y policiales, lucha contra la discriminación y los prejuicios, etc.³⁰

A pesar de la importancia de estos lineamientos y de la urgencia de su reconocimiento por el derecho, lo que se ha observado es un gran proceso de normalización de la diversidad sexual según los estándares heterosexuales o el modo de vida hegemónico, en una dinámica asimilacionista de luchas y demandas, adaptadas a la inteligibilidad del orden dominante “masculino, burgués y blanco”.³¹

Los hombres homosexuales blancos con mayor poder adquisitivo son los que asimilan más fácilmente los modos de vida de la sexualidad dominante. Por ello, terminan siendo los principales beneficiarios de las políticas a favor de la diversidad sexual, ajustándose a los parámetros de la tradición liberal³² y del modo de producción capitalista.

crítico a las jerarquías reproductivas actuales. Para ese debate específico sobre justicia reproductiva, ver: Laís Godoi Lopes, *Reprodução em disputa: tecnologias, gênero e poder na produção de corpos*, Belo Horizonte, Initia Via, 2024.

³⁰ Es posible constatar el debate de estos temas en la mayoría de los países occidentales en las últimas décadas tanto por la influencia de una esfera pública y un derecho internacional que ha reconocido los derechos sexuales como derechos humanos como por una dinámica de los sistemas constitucionalistas de buscar la realización del principio de igualdad de trato, equiparando los derechos de las ‘minorías sexuales’ con los derechos en general, y por un capitalismo simpatizante de la recepción de ‘nuevos sujetos’ como nuevo nicho de consumo.

³¹ Jack Halberstam, “Shame and gay white masculinity”, en *What’s queer about queer studies now?*, Durham-London, Duke University Press, 2005.

³² Analicé la hegemonía del discurso liberal en relación con las demandas por los derechos de los homosexuales que llegaron al Supremo Tribunal Federal entre 2002 y 2018 en Brasil. En él, observé el vaciado de sentido radical de

Esto opera la entrada de la homosexualidad blanca en la “esfera de la supremacía blanca”.³³ Es en este sentido que Sáez habla de una “burguesía gay”,³⁴ un capitalismo que ha producido un nuevo sistema de desigualdad, ahora en el interior del conjunto de las minorías sexuales.³⁵

Algunos estiman la población mundial de disidencias sexogenéricas³⁶ entre el 5 % y el 10 % de la población total, es decir, alrededor de 500 millones de personas en todo el planeta. Este no es un cálculo muy preciso, ya que prácticamente todos los países no tienen datos oficiales concretos sobre esta población y porque ni todas las disidencias sexogenéricas pueden o quieren autodeterminarse por su sexualidad.

Datos de la Encuesta Nacional de Salud (Pesquisa Nacional de Saúde, PNS) realizada por el Ministerio de Salud de Brasil y el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) en 2019 y divulgada en 2022 señalaron que 2,9

los discursos disidentes y su bajo impacto en la transformación social, dada la fuerte influencia del paradigma liberal de la libertad sexual presente en los discursos de la Corte Suprema. Véase: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], “A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 11 (2020), pp. 1358-1391.

³³ Roderick Ferguson, “Race-ing homonormativity: citizenship, sociology, and gay identity”, en *Black queer studies. A critical anthology*, Durham-London, Duke University Press, 2005, p. 65.

³⁴ Sáez, *op. cit.*

³⁵ David Eng, José Esteban Muñoz y Jack Halberstam organizaron un libro en el que debaten esta cuestión. Véase: Jack Halberstam, David Eng y Esteban Muñoz, *What's queer about queer studies now?*, Durham-London, Duke University Press, 2005.

³⁶ Como expliqué anteriormente, uso el concepto de disidencias sexogenéricas en lugar del acrónimo LGTBI+. Sin embargo, aquí los conceptos son intercambiables, por el uso que están en las fuentes y referencias utilizadas.

millones de personas se autoidentifican como homosexuales o bisexuales en Brasil, lo que corresponde al contingente del 1,8% de la población mayor de 18 años. El 3,4% de la misma población no sabía o no quería responder a la encuesta. Y el 94,8% de los brasileños se autodeclararon heterosexuales.³⁷

Curiosamente, la encuesta está restringida solo a homosexuales y bisexuales, dejando un campo abierto para ‘otra orientación sexual’ y contiene un número significativo de personas que no respondieron esta pregunta (3,4%). Las razones ciertas no se conocen, pero puedo sugerir que se trata de otros segmentos de la población de disidentes sexogénéricos o personas que, por muchos motivos, como prejuicios, vergüenza o falta de percepción concreta de sí mismos en relación con su orientación sexual o identidad de género, no quisieron o no pudieron responder.

El propio IBGE ponderó el hecho de que “una persona que se autoidentifica como heterosexual no la impide de sentirse atraída o tener relaciones sexuales con alguien del mismo sexo”. De todos modos, como el 94,8% se declara heterosexual, estamos cerca de la estimación mundial de alrededor del 5% al 10% de la población. El IBGE, además, destacó que los resultados de la encuesta son compatibles con los datos obtenidos por otros países que utilizaron una metodología similar.³⁸

³⁷ Para consultar el resumen de los datos, véase: <<https://agencia-denoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019>>.

³⁸ En Estados Unidos, la recopilación de información sobre orientación sexual por autodeclaración se lleva a cabo desde 2013 por la National Health Interview Survey (NHIS). En 2018 señaló que el 3,2% de las mujeres y el 2,7% de los hombres se declararon homosexuales o bisexuales. Véase:

El instituto LGBT Capital³⁹ ha realizado una extensa investigación para estimar el tamaño y el valor del mercado global para esta población.⁴⁰ Su poder adquisitivo, medido en el año 2018, se estimó en 3,6 billones de dólares anuales a nivel mundial. Según el mismo instituto, la población de disidencias sexogenéricas en Brasil es de aproximadamente 14 millones de personas⁴¹ y tiene un poder adquisitivo estimado de 107 mil millones de dólares⁴² (año 2018), solo superada por Europa, Estados Unidos y China.

Las estadísticas también informan que la mayoría de las personas que se declaran homosexuales o bisexuales tiene altos ingresos y un mayor nivel educativo.⁴³ Además,

<https://www.cdc.gov/nchs/data/nhis/sexual_orientation/ASL_2018_stwebsites_Tables-508.pdf>.

³⁹ Para obtener más información sobre LGBT Capital, visite: <<http://www.lgbt-capital.com/>>.

⁴⁰ Según información disponible en el sitio web del instituto, el objetivo de estas encuestas es, además de esclarecer el valor del mercado LGBTI+ para empresas y gobiernos, crear una “herramienta poderosa” para promover la igualdad y cambios positivos para este público. En resumen, LGBTI+ Capital cree que el poder de la inversión de impacto social se puede implementar con mucho éxito en un contexto LGBT+, logrando los objetivos duales de promover significativamente las libertades, los derechos y la aceptación LGBTI+ a nivel mundial, y generando retornos de la inversión sólidos y competitivos. Además, destinan parte de sus ganancias a la caridad LGBTI+, con un enfoque específico en el emprendimiento. Disponible en: <http://www.lgbt-capital.com/index.php?menu_id=2>.

⁴¹ Probablemente, estén trabajando con estimaciones mundiales, entre el 5 % y el 10 % de la población total.

⁴² Para acceder directamente a la tabla con los datos, consultar el documento disponible en el siguiente enlace: <[http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_\(table\)_-_2018.pdf](http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_(table)_-_2018.pdf)>.

⁴³ En el caso de la encuesta del PNS de 2019, en Brasil, los mayores porcentajes de homosexuales o bisexuales se observaron en las dos clases de mayores ingresos, con un 3,1 % para quienes vivían en hogares cuya renta

el porcentaje de parejas homosexuales en relación estable y, en algunos casos, en situación de matrimonio legalmente reconocido, es mayor en los rangos de ingresos más elevados y, proporcionalmente, tienen una renta media mensual superior a la de las parejas heterosexuales.⁴⁴

Otro tema que es ampliamente aceptado en varias encuestas de mercado de consumo es que, en general, los hombres homosexuales tienen un ingreso disponible y patrones de consumo más altos en comparación con otros grupos de disidencias sexogenéricas. Esto se puede ver principalmente cuando excluimos los gastos básicos y nos enfocamos en los gastos superfluos, como los gastos en turismo⁴⁵ y bares y restaurantes.

Para el Out Now,⁴⁶ grupo especializado en este mercado, Brasil alberga una de las comunidades de disidencias sexogenéricas más grandes y dinámicas del mundo. En

per cápita era superior a tres a cinco salarios mínimos, y 3,5 % en los que tienen más de cinco salarios mínimos per cápita.

⁴⁴ Según otra encuesta más reciente, en cuanto a la renta individual de los encuestados, la franja con mayor porcentaje, el 22,86 %, gana más de 6678 reales [cerca de 1300 dólares en 2023]. Cuando el mismo análisis se realiza con ingresos obtenidos por parejas, el 38,89 %, el rango porcentual más alto de los encuestados, tiene ingresos conjuntos superiores a 10000 reales [cerca de 1900 dólares en el año de 2023]. Véase: Sidney Pereira da Silva, Caio Flávio Stettiner, Roberto Padilha Moia y Alex Paubel Junger, “Segmentação de mercado: o perfil do consumidor gay masculino”, en *Research, Society and Development*, vol. 8, núm. 5 (2019), pp. 1-18.

⁴⁵ Con base en el año 2018, el LGBT Capital analizó los impactos en el mercado turístico para la población LGBTI+. Véase: <[http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_Tourism_\(table\)_-_2018.pdf](http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_Tourism_(table)_-_2018.pdf)>.

⁴⁶ El informe se basa en las opiniones de más de 2000 encuestados de 38 países y muestra que tales preocupaciones prevalecen entre las personas LGBTI+ de todo el mundo. Para obtener más detalles, véase: <<https://www.outnowconsulting.com/>>.

un informe sobre entrevistas efectuadas en 2017, se llegó a la conclusión de que la gran mayoría de esta población tiene altos niveles de gasto e intenciones de compra en una amplia gama de categorías de productos y servicios.

Las estimaciones son un poco más optimistas con respecto al poder adquisitivo: la población adulta de disidencias sexogenéricas de Brasil produce un ingreso anual total de 141 mil millones de dólares. Por regla general, el cálculo se basa en la proporción de disidencias sexogenéricas y la riqueza producida en el país. En el caso de Brasil, eso equivale a cerca del 10 % de la riqueza producida anualmente en el país. En relación con la riqueza acumulada de esta población, el LGBT Capital estima que ronda los 18 billones de dólares.⁴⁷

El objetivo de la investigación del instituto es apoyar un amplio proceso de capitalización de la libertad sexual, en la que el impacto de las inversiones a través de los negocios y el consumo pueda apoyar, dentro de la dinámica capitalista, la progresión de las libertades y la reducción de las desigualdades de esta comunidad. En particular, señalan que el crecimiento con calidad de los negocios de esta población en los países en desarrollo les ayudaría a tener mayor libertad y calidad de vida.

Existen servicios especializados en consolidar a esta comunidad como buenos inversionistas capitalistas, dentro de los estándares que el mercado establece y reconoce como buen consumidor. Estas empresas brindan asesoría específica para este grupo de personas, con profesionales

⁴⁷ Se puede acceder a estas estimaciones en el documento en línea: <[http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-Wealth_\(table\)_-2018.pdf](http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-Wealth_(table)_-2018.pdf)>.

capacitados para ofrecer soluciones para la construcción de un patrimonio económico que traiga bienestar y seguridad financiera.⁴⁸ Las empresas consultoras ofrecen investigaciones específicas sobre este nicho de mercado, principalmente sobre sus gustos y preferencias,⁴⁹ generando información sólida para inversores o empresas interesadas en invertir en esta área.

Estos datos también se utilizan para la elaboración de planes de *marketing* y medios específicos del sector, adaptados a la gramática y estética que creen que atiende a la diversidad de esta población. Igualmente, están los que ofrecen servicios de relaciones humanas, lo que permite a las empresas tratar mejor a sus empleados que se declaran disidencias sexogenéricas.

Otro sector bastante focalizado es el turismo, dada la alta participación de este público.⁵⁰ Otros servicios son los especializados en ofrecer inmuebles a esta población. Estos se basan en estudios de área y defienden la idea de que esta comunidad puede ayudar en la regeneración de

⁴⁸ Un ejemplo de empresa que trabaja con este ámbito es Equality Wealth, dirigida específicamente a la comunidad LGTBI+, la cual ofrece consultoría en los siguientes temas: gestión de patrimonio y economía; protección de los bienes comunes de las parejas; planificación de jubilación; inversión inmobiliaria; seguros; personas menores de edad y adopción; y filantropía. Véase: <<http://www.equality-wealth.com/>>.

⁴⁹ Además de este mapeo de gustos y preferencias, también se ha observado que la comunidad LGTBI+ es una gran formadora de opinión en relación con los bienes y productos de consumo, especialmente en relación con sus familiares y amigos más cercanos. Da Silva explora esta pregunta en profundidad en su análisis del segmento de mercado LGTBI+. Véase: Da Silva, Stettiner, Moia y Junger, *op. cit.*

⁵⁰ Como ejemplo de este tipo de empresa, tenemos Out Now, que opera en varios sectores destacados aquí. Véase: <<https://www.outnowconsulting.com/>>.

áreas urbanas abandonadas, fomentando la inclusión social a través de la ocupación de estos lugares abandonados o con poco desarrollo urbanístico. Como resultado, los precios inmobiliarios en la región podrían subir, generando beneficios inmobiliarios para los inversionistas.⁵¹ Según datos del Out Now, casi un millón de personas vinculadas a este grupo en Brasil pretende comprar una propiedad como inversión, mientras que otros casi 500 mil ya la poseen.

Con el paulatino reconocimiento legal de las conyugalidades entre disidencias sexogenéricas,⁵² el mercado brasileño, así como viene ocurriendo en otros países, se prepara para lidiar con lo que el mercado estadounidense ha denominado como *double income, no kids* (DINK) (doble ingreso, sin prole). El término hace una comparación entre el poder de consumo de los homosexuales en relación con las parejas heterosexuales, que, en su mayoría, tienen

⁵¹ Empresas como Property Equality ofrecen mayor seguridad al público LGBTBI+ con relación a la adquisición de bienes inmuebles. La propiedad está enfocada en los intereses particulares de este público, atendiendo a sus problemáticas estéticas y culturales, brindando otros servicios complementarios, como seguros de vida e inmobiliarios, seguros de protección para matrimonios LGBTBI+, gestión de hipotecas, pensiones. Uno de los aspectos interesantes que Property Equality trae como filosofía de trabajo es su sistema filantrópico: garantiza que parte de sus beneficios se revertirá en acciones que beneficien a las personas LGBTBI+ sin hogar. Véase: <<https://www.propertyequality.com/en/>>.

⁵² Utilizo la expresión 'conyugalidades entre disidencias sexogenéricas', para evitar los sesgos asimilacionistas y reduccionistas que identifico en las expresiones 'matrimonio homoafectivo', 'matrimonio homosexual', 'unión estable homosexual', muy populares en Brasil. Evito también las palabras matrimonio y casamiento, para no circunscribir la cuestión al mero reconocimiento igualitario del derecho al instituto del matrimonio, sin la debida crítica a la forma en que este instituto disciplina nuestras configuraciones maritales, nuestros modos de ejercer la conyugalidad y cómo acaban privilegiando las relaciones entre personas homosexuales, en detrimento de otras posibles disidencias sexogenéricas.

costos elevados con la prole, no invirtiendo tanto como las parejas homosexuales en actividades como el ocio, el turismo y la cultura.

Es decir, nos damos cuenta de que desde hace mucho tiempo el mercado de consumo capitalista se ha ido volcando hacia la comunidad de disidencias sexogenéricas y adaptándose para reconocer sus necesidades y deseos. Esto ha generado un profundo choque dentro del movimiento de las disidencias sexogenéricas,⁵³ ya que gran parte del movimiento entiende que esta alianza con el capitalismo es importante, precisamente porque ahora ello se pone del lado de la causa política y ayuda en la representatividad del grupo en la esfera social.

Muchos apoyan la idea —tanto del lado de las empresas como del lado de los consumidores— de que debe haber un consumo y una elección conscientes por parte de aquellas empresas que apoyan activamente la diversidad y la comunidad de disidencias sexogenéricas. Aunque el costo sea más caro, o el producto o servicio no sea específicamente lo que se desea, el hecho de que se apoyen causas sociales de identidad genera lealtad entre este nicho de consumidores y las empresas que apoyan las luchas, pero la pregunta que surge es qué tipo de inclusión es esta y

⁵³ Refuerzo una vez más mis opciones terminológicas. Cuando empleo el término ‘movimiento de disidencias sexogenéricas’, me refiero también a las disidencias sexogenéricas en su conjunto, reuniendo en un mismo término la orientación sexual, la identidad de género y otras configuraciones posibles para el ejercicio de nuestra libertad sexual y autodeterminación identitaria. Es también una forma de mantener viva la sigla LGTBI+ y sus actualizaciones en el campo de las luchas de resistencia, sin incurrir en el corte delimitador del uso de una sigla, en detrimento de otros. Y, finalmente, es una forma de no situar *queer* como una identidad más en el proceso de reconocimiento de las subjetividades disidentes por el derecho.

quiénes son efectivamente las personas que serán incluidas en esta forma capitalista de promover la diversidad. ¿Sería efectivamente un reconocimiento a la diversidad y el respeto por las personas o un reconocimiento para la ampliación del mercado de consumo?

Cuando el mercado y los consumidores establecieron este tipo de pactos con las empresas, el término *pink money* pasó a utilizarse para referirse al poder adquisitivo de la población disidente sexogenérica. *Pink money* designa, pues, un tipo de inclusión y reconocimiento social, de corte capitalista, a través del consumo mediado por el dinero. El propio LGBT Capital, al hablar del poder del dinero de esta comunidad, presenta el concepto de *pink dollar power*, el instrumento para acceder a un gran espacio creado por el mercado para la promoción de la igualdad y la aceptación de la diversidad. Por lo tanto, con el *pink money* es producida una llave para un nicho de mercado próspero y rico, siendo una especie de ‘autoidentificación financiera’ de esta comunidad, un pase para acceder y privilegiar a las empresas que apoyan la causa.

El gran problema de la inclusión vía consumo es que, cuando está mediada por dinero, trae a la cuestión del reconocimiento e inclusión de esta población los mismos problemas de desigualdad del sistema capitalista: el poder económico es lo que determina las personas que tendrán acceso al mundo de la ciudadanía consumista. Lisa Peñaloza⁵⁴ ya ha afirmado, desde hace décadas, que la incorporación y aceptación de agendas identitarias por parte del mercado otorgaría el sentimiento de inclusión y pertenencia

⁵⁴ Lisa Peñaloza, “We’re here, we’re queer, and we’re going shopping!”, en *Journal of Homosexuality*, vol. 31, núm. 1 (1996), pp. 9-41.

a la sociedad, pero terminaría exigiendo de la comunidad su acomodo a los patrones de consumo capitalistas.

Para Sender,⁵⁵ a las personas con prejuicios puede ser que no les gusten los homosexuales, pero no podrán ignorarlos durante mucho tiempo como consumidores con un importante poder adquisitivo. Si bien la mayoría de las empresas no se posicionan explícitamente a favor de las causas de las disidencias sexogenéricas, muchas se están volcando total o parcialmente a este mercado, que crece cada vez más. Ante esta tendencia creciente, muchos críticos vienen analizando esta incorporación de los discursos y agendas de las disidencias sexogenéricas al capitalismo y la economía de mercado.

Uno de los términos que mejor resume este análisis crítico es ‘capitalismo rosa’. La incorporación de esta comunidad tradicionalmente discriminada a la sociedad capitalista se basa en un modelo de identidad: el hombre homosexual, cisgénero, blanco, generalmente perteneciente a la clase media o alta. Así, el capitalismo rosa sería la conjunción de todos estos factores que llevarían a esta comunidad a ingresar al mercado capitalista, siempre y cuando ella se ajuste a estándares de identidad satisfactorios para una dinámica de consumo, que tiene como estándar este modelo de hombre homosexual blanco, fácilmente asimilable por una cultura patriarcal basada en el patrón heterosexual. Según Brot Bord:

La lógica capitalista es la otra cara de la moneda del sistema patriarcal. Cuando ya no era políticamente

⁵⁵ Katherine Sender, *Business, not politics: the making of gay market*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

correcto discriminarnos [a la población LGBT], atacarnos, matarnos; cuando la visibilidad creció y hubo que tolerar algunas de nuestras diversidades; cuando luchar descaradamente contra nosotros podía poner en entredicho este sistema patriarcal, la burguesía se dio cuenta de que somos un negocio, y desde esta lógica capitalista es más fácil y fructífero asimilarnos al sistema, heterosexualizarnos, controlarnos y, sobre todo, ponernos a consumir. Así que nada ha cambiado.⁵⁶

Como este tipo de inserción se hace con la identificación de perfiles de consumo, se profundizan aún más los problemas de la política de reconocimiento de las minorías sexuales, un tipo específico de políticas de identidad. Las categorías identitarias naturalizan e inmovilizan los poderes emancipatorios de los sujetos. Por un momento, dan la impresión de que el orden establecido está abierto a la transformación, aceptando la pluralidad y la diversidad sexual.

Hay una supuesta promoción de una democracia plural e inclusiva a través del consumo, intentando mejorar, en lo posible, el propio sistema capitalista. Luego del inicio del proceso de democratización de la sexualidad, que se inició especialmente a partir del período conocido como ‘revolución sexual’, iniciado en la década de 1960, y con el apoyo de las nuevas configuraciones del liberalismo estadounidense, con sesgo multiculturalista, comenzó también la mercantilización de las diferencias identitarias. Y, en el caso que aquí se analiza, las disidencias sexogenéricas

⁵⁶ Brot Bord, “*Somewhere under the rainbow: mercantilización y asimilación de la disidencia sexual*”, en *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*, Tlalaparta, Tafalla, 2013, p. 164.

comenzaron a ser promovidas, acogidas y adaptadas a los estándares del mercado de consumo.

Dentro de esta perspectiva histórica de absorción de la lucha de las identidades sexuales por el sistema capitalista, Shangay Lily⁵⁷ utiliza el término “gaycapitalismo” para hablar de lo que llamó “la creación de la marca gay”. Lily se pregunta cómo una comunidad pasó de la lucha fuerte e intensa contra el sida, con todo el éxito obtenido, después de mucha insurgencia contra la opresión y la marginación, a la sumisión a los estándares de vida liberales y capitalistas.

El modelo gaycapitalista [...] es una clara alusión a la forma casi desesperada en que la comunidad [LGBT] abrazó los valores más vorazmente capitalistas, o específicamente una élite de esa comunidad que, interesadamente, los impuso como lo mejor para todos; los mismos que invisibilizaron a cualquiera que se opusiera a este modelo, convirtiéndolo en un villano, un malvado, un enemigo del supuesto milagro gay que estaban promoviendo. Dicho milagro, en realidad, lo único que revalorizó, resucitó, revitalizó y rescató fue el propio sistema capitalista.⁵⁸

Hoy, gran parte de esta comunidad es más un negocio capitalista, un nicho de mercado, un grupo de consumidores con sus particularidades a las que atender. Antes, cuando no era socialmente reconocida, tal como los heterosexuales, esta comunidad tenía un carácter más crítico y

⁵⁷ Shangay Lily, *Adiós, Chueca: memorias del gaycapitalismo, la creación de la “marca gay”*, Madrid, Akal, 2016.

⁵⁸ *Ibid.*

ofrecía propuestas políticas más potentes y con un carácter efectivamente emancipador, más allá de los propios cauces de reconocimiento que ofrecía el orden establecido.

Empero, luego de enmarcarse e incorporarse al sistema capitalista, se convirtió en un sujeto consumidor, como cualquier otro, con sus números y valores de mercado. Del mismo modo, Bord se pregunta: “¿Cómo la chispa de Stonewall, con todo aquel potencial revolucionario de la disidencia sexual, el triángulo rosa, todas aquellas mariquitas, lesbianas y trans que imaginaron otra sociedad, toda esa liberación, hoy se ha convertido en una mercancía, un negocio y una lucha vacía de contenido?”.⁵⁹

Para Bord,⁶⁰ el capitalismo rosa, al apropiarse de los discursos políticos de las disidencias sexogenéricas, terminó por imponer algunos modelos o estándares sobre cómo se debe ejercer la sexualidad. Los discursos, que antes eran críticos con la propia estructura capitalista excluyente, ahora se han incorporado al modo de ejercicio de la libertad capitalista articulando un tipo específico de negocio, el *pink business*, o el ‘negocio rosa’, con su propia agenda de consumo para el mercado de identidades sexuales.

El mundo de las disidencias sexogenéricas pasó a ser leído como un mundo de consumo, con sus estereotipos y su propia normatividad. Así, se puede ver que este mercado es positivo para la economía capitalista, ya que corresponde a un grupo de personas con gustos muy específicos, si se les compara con el mercado heterosexual. Además de sus peculiaridades, esta comunidad, cuando tiene buenas condiciones económicas, presenta la característica de gastar

⁵⁹ Bord, *op. cit.*, pp. 153-154.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 154-156.

más de lo que normalmente gastarían los consumidores de otros grupos.⁶¹

Por otra parte, una de las características de este mercado es que se desarrolla en forma de guetos, o centros exclusivos de consumo para las disidencias sexogenéricas. Muchas grandes ciudades tienen lugares especiales, reductos de la diversidad sexual, con sus bares, restaurantes, tiendas y discotecas. Estos sitios prometen ofrecer un espacio seguro, lejos de la discriminación habitual en otros entornos, como un oasis ofrecido por el capitalismo. Esta ‘guetización’ demuestra que, por más esfuerzos que se hagan para la inclusión y la aceptación, la igualdad profunda no puede ser promovida ni siquiera por instrumentos capitalistas.

Bord llama al grupo de personas privilegiadas consolidado por el capitalismo rosa como “burguesía rosa”.⁶² Además del mero consumo, esta “burguesía rosa” presenta ciertos elementos que sedimentan una forma específica de entender los medios de liberación y reconocimiento social de esta comunidad. Tales elementos se pueden distribuir en tres grandes categorías del modo de vida burgués-rosa.

La primera es la que vincula el consumo con la libertad y sitúa el poder de consumo como la mejor forma de liberación, entre las posibles. La ‘comunidad empresarial rosa’ se esfuerza por transmitir el mensaje de que dentro de los lugares de entretenimiento y consumo de las disidencias sexogenéricas encontraremos libertad y seguridad. Con ello, parece haber una legitimación automática de esta forma de constituir las esferas de la libertad, conectando profundamente los conceptos de consumo y libertad.

⁶¹ Da Silva, Stettiner, Moia y Junger, *op. cit.*

⁶² Bord, *op. cit.*, p. 157.

Además de crear este espacio de libertad —los guetos para el consumo de la diversidad sexual—, esta comunidad empresarial se dedica, a través de acciones de *marketing* efectivas, a crear la impresión de que estamos ante una ‘necesidad’, un ‘deseo’ de un bien de consumo esencial y justo. Una de sus principales herramientas es precisamente la consolidación de la idea de que el consumo consciente es aquel que apuesta por consumir preferencial o exclusivamente los productos y servicios de aquellas empresas que trabajan en pro de la ‘marca gay’. En consecuencia, hay una asimilación entre las identidades sexuales y los patrones de consumo, reduciendo el impacto de las luchas de vieja data de esta comunidad.

La segunda categoría es la apropiación del discurso político del movimiento de las identidades sexuales como mecanismo de legitimación del ‘negocio rosa’. En los últimos tiempos, el mundo empresarial ha estado trabajando con formas específicas de responsabilidad social. Temas como el combate a la explotación del trabajo infantil o la preservación del medio ambiente son lineamientos relevantes para legitimar y humanizar el capitalismo y el mercado de consumo.

Los sellos de responsabilidad social se comercializan como auténticos instrumentos de reconocimiento de la importancia que las empresas otorgan a estos temas cruciales del mundo social. En este caso, el enfrentamiento a la discriminación sexual y el compromiso de la ‘comunidad empresarial rosa’ con las agendas de las disidencias sexogenéricas termina siendo un caso más de responsabilidad social capitalista. Aquí nos deparamos con el mismo problema ya señalado por la vasta literatura crítica sobre

las limitaciones de la responsabilidad social empresarial, dentro de un sistema orientado casi exclusivamente al lucro.

Y la tercera categoría es la que trabaja con la imposición de modelos de comportamiento que generan nuevas formas de discriminación, principalmente las identificadas dentro del colectivo de disidencias sexogenéricas y que son el objetivo principal de las críticas *queer*. Así, existe una lógica de asimilación entre consumo y sexualidad utilizada por el ‘empresariado rosa’ para ir creando paulatinamente pautas de comportamiento que estipulan, para esta comunidad, una forma específica de vida ajustada a los postulados capitalistas. Para Vélez-Pellegrini,⁶³ este tipo de posturas genera otro tipo de exclusión, más profunda y sofisticada, ya que la exclusión generalmente no se asume explícitamente.

Este es el caso de los que no tienen el *pink money* necesario para acceder a este universo de consumo, los que no pueden pagar los bienes del ‘negocio rosa’ o los que no se encajan en los moldes de conducta forjados por el capitalismo rosa. O, como afirma Pau López Clavel,⁶⁴ la inadecuación a los modelos de consumidores disidentes sexogenéricos, disciplinados a partir del modelo heterosexual, puede generar formas de homofobia y transfobia también dentro de esta comunidad. En una línea similar, Bord afirma:

Cualquiera de los modelos que fueron impuestos
(muchas veces con éxito) por el capitalismo rosa tienen

⁶³ Laurentino Vélez-Pellegrini, *Minorías sexuales y sociología de la diferencia: gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*, Madrid, Montesinos, 2008.

⁶⁴ Pau López Clavel, “Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana”, en: *Asparkia*, vol. 26 (2015), p. 144.

un fuerte componente sexista, gerontofóbico y muchas veces homofóbico. Vivimos, como las ‘heteras’, bajo la dictadura del cuerpo y la eterna juventud (algo que excluye, por definición, a toda persona en uno u otro momento de su vida). Cualquiera de los modelos que impuso el capitalismo rosa hizo que sus lugares, más que espacios de libertad, se convirtieran en auténticas cárceles.⁶⁵

Podemos señalar varios problemas y cuestiones que involucran al capitalismo rosa. Primero, su perspectiva política se basa en patrones de mercado y consumo más que en las demandas y luchas políticas de la comunidad de disidencias sexogenéricas en su conjunto. Estas luchas son periféricas, son vistas como un componente más cultural que de conquista de derechos e inclusión social efectiva, ya que el instrumento de acceso y validación de la presencia de los sujetos en este medio es su entrada a través del dinero, el *pink money*. Así, este tipo de relación se circunscribe a la dinámica de las relaciones de consumo en los mercados capitalistas y no al acceso a derechos e instituciones políticas y sociales que garanticen la igualdad de trato por el simple hecho de ser sujetos de derechos.

Otro problema es que la forma en que el mercado identifica y solidifica las identidades sexuales termina reproduciendo estereotipos ya consolidados en la cultura en general, especialmente la forma sexualizada en que estos sujetos son vistos en la sociedad. Existe una fuerte tendencia a ‘pornificar’ estos cuerpos o a vincular constantemente

⁶⁵ Bord, *op. cit.*, p. 163.

a esta comunidad a temas puramente sexuales o de entretenimiento.

El grupo de hombres homosexuales ya se destaca en entornos específicos de consumo, como en el caso de los guetos gais de las grandes ciudades, a través de sus tribus, generalmente designadas por las preferencias estéticas y sexuales de estos sujetos: los osos, los hombres que usan cuero, jovencitos, *daddies*, etc. En consecuencia, quienes no se identifican con estos estándares, ya sea por voluntad propia o por otros impedimentos, como cuestiones estéticas o la falta de condiciones económicas para pagar el acceso al entorno de consumo de las disidencias sexogenéricas, terminan excluidos de este espacio.

Además de estos problemas, la identificación de sujetos a partir de patrones y estereotipos de consumo termina por profundizar la asimilación de estándares de comportamiento típicos en el contexto de una sociedad basada en el modelo de familia burguesa y heterosexual. Este ‘asimilacionismo’ se basa en el patrón monógamo y hegemónico de ejercer la sexualidad, excluyendo otras posibilidades de configuración de las relaciones sexuales.

Este modo de asimilación del prototipo de comportamiento heterosexual se destaca más entre homosexuales. El concepto de “homonormatividad”⁶⁶ se utiliza como designación de esta asimilación del modelo heteronormativo, que es la base de la estructura de la sociedad capitalista. En ese orden de ideas, podemos destacar tres frentes

⁶⁶ Para explicaciones sobre el concepto de homonormatividad, véase: Lisa Duggan, “The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism”, en *Materializing democracy*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 175-194.

principales de ‘culturización heterosexual’ de la comunidad de disidencias sexogenéricas: a través del ‘matrimonio igualitario’, a través de la asimilación mediática de su cultura y a través de la inclusión de estas personas en el proyecto imperialista occidental.

El movimiento de las identidades sexuales, en su historia, ha planteado muchas críticas a la institución del matrimonio, principalmente porque se ajusta a los estándares de monogamia y exclusividad sexual de la sociedad burguesa occidental y a la imposibilidad de extenderse a otras configuraciones relacionales. En los últimos años, el debate sobre la igualdad de trato en relación con el matrimonio civil ha llevado a los tribunales y legislativos de muchas partes del mundo una nueva interpretación: dentro de la tradición liberal de los derechos humanos, el matrimonio debería leerse como un derecho al que todas las parejas, especialmente aquellas de la población de disidencias sexogenéricas, deberían poder acceder.

Sin embargo, el enfoque exclusivo en el tema del derecho al ‘matrimonio igualitario’, sin las debidas críticas a las exclusiones que promueve, principalmente por estar basado en el modelo heterosexual y no abarcar otras posibilidades de configuraciones afectivas, hace que solo aquellas disidencias sexogenéricas que se ajusten al formato tradicional queden contemplados por tal derecho. En síntesis, la gran pregunta es: ¿qué tipo de disidencias sexogenéricas se incluirán en esta lucha y en este matrimonio, que se presumen ‘por la igualdad’ e ‘igualitario’, pero cuyas características son heterosexuales? Lisa Duggan lo resume bien: “Una política que no cuestione los supuestos e instituciones heteronormativos dominantes —como el matrimonio y su apelación a la monogamia y la reproducción—, sino que

los apoya y sustenta, fomenta y consolida un círculo gay desmovilizado y una cultura gay privatizada y despolitizada anclada en la domesticidad y el consumo”.⁶⁷

En ese sentido, desde una perspectiva *queer* situada en los márgenes, García López enfáticamente defiende que la única decisión verdaderamente transformadora no sería la ampliación del matrimonio, sino su desaparición, junto con aquellas estructuras administrativas que perpetúan la vulnerabilidad mediante categorías basadas en el binarismo, la raza, la clase o la capacidad. Más que una conquista, el matrimonio sigue siendo un mecanismo central de la heteronormatividad, un engranaje del orden jurídico que disciplina los cuerpos y regula los afectos bajo un modelo hegemónico de reconocimiento. Su aceptación no solo perpetúa la lógica de exclusión del derecho, sino que también convierte la violencia histórica en un proceso de normalización que oculta y silencia las marcas de la opresión.⁶⁸

En cuanto a la asimilación mediática de la cultura de las disidencias sexogenéricas, ella se basa en una forma específica de recepción por parte de esta comunidad: a través de la idea de que todos tenemos derecho a ser felices y que todos somos seres que aman. El amor y la afectividad se convierten en la llave de acceso y aceptación. Este modelo identitario despolitizado basado en el capitalismo consumista difunde la idea del amor como el elemento que nos toca a todos y que genera respetabilidad y tolerancia a la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁸ Daniel J. García López, “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), p. 346.

diversidad sexual. Esta asimilación mediática está impulsada principalmente por la caracterización de personajes de sexualidad disidente en los medios.

Pero, como señala López Clavel,⁶⁹ esta asimilación a través del amor y el afecto conduce a una integración que se produce, en su mayor parte, dentro de los parámetros de la cultura heterosexual. Esto crea, por ejemplo, un homosexual que es respetado solo por su sexualidad ‘controlada’, es decir, por aquel ejercicio de la sexualidad muy similar a los estándares dominantes, con exclusión de otras posibles formas de arreglos afectivos. “La imagen de normalidad ante el sistema ensalza especialmente los valores occidentales de individualismo y respetabilidad (especialmente esa respetabilidad ligada a la sexualidad), que podemos relacionar con la promoción de un modo de vida basado en el consumo y respetuoso de la (falsa) moral sexual occidental”.⁷⁰

Este modelo de identidad, una vez incorporado a la forma capitalista de reconocer a sus consumidores, se basa en prototipos culturales y estándares de normalización de vida con características conservadoras. También fomenta la ideología multiculturalista del nuevo liberalismo de los años sesenta, especialmente cuando visualizamos que este tipo de adaptación del sujeto al identitarismo es la forma más ‘eficiente’ de acceder a la ciudadanía consumista. Para López Clavel, “son imágenes acrílicas, despolitizadas, ejemplo del modo de vida y de pensamiento que se asume

⁶⁹ López Clavel, *op. cit.*, p. 145.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

para el conjunto de la sociedad y, por tanto, también para los gais y lesbianas que quieran integrarse en ella”.⁷¹

En resumen, los medios de comunicación han estado trabajando con la estandarización de un prototipo para el mundo de las disidencias sexogenéricas y se basa en el estándar del hombre occidental, gay, blanco, hipersexualizado, que es promovido por imágenes de consumo sobre su físico, su moda, la decoración de su casa, su estilo de vida y las formas ‘normales’ de ejercer su sexualidad. Más recientemente, este prototipo se ha actualizado y ahora presenta personajes famosos con una forma de vida mucho más cercana al modelo heteronormativo: éxito profesional, con una familia construida según las estructuras tradicionales occidentalizadas, con matrimonio, prole y bienes comunes.⁷²

De manera que estos ‘medios LGTBI+’ difunden la agenda de un idealizado ‘buen LGTBI+’ que bajo ese sello merece ser tenido como sujeto aceptable en la sociedad, pero sigue reproduciendo la homonormatividad, principalmente al dejar al margen a “los otros del Otro”,⁷³

⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

⁷² Si bien, en realidad, un gran número de mujeres fue excluido de la titularidad de bienes durante la mayor parte del período de modernización en muchos países de Occidente, el modelo actual de matrimonio que tenemos en el derecho actual se basa en el entendimiento de que ambos cónyuges tienen, en principio, las mismas condiciones de propiedad de los bienes de la entidad conyugal. Así, el modelo que se buscaría en el matrimonio igualitario o matrimonio entre personas del mismo género es aquel que permita el reparto de bienes entre los cónyuges en conformidad con sus voluntades y en iguales condiciones de titulación; y, en consecuencia, tendríamos para las parejas del mismo género una situación de mayor seguridad jurídica en materia patrimonial. Regreso a esta cuestión más hacia el final del libro, aportando otras reflexiones.

⁷³ Sara Ahmed, “This other and other others”, en *Economy and Society*, vol. 31, núm. 4 (2002), pp. 558-572.

aquellos que son marginados dentro de grupos de los otrora marginados, los olvidados que serán recordados y problematizados por la crítica *queer*.

El capitalismo rosa contribuye a que las disidencias sexogenéricas se incluyan en un gran proyecto neoimperialista occidental. Históricamente, la identificación nacional de estas personas disidentes es una narrativa que va de la exclusión total a la incorporación filtrada por los estándares dominantes: de los socialmente excluidos, penalizados e identificados como sujetos patológicos⁷⁴ a una fase más actual, dentro de un proceso de “integración patriótica” de disidencias sexogenéricas, situación conceptualizada por Jasbir Puar como “homonacionalismo”.⁷⁵ En el contexto del neoliberalismo, el objetivo es insertar los valores civilizatorios occidentales correspondientes al punto de vista capitalista en una dinámica de globalización, con políticas y discursos caracterizados por un fuerte individualismo, patriotismo y neoimperialismo.

Puar utiliza su concepto de homonacionalismo como una especie de medida de aceptación y tolerancia de los sujetos gais y lesbianas en relación con las exigencias de la soberanía nacional, caracterizada por la heteronormatividad que será asimilada por los homosexuales tolerados por el sistema y por la exclusión de otras disidencias sexogenéricas inadecuados a los designios de la nación.

⁷⁴ Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa, 1993.

⁷⁵ Jasbir Puar, *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005; Jasbir Puar, “Mapping us homonormativities”, en *Gender, Place and Culture*, vol. 1, núm. 13 (2006), pp. 7-88.

Peter Drucker⁷⁶ entiende que lo más interesante de este contexto de homonacionalismo es que la protección que hoy el Occidente da a esta comunidad, antes renegada y marginada, ahora es usada como instrumento de colonización sexual sobre otras naciones, principalmente las del Oriente. Con la defensa de una superioridad moral, política y jurídica con relación a los derechos de esta población, se proyecta una modernidad avanzada frente a otras civilizaciones, traducándose en la satanización de sociedades que presentan déficit en el reconocimiento y efectividad de estos derechos según la tradición liberal y occidental.

Existe, pues, una relación sofisticada entre el capitalismo y la sexualidad. En sentido general, es posible encontrar, en esta relación, algunas cuestiones importantes para nuestro debate. Una es que el capitalismo tiene una forma específica de sancionar la manera en que ejercemos nuestras libertades: a través del dinero. Al transformarnos en consumidores, se garantiza el acceso a ciertas protecciones y reconocimientos por medio de mecanismos de mercado.

En ausencia de políticas públicas estatales específicas para la modernización de nuestra sexualidad, las cuales permitirían una pluralidad de formas de ejercer nuestra vida, el mercado capitalista se presenta como una alternativa práctica y viable, siempre y cuando nos adaptemos a sus modos de ser y operar. Es en este sentido que Puar piensa nuestras conexiones en relación con las identidades sexuales: como un proceso que implica una intensificación de la habituación. Así, la identidad sería la intensificación de un hábito corporal, una fijación de vibraciones y ritmos

⁷⁶ Peter Drucker, *Warped: gay normality and queer anti-capitalism*, Boston, Leiden, 2015.

sensoriales afectivos cotidianos del cuerpo a un modelo disciplinario del sujeto, haciendo de nuestra sexualidad solo una forma de capacidad corporal en desarrollo por el capital neoliberal.⁷⁷

Por más que las políticas de reconocimiento enfrenten el problema de la exclusión social, continúan produciendo sujetos marginalizados y subalternizados. Y, en ocasiones, incluso agravan la condición de personas que se encuentran en los peores estratos sociales. Estamos ante un problema estructural de un sistema que, por más que se esfuerce por reducir las desigualdades, dejará siempre por fuera a quienes no pueden o no quieren adaptarse a su patrón de sujeción, por más amplio que este sea.⁷⁸

Este punto de exclusión es la base del debate académico que se inició a finales del siglo pasado y se denomina ‘teoría’ o estudios *queer*. El término *queer*, como hemos visto, ya se usaba en la vida social cotidiana y fue llevado a los debates académicos como una provocación, en el sentido de llamar la atención sobre aquellos y aquellas que fueron olvidados

⁷⁷ Jasbir Puar, “Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais*, sexualidades afectivas”, en *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 3, núm. 1 (2015), p. 313.

⁷⁸ Dean Spade piensa algo similar: “Las demandas de inclusión y reconocimiento jurídico suelen reforzar las lógicas de los sistemas perjudiciales, justificándolos, contribuyendo a la ilusión de que son justos e igualitarios y reforzando el ataque contra determinados «parásitos» o «enemigos internos», dividiendo al grupo entre personas «meritorias» y «no meritorias» y, a continuación, se atienden únicamente los intereses del sector favorecido”. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 136.

—o recordados con poca atención— por los estudios gais y lesbianos.⁷⁹

Parte de las ‘minorías sexuales’ no se adaptó a este proceso de reconocimiento de identidades sexuales minoritarias y de consolidación de pautas que serían incorporadas por las instituciones sociales, las cuales imprimieron un sentido liberal y capitalista a las dinámicas de vida en general. Así, muchas personas comenzaron a criticar las insuficiencias de estas políticas identitarias, atacando principalmente la forma en que los estudios gais y lesbianos y las disputas por las instituciones se iban ‘normalizando’ y adaptando a los estándares hegemónicos que se les imponían por la tradición jurídica liberal y el sistema económico capitalista.

Así, la ‘teoría’ *queer* se presentó inicialmente como una postura crítica con relación a estas insuficiencias. Jagose⁸⁰ explica que los primeros clamores *queer* surgieron

⁷⁹ García López argumenta que, con la aceptación social y jurídica de la homosexualidad, se hace posible una delimitación más estricta de quiénes habitan las “márgenes de la sexualidad jurídica”: específicamente, las personas que se encuadran en las categorías de transexuales e intersexuales. Estas serían las dos “monstruosidades”, las dos “abyecciones”, las dos “rara avis” producidas por la modernidad y, por lo tanto, capaces de cuestionarla. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 39-40. Reconozco las razones —incluso estadísticas— para esta delimitación; sin embargo, considero que una crítica *queer* debe mantener abiertas las propias márgenes de la marginalización. En términos teóricos, delimitar quiénes son los sujetos abyectos es una tarea compleja, aunque, en el plano material, su existencia sea evidente. Prefiero mantener las márgenes ‘desmarginalizadas’, evitando reproducir un error común en enfoques que adoptan la metodología de la diferencia o la interseccionalidad: identificar lo diferente para reafirmar su marca de diferenciación, o interseccionalizar las diferencias solo para reforzar el signo de la intersección de las miserias de la exclusión.

⁸⁰ Annamarie Jagose, *Queer theory: an introduction*, Nueva York, New York University Press, 1996.

como cuestionamientos a la forma en que las disidencias sexogenéricas se iban consolidando en torno a ciertos estándares sobre la identidad gay y lesbiana, que comenzaban a erigirse como hegemónicos dentro del grupo de las disidencias sexogenéricas.

Por lo tanto, tales voces se rebelaron contra la centralización de los asuntos relativos a una determinada forma de ser gay y lesbiana y contra la esencialización de las identidades sexuales, proponiendo una noción más fluida de estas. De esta manera, *queer* ya no solo representa a las personas rechazadas en la vida cotidiana, en la calle, en las relaciones sociales en general. También ha representado la síntesis de este grupo de personas rechazadas dentro de la comunidad de disidencias sexogenéricas, de personas no amparadas en sus particularidades por los movimientos y estudios gays y lesbianos dominantes.

Spargo argumenta que la crítica *queer* nace tanto del cuestionamiento del mito de una identidad homosexual o lesbiana unificada y unificadora como de las diferencias en las prioridades personales y políticas, y del enfoque en la política basada en la identidad.⁸¹ Es justamente por eso que *queer* no se confunde, al menos en este sentido, con las disidencias sexogenéricas en general, ya que son una especificidad dentro de este grupo. Del mismo modo, los estudios *queer* no son equivalentes a los estudios gays y lesbianos en su conjunto. En ambos casos, son cosas diferentes y, en muchas situaciones, mutuamente excluyentes.

En este contexto, puedo decir que la ‘identidad’ *queer* no surge para ser reconocida, tal como se vienen reconociendo

⁸¹ Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019, p. 28.

otras identidades sexuales. Se trata, ante todo, de una ‘contra-identidad’, una advertencia de no reconocimiento, una postura crítica frente a la imposibilidad de que las instituciones sean efectivamente plurales al punto de poder acoger y, sobre todo, respetar efectivamente todas y cada una de las formas de identidad. Es decir, de lo que se trata es de operar efectivamente un proceso de subjetivación basado radicalmente en prácticas de libertad.

En este sentido, declararse *queer* es colocarse en la posición de ‘no ser’, es no identificarse dentro de la forma en que se están desarrollando las políticas de reconocimiento. Es rebelarse contra la ampliación del *statu quo*, que ha ido ampliándose sin llegar a todos los marginados del sistema. Es una identidad ‘desidentificada’, una ascensión a un lugar de habla desde el cual poder clamar ante el silenciamiento impuesto incluso por quienes acaban de recibir el derecho a hablar en nombre propio. Es un grito ‘antiasimilacionista’, es una advertencia sobre la pérdida del potencial crítico de las disidencias sexogenéricas, de su rendición al mismo sistema que antes las excluía.

Existe, desde la crítica *queer*, una dificultad para reconocer *queer* como una identidad, al igual que las otras formas de identidades que su crítica ha atacado. Samuel Chambers⁸² cuestiona la tendencia actual de incluir la letra Q en las siglas de diversidad sexual (lgtbiQa+), como si todas representaran procesos similares de reconocimiento y protección. En mi opinión, tal como se expone el tema actualmente, *queer* ha representado otro término ‘paraguas’, o un conglomerado de diversidad sexual y de género que

⁸² Samuel Chambers, “A queer politics of the democratic miscount”, en *Borderlands*, vol. 8, núm. 2 (2009), p. 2.

abarca lesbianas, gais, transexuales, travestis, bisexuales, personas intersexuales, etc., antes que un término que cuestione la forma en que se ha consolidado esta política de identidad y de sexualidad.

Quizás esta sea incluso una forma del orden liberal y capitalista de encubrir la disidencia que plantea la crítica *queer*, ‘recibiéndola’ como una identidad más o como una gran categoría que engloba todo el universo de las disidencias sexogenéricas.⁸³ La confusión conceptual está puesta sobre la mesa y esto lleva a disminuir el poder crítico de la propuesta *queer*.

Al igual que Chambers, entiendo que *queer* no es una clave inclusiva, una perspectiva integracionista o la agregación de todo lo que se entiende por diversidad sexual; tampoco es una categoría identitaria más en las siglas de la diversidad que represente a los que fueron olvidados y que ahora están siendo integrados. *Queer* es una crítica a la propia inclusión nominativa e identitaria, precisamente porque es operada por un proceso de sujeción inadecuado a los más profundos anhelos de autonomía.

Es una provocación a esa política sexual que siempre dejará espacio para ‘aquello cuyo nombre [aún] no se sabe’. Es una postura ante un orden establecido. Si esta estructura

⁸³ Por otro lado, es posible entender este proceso de multiplicación y proliferación de la diferencia como una estrategia creativa de agotar los binarismos a través de la constante diferenciación y su denominación, es decir, un proceso afirmativo cuyo “propósito es leer y fomentar la infinita multiplicidad y diferenciación con la esperanza de aplastar los binarismos de género”. Véase: Puar, *Homonacionalismo como mosaico*, p. 314. Sin embargo, tiendo a creer que esta supuesta estrategia es más una percepción de Puar sobre las consecuencias de este proceso en el sistema identitario que una acción pensada, elaborada y ejecutada conscientemente con el objetivo de provocar tales consecuencias.

política deja continuamente a alguien por fuera, incluso sosteniendo alguna preocupación por los excluidos, entonces es estructuralmente un sistema excluyente y productor de diferencias. Es precisamente este punto de la crítica *queer* el que no se puede olvidar.

García López nos sitúa ante una contradicción aparente —una aporía—, que es central para la crítica *queer*: al tiempo que la teoría *queer* cuestiona todas las identidades fijas y construidas, mantiene, sin embargo, la categoría de sujeto. Pero este sujeto no se comprende de manera tradicional —no es unitario, homogéneo ni estable—. Por el contrario, es un sujeto estratégico, múltiple, contradictorio y en constante transformación. Esta subjetividad *queer* no es algo fijo, sino un proceso continuo de desestabilización y desplazamiento, una identidad “descolocada y descolocante”, “dislocada”, “abierta”, “en constante obra, múltiple, contradictoria, sin esencia”. No se asienta en un lugar definido, sino que se mantiene en movimiento, resistiendo la captura por las categorías normativas.

Además, el autor enfatiza que esta subjetividad marginal se distancia de las “redes clientelistas y de las posturas asimilacionistas”. Esto sugiere un rechazo a las estrategias que buscan integrar las identidades *queer* dentro del sistema jurídico y político dominante, prefiriendo en su lugar una posición crítica y de resistencia. Así, aunque la teoría *queer* rechace las identidades fijas, aún persiste un sujeto *queer*, pero no en los términos convencionales: se trata de una identidad fluida y estratégica, utilizada como herramienta de lucha. Este sujeto *queer* no busca reconocimiento o

inclusión en los moldes tradicionales, sino más bien desestabilizar y desafiar las normas.⁸⁴

Así, comprendo que, cuando nos proponemos pensar en la ‘*queeridad*’, es decir, la cualidad de ser *queer*, nos ubicamos en un registro que no está directamente ligado a las teorías identitarias desarrolladas hasta el momento. No se trata de una discusión más sobre cómo se constituyen las identidades, sino sobre cómo este sistema de producción de identidades acaba produciendo sus propios excluidos, anulando sus modos de existir y de vivir.

Por lo tanto, estamos ante una ‘teoría’ que, en sí misma, no se recomienda ser una teoría en su sentido filosófico y epistemológico, un conocimiento esquematizado, metódico y sistematizado que ofrece un conjunto de reglas para operar un determinado campo de conocimiento. Como argumenta Spargo, “si la teoría *queer* es una escuela de pensamiento, tiene una visión profundamente heterodoxa de la disciplina”.⁸⁵

Una ‘teoría’ *queer* es mucho más una crítica y una denuncia, una teoría precaria con un propósito momentáneo y determinado, sin la intención de hacerse permanente y ordenada.⁸⁶ Es un arma para revelar las carencias de

⁸⁴ Daniel J. García López, “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), pp. 327.

⁸⁵ Spargo, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁶ Por esta razón, prefiero usar el término ‘crítica *queer*’ o ‘estudios *queer*’, en lugar de ‘teoría *queer*’. Además, sostengo que es más adecuado trabajar con la idea de crítica *queer*, ya que mi principal preocupación es con el significado de la crítica en sí y no con lo que puede ser el concepto de *queer*. En otras palabras, propongo desplazar el problema de discutir el significado de *queer* a la cuestión más importante que es la crítica derivada de un sentido de *queeridad*. No obstante, es posible pensar en una teoría

cualquier teoría que intente escribir las líneas torcidas y mutables a través de las cuales narramos nuestra inestable existencia. Como afirma Morais,⁸⁷ la crítica *queer* es una respuesta a las demandas de un análisis alternativo, un intento de pensar y analizar las diferencias y realidades sociales olvidadas o deliberadamente borradas; es una postura político-cultural particular, siempre en diálogo, pero también en tensión con enfoques anteriores a los estudios feministas, gays y lesbianos.

En este sentido, al llevar la crítica *queer* al ámbito del derecho, camino junto con García López, comprendiendo que su funcionalidad se alinea más con la estrategia del ‘kamikaze’ o con la del ‘caballo de Troya’: tácticas de incursión que no buscan pertenencia, sino desorden. Son gestos de ruptura que, al adentrarse en un determinado orden, llevan en sí la semilla de su implosión. Me apropio de estas imágenes bélicas porque ilustran con precisión los modos de operación de la crítica *queer* en el derecho.

Como estrategia kamikaze, la crítica *queer* no desea reformar, sino incendiar desde dentro. Así como quienes se lanzaban en picada hacia el impacto final, no se contenta con disputar espacios ni con remendar las grietas de un edificio cuyos cimientos fueron erigidos para excluir. Su intención no es ser asimilada, sino afirmar la imposibilidad

como un instrumento crítico, dado que toda crítica lleva consigo una preocupación sistémica, pues necesita ser coherente con sus propios postulados. En este sentido, podríamos defender una ‘teoría del incómodo’, como algo que problematiza propuestas teóricas, en el sentido de una teorización que no se acomoda o no se ajusta a sus propios presupuestos, como una constante apertura a sus resignificaciones y continuas actualizaciones y adaptaciones.

⁸⁷ Fernando Morais, *Analítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021, p. 9.

de su captura. Por ello, rechazo cualquier idea de un “derecho *queer*”, pues, una vez sedimentado, perdería la inquietud que le da sentido. La crítica *queer* no se presta a la estabilización; por el contrario, su fuerza reside en la perturbación continua, en la negativa a la sujeción, en la estela de cenizas que marca los límites de lo que se pretende universal.

La estrategia del caballo de Troya, en cambio, opera de manera distinta. Menos frontal, pero igualmente insidiosa, se infiltra en silencio, disfrazada de diálogo, mientras socava la estructura desde su propio núcleo. La crítica *queer* se vale del lenguaje mismo del derecho —derechos humanos, igualdad, autonomía— solo para torcerlo contra sí mismo, exponiendo las fisuras que sostienen su lógica excluyente. Si el sujeto moderno se pretende neutro, universal, la crítica *queer* lo desenmascara como un artificio, revelando las ausencias que oculta. Irrumpe en los salones de la norma no para formar parte de ellos, sino para volcar la mesa.

Sea mediante la explosión *kamikaze*, que no deja nada en pie, o mediante la disimulación troyana, que ruge desde el interior antes del colapso, la crítica *queer* no se deja capturar. Su compromiso no es con la construcción de un nuevo estatuto jurídico, sino con la perturbación radical del orden. Así, atraviesa el derecho sin ser nunca cooptada, como un incendio que arde sin consumirse jamás.⁸⁸

El fenómeno académico, que será convencionalizado como ‘teoría’ *queer*, o estudios/críticas *queer*, comienza en determinadas circunstancias académicas, aunque no se

⁸⁸ Daniel J. García López, *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 49-50.

tenga una certeza consolidada al respecto de su origen. Algunos consideran que la escritora Gloria Anzaldúa fue la primera en utilizar el término *queer* en su libro *La frontera*,⁸⁹ publicado por primera vez en 1987.

Pero el hito común entre muchos autores ha sido el *workshop* organizado por Teresa de Lauretis, en 1990, entendido como la primera ocasión en que se usó el término *queer* para unir los debates de un grupo de estudiosos que empezaban a rebelarse contra los estudios sobre gays y lesbianas desarrollados hasta entonces y que intentaban pensar una nueva propuesta analítica que abarcara las disidencias sexogenéricas más profundas: las que eran excluidas de estos estudios.

En el mismo año, la publicación del libro *El género en disputa*,⁹⁰ de Judith Butler, trajo un nuevo arsenal teórico para consolidar los caminos de la ‘teoría’ *queer*, articulando los estudios tradicionales de gays y lesbianas con los estudios feministas y con autores como Derrida, Foucault, Althusser y Lacan. Butler propuso un análisis a partir de la comprensión de que el género es una *performance* y no una esencia identitaria, lo que era consistente con el deseo de problematizar la forma en que las identidades sexuales se estaban constituyendo desde las políticas identitarias y de reconocimiento.

En el año siguiente, 1991, De Lauretis reafirmó su intención de sistematizar un nuevo análisis sobre género y sexualidad al organizar el *dossier* “Queer Theory: Lesbian

⁸⁹ Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: the new mestiza* (4ª ed.), Aunt Lute Books, 2012.

⁹⁰ Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

and Gay Identities”,⁹¹ para la revista académica *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*.⁹² Dicho *dossier* reunió a personas de diferentes ámbitos, invitadas a problematizar las identidades sexuales desde una propuesta posestructuralista y posmoderna, marcos analíticos que critican el estructuralismo y la modernidad, cimientos sobre los que se construyen las teorías identitarias más destacadas. En general, el *dossier* constató la crisis del sujeto moderno,⁹³ sugiriendo una comprensión de la identidad como algo fragmentado y descentralizado, algo asociado con las identidades olvidadas de las políticas de reconocimiento de las disidencias sexogenéricas.

Así mismo desencadenó la conformación de un frente de académicos centrado en criticar el asimilacionismo de las políticas de conquista de derechos. Este frente se posicionó frente a los estudios feministas,⁹⁴ gays y lesbianos,

⁹¹ Teresa de Lauretis, “Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction”, en *A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2 (1991), pp. iii-xviii.

⁹² Para acceder a la revista en línea: <<https://read.dukeupress.edu/differences>>.

⁹³ Por ello, considero muy importante presentar en el segundo capítulo un debate sobre la constitución del sujeto del derecho moderno, para una comprensión más avanzada de la forma en que el derecho opera su proceso de sujeción. En mi investigación, encontré que los estudios de género y sexualidad rara vez discuten estos temas más técnicos y teóricos del derecho con relación al sujeto de derecho.

⁹⁴ Borrillo entiende que una teoría crítica de la sexualidad no puede inscribirse pacíficamente en las teorías feministas; se trata, en todo caso, de un pensamiento contradictorio de carácter posfeminista. De hecho, si los estudios feministas proponen una visión sexual del derecho y de las instituciones, analizando sus supuestos y consecuencias a partir de la propia realidad de las mujeres, una teoría posfeminista del derecho intenta superar esta concepción dualista, cuestionando la pertinencia jurídica de la categoría

realizando un amplio debate sobre sus carencias y sobre la forma en que estos estudios se impusieron sobre propuestas alternativas en la elaboración de las políticas de reconocimiento. También señaló la centralización de estos estudios en la perspectiva de los gays y lesbianas blancas que detentan mayor poder económico, sin la debida atención a otros marcadores sociales de diferencia, como la raza y la clase, y a los estudios decoloniales, indígenas, etc.

Por este último aspecto, la crítica *queer* tiende a adoptar una metodología de análisis interseccional, al intentar comprender la interconexión que existe entre los sistemas de opresión y dominación de una sociedad.⁹⁵ O, como dirían Anzaldúa y Moraga, la perspectiva *queer* se enfrenta al “demonio policéfalo de la opresión”.⁹⁶ Esta metodología interseccional resulta adecuada, ya que las identidades que forman la base de la crítica *queer* son generalmente las que más sufren los procesos cruzados de opresión: personas no blancas, personas de color, inmigrantes, personas con bajos ingresos y en pésimas condiciones laborales, etc. Generalmente, las personas de este grupo cargan consigo muchos factores de opresión y exclusión. Una perspectiva

de género. Véase: Daniel Borrillo, “Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina”, en *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1*, Río de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, p. 127.

⁹⁵ Estas críticas *queer* y su voluntad de adoptar una perspectiva interseccional fueron el resultado de las influencias de las autoras feministas negras, sobre todo Kimberlé Crenshaw, Barbara Ransby, Angela Davis, Cheryl Clarke, Patricia Hill Collins y Audre Lorde.

⁹⁶ Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga (orgs.), *This bridge called my back. Writings by radical women of color*, Boston, Kitchen Table, 1981, p. 195.

interseccional proporciona una percepción más precisa de los factores que producen la desigualdad y la marginación.⁹⁷

En este caso, la sexualidad no sería solo el único vector de opresión y marginación, como suele ocurrir en los estudios gays y lésbicos, centrados en la tensión entre la homosexualidad y la heterosexualidad y sus cuestiones derivadas. Aunque nos centremos solamente en la sexualidad como punto de análisis, las personas transexuales, travestis, intersexuales, entre otras, no encajarían adecuadamente en este análisis centrado en la dicotomía entre homosexualidad y heterosexualidad.

Como dije, no pretendo discutir las críticas *queer per se* en este trabajo, pero esta profunda relación entre ellos y la metodología de la interseccionalidad me lleva a creer, provisionalmente, que el fenómeno llamado *queer* es, en

⁹⁷ No me adentro en las críticas al concepto de interseccionalidad ni en los debates sobre su distorsión conceptual. Solo destaco las aproximaciones existentes a nivel de una metodología de análisis de los marcadores sociales de diferencia. Ochy Curiel critica la interseccionalidad por considerarla una propuesta liberal que fragmenta las identidades al tratarlas como construcciones autónomas que, en determinado momento, se interseccionan. En su visión, este enfoque no cuestiona la producción de estas categorías por la matriz colonial de opresión. Para Curiel, la interseccionalidad, concebida inicialmente por Kimberlé Crenshaw para el ámbito jurídico, se limita a buscar reconocimiento dentro de las instituciones del Estado liberal, sin proponer su transformación estructural. Así, esta perspectiva no interroga la producción de las diferencias —quién produce “a la negra”, “a la mujer” o “a la pobre”—, sino que las trata como categorías preexistentes. Como alternativa, Curiel propone un enfoque decolonial que comprenda estas opresiones como construidas simultáneamente por el sistema-mundo colonial y no como identidades separadas que se encuentran en puntos de intersección. Véase: Ochy Curiel, “Entrevista con Ochy Curiel: Un diálogo decolonial en la colonial ciudad de Cachoeira/BA”, Entrevistadoras: Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva y Ângela Figueiredo, *Cadernos de Gênero e Diversidade*, vol. 3, núm. 4 (2017), p. 116-117.

realidad, una metodología de análisis, una forma específica de investigar ciertos fenómenos sociales. Por lo tanto, es posible defender la idea de que la crítica *queer* es, en realidad, una postura crítica, un método específico para realizar un análisis que se compromete radicalmente con las cuestiones de exclusión, opresión y dominación de una sociedad.

Al desarrollar su crítica a las categorías universalizadoras presentes en la tensión entre homosexualidad y heterosexualidad, la crítica *queer* va más allá de las políticas identitarias y de reconocimiento de las disidencias sexogenéricas, que acabaron convirtiéndose en las propuestas centrales de los estudios gais y lesbianos.⁹⁸ Más allá del derecho, estas políticas se han centrado en imágenes positivas de disidencias sexogenéricas, buscando representaciones que sean aceptables para la cultura liberal y las exigencias de expansión del mercado capitalista. Hay varios ejemplos de esta apuesta por la representatividad de las disidencias sexogenéricas en diferentes ámbitos, como la política, los medios de comunicación, las empresas y los nuevos arreglos familiares.

Estas demandas de representación terminan privilegiando a aquellos sujetos más cercanos a las representaciones sociales hegemónicas, como es el caso de las familias homosexuales exitosas y hechas a imagen y semejanza de las familias heterosexuales, guiadas principalmente por

⁹⁸ No pretendo afirmar que esta centralización de propuestas esté relacionada con una fuerte intencionalidad de estos estudios, pero, probablemente, por la forma en que el derecho moderno está comprometido con los dos grandes paradigmas liberal y republicano, quedan pocas alternativas de políticas emancipatorias: o una política identitaria forjada según la perspectiva multiculturalista de los derechos de las minorías, o una política de reconocimiento según las concepciones republicanas y comunitarias del derecho.

patrones de monogamia y estabilidad financiera y patrimonial. Las películas y series de televisión comenzaron a narrar amores homosexuales monógamos, a semejanza del modelo tradicional, dentro de un modelo romántico de amor perfecto. Esto trae problemas significativos para quienes se mantienen al margen, pues, por diversos factores de exclusión, no podrán adaptarse a esta propuesta representativa de carácter asimilacionista, unívoca y poco habituada a otras configuraciones representativas.

En lugar de una identidad formateada según los moldes proporcionados por los modos de vida dominantes, con tendencias normalizadoras y asimilacionistas, la crítica *queer* propone, en una perspectiva que podría llamarse posestructuralista y posmoderna, entender la identidad como algo precario, una fluidez que no se compromete con significados esencialistas, una contingencia histórica y momentánea, una performatividad que se desarrolla en múltiples significados imposibles de comprender dentro de una estructura unívoca.

Por lo tanto, uno de los grandes temas de esta crítica, cuando se dirige al derecho, es la forma en que este constituye su ‘sujeto de derecho’. Lo que está en juego, en su sentido más profundo, es la constitución de procesos de subjetivación que estén efectivamente guiados por prácticas de libertad y no por mecanismos heterónomos de reconocimiento de los individuos.

En este sentido, es incoherente la defensa de una identidad *queer* como las demás identidades sexuales que han sido presentadas, a menos que se entienda como una identidad exclusivamente contingente y precaria, esto es, como una afirmación identitaria completamente distinta a las formas

en que se consolidó la identidad moderna, marcada por dinámicas existenciales estáticas y estables.

Por ello, la inclusión de la letra Q dentro de la sigla LGBTQIA+ ha sido objeto de un complejo debate, dado que asumirse como persona *queer* y reclamar el reconocimiento de la propia identidad dentro del juego de las políticas de reconocimiento e identidad genera una serie de incongruencias con la crítica *queer* misma.⁹⁹

Eve Sedgwick¹⁰⁰ argumenta que la performatividad es un concepto inherentemente *queer*, una perspectiva de cómo la crítica *queer* se posiciona en relación con la forma esencialista en que los estudios de género y sexualidad afirman su noción de identidad. Este concepto de performatividad fue popularizado por Butler cuando cuestionó en su libro *El género en disputa* la forma esencialista en que los estudios feministas caracterizan el concepto de género.¹⁰¹

En este trabajo, Butler reelabora la noción de performatividad de Derrida y la fusiona con la comprensión de Foucault de los efectos reguladores de los dispositivos de poder que operan la gobernabilidad de los sujetos y dan forma a la noción de identidad moderna. Estos efectos

⁹⁹ Independientemente de estos temas, mi propuesta aquí no es negar la posibilidad de que alguien se declare *queer* y busque el reconocimiento de su identidad como lo han hecho otras identidades. Tampoco descarto la posibilidad de constituir una identidad *queer* como instrumento para aunar luchas por la resignificación de las políticas sexuales, en busca de la creación de un proceso de sujeción radical y verdaderamente autónomo. En el transcurso del trabajo, debatiré este tema y enfatizaré que el punto no es que una persona individual quiera identificarse como *queer*, sino las formas en que esto ha sido operado por la política de identidad y el sistema jurídico.

¹⁰⁰ Eve Sedgwick, *Tendencias*, Duke University Press, 1993.

¹⁰¹ Butler, *op. cit.*

también influyen en la manera como entendemos nuestro género y sexualidad, y, por ello, Butler piensa que el género no puede entenderse como una esencia del individuo, algo estático y estable, o como un sustantivo.

Género es una categoría flotante, una autocomprensión resultante de nuestros devenires y nuestras acciones articuladas en determinados contextos contingentes. Lo que definimos como género sería nuestra percepción externa de acciones incesantes y repetitivas de algún tipo, las cuales son inteligibles únicamente a partir de su realización y ejecución en un momento dado.¹⁰²

Cuando Donna Haraway escribe su *Manifiesto para cyborgs*, critica tanto a los feminismos socialistas como a los marxistas, así como a los feminismos más radicales, por concebir la noción de mujer en una perspectiva universalista, como si todas fueran parte de un grupo unívoco y cohesionado, operando dentro de una “política de identidad” femenina apática a las profundas diferencias entre los distintos significados de mujer.¹⁰³

Utilizando la figura del cibernético como metáfora provocadora del ser humano, un ser híbrido que es una mezcla de organismo y máquina, de realidad y ficción, Haraway llama a las teóricas feministas a pensar en una identidad maleable, susceptible de ser constantemente reconstruida y reinterpretada, poniendo a prueba las supuestas ‘naturalidades’ inmanentes a la corporeidad humana.

El cibernético es un rechazo a cualquier forma de esencialismo, una criatura en un mundo utópico posgénero, una

¹⁰² *Ibid.*, p. 112.

¹⁰³ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Ediciones Cátedra, 1995.

manera de criticar las teorías feministas que se centran en políticas de identidad basadas en una concepción estable de género. Esta crítica se vuelve fundamental para una nueva ola de pensamiento feminista, que se aleja de una concepción esencializada y universalizada de la identidad femenina. Al mismo tiempo, contribuye a la noción posidentitaria de la crítica *queer* al problematizar significativamente las insuficiencias de los estudios de género y sexualidad en relación con las 'identidades olvidadas'.

Al situarse como posidentitaria, la crítica *queer* propone una alternativa deliberadamente contradictoria en relación con la identidad del sujeto, ya que trabaja con la tensión entre una necesaria inestabilidad identitaria como contrapunto a los procesos de sujeción heterónoma y una inevitable objetividad, incluso si es precaria y provisoria, para la identificación de los sujetos en los procesos comunicacionales.

En el centro de esta tensión se encuentra un proceso dialéctico irresoluble entre el ser y el no ser, un prisma que altera los significados de su contenido desde el lado donde se observa nuestra identidad: no se es alguien cuando no se quiere ser integrado, tolerado o reconocido; no se es alguien cuando se busca provocar malestar y ambigüedad; pero se es alguien cuando es necesario reconocerse, cuando hay que forjar lazos, cuando hay que luchar las luchas, cuando hay que emprender acciones.

La propuesta posidentitaria es una crítica a la estructura normalizada, al mismo tiempo que se erige como el disfrute del estado de anormalidad. Es la crítica a las identidades hegemónicas y su poder normalizador; al mismo tiempo que lo es frente a las propias identidades sexuales minorizadas que se imponen a otras aún más vulnerables.

Además de las cuestiones que involucran la identidad, la crítica *queer* vuelve su mirada a muchos otros aspectos importantes, especialmente aquellos relacionados con las formas de vida que se constituyen a partir de nuestros sentidos de ser. Uno de los puntos de destaque de la crítica *queer* es la categorización de los estudios gais y lesbianos como integracionistas y asimilacionistas, cuando afirman sus modos de comprender cómo debe ser la vida de una persona homosexual basándose en el modelo de vida heterosexual.¹⁰⁴

En otras palabras, como mencioné anteriormente, la mayoría de las propuestas que ofrecen estos análisis al respecto de los posibles modos de vida de las disidencias sexogenéricas en la sociedad se han resuelto a través de proyectos de incorporación de sus modos de vida a los ya consolidados tipos de vida heterosexual.

Esta integración requiere la absorción de patrones de comportamiento hegemónicos, con una postura a menudo acrítica, pagando el precio de vaciar el potencial crítico que se encontraba previamente en la mayoría de las luchas de las disidencias sexogenéricas. Por otro lado, este proceso de integración y asimilación no es de una sola vía, puesto que el proceso de recepción también implica la negociación e incorporación de determinadas perspectivas conductuales y existenciales por parte de las personas heterosexuales.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Dean Spade denuncia esse processo de perda de potencial crítico no contexto dos EUA, chegando a apresentar uma tabela comparativa entre as “soluciones oficiales de gais y lesbianas” e os “postulados políticos queer y trans críticos”. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, pp. 76-82.

¹⁰⁵ Un ejemplo para ilustrar esta situación es el caso del matrimonio civil igualitario en Brasil, que llevó al centro del debate la cuestión del

El gran problema de este proceso radica en que deja por fuera a todos aquellos que no pueden o no quieren encajarse en esta dinámica. Como dice un manifiesto *queer* de 1993, este proceso es un medio de “mimetización heterosexual de la sociedad”,¹⁰⁶ que minimiza o borra las flagrantes diferencias entre quienes logran asimilarse y entrar en el juego de la normalización y el resto, los excluidos por voluntad propia o por incapacidad de adaptación.

Mirando desde la perspectiva del derecho, la crítica *queer* se vuelve hacia una agenda política centrada en la realización igualitaria de los derechos civiles en un sistema jurídico con una tradición liberal. La noción liberal de sujetos se apoyó inicialmente en la pretensión de universalizar la categoría de persona humana, entendiendo que todos debían ser tratados por igual, sin distinción de ningún tipo y sin atribuir elementos diferenciadores a sus destinatarios.

La promesa de que todos sean tratados por igual exigió la caracterización de un sujeto de derechos abstracto y

afecto como núcleo del matrimonio. En el proceso de negociación, el matrimonio, como contrato para preservar los intereses de las partes, se reafirma como un acto guiado por posibles sentidos afectivos, trayendo al derecho aspectos que no eran centrales en su caracterización. Otro ejemplo involucra el nombre civil de travestis y personas transgénero. Esto solidifica la comprensión de que el nombre de la persona está mucho más ligado a su derecho a la autodeterminación identitaria que a intereses externos en relación con la caracterización de los sujetos según las características biológicas tradicionales masculinas y femeninas, ligadas a la gramática binaria que lee el mundo según la dicotomía masculina y femenina. Toda actualización implica una negociación en la que ambas partes resultan afectadas, aunque sea en proporciones desiguales.

¹⁰⁶ Este manifiesto fue publicado en un periódico por los miembros del grupo Chicago-based group *Queers United against Straight-Acting Homosexuals (QUASH)*, en el artículo “Assimilation is killing us: fight for a queer united front”, de 1993.

genérico, como pilar de los derechos civiles occidentales, principalmente a través de las categorías de derechos humanos e individuales. Sin embargo, a pesar de su propuesta innovadora para promover un sentido de igualdad para todos los individuos, este tratamiento genérico del sujeto terminó favoreciendo a los hombres blancos con buen poder adquisitivo, dejando en un segundo plano a otros grupos de personas.

A mediados del siglo pasado, las propuestas de actualización del liberalismo norteamericano, que incidieron en Occidente en la caracterización de los derechos de las ‘minorías’, llevaron al reajuste de este sentido universalista. Ellas buscaron identificar a los nuevos sujetos de derechos, aquellos quienes, con base en sus singularidades, son preteridos en relación con la efectividad selectiva de la universalidad de los derechos. Esta formación del sujeto moderno y su incorporación por el derecho se discutirá más adelante, en el segundo capítulo.

Estas críticas a las insuficiencias, tanto del liberalismo como de su noción de sujeto de derecho, no son exclusivas de los juristas. Específicamente en el campo de los estudios de género y sexualidad se han desarrollado muchos análisis sobre cómo se conformaron los derechos a partir de la centralidad del hombre blanco heterosexual. La promesa de igualdad para todos, formalmente explicitada en la categoría de sujeto de derecho universal, perpetúa la dominación masculina sobre las mujeres, la hegemonía heterosexual sobre otras sexualidades y la preponderancia de la cisgenderidad sobre la transgenderidad.

En otros campos, como las discusiones económicas, raciales, étnicas, etc., se hicieron hallazgos similares. Sin embargo, dada la preponderancia de la comprensión

liberal de la noción de sujeto y su influencia en la cultura jurídica occidental, la mayoría de las demandas de igualdad en su sentido material terminó siendo absorbida por este modelo. Fue impulsada principalmente por la noción de nuevos sujetos y derechos de las minorías, en la adaptación que el liberalismo promovió en su sistema de derechos, basado en los derechos civiles e individuales, núcleo de los ordenamientos jurídicos occidentales modernos.

Existe una interrelación entre los lineamientos del integracionismo y asimilacionismo de las ‘minorías sexuales’ y la forma en que la estructura jurídica de tradición liberal absorbe estas demandas, caracterizando a las minorías desde sus identidades sexuales. Por ello, la política de reconocimiento ha sido un instrumento teórico-político válido para la amplia gama de identidades sexuales representadas por la sigla LGTBQIA+, incluyendo la inserción de ‘identidad *queer*’, que muchas veces ha sido presentada como una metacategoría, esto es, un concepto que reúne todas las identidades de la sigla, como ya he indicado.

No obstante, al caracterizar a las sexualidades no hegemónicas como minoritarias y al garantizar la realización de los derechos sexuales a través del reconocimiento de los sujetos por su identidad sexualizada, esta dinámica no rompe con la estructura hegemónica.

Esto sucede porque no se problematiza la propia sexualidad heterosexual y masculina, lo que estigmatiza a las identidades minorizadas que, para la garantía efectiva de sus derechos, necesitan ser reconocidas por su vulnerabilidad social. En este sentido, la crítica *queer*, alineada con otras críticas más radicales al liberalismo, principalmente desde una izquierda con perspectivas más revolucionarias

que reformistas,¹⁰⁷ se vuelca contra una agenda de defensa de los derechos de la población de disidencias sexogenéricas preocupada principalmente por la readecuación y actualización del sistema de derechos civiles e individuales.

En lugar de una acción reformista que actúe dentro del derecho a través de su reconocimiento como minoría sexual, se busca una agenda política y de reivindicación de derechos que no se centre exclusivamente en la integración a las estructuras dominantes. Estas últimas, a su vez, perpetúan la opresión de una forma distinta, mucho más velada, ya que encubren las exclusiones profundas al incorporar las demandas seleccionadas por su grado de similitud con el estándar hegemónico, indicando algún compromiso con las demandas, pero sin cambiar la estructura excluyente del propio sistema.

Ante todos los avances en los debates sobre las identidades sexuales, ya no es posible entender a las ‘minorías sexuales’ como un bloque cohesionado y con intereses correspondientes, debido a que se trata de identidades multifacéticas y plurales. Cuando problematizamos esta relación mayoría/minoría a partir del concepto de hegemonía, nos damos cuenta de que lo hegemónico siempre estará en una posición de control y ventaja, y solo cede algunos espacios para preservarse como dominador.

No estamos ante un intercambio igualitario en las relaciones de poder, sino ante una asignación y un

¹⁰⁷ En una síntesis muy objetiva, la diferencia entre una perspectiva reformista y una revolucionaria radica en que la primera busca promover sus fines a través de reformas internas al sistema, en una disputa de sentidos y posibilidades dentro de una negociación entre contrarios, mientras que la segunda tiene un propósito más radical, el de cambiar y sustituir un sistema por otro.

reconocimiento inestable, dependientes de la voluntad y condiciones que ofrece el poder hegemónico, que actúa precisamente para conservar su poder. El intercambio entre las partes siempre produce alteraciones en ambos lados, pero la que más cede y se transforma es la parte minorizada, cayendo generalmente en los problemas ya señalados en relación con el integracionismo y el asimilacionismo.

La pregunta que queda es cómo llevar a cabo una política efectivamente amplia e incluyente que involucre y movilice a esta población que continúa excluida de este proceso. ¿Es la crítica *queer* realmente poderosa para ofrecer caminos alternativos a los problemas que plantea? Algunos elementos de crítica *queer* desarrollados por Joshua Gamson¹⁰⁸ proponen una política sexual *queer* que comporte el cambio constante y las inestabilidades de la identidad de los sujetos, que serían movilizadas en torno a una categoría solo para los fines de aquellas acciones colectivas consideradas necesarias en el actuar político. Gamson sugiere una política de *queeridad* (*queerness*) que no se basa en identidades personales, ya que estas son cooptadas para sostener otras formas de opresión y son fácilmente absorbidas para sustentar la hegemonía del poder establecido.

Al recomendar una identidad colectiva, este autor se preocupa más por las acciones momentáneas que por la sedimentación de elementos sólidos para la identificación de los sujetos. Sin embargo, esta salida es más viable en el contexto de la acción política, dado que el sistema de derechos está configurado para operar a través del reconocimiento de sujetos basados en una identidad sólida.

¹⁰⁸ Joshua Gamson, "Must identity movements self-destruct? A queer dilemma", en *Social Problems*, vol. 42, núm. 3 (1995), pp. 390-407.

Por ello, aún no hemos encontrado una propuesta de identidad colectiva posible dentro de un derecho que todavía no cuenta con mecanismos para trabajar con esta precariedad de los elementos definitorios del sujeto. En todo caso, me he propuesto, en el próximo capítulo, recorrer las formas en que el derecho moderno constituyó su proceso de sujeción y afirmó su forma de sujeto de derecho, pues creo que este es uno de los puntos nodales de la provocación que la crítica *queer* puede promover en relación con el derecho.

El proceso de sujeción operado por el derecho moderno

Uno de los puntos más importantes de la crítica *queer* es el proceso de constitución de la noción de subjetividad moderna y su conexión con la tradición liberal al forjar un sujeto como entidad abstracta con características universales. Más concretamente, la crítica se vuelve contra una promesa de libertad e igualdad que, aun habiéndose hecho extensiva a todos, enmascaraba un nuevo sistema de privilegios para determinados sujetos, excluyendo a todos aquellos que no reunían los requisitos necesarios para estar dentro de este nuevo orden de características liberales, burguesas, cristianas y capitalistas.

La referencia a ese marco es crucial para entender la crítica *queer*, ya que inicialmente esta surgió como una insurrección contra —y dentro de— la tradición moderna y occidental, ubicándose entre las demás críticas que se han hecho a este contexto y las insuficiencias de este específico modelo económico, político y jurídico. No es un puro rechazo de las promesas de libertad e igualdad por sí, sino es una denuncia de sus formas específicas que favorecieron ciertos modos de vida sobre otros. Es una crítica a la modernidad, precisamente porque es también el resultado de la modernidad misma; una lucha contra el poder dominante, esencialmente porque ha sido moldeado por el mismo poder contra el cual se rebela.

Como mencioné al comienzo del capítulo anterior, en este segundo capítulo intentaré presentar algunos aspectos centrales de la teoría jurídica moderna. Quiero desarrollar aquí mis percepciones sobre cómo se desarrolló el proceso de constitución del sujeto del derecho moderno, pues creo que este es el primer gran problema jurídico que enfrenta la crítica *queer*.¹ Afirmando una vez más que mi objetivo en este libro es, según mis percepciones, resaltar las aproximaciones y alertar sobre las incompatibilidades entre la crítica *queer* y el derecho. En cambio, no pretendo desarrollar críticas *queer* al derecho brasileño, aunque en algunos momentos deba revisar el contenido de estas críticas.

La comprensión político-filosófica del mundo moderno se fraguó en una referencia mediata o inmediata a la figura del individuo.² Apoyándose en ella como una ficción, el liberalismo desarrolla su concepto de libertad individual y política como la forma en que este individuo se consolida

¹ Reconozco que he recorrido aquí un camino distinto, pero complementario al de García López en *Rara Avis*. Mientras él exploró las vastas y densas inmensidades de la filosofía del derecho para diseccionar al sujeto moderno, yo opté por seguir la senda árida y poco seductora de la teoría y la dogmática jurídica. Aun así, hay una encrucijada entre nosotros y, para quienes deseen tomar otra dirección, recomiendo la lectura de *Rara Avis*. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016.

² El término individuo puede entenderse como un supuesto lógico para la afirmación de las formas en que constituimos nuestra justificación de los pactos sociales que constituyen los Estados modernos. A través de ella, podemos imaginar una condición hipotética en la que los seres humanos serían entendidos desde sus características universales, es decir, elementos que definirían su esencia humana, independientemente de cómo los seres humanos sean significados por su cultura, por sus lazos sociales y sus percepciones de ellos mismos.

como un átomo social, un ente indivisible que se convierte en la base nuclear de la vida en sociedad.

En su proceso de ingeniería social, busca institucionalizar en una ‘forma’ jurídica, aspectos normativos que materialicen ese sentido de libertad, como la privacidad, la intimidad y la individualidad, transformados en derechos individuales como campos de realización de la autonomía privada de los sujetos. Esta concepción se transforma en el eje de los ordenamientos jurídicos modernos,³ colocando las libertades individuales como su principal fundamento y como pilar del proyecto de modernidad,⁴ con arraigo en una filosofía política centrada en la idea de que vivimos en una comunidad jurídica de libres e iguales, al menos en su sentido proposicional y formal.

Este proyecto parte del supuesto de que, a pesar de todas las variaciones posibles que pudieran hacer surgir diferencias significativas entre los individuos, sería posible determinar cuáles serían las características universales que nos constituyen como individuos, especialmente aquellas

³ Por derecho moderno se entiende toda la estructura de los sistemas jurídicos formados después del período de las revoluciones liberales. En concreto, es posible definir sus orígenes con la codificación napoleónica de 1804 y su continuidad hasta la actualidad. Para una descripción general del derecho moderno, véase: Antonio Hespanha, *Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*, Coimbra, Almedina, 2012; Simone Goyard-Fabre, *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁴ Existen muchos autores que han investigado las características nodales de la modernidad europea occidental y que han argumentado que todavía estamos atados por un proyecto de modernidad que no se ha realizado plenamente. Por ello, enumeran los principios que guían este proyecto inacabado como forma de darle continuidad. Véase: Sergio Paulo Rouanet, *As razões do iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987; Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2000; Anthony Giddens, *As consequências da modernidade*, São Paulo, UNESP, 1991.

vinculadas a la razón humana.⁵ Esta abstracción y universalización de la idea de sujeto tiene relación con la forma en que se forjó el sentido de libertad en la modernidad. Se fundamenta en la comprensión del mundo burgués y cristiano, se solidifica en la consolidación del capitalismo y se vincula a la tradición europea de la Ilustración⁶ (*Aufklärung*) y a los significados políticos y jurídicos afirmados principalmente después de las revoluciones liberales.⁷ Así, obtuvimos una nueva concepción de la libertad, en contraposición a una forma antigua, según la definición clásica de la filosofía política dada por Benjamin Constant sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos.⁸

⁵ Ricardo Marcelo Fonseca, *Do sujeito de direito à sujeição jurídica: uma leitura arqueogenealógica do contrato de trabalho* (tesis de doctorado), Universidade Federal do Paraná, 2001.

⁶ *Aufklärung*, Ilustración, Siglo de las Luces o iluminismo son conceptos que hacen referencia al movimiento intelectual y filosófico surgido en Europa durante el siglo XVIII. Uno de los textos más utilizados para definir este concepto es el de Kant: Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é ‘esclarecimento’?”, en *Immanuel Kant: textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100-117. Para una discusión más amplia de estos conceptos, véase: Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1997; Rouanet, *As razões do iluminismo*. Para efectos de este trabajo, emplearé el término Ilustración.

⁷ Para Benjamin Constant, la necesidad de la naciente clase burguesa de contar con espacios libres para la realización de sus intereses tuvo su cúspide política con la Revolución francesa y trajo a la ingeniería social moderna algunas transformaciones, tanto en el formato de unidades políticas, que comenzaron a entenderse desde la perspectiva de los individuos como átomos sociales, así como en el ámbito personal, que pasó a ser entendido como un espacio de prácticas sociales para satisfacer necesidades y deseos individuales. Véase: Benjamin Constant, *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, São Paulo, Edipro, 2019.

⁸ *Ibid.*

Mientras que la libertad de los antiguos era un estatus, una posición social de privilegios, algo determinado según el contexto político y social en el que se encontraba la persona, la libertad moderna hace de la libertad una cualidad interna del individuo, algo propio de su composición existencial. La libertad ya no deriva de una posición social, sino que es algo inherente a todo ser humano, una voluntad interna, un querer y no querer como características universales de los individuos.

La influencia del cristianismo se produce principalmente con la reformulación que sufre el sentido de la libertad cristiana tras la Reforma protestante. A partir de ella, el cristiano pasa a tener una conexión directa con Dios, en una relación de intimidad y escrutinio profundo de sus actos, ahora analizados a partir del buen uso de su libre albedrío. La idea de universalidad de las características componentes del ser humano se relaciona con la premisa cristiana de que este sería concebido a imagen y semejanza de Dios, quien lo creó para dominar la naturaleza y todo lo que le rodea.

Y, como señala Alan Supiot,⁹ con la afirmación de la modernidad y la secularización de los fundamentos de la sociedad, se sustituye a Dios en la referencia a los caracteres humanos, sin que desaparezca la necesidad lógica de vincular a los seres humanos a una institución de valor superior a ellos y que impide que sean tratados como una cosa.

Esto nos lleva a una filosofía secular que consolida al ser humano no como un medio para algún fin, sino como un fin en sí mismo, siendo la base y el destino de la ingeniería

⁹ Alain Supiot, *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 37.

político-social de la modernidad. Para el capitalismo naciente, esta nueva concepción de libertad fue crucial para dar forma a su idea de libertad de mercado y libre acción de los individuos, quienes pactarían sus voluntades en el terreno de la libre competencia entre sujetos en igualdad de condiciones competitivas.

En cuanto a la clase burguesa en ascenso, esta nueva libertad sirvió como instrumento ideológico para su afirmación frente al sistema de privilegios del Antiguo Régimen, marcando la libertad como cualidad esencial de todos y cada uno de los seres humanos, independientemente de sus condiciones de nacimiento o de la casta social a la que pertenecieran.

Es probable que esta percepción que tenemos hoy sobre la desigualdad de trato, que ha dado lugar a luchas por el reconocimiento de las diferencias para alcanzar un grado más satisfactorio de igualdad social, solo se hiciera posible a partir del momento en que el derecho moderno asumió la promesa de tratar a todos como iguales, a diferencia del sistema de privilegios y castas sociales del Antiguo Régimen.

Cuando los individuos son puestos en el mismo nivel de igualdad, sus diferencias concretas, que en un principio estarían ocultas, se vuelven más objetivas, revelándose antagonismos en sus sentidos más materiales. Es decir, al ser colocados como formalmente iguales, los individuos se enfrentan a esta promesa de igualdad formal basada en sus diferencias sustantivas. Así, lo que fue el carácter más fuerte del derecho moderno —su propuesta de igualdad entre todos los sujetos— se convierte en su propio límite estructural, poniendo de manifiesto sus insuficiencias en el enfrentamiento material de las desigualdades.

El carácter íntimo del ejercicio de la libertad humana hizo que adquiriera una connotación individualista, convirtiendo al sujeto en un centro en sí mismo, en un ente aislado con capacidad para ejercer su libertad. El individuo puede querer algo, y los límites para el ejercicio de su voluntad son las barreras externas que impiden su plena realización. Se establece una tensión entre la libertad individual y las condiciones de hecho para su realización. Dentro de ella, el individuo mantiene un libre albedrío en su interior, aunque esté totalmente incapacitado o impedido para realizar sus acciones por condiciones que le son externas.

En este orden de ideas, nos encontramos ante la noción de libertad en su sentido negativo: hay un núcleo dentro del individuo en el que reside todo el poder de su libertad, pero su ejercicio solo puede efectuarse en la medida en que se den las condiciones externas favorables a él. Idealmente, la lucha por la realización de la libertad es una lucha contra todo y todos los que impiden el fluir de la realización de la propia voluntad.

Esto se aplica directamente al sentido moderno que hemos desarrollado sobre la afirmación de nuestra sexualidad: somos el resultado de las percepciones personales que tenemos sobre lo que somos en nuestra esfera social, y las barreras externas deben ser enfrentadas para que podamos actuar como sujetos libres y sin barreras para el disfrute de nuestra identidad sexual.

La tensión entre la libertad individual de autoafirmación y las condiciones externas para su ejercicio es un elemento crucial para comprender las luchas actuales en torno a las disidencias sexogenéricas. Dentro del contexto liberal en el que nos formamos, quizá la libertad sexual sea también uno de los ‘elementos universales’ que acompañan

a los seres humanos y que configuran nuestra forma de estar en el mundo. Es en este sentido que algunos materialistas históricos más ortodoxos afirman que la idea de libertad e identidades sexuales solo es comprensible dentro de la tradición liberal.

Este punto es muy importante para que no caigamos en la falacia de creer que existe una ‘esencia de la libertad’ o algo dentro de nosotros que nos llevaría a afirmar una identidad basada en la libre realización de sí. La libertad es una construcción que tiene lugar específicamente dentro de las relaciones de poder. Y la ingeniería social moderna ha forjado un sentido específico de libertad que da forma a nuestras percepciones de nosotros mismos y las que tenemos de nuestro entorno.

Esta concepción liberal organiza la sociedad a partir del individuo como átomo social, estableciendo la dinámica de la vida privada y pública.¹⁰ A partir de allí, en el ámbito privado, hacemos valer un núcleo de derechos individuales para la constitución del espacio de realización de sí. En ese marco, nuestra privacidad está protegida contra ataques externos ilegítimos o no autorizados según los parámetros de la ley.

Esto da lugar a la comprensión moderna de que la sexualidad es un asunto privado e íntimo, y debe ser restringida a los límites de la esfera doméstica y personal de los sujetos.¹¹ Las relaciones económicas también están

¹⁰ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹¹ Una de las afirmaciones más recurrentes de las teóricas feministas es que lo personal es político. El poder de esta afirmación radica en el intento de politizar y rearticular las dinámicas de la vida privada, especialmente la dominación masculina sobre la mujer en el ámbito doméstico. En las luchas de las disidencias sexogenéricas, esta afirmación adquirirá significados similares

protegidas bajo el manto de la libertad aplicada a la competencia en el mercado, ya que, siendo todos iguales, la competencia se convierte en el motor de la vida económica de la sociedad.

En efecto, la estructura del capitalismo se basa en la comprensión antropológica de una sociedad formada por individuos libres e iguales que negocian sus intereses en la arena del mercado de acuerdo con las leyes de la competencia. Esto está presente en las configuraciones capitalistas actuales, que defienden la libertad sexual a partir de la libertad económica de los individuos. En otras palabras, mientras sean rentables económicamente, mientras generen ganancias para el mercado y honren sus compromisos contractuales y fiscales, los asuntos sexuales de las personas son un asunto privado y no deben sufrir injerencias externas de ningún otro sujeto.

Y en el dominio público, nuestra vida política y la administración de los asuntos públicos se operan con instrumentos de libre elección de los representantes políticos y con sistemas meritocráticos de acceso a los cargos y funciones públicas. El modelo de democracia representativa está en consonancia con esta concepción individualista, dado que el gobierno democrático sería el resultado de la combinación política de los intereses y deseos de los ciudadanos individuales, a través del sufragio universal y la idea de que cada persona tiene derecho a un voto.¹²

cuando se politiza el ámbito de la intimidad sexual para adaptarse a los arreglos sociales con miras a la liberación y emancipación de esta población.

¹² En la actualidad, esto se manifiesta en los temas políticos que involucran a las disidencias sexogenéricas, principalmente por la politización de sus temas y el intento de garantizar su representación en los parlamentos de los distintos órganos de gobierno.

Según la síntesis efectuada por Rouanet,¹³ esta determinación del proceso de sujeción moderno podría expresarse en tres categorías: universalidad, individualidad y autonomía. La primera categoría está vinculada a la superación de la estructura social de privilegios del Antiguo Régimen,¹⁴ que sustentaba una ingeniería social en la que los grupos sociales componían estratos separados en la sociedad, con sus derechos y privilegios específicos.

Con la propuesta de la universalidad se disolverían las viejas jerarquías entre grupos sociales, de modo que los individuos se caracterizarían, ya no por su pertenencia a un determinado nicho de la sociedad, sino por las cualidades presentes en cualquier sujeto, siendo este un valor en sí mismo. Esto marcaría la individualidad (la segunda categoría) como otro elemento esencial de la subjetividad moderna y haría que las normas sociales dejaran de estar vinculadas a las tradiciones o cualquier otro supuesto externo a la voluntad humana, como la voluntad divina del derecho medieval.

Al basar la normatividad en la libertad y autodeterminación de los individuos, se les garantizaría el ejercicio de sus libertades individuales y de sus capacidades de autorrealización. Así, se les reconocería su existencia única y la posibilidad de distinguirse y alejarse del medio en el que se constituyen y están insertos, pues ahora se asumiría una

¹³ Sergio Paulo Rouanet, *Mal-estar na modernidade*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2001.

¹⁴ Alexis de Tocqueville escribió un ensayo titulado “El Antiguo Régimen y la Revolución”, y este escrito terminó por fijar en la literatura la expresión “Antigo Régimen”. Véase: Ettore Rotelli, “Ancien Régime”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política. Vol. 1*, Brasília, UnB, 1998, pp. 29-30.

diferencia conceptual entre individuos y sociedad, y entre normatividad basada en la voluntad individual y tradición.

Por último, la autonomía (la tercera categoría) se convierte en la condición para la liberación de los individuos, pues es el espacio interno y normativo para definir las formas en que los sujetos desean realizarse. Es decir, la autonomía sería el ámbito para realizar la capacidad de ejercer su poder de decisión tanto a nivel individual —afirmando sus formas específicas de vivir la vida— como a nivel colectivo —definiendo los sentidos de la vida en sociedad—.

Estas tres categorías pueblan nuestro imaginario existencial y social, al punto de que es prácticamente imposible comprender nuestra sociedad occidental sin partir de los significados modernos que se les otorgan a tales categorías. Incluso las críticas hechas por los nuevos sujetos o por sujetos no reconocidos por este proyecto se sustentan, en alguna medida, en promesas modernas.

Es decir, no desprecian los fundamentos de este proyecto, sino que critican su ejecución insensible a las particularidades de ciertas personas y cómo se terminó edificando con base en una determinada forma hegemónica de vida en la sociedad. Estos nuevos cimientos de la vida social consolidaron al liberalismo como el gran paradigma filosófico y conceptual para la constitución de la modernidad europea.

De ella deriva la concepción moderna del sujeto,¹⁵ que otorga primacía a las libertades individuales en relación con las pretensiones políticas o los intereses colectivos de

¹⁵ Maria de Fátima Wolkmer, “Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica”, en *Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, núm. 3 (2004), p. 126.

la sociedad, exigiendo del ordenamiento jurídico la operacionalización de una función negativa¹⁶ resultante de la libertad moderna.¹⁷ Es decir, establece para el Estado la función específica de proteger al sujeto, resguardándolo de injerencias no autorizadas en su vida privada y constituyendo una frontera entre el espacio público y el privado a través de derechos individuales.

Esta concepción liberal forja una imagen objetiva del ser humano a través de una comprensión naturalizada del individuo, entidad indivisible y universal, captada e inserta en el derecho a partir de una estructura específica resultante de la ingeniería jurídica moderna.¹⁸ Así, los códigos civiles modernos anuncian la entrada de los seres humanos en el ordenamiento jurídico a partir del reconocimiento de su

¹⁶ Isaiah Berlin, *Estudos sobre a humanidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, pp. 229-230.

¹⁷ La modernidad nos legó una nueva concepción de libertad, en contraposición a la antigua, según la división conceptual que hizo Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. La libertad de los antiguos era un estatus, una posición social, algo determinado a partir de los privilegios políticos que cada uno tenía. Diferentemente, la percepción moderna hace de la libertad una cualidad interna del individuo. La concepción del ser humano que surge en el período posterior al Renacimiento europeo trae al ser humano como un ser libre y se convierte en la base de la concepción liberal del individuo. Junto a la concepción cristiana del libre albedrío, el individuo pasa a ser entendido como alguien que tiene una voluntad interna, un querer y un no querer, características que deben encontrarse en todos los seres humanos. Véase: Constant, *op. cit.*

¹⁸ Utilizo el concepto de ingeniería jurídica para designar los procesos y agentes que construyeron la estructura de los sistemas jurídicos modernos, adaptando y dando aplicabilidad a las teorías sobre cómo debe ser el derecho en la constitución del orden dogmático y práctico del derecho. Este proceso de ingeniería jurídica trata de unir las teorías de otros órdenes de conocimiento con el derecho.

nacimiento como un hecho natural y ajeno al derecho.¹⁹ Este acto biológico inicia el proceso de sujeción de una persona a un orden jurídico que le asigna derechos y deberes, esto es, reconociéndola como sujeto de derecho.²⁰

El sujeto de derecho surge como consecuencia del reconocimiento y acogida del individuo en un determinado orden jurídico, quedando subordinado a este tanto para el ejercicio de sus derechos como para el cumplimiento de sus deberes y responsabilidades. Sus modos de vida, sus posibilidades de realización y sus ejercicios de libertad y autonomía se configuran a partir de cómo son reconocidos por ese sistema. En otras palabras, la afirmación de un individuo como sujeto de derecho equivale a la afirmación de los modos en que ese individuo puede existir en la sociedad regida por un determinado ordenamiento jurídico.

Por lo tanto, la sujeción por el derecho no es más que la forma jurídica que adoptan los individuos para establecer sus relaciones dentro de un sistema jurídico —y, por extensión, en la dinámica social reconocida como válida por el derecho—. La forma jurídica del sujeto moldea las

¹⁹ No entraré en los detalles sobre cómo se caracterizan jurídicamente estos hechos de la vida cotidiana, como el nacimiento, la muerte, el matrimonio, etc., ya que estas especificidades son diferentes en cada ordenamiento jurídico nacional y no tienen una implicación directa con mi objetivo en este libro.

²⁰ Lo que importa, en el contexto de este libro, es la comprensión de que el Estado-nación "otorga" un título de pertenencia basado en el hecho biológico —y arbitrario— del nacimiento, convirtiéndose, así, en "propietario" de la identidad nacional de sus individuos, ahora constituidos como sujetos de la nación. Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 45-46; Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 161-162.

formas en que cada ordenamiento jurídico designa los predicados para la calificación de las personas, otorgándoles personalidades jurídicas específicas, es decir, formas de ser jurídicamente reconocidas.

El acto de sujeción jurídica es propio del derecho, tornándose uno de los principales aparatos del Estado-nación moderno para ejercer la gubernamentalidad sobre su población.²¹ Como no se restringe a los mecanismos jurídicos de sujeción, la gubernamentalidad del sujeto requiere ser entendida desde la perspectiva de las formas en que la moderna ingeniería del Estado constituyó la subjetividad de los individuos, en una compleja interrelación entre campos del saber (tales como la medicina, la psicología, la psiquiatría, la estadística, etc.).²²

En la búsqueda de comprender quién es el sujeto moderno es necesario problematizar los procesos de producción del sujeto a partir del análisis de cómo los diversos

²¹ El término “gubernamentalidad del sujeto” se utiliza a partir de las discusiones de Michel Foucault sobre los procesos de constitución del sujeto y los modos de gestión de los individuos dentro del Estado moderno. Este debate involucra las nociones de sujeto, modos de sujeción y prácticas del yo, y están directamente ligadas a mi objeto de estudio. El concepto será desarrollado en capítulos posteriores y está en las obras: Michel Foucault, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020; Michel Foucault, *Microfísica do poder*, Río de Janeiro, Graal, 2004; Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

²² Estos conocimientos ‘modernos’ se refieren específicamente a la forma en que estas áreas de conocimiento fueron resignificadas en la modernidad, adquiriendo nuevas características, principalmente como resultado de una nueva forma de producir conocimiento —el conocimiento científico—, y esto las diferencia de las prácticas anteriores a la misma modernidad. Por lo tanto, podemos hablar de medicina antigua y medicina moderna, y esto se aplica a las demás especialidades aquí enumeradas.

campos del saber han desarrollado sus percepciones de lo que es ser humano y, sobre todo, de cómo él debe ser. Son campos que configuran mecanismos de poder e instrumentos para producir verdades sobre los sujetos. En este sentido, cuando hablo de norma, normalidad o proceso de normalización,²³ me refiero al modo en que ciertos saberes se asumen en la modernidad, teniendo como rasgo distintivo el carácter normativo que define y separa los objetos y sujetos estudiados por tales saberes en categorías fijas.²⁴

Cuando Michel Foucault analiza este proceso y lo define como la gubernamentalidad del sujeto, constata que el Estado moderno opera a través de una nueva mecánica de poder y utiliza un ‘poder disciplinario’ para producir a sus sujetos a través de instituciones de control, y de una ‘biopolítica’ que integra diversas estrategias de producción y vigilancia de cuerpos.²⁵ Estas estrategias estatales de gubernamentalidad del sujeto se alinean con las exigencias

²³ Para efectos de mi análisis, empleo un sentido más amplio de lo que es la normatividad jurídica, no reduciéndola a sus aspectos dogmáticos o específicos de técnica jurídica. La mayor parte de la literatura sobre normatividad jurídica no cuestiona los fundamentos que subyacen a la constitución de reglas y normas de conducta de los sujetos por el derecho, parten de un fundamento moderno y liberal y desarrollan un debate sobre cómo, a partir de esta estructura dada, se constituyen las normas jurídicas. Este tipo de enfoque no es suficiente para los fines que aquí pretendo, ya que estoy investigando las formas en que se constituye el sujeto moderno, sus bases, cuestiones ocultas, no debatidas, otras posibilidades de su constitución, etc.

²⁴ Farah de Sousa Malcher y Jean-François Yves Deluchey, “A normalização do sujeito de direito”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 9, núm. 4 (2018), p. 2110.

²⁵ Véase: Foucault, *Segurança...*; Foucault, *Microfísica...*; Foucault, *Em defesa...*

del capitalismo²⁶ y con las nuevas formas de producción de conocimiento sobre el sujeto, un conocimiento que se vuelve técnico, especializado y adecuado a la epistemología de la ciencia moderna.

Así, el saber médico lleva a cabo la división entre lo normal y lo anormal, o entre lo sano y lo patológico, apoyándose en supuestos científicos y morales que solidifican esta nueva forma de producir sentidos de la verdad. Esto está en consonancia con la visión individualista y universalista del sujeto, pues al producir conocimiento sobre las características universales de los individuos, los separa de su contexto y de sus propias características, encontrando los atributos que los definen como sujetos capaces para el ejercicio de su autonomía.

Con base en este supuesto universalista, todas las personas que nazcan vivas serán reconocidas como ‘sujetas’ a un orden jurídico determinado, es decir, como sujetos de derecho; pero quienes no cumplan con los requisitos cualitativos para el ejercicio de la autonomía por apartarse del estándar de normalidad asumido por el derecho, aun siendo sujetos de derecho, serán encuadrados en una categoría específica: la de las personas que necesitan tutoría externa para el desempeño de su vida civil²⁷ y que serán marcadas

²⁶ Las cuestiones relativas a la forma en que el capitalismo se aprovecha del derecho para sus propios fines serán discutidas más adelante, cuando presentaré algunas críticas al sujeto moderno.

²⁷ En términos de la dogmática civil, estas cuestiones están disciplinadas por las categorías de capacidad civil, capacidad jurídica, responsabilidad, minoridad, mayoridad, tutela, curatela, es decir, reglas que estipulan cómo será recibido cada individuo por un determinado ordenamiento jurídico y las competencias que deberán acreditar para el libre ejercicio de sus capacidades de autonomía.

por el reconocimiento jurídico de su irresponsabilidad e incapacidad como sujetos de deberes y obligaciones.²⁸

Algunas de estas personas serán vistas como poseedoras de alguna patología médica, incapacitadas debido a ‘anomalías’ o ‘disfuncionalidades’ identificadas dentro del régimen de verdad de las ciencias modernas, como en el caso de las personas con discapacidad²⁹ y las personas intersexo.³⁰ Otros, como sujetos aún en proceso de formación y constitución de sus capacidades para la vida civil, como es el caso de las personas menores de edad, o con limitaciones culturales o lingüísticas, como es el caso de ciertos pueblos indígenas o autóctonos de algunos países. Otros, como sujetos reconocidos por el sistema, pero con limitaciones en el ejercicio de sus capacidades civiles, como el régimen de patologización de las disidencias sexogenéricas o la restricción de sus derechos frente a las personas heterosexuales.

Y, en situaciones más extremas, como sujetos inexistentes, ‘no sujetos’, ‘sujetos enajenados’. En este último caso,

²⁸ Malcher y Deluchey, *op. cit.*, p. 2111.

²⁹ El binomio capacitado/discapacitado se ha utilizado como instrumento para limitar la capacidad de autonomía de las personas con discapacidad. Existe un amplio movimiento internacional para que estas tengan garantizados algunos de sus derechos en igualdad de condiciones con las demás personas, especialmente en los aspectos relacionados con el matrimonio, la familia, la reproducción y las relaciones afectivas.

³⁰ La intersexualidad ha sido tratada, hasta hoy, como una ‘anomalía de diferenciación sexual’. En el marco legal brasileño, no existen dispositivos adecuados que se ocupen del reconocimiento de las personas intersexuales, a las que se les impide acceder a un certificado de nacimiento, a menos que sean asignadas como cuerpos femeninos o masculinos. Toda una problematización de esta situación se ha hecho en los últimos tiempos para la constitución de mecanismos jurídicos más adecuados para el tratamiento de la cuestión.

se trata de aquellos que por sus peculiares características son ilegibles para este sistema, por no tener los elementos correctos dentro de este régimen de producción de subjetividades normalizadas, como en el caso de personas que no se reconocen dentro de las categorías asignadas por la ciencia biológica hegemónica, como algunas travestis, transexuales, personas no binaries, etc.

Para operar este sistema basado en un estándar de normalidad, el sistema jurídico tuvo que forjar una noción de sujeto unívoco, fijo y estable. Al establecer un conjunto de normas para diferenciar entre sujetos aptos e inaptos para el ejercicio de sus capacidades civiles, combinó una relación operativa entre el derecho y el saber médico y psicológico, en alianza con la racionalidad capitalista, que adaptó la ‘naturaleza’ humana a las necesidades de la economía. Al respecto, es posible cuestionar en qué medida la forma en que el ordenamiento jurídico categoriza las conductas e identidades individuales constituye un recurso inclusivo o dificulta el acceso a la justicia y el goce de derechos.

Cuando el derecho crea estas categorías a partir de los criterios dados por las ciencias normalizadoras del sujeto, naturaliza la jerarquía social al separar y fijar a los individuos en oposiciones: normal/anormal, rico/pobre, blanco/negro, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, ciudadano/extranjero. Al definir la forma jurídica del sujeto de derecho, el individuo ha de determinarse de acuerdo con esta norma, no encontrando otra alternativa que la de someterse a las condiciones de sujeción que le son dadas.³¹

³¹ Malcher y Deluchey, *op. cit.*, p. 2113.

Por las peculiaridades del derecho y su función de racionalizar y uniformizar los entendimientos que otras áreas del conocimiento producen sobre los individuos, rara vez problematiza la noción de sujeto en sus aspectos más profundos. Esto es necesario resaltarlo para que no caigamos en el error de pensar que solo una modificación en la legislación o en el ordenamiento jurídico provocará un cambio significativo en los procesos de sujeción, abarcando todos los marcadores sociales que indican la forma en que las opresiones y exclusiones son producidas.

Volviendo al objeto de este trabajo, me interesa hacer notar que las cuestiones que involucran la sexualidad humana están más determinadas por las ciencias médicas y por los ámbitos religioso y cultural que por el derecho. En efecto, las complejidades de nuestra existencia no han sido consideradas materia necesaria para que el derecho opere la forma en que los individuos serán reconocidos dentro del ordenamiento jurídico. En la modernidad, el derecho es visto como un lenguaje intermediario en los procesos de gubernamentalidad del sujeto, alimentándose de contenidos elaborados por otras áreas del saber.

Y su definición central de las capacidades de acción sigue vinculada a la concepción abstracta de los elementos para el ejercicio de la autonomía y la libertad de los sujetos. Su principal objetivo, todavía muy apegado a las premisas liberales, es caracterizar al sujeto como alguien potencialmente capaz de actuar libremente y de responsabilizarse de sus acciones, un sujeto racional y consciente de sí mismo, que cuenta con las capacidades de autonomía para el ejercicio de su voluntad y para la realización de su libre determinación como persona.

El individuo, al encontrarse en situación de sujeción al derecho, es regulado y normalizado por este. El ordenamiento jurídico, entonces, lo persuade, convence y coacciona, determinándolo física y psicológicamente.³² Esto es importante para la ingeniería social moderna, que busca un sentido de bienestar social y de progreso económico y material para la sociedad, consolidando sus pretensiones en la forma de sujeto de derecho. Así, para la realización de este proyecto, es necesario definir el tipo de sujeto más adecuado para este sistema.

Es a partir de la ficción del individuo, del átomo social, del cuerpo desnudo, que se constituye la disciplina del sujeto, su gestión por los mecanismos de gubernamentalidad de la población de un determinado territorio, sobre los cuales el Estado moderno desarrolla sus políticas nacionales a través de su poder soberano. Igualmente, este Estado constituye un modelo de sujeto adecuado a sus fines, incluyendo y excluyendo posibilidades de existencia y formas de vida en sus arreglos políticos.

El derecho juega un papel primordial en este proceso, invistiendo al individuo de una personalidad que le permitirá actuar como sujeto de su ordenamiento jurídico, otorgándole o negándole posibilidades de acción. Por lo tanto, es el orden jurídico establecido el que determina los modos de ser de los sujetos de derecho. La libertad del sujeto es posible siempre que se produzca dentro de los parámetros delimitados por el derecho.

³² Maíra Marchi Gomes y Fernando Aguiar, “Sobre o sujeito do direito e sujeito da psicanálise”, en *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, vol. 40, núm. 39 (2018), p. 195.

Desde un punto de vista jurídico, la libertad del sujeto solo puede entenderse desde su subordinación al orden que le reconoce y le otorga posibilidades de actuar. Su reconocimiento es, al mismo tiempo e inversamente, una forma de su poder y de su limitación. Por ello, jurídicamente, el ejercicio de nuestra libertad personal debe corresponder a las normas autorizadas por el derecho.

Los individuos ganan posibilidades concretas de acción por las reglas del derecho, gestando sentidos de libertad al usar sus facultades para cumplir sus voluntades y deseos, siempre que se adecuen a los parámetros de la ley. La libertad de actuar, entonces, ocurre dentro de los parámetros legales y el derecho mediatiza las posibilidades, garantizando la previsibilidad de nuestras acciones.³³

En consecuencia, esta gubernamentalidad del sujeto operada por la gramática del derecho restringe otras posibilidades de existir y realizarse, ya que el estándar normativo, aunque se suponga abstracto y genérico al asegurar formalmente un trato igualitario a todos aquellos que son reconocidos como sujetos de derecho, acaba adoptando como norma un modelo de vida y excluyendo otros del ordenamiento jurídico.

Esto se debe a que este sistema opera con una comprensión normalizadora a partir de las dinámicas específicas de

³³ Un ejemplo: toda persona tiene derecho a contraer matrimonio, siempre que sea capaz de hacerlo al respetar las cuestiones jurídicas que están directamente ligadas a la mayoría de edad y la autonomía en la toma de decisiones. Sin embargo, las posibilidades de arreglos matrimoniales se determinan según parámetros normativos. ¿Con cuántas personas me puedo casar? ¿Cuál podría ser la orientación sexual y la identidad de género de la otra persona? ¿Cuáles son las formas posibles de celebrarlo? ¿Cuál es el contenido del arreglo matrimonial, cuál es su modelo, a qué cultura pertenece?

la cosmovisión hegemónica de una determinada sociedad. Muchos temas se excluyen como posibilidades porque tocan asuntos sensibles o porque se entienden como no negociables, según los límites culturales.³⁴ La negación absoluta de los límites, o la comprensión de que cualquier acción deseada sería posible, anularía el sentido mismo del derecho y nos llevaría a la destitución de todos y cada uno de los valores como parámetro de la sociabilidad humana.

Lo que está en debate es precisamente la promesa irrealizable de la modernidad liberal de constituirse como un orden jurídico secularizado, que no adopte como norma la comprensión hegemónica de los modos de vida de una mayoría de la sociedad en detrimento de otras configuraciones de vida posibles. Quizás esto nos conduciría a una situación de ultraliberalismo, o de una modernidad llevada a sus últimas consecuencias. ¿Sería esa la cúspide de una crítica *queer*? La pregunta está abierta.

De todos modos, esta necesidad de ampliar el abanico de posibilidades del ordenamiento jurídico ha llevado a constantes intentos de actualización de sus parámetros normativos. En suma, podemos decir que, al mismo tiempo que el derecho construye los cauces para el ejercicio de la libertad, forja los límites de nuestra existencia y de nuestras formas de vida, así como abre espacio para su propio cuestionamiento, principalmente por parte de quienes se sienten amenazados o excluidos por él.

³⁴ A pesar de algunas variaciones, tenemos circunstancias que son prohibitivas porque conllevan un profundo sentimiento de rechazo en nuestra cultura, como las situaciones que amenazan la vida humana, el abuso infantil, la tortura, la violación de la dignidad, etc.

Estas críticas se han intensificado en las últimas décadas y han sido hechas por sujetos que se sienten inadecuados ante esta forma de categorización, como es el caso de los pueblos indígenas, personas negras, mujeres, personas con discapacidad, disidencias sexogenéricas, etc. Es en este contexto que también se insertan las críticas *queer*, es decir, en el cuestionamiento de la forma como el derecho ha sido vinculado a discursos de verdad que no siempre tienen en cuenta la autodeterminación de los sujetos o la autogestión de sí.

Quizá la diferencia entre la crítica *queer* y las demás críticas basadas en las identidades de los sujetos, que surgen en relación con la forma en que el derecho ha operado los procesos de sujeción, radica en que la primera se aleja de la propuesta de una mera rearticulación del derecho a incorporar estas identidades ‘secundarias’ al sistema. Esto es así porque, como se señaló anteriormente, la simple actualización de este sistema puede conducir a la continuación de procesos de exclusión y subalternización.

La rearticulación promovida por los movimientos identitarios se ha llevado a cabo mediante la inserción de nuevas categorías de sujetos de derecho, bajo la forma de ‘nuevos sujetos de derecho’ o ‘derechos emergentes’. Estas serían alternativas ‘reformistas’ para enfrentar las ‘insuficiencias’ del modelo igualitario liberal formal, en un intento de producir un proceso de sujeción más sensible a las particularidades de los grupos excluidos o subordinados.

Comparto con García López la idea de que la crítica *queer* es antinormativa, en el sentido de que no puede involucrarse directamente en reformas que garanticen la supervivencia del sistema biopolítico. Al no situarse en una lógica dualista, la crítica *queer* no se inscribe en los debates

entre reforma o revolución, desobediencia o resistencia, pacifismo o violencia. La única ‘orden’ que puede sostener es la del caos, pues solo así se evita la restauración de la legalidad o la reforma de un sistema que, desde su origen, está viciado por la heteronormatividad, el racismo, el clasismo y el capacitismo. ¿Qué otra fuerza podría existir que no plantee un supuesto ‘otro derecho’, el cual, en realidad, no sería más que la perpetuación de la misma lógica instrumental y violenta?³⁵

Creo que la crítica *queer* no podría presentarse como una alternativa meramente reformista, ni siquiera ofrecer una base para una nueva forma de hacer derecho. A mi entender, la crítica *queer*, al acercarse al derecho, se vuelve más una provocación, una denuncia de sus insuficiencias. A pesar de contribuir a su reforma, no es la reforma en sí. Y aunque presente nuevas posibilidades para entender el derecho, no puede convertirse en una nueva teoría normativa para la sociedad.

En la actualidad vemos una gran resistencia a la forma en que las instituciones controlan nuestras vidas y un amplio rechazo o crítica a este modelo de sujeción que trabaja de manera destacada con una noción abstracta del individuo, dejando de lado cuestiones concretas de la vida cotidiana de las personas que no se encajan en el modelo de vida hegemónico. La crítica *queer* no es una crítica aislada, aunque se diferencia de otras propuestas que se presentan como solución a los problemas aquí señalados.

³⁵ Daniel J. García López, “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), p. 348.

Lo que se ha reivindicado son otras formas de constituir procesos de sujeción, acordes con las complejas demandas de autogestión de los individuos, cuestiones derivadas de una sociedad que se ha afirmado a partir de ‘prácticas de sí’ y posibilidades de constituir modos de vida plurales. Aquí ya estaríamos ante otro tipo de proceso: el de la subjetivación de los individuos. Estas ‘nuevas formas de resistencia’ son luchas que comenzaron a ser analizadas por Foucault en su crítica a los procesos modernos de sujeción y sirvieron de base para su esbozo de modelos alternativos de prácticas de autogestión de sí.

Lo interesante de esta propuesta que empezó a elaborar Foucault es que articula dos posibilidades, la de un proceso emancipatorio provisional y precario operado dentro de los actuales mecanismos de gubernamentalidad del sujeto (procesos de liberación o emancipación) y la búsqueda de prácticas de libertad que estarían más allá de las liberaciones que aplicamos según las condiciones que logramos manejar en un tiempo y un contexto determinado.

Aprovecho la propuesta de Foucault para encontrar posibles alianzas entre las críticas y alternativas presentadas al derecho. Para ello, utilizo el término ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’, es decir, una forma de articular procesos emancipatorios o de liberación con prácticas de libertad. Y entiendo que lo más adecuado sería situar la crítica *queer* junto a las prácticas de libertad, porque, para mí, se presentan como un esfuerzo constante, ininterrumpido e inmanente por corregir nuestros sentidos de liberación.

Foucault presenta al sujeto como algo resultante de las relaciones de poder. Desarrolla un enfoque diferente de lo que es el poder, alejándose de las definiciones clásicas de este término. El poder no es algo que esté en el individuo

y, por razones específicas de la necesidad de constituir una vida en sociedad, no es algo cedido a los gobernantes, como en las concepciones clásicas de los autores contractualistas. Foucault define el poder como algo que sucede en las relaciones de poder, estando siempre en todas partes y en todas las personas. Lo que existe no es poder, sino relaciones de poder. No se ubica en un lugar específico, sino que se difunde y actúa en toda la sociedad, lugares y personas.³⁶

Más adelante hablaré de las críticas de Foucault a los procesos de sujeción y llegaré a lo que he me refiero como un ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’, que abre espacio a los procesos de subjetivación. Dado que gran parte de la crítica *queer* parte de la propuesta crítica del propio Foucault, pretendo volver a estas raíces foucaultianas para comprender la posibilidad de articulación entre crítica *queer* y derecho. Al evitar caer en la ilusión de constituir una utopía de sociedad libre de toda atadura de poder, la crítica *queer* se posicionaría como una forma de mantener viva la propia crítica y las prácticas de libertad que servirán de parámetros para, dentro de cualquier relación de poder, librarnos de los estados de dominación. Volveré sobre este tema más adelante.

*

Una de las grandes carencias de los análisis críticos de género y sexualidad ha sido la de olvidar los postulados económicos que nos forman como sujetos de una sociedad.³⁷ El modo de

³⁶ Foucault, *Microfísica...*

³⁷ Estas carencias ya han sido identificadas por los estudios feministas a fines del siglo pasado. Muchas autoras feministas decidieron utilizar el método materialista histórico para comprender los postulados económicos que designan los roles de género. Como ejemplos tenemos: Monique Wittig,

producción capitalista ha creado dinámicas tan poderosas para estructurar nuestra existencia y nuestra vida social al punto de que muchas veces pasan desapercibidas. La crítica que se desarrolló a partir de los estudios de Karl Marx nos lleva a darnos cuenta sobre cuánto de nuestra noción de libertad y autonomía se constituyó a partir de las necesidades capitalistas de producir una zona de libertad para que los individuos transitaran y negociaran sus intereses en el mercado competitivo, como si todos estuvieran en igualdad de condiciones de acción.

Como comentaba antes, hoy tenemos una gran simpatía por parte del capitalismo en relación con la diversidad sexual y no ha sido problema para este admitir en su espectro de sujetos consumidores otras formas de vida más allá del modelo heterosexual hegemónico, siempre y cuando sean rentables o al menos lleguen a componer un grupo potencial de consumidores.

Colette Guillaumin, Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, como autoras feministas materialistas francesas; Paula Tabet y Silvia Federici, como feministas materialistas italianas; Catharine A. MacKinnon, Andrea Dworkin, Nancy Fraser, como feministas materialistas estadounidenses. La lista es inmensa y no se puede agotar aquí (Lise Vogel, Susan Ferguson, Leopoldina Fortunati, Selma James, Maria Mies, etc.). Lo más importante es que esta perspectiva económica también se ha llevado a los estudios de la sexualidad, al punto de que hoy tenemos una línea específica de estudios llamada marxismo *queer*. Esto ha suplido esta necesidad que señalé anteriormente; sin embargo, los estudios más actuales sobre género y sexualidad aún se enfocan en aspectos culturales y simbólicos de la sociedad. Enfatizo que mi objetivo no es avanzar a través de estas literaturas más actuales en este libro. Mi atención se centra en las raíces de la crítica *queer* y, para desarrollarla más, voy, en los próximos capítulos, a los fundamentos de la teoría marxista. En futuros estudios me dedicaré a este análisis del presente, destacando principalmente las críticas decoloniales que alinean las perspectivas económicas con la colonialidad.

Los diferentes, los radicales, los anormales, es decir, todas aquellas personas hasta entonces vistas como disidentes, como sujetos fuera del sistema, están en proceso de ser incorporados por esta última etapa del capitalismo, extremadamente sofisticada y con una inmensa capacidad de adaptación y absorción de lo que antes le era ajeno. O, en una hipótesis más extrema, tal vez fue el propio avance del capitalismo, dejando una fase represiva y de control eugenésico de la población, por una fase permisiva y de control demográfico abierto, lo que nos brindó espacio para la constitución de sexualidades libres, afirmadas —supuestamente— como resultado de nuestras propias voluntades y deseos.³⁸

Las críticas marxistas al derecho constataron que la forma en que el derecho elaboraba la figura del sujeto de

³⁸ Esta 'hipótesis extrema' se consolidó a partir de los análisis de Donna Haraway sobre la transición de fases del capitalismo bajo el nombre de 'informática de la dominación'. Véase: Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995, pp. 275-276. En este contexto, la hipótesis sugiere que el avance del capitalismo no solo ha absorbido las disidencias sexogenéricas en su lógica de mercado, sino que, en un nivel más radical, podría haber sido el propio desarrollo del sistema capitalista el que posibilitó la existencia de sexualidades libres y diversificadas. Esto implica que el paso de una fase represiva del capitalismo, caracterizada por el control eugenésico de la población y la imposición de la heterosexualidad normativa, a una fase permisiva, donde la regulación de la sexualidad se flexibiliza en función de la lógica de mercado, fue lo que permitió la emergencia de identidades sexuales diversas. Dicho de otro modo, lo que hoy interpretamos como una conquista de derechos sexuales podría no ser más que una consecuencia de la reorganización del capitalismo, que en su fase más reciente se muestra capaz de integrar y rentabilizar múltiples formas de subjetividad y deseo. En lugar de una emancipación autónoma de las sexualidades disidentes, esta hipótesis extrema plantea que estas identidades pueden haber surgido en un marco estructural que las necesita y las acomoda dentro de su lógica de expansión y consumo.

derecho alcanzó su pleno desarrollo y se constituyó como núcleo del derecho moderno en la cúspide de la afirmación del modo de producción capitalista.³⁹ Desde la perspectiva marxista, solo en el contexto capitalista los sujetos serán colocados en la condición de titulares abstractos de derechos. Y esto tiene que ver con las relaciones de producción capitalistas, ya que la necesidad de universalizar la circulación de mercancías exigirá la constitución de sujetos abstractos titulares de derechos y libertades individuales.

En este sentido, el individuo no es un dato en sí mismo, aprehendido por el derecho y reconocido en sus características de sujeto de derecho. En cambio, el individuo será asumido artificialmente como anterior a la forma jurídica constituida por la sociedad capitalista y será forjado como sujeto por las nociones de autonomía y libertad, no porque las posea en sí mismo, sino porque son condiciones de su existencia dentro de este modo de producción consolidado.

La forma jurídica del sujeto de derecho es una forma social que designa un modo de relacionarse entre los elementos que integran una totalidad, no siendo en sí una forma aislada. Para su comprensión es necesario llegar a las funciones que esta forma de sujeto cumple en un determinado contexto histórico y geográfico. Y la influencia que ejercerá el capitalismo en esta forma también debe ser leída desde los momentos históricos y geográficos del propio capitalismo, que no es un bloque único, cohesionado, atemporal y universal, a pesar de tener ciertas premisas básicas en sí mismo. Es en este sentido que Pachukanis argumenta que la crítica marxista considera toda forma

³⁹ Celso Naoto Kashiura Jr., *Sujeito de direito e capitalismo* (tesis de doctorado), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2012, pp. 4-5.

social en su historicidad, proponiendo explicar las condiciones materiales históricamente dadas que hicieron realidad tal o cual categoría.⁴⁰

Buckel⁴¹ argumenta que el sujeto de derecho se nos aparece como si algo dentro de él precediera al derecho y como si estuviera simplemente regulado por este. Las características normativas como la igualdad, la libertad, la autonomía y la responsabilidad aparecen como si fueran características naturales, inherentes al ser humano. Por eso, es tan recurrente la ‘naturalización’ o ‘biologización’ de la figura del sujeto de derecho,⁴² vinculándola a la estructura corporal biológica del individuo.

Parece haber algo efectivamente ‘puro’ en nuestra configuración como seres humanos y que alimenta al ordenamiento jurídico en su reconocimiento de nuestra subjetividad. La teoría jurídica moderna forjó este entendimiento de que todo individuo, al nacer con vida, está dotado, potencialmente, de conciencia y voluntad. Por ser una forma jurídica que solo se comprende en su situación histórica, es una ideología jurídica, siendo el sujeto de derecho la principal manifestación subjetiva del valor capitalista.

Si partimos de la premisa de que toda forma de realización de la libertad, como la forma jurídica, es una manifestación del valor capitalista, entonces podemos problematizar las dos fases de la dinámica moderna del capitalismo, importantes

⁴⁰ Evgeni Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo*, São Paulo, Editora Acadêmica, 1988, p. 70.

⁴¹ Sonja Buckel, “A forma na qual as contradições podem se mover”: para a reconstrução de uma teoria materialista do direito, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, núm. 9 (2014), p. 377.

⁴² Vinícius Casalino, “O capital como sujeito e o sujeito de direito”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2904-2905.

para nuestro argumento de que estamos dejando una fase represiva y entramos en una fase permisiva del dispositivo de control de la sexualidad.⁴³

La primera, la fase represiva, restringió nuestra sexualidad al patrón heterosexual como molde necesario para la constitución de esta primera fase del capitalismo. El Estado moderno asumió un carácter eugenésico, es decir, se preocupó por definir sujetos aceptables a las preocupaciones capitalistas de constituir una fuerza de trabajo sólida para su mercado productivo. Por ello, se interesó más por el control de la natalidad y por establecer estándares de 'normalidad' en las relaciones sexuales que se adecuaran a los deseos del mercado.

En su segunda fase, la más actual, nos encontramos ante un contexto permisivo para nuestra libertad sexual, que está conforme con una nueva dinámica de funcionamiento del mercado. Esto cambia el carácter eugenésico de la gubernamentalidad del sujeto ejercida por el Estado a favor de un proceso de expansión del mercado de consumo, sin necesidad de un control profundo de los mecanismos reproductivos de los sujetos. Esto los libera para realizar sus libertades sexuales fuera de los arreglos matrimoniales y reproductivos necesarios para la fase anterior del capitalismo. Lo que actualmente leemos como la conquista de derechos relacionados con la libertad sexual está asociado con este cambio estructural en la propia dinámica del capitalismo.

Este cambio de un contexto represivo a un contexto permisivo de la sexualidad, cuando se analiza según las

⁴³ Una vez más hago uso del argumento de Donna Haraway sobre la transición del sistema capitalista. Véase: Haraway, *op. cit.*

premisas del sistema capitalista, plantea algunas preguntas. ¿Sigue siendo necesario el patrón heterosexual de relaciones familiares para el mantenimiento del sistema capitalista? ¿La gran densidad demográfica y los límites de la capacidad mundial para sostener a su población no están llevando al sistema capitalista a alejarse del modelo de control de procesos reproductivos localizados a un sistema de control demográfico global, eliminando la necesidad reproductiva de los arreglos conyugales? ¿Por qué motivación económica los modos de vida de las disidencias sexogenéricas empiezan a ser aceptables para el capitalismo? ¿Qué expresan las experiencias de las disidencias sexogenéricas como manifestación subjetiva del valor capitalista? ¿Hay algo ‘natural’ o biológico en nuestras existencias que nos permita afirmar una identidad sexual como algo previo a su reconocimiento por la forma jurídica? ¿Todas las disidencias sexogenéricas son valiosas para el capitalismo? ¿Quién tiene el dinero para pagar su acceso al libre mercado capitalista del sexo? ¿Existe alguna relación entre las reformas del derecho actual para incorporar a los nuevos sujetos y el estado actual del capitalismo?

Para Marx,⁴⁴ nos ponemos nuestras máscaras económicas y encarnamos en nosotros mismos las relaciones necesarias para el funcionamiento del mercado capitalista. Las formas jurídicas no son meras abstracciones, formas universales de recepción de los individuos dentro del ordenamiento jurídico. Son la materialidad histórica del sistema capitalista institucionalizado y operado por el derecho. La teoría del derecho, al crear sus categorías y configurar la forma jurídica

⁴⁴ Karl Marx, *O capital: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 169.

del sujeto como supuestamente neutra, institucionaliza, a través del sistema jurídico, la manera de ser del modo de producción capitalista y el modo de existir del sujeto liberal individualista.

Con la incorporación de sujetos excluidos del ordenamiento jurídico y con la progresiva absorción capitalista de las disidencias sexogenéricas, ¿estamos siendo conducidos a una normalización de nuestra sexualidad disidente a través de la expansión de dinámicas económicas en busca de nuevos mercados? ¿Qué nueva forma de ser del modo de producción capitalista ha permitido la recepción de otras configuraciones de vida y nuevas identidades sexuales? ¿Y quiénes serán los que, aun así, quedarán excluidos de este proceso? ¿Cuál es el precio que pagamos por estar dentro de este juego?

En la lectura marxista, la forma jurídica sería un instrumento para realizar el intercambio de bienes. Tanto los sujetos que intercambian mercancías como los diferentes productos del trabajo se equiparan entre sí. Con la abstracción de la igualdad se nivelan los diferentes trabajos hechos y se borran sus verdaderas desigualdades, como si todos pudieran entenderse como correspondientes y con condiciones equivalentes de realización. Esto se refleja en la forma en que el derecho opera la forma jurídica de los sujetos: los sujetos de derecho también están conectados entre sí de manera abstracta, en la medida en que su individualidad concreta se oculta o se ignora.⁴⁵

Cuando hoy visualizamos que las cuestiones concretas de la vida de los sujetos empiezan a desvelarse y a componer

⁴⁵ Buckel, *op. cit.*, pp. 373-374.

la forma misma del derecho, exigiendo el reconocimiento de los sujetos antes excluidos, y cuando percibimos que el capitalismo ha ido cobrando más fuerza y volviéndose aún más hegemónico, ¿qué tipo de juego estamos jugando como piezas para encajar en este sistema económico? Al operar la idea de que la libertad sexual debe ser universalizada y que su ejercicio depende únicamente de nuestra voluntad libre y sin impedimentos, es probable que estemos consolidando un mercado sexual de subjetividades, una dinámica económica que ahora opera con la particularización de nuestros deseos en un grado mucho mayor que antes.⁴⁶

Queremos operar nuestra sexualidad como si estuviéramos en un mercado. Su forma de interrelación sería un contrato sexual libre y sin trabas, en dinámicas específicas de satisfacción sexual que supuestamente satisfarían nuestros más puros y profundos deseos. Ya no necesitamos relacionarnos afectivamente por determinaciones de tradición o por roles sociales por cumplir. Somos átomos sexuales que componen la nueva química del deseo. Nos queda saber si este deseo es algo intrínseco a nosotros mismos o si es la forma en que nuestra subjetividad pasó a operar según la influencia de factores externos determinantes.

Esta forma jurídica moderna produciría cohesión social y una subjetividad adecuada al sistema capitalista y liberal. A través de la igualdad entre los sujetos de derecho, se

⁴⁶ El colectivo Tiqqun propuso en “Primeros materiales para una teoría de la Jovencita” que, en el capitalismo actual, la dominación opera menos a través de la coerción directa y más mediante el placer, la oferta de estilos de vida y la internalización de la vigilancia. El libro analiza cómo la biopolítica contemporánea actúa a través de la seducción y el control de los deseos, en lugar de la represión explícita. Véase: TIQQUN, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*, Madrid, Acuarela, 2012.

estableció una conexión entre cada individuo en la sociedad, ya sea en forma de contrato o bajo la forma de la ley. En esta dinámica, el derecho ha venido operando como organizador de la forma en que los individuos se reconocerán y regularán sus relaciones y conflictos de interés, de acuerdo con las exigencias de la ideología capitalista.

Y al crear las condiciones abstractas para su realización, dispone de procedimientos genéricos sobre minoridad, capacidad, buena fe en las relaciones jurídicas, errores y vicios para el ejercicio de la autonomía, imputación y responsabilidad, etc. Es en la gramática genérica y abstracta de constitución del sujeto de derecho por los procedimientos jurídicos en la que encontramos el patrón formal y universal de sujeto utilizado para garantizar la cohesión del sistema y la compatibilidad de las subjetividades. Estos procedimientos sirven para superar las divergencias y diferencias entre los sujetos, operando como un conector abstracto que los equilibra en este ‘juego entre iguales’.

La modernización de la sexualidad nos está llevando a arreglos similares: abogamos por el reconocimiento de la igualdad de trato entre las diferentes formas de género y sexualidad; contamos con procedimientos para las ‘buenas afectividades’, consolidando el ejercicio de nuestra autonomía sexual con la afirmación de nuestra mayoría civil; estipulamos formas contractuales y negociaciones sobre los significados de nuestra sexualidad y afectividad; señalamos los modos erróneos de comunicación interpersonal, exigimos responsabilidades afectivas en el trato de las relaciones, afirmando, a través de la contractualización de las dinámicas relacionales, la nueva forma de producción de cohesión social por medio de la sexualidad.

Así, las condiciones abstractas para la realización de nuestros modos de vida personales están dadas, y poco importa el tipo de contrato: compraventa, trabajo, alquiler, matrimonio o incluso un contrato sexual establecido para una sola noche. Actuamos como dueños de nuestros deseos y voluntades, agentes determinantes de los caminos por seguir, al mismo tiempo que solicitamos la debida protección para que nuestras libertades se lleven a cabo en la forma más plena posible.

El análisis marxista del surgimiento histórico de la figura del sujeto de derecho, materializado según las necesidades de la sociedad burguesa, desnudó su supuesta centralidad en el sistema jurídico o el entendimiento de que es él quien ejerce libremente su voluntad y disciplina sus formas de actuar. Por el contrario, el sujeto de derecho no es su causa primera, sino solo el resultado de una estructura social en la que los individuos son meros soportes —o portadores— de las relaciones sociales.⁴⁷ La gramática jurídica se forjó según la noción de que el sujeto de derecho es, potencialmente, propietario, ya sea de su vida, de su cuerpo, de su libertad, de su trabajo, de su herencia e incluso de su afectividad y deseos sexuales.

Esto podría llevarlo a reconocerse dentro de una identidad sexual que corresponda a su ‘posesión de sí’; pero, para el marxismo, la posición de la persona en las relaciones jurídicas está siempre relacionada con la economía capitalista. Es una forma abstracta e impersonal de estar en

⁴⁷ Celso Naoto Kashiura Jr., “Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachelkanis e Althusser”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 6, núm. 10 (2015), p. 66.

el dominio jurídico.⁴⁸ El modo de producción capitalista, basado en la idea de un mercado libre y promoviendo un sistema económico de libre circulación de mercancías, utiliza el sistema jurídico para reproducir su dinámica y organizar subjetividades para que los individuos se entiendan como autónomos y tengan libre tránsito a través del mercado de consumo.

La forma jurídica se fundamenta en la idea de que somos sujetos con el libre ejercicio de nuestra voluntad, amparando una igualdad formal necesaria para la circulación de las mercancías en el sistema capitalista. ¿En qué medida nuestras demandas de autodeterminación identitaria y de libre constitución de nuestros modos de vida resultarían de esta manera específica de constituir la libertad? Esta es una pregunta abierta, pero que no puede dejarse de lado como hipótesis. Una crítica *queer* podría también denunciar los moldes económicos en los que opera la concepción de la libertad sexual en las políticas identitarias, en tanto esta es una estructura de sujeción heterónoma y excluyente.

Más aún, esta denuncia de los moldes jurídicos de nuestra libertad revela una profunda alianza entre la crítica *queer* y la marxista: el ataque al núcleo del sistema jurídico, la norma. Como sostiene García López, “se debe desnaturalizar, sacar a relucir cómo actúa y de qué forma se configuran los elementos contingentes e históricos como si fuesen naturales”. Sin embargo, la tarea de la denuncia

⁴⁸ Simone Helena da Silva y José Rodrigo Rodríguez, “Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 4 (2019), p. 2974.

no se agota ahí. Debe manifestarse la antinormatividad de la crítica *queer*:

No se trata de criticar el sistema jurídico para hacerle un lavado de imagen. Se trata de ir, poco a poco, derribándolo. En este sentido, el objetivo coincide, quizás no en los medios, con el marxismo: el fin del derecho y la extinción de los juristas. El primer paso es la eliminación del sexo-género como categoría jurídica.⁴⁹

Sin embargo, esto nos deja otro interrogante, que es saber si habría alguna forma de ejercer nuestras libertades que no se comprometa con esta forma de ser capitalista y liberal. Si existe, habría que entender cómo se constituye fuera de estas dinámicas de poder y si es posible ejercer prácticas de libertad que no estén incrustadas en alguna relación de poder. La hipótesis de Foucault es que todas y cada una de las formas de libertad están limitadas a una dinámica de poder. Por lo tanto, cualquier respuesta a este problema debe tener en cuenta que las liberaciones ocurren dentro de las relaciones de poder y que no podemos librarnos de estas, independientemente de su contenido.⁵⁰

⁴⁹ Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 195.

⁵⁰ En este sentido, me atrevo a decir, sabiendo lo precario de esta hipótesis, que la crítica *queer* es no capitalista, pero no siempre es anticapitalista. Esta sutil distinción es interesante, ya que sitúa a la crítica *queer* en un lugar intermedio, en una encrucijada entre las propuestas reformista y revolucionaria, extrayendo posibilidades de ambas situaciones. Sin embargo, como nace de una preocupación por las situaciones de exclusión situadas en el presente, se sitúa como contrario al capitalismo, al mismo tiempo que se adentra en él para subvertirlo y resignificarlo. Incluso, en determinados momentos, la crítica *queer* logra colocarse en una posición más agresiva,

Para profundizar en este problema, podemos cuestionar las raíces del sentido moderno de libertad, en un intento de encontrar otro sentido posible de las prácticas de libertad que no se enreda en las formas capitalistas de concepción de los significados que atribuimos a ese valor. Las críticas marxistas desnudan este proceso de formación del sentido de la libertad moderna al afirmar que el individuo, visto como una mercancía en circulación, no es efectivamente un sujeto de derecho, sino un esclavo a merced del capitalismo. Como argumenta Casalino,⁵¹ el individuo no sería un sujeto de derecho según los ideales de autonomía y libertad prometidos por la modernidad, sino solo una forma específica e individualizada de una relación social que lo sitúa en una función meramente accesorio y subordinada a las adversidades de la acumulación capitalista.

Esto excluiría, de la forma jurídica del sujeto, las posibilidades efectivamente reales de autodeterminación o los poderes constitutivos de las relaciones sociales autónomas. Además, si el concepto de sujeto de derecho es solo la personificación de categorías económicas, se torna insostenible e injustificable el proceso de responsabilizar al individuo por situaciones y relaciones de las que es solo criatura y no sujeto autónomo, responsable y creador del orden en que se inserta.⁵²

al punto de anularlo. Podría decirse que el deseo de superación es anticapitalista, pero que el material para realizar prácticas de libertad no lo es necesariamente, pues está enredado en las relaciones de poder del ahora. No obstante, este tema necesita un desarrollo teórico mucho más robusto, lo que es imposible dentro de los límites de este trabajo.

⁵¹ Casalino, *op. cit.*, pp. 2883-2885.

⁵² Marx, *op. cit.*, p. 72.

Como las mercancías no pueden ‘ir por sí mismas al mercado y cambiarse unas por otras’, sus guardianes —individuos transformados en sujetos de derecho— se relacionan entre sí como personas cuyas voluntades se establecen en las mercancías, en las cosas por ser poseídas e intercambiadas, en un reconocimiento mutuo como propietarios privados, dueños de su propia libertad de decisión. Esta relación jurídica toma la forma de un contrato, reflejando las relaciones económicas que la sustentan.⁵³

Las personas vienen a existir en este sistema como representantes de los bienes y el dinero necesarios para que se produzcan los intercambios. Por lo tanto, las máscaras económicas de las personas no son más que personificaciones de las relaciones económicas, como soporte de las cuales ellas se enfrentan unas con otras.⁵⁴ Es en este sentido que Pachukanis afirma que la categoría de sujeto de derecho se extrae del propio acto de intercambio mercantil, asumiendo a un sujeto que tiene libertad —al menos formalmente— para autodeterminarse y decidir sobre su voluntad.

A partir de esta relación mercantil, el derecho incorpora una relación de oposición entre el sujeto y el objeto: objeto-mercancía y sujeto-propietario.⁵⁵ Cuando mencioné en el primer capítulo de este trabajo los conceptos de ‘capitalismo rosa’ y ‘*pink money*’, estaba denotando precisamente este modo de operar del capitalismo en la dinámica de vida de las disidencias sexogenéricas. Se supone que tenemos libertad sexual y autodeterminación de nuestras formas de vida, pero el capitalismo ha exigido a sus ‘nuevos incluidos’ que

⁵³ Pachukanis, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁵⁴ Marx, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁵ Pachukanis, *op. cit.*, p. 75.

entreguen sus deseos al mercado —o que deseen las ofertas dadas por el mercado—, que establezcan sus relaciones conyugales, que contraten seguros médicos y seguros de vida, que viajen, que consuman, que sean felices, siempre y cuando hagan parte del gran mercado y sean rentables. Las disidencias sexogenéricas ahora también tienen un valor de mercado —muy valioso, además—. Luego, nuestra inclusión tiene un precio: abandonar el deseo de ‘ser ciudadanos’ para convertirnos en ‘la diversidad sexual consumidora’.

Al escribir sobre los aparatos ideológicos del Estado, Althusser presenta a los individuos transformados en sujetos por la ideología capitalista como seres que caminan por sí mismos, seres que crean la ilusión de ser libres, que caminan con sus propias piernas. Sin embargo, son engañados por una dinámica que los conduce ‘libremente’ a la voluntad del verdadero sujeto, haciéndoles aceptar —o no percibir— su proceso real de sujeción, realizando ‘por sí mismos’ la voluntad de quienes operan los procesos de constitución de subjetividades.⁵⁶ Este proceso de sujeción actúa a través de la forma burguesa del sujeto de derecho. El individuo se constituye en sujeto para que, por sí mismo, en pleno uso de su autonomía de voluntad, pueda hacer su ‘sujeción’, apoyado en la ilusión que le da el ordenamiento jurídico.⁵⁷

Utilizando el concepto de ‘burguesía gay’ de Sáez,⁵⁸ apuesto a la idea de que la mayoría de las formas de recepción de nuevos sujetos y el reconocimiento de derechos

⁵⁶ Louis Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (3ª ed.), Lisboa, Editorial Presença-Martins Fontes, 1980.

⁵⁷ Kashiura Jr., “Sujeito de direito e interpelação ideológica...”, p. 51.

⁵⁸ Javier Sáez, *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

—según el patrón de comportamiento hegemónico— han llevado a la extensión de esta ilusión de que caminamos con nuestros propios pies, que ahora parte de la disidencia sexual logra ser libre y autónoma, al igual que las personas heterosexuales.

Lo mismo podría aplicarse a otras identidades recibidas por el proceso de incorporación de nuevos sujetos: mujeres que hoy pueden ser libres como lo son los hombres; personas negras que devienen autónomas y reciben protección como las personas blancas; indígenas que ahora pertenecen al pacto civilizador del colonizador, etc. Formamos la constelación de la nueva burguesía: nuevas estrellas marcadas en sus identidades diferenciadas por el modo de vida del mercado de las libertades.

En una sociedad de ‘competidores’ y negociadores de sus libertades, la mayor prueba de que alguien está incluido en este orden es la posibilidad que tiene de adquirir bienes y propiedades de consumo y acceder a mecanismos de seguridad pública a su favor. Neumann⁵⁹ sostiene que esta organización social necesita de un Estado que instituya leyes generales como forma más alta de racionalidad instrumental, porque esta sociedad está compuesta por un gran número de empresarios de equivalente poder económico. Con eso, afirma que la función del Estado es, en primer plano, la de crear un ordenamiento jurídico que asegure el cumplimiento de las obligaciones contractuales, siempre y cuando exista una cierta simetría de poder entre los competidores para que puedan negociar sus intereses específicos en igualdad de condiciones.

⁵⁹ Franz Neumann, “O conceito de liberdade política”, en *Cadernos de Filosofia Alemã*, núm. 22 (2013), pp. 119-120.

Para el buen funcionamiento de la propiedad privada, principal institución de la sociedad burguesa, es necesario establecer derechos de libertad conexos, como la libertad contractual y el libre comercio. Cuestiones de moralidad sexual o situaciones específicas de la cultura de un pueblo determinado no son significativas para la solidificación de la propiedad privada. Así mismo, estos temas no interfieren con las necesidades del propietario de los medios de producción. Para producir y reproducir, se debe tener derecho a establecer o cerrar una operación comercial; se requiere la titularidad del derecho a celebrar contratos de compraventa, permuta, alquiler, arrendamiento, préstamo e hipoteca.

El contrato, la forma jurídica de la relación de cambio, o forma jurídica en la que ‘la persona pone en movimiento su libertad’, representa una compraventa en la que intervienen la forma particular del valor, la mercancía, y su forma universal, el dinero.⁶⁰ La función de la subjetividad jurídica, en este sistema, no depende directamente de las disposiciones morales de una sociedad, sino de la circulación y apreciación del valor, de la rentabilidad:

La atribución de un libre albedrío por el cual el sujeto de derecho se pone en una relación de igualdad con otro sujeto de derecho es requisito del intercambio de bienes. La voluntad autónoma del sujeto de derecho no determina la relación de equivalencia entre los bienes que el sujeto mismo lleva al cambio, sino que, en realidad, está

⁶⁰ Franz Neumann, “A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa”, en *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, núm. 109 (2014), pp. 29-30.

determinada por ella. La voluntad autónoma, el reconocimiento recíproco, la igualdad jurídica y la libertad no prueban, por lo tanto, ninguna cualidad ‘superior’ intrínseca al hombre, ninguna disposición inmanente a la ‘moralidad’, ninguna determinación ‘espiritual’ que coloque a la persona (como agente de cambio, sujeto) por encima de la cosa (como objeto de cambio, mercancía): la subjetividad jurídica se constituye para el cambio mercantil como condición para que el valor consustancial en el cuerpo de mercancías se realice en la esfera de la circulación. En definitiva, para que se produzca el movimiento de apreciación del valor, determinado desde la producción capitalista, que ‘aparece y no aparece en la circulación’.⁶¹

¿Cuál es el lugar para las preocupaciones del capitalismo actual con respecto a las formas como ejercemos nuestra sexualidad? Para el fetichismo burgués, lo que importa es que el sujeto cumpla el rol de ser un individuo autónomo, responsable de sus actos y de sus contratos, merecedor de la condición que disfruta como persona digna de confianza general.⁶² Mientras pague sus deudas y cumpla con sus compromisos, será reconocido como un ‘buen sujeto’.

Cuando el capitalismo captura a las disidencias sexogénicas, opera un proceso de ‘higienización’ y ‘aburguesamiento’ de la forma de ser de estos sujetos, transformando las formas de leer su comportamiento en parámetros

⁶¹ Kashiura Jr., “Sujeito de direito e interpelação ideológica...”, p. 54.

⁶² Jorge Grespan, *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*, São Paulo, Boitempo, 2019, pp. 280-281.

digeribles para la vida social burguesa: el matrimonio se vuelve ‘homoafectivo’; la pareja gay mantiene el patrón monógamo; las divertidas fiestas rompen la monotonía de la vida social heterosexual; los programas de televisión son animados por travestis y *drag queens*. El arco iris de la diversidad colorea la vida social, componiendo un elemento más de este caleidoscopio de posibilidades de vida reinterpretado en sus bases según las exigencias de la expansión capitalista.

En el fondo, estamos poniendo en práctica las determinaciones generales del capitalismo, ya que este no las cumpliría por sí mismo, necesita súbditos para la ejecución de sus propósitos; pero en el juego de ilusiones de su ideología, nosotros, sus agentes individuales, creemos que actuamos según nuestra conciencia y nuestro libre albedrío. Y cuanto más los colores del arco iris pintan nuestra presencia en el mundo, más nos sentimos aceptados y abrazados por este sistema que antes nos excluía, más profundo se vuelve el encubrimiento de los mecanismos que subyacen en nuestras acciones y que ponen en funcionamiento los designios capitalistas. En resumen, los propósitos de nuestras formas de vida y las formas en que nos constituimos en el mundo no tienen por qué coincidir plenamente con los propósitos generales del capital. Y es allí donde radica su mayor poder.

Las prácticas de liberación realizadas por medio del derecho

Las críticas marxistas han sacudido fuertemente las estructuras del derecho moderno. Para muchos, sus cuestionamientos fueron tan significativos que el derecho nunca más pudo ser percibido como un instrumento de protección, reconocimiento y emancipación de todos, precisamente por la denuncia que la crítica marxista hizo de su forma de operar. A partir de su metodología de análisis, muchas corrientes se posicionaron y afirmaron como críticas al derecho moderno y al liberalismo jurídico, reposicionando las perspectivas académicas sobre el derecho.

En cierto modo, la crítica *queer* también tiene sus raíces en el método de análisis marxista y sus derivaciones, especialmente cuando se vuelve contra la forma en que nuestras libertades son conducidas dentro del sistema económico y la forma en que la universalidad liberal termina por encubrir profundas exclusiones bajo el pretexto de la igualdad de trato para todos.

A pesar de los poderes de la crítica marxista, las alternativas revolucionarias más ortodoxas no resuelven los problemas más urgentes de quienes viven en una sociedad capitalista y no encuentran las condiciones para llevar a cabo todas las transformaciones estructurales necesarias para la constitución de una sociedad efectivamente plural y democrática, que acepte las más diversas formas de vida posibles.

Tampoco resuelven el problema de que, sea cual sea la nueva forma de derecho propuesta, siempre estaremos dentro de las relaciones de poder, nunca fuera de ellas, y un eventual ‘derecho marxista’ probablemente adolecería de problemas correlativos. Por lo tanto, por ahora, apostar por un cambio revolucionario en la sociedad o por el declive del capitalismo y el modo de vida burgués es una utopía que no resuelve inmediatamente los problemas de desigualdad.

Si estamos en una sociedad capitalista y si las posibilidades de constituir un nuevo sistema económico menos desigual y excluyente son bajas, la destitución de la protección otorgada a los sujetos por medio de los derechos individuales y las libertades civiles, principalmente las representadas por los derechos humanos en el ámbito internacional, podría desencadenar situaciones más drásticas que las que enfrentamos actualmente, incluso con todos los problemas que he destacado aquí.

Dadas las condiciones materiales que tenemos, si dependemos del orden jurídico moderno y si es con base en él que podemos hacer nuestras reivindicaciones de derechos, entonces necesitamos buscar posibilidades factibles para la defensa de los sujetos subalternizados en el aquí y ahora. Además, si bien las promesas de igualdad y libertad dadas por la modernidad han sido cooptadas por las dinámicas de poder actuales y han perdido su profundo significado emancipador, se trata de conceptos ya incorporados a nuestro imaginario social y, por lo mismo, necesitan ser tomados en serio, aunque esto implique encontrar nuevos significados para su forma y contenido.

Por lo tanto, para muchas propuestas teóricas, aun después del despojo crítico provocado por las teorías marxistas, el derecho y la forma del sujeto de derecho continúan

siendo poderosos instrumentos para la materialización de las promesas de igualdad y libertad, así como de los valores todavía no realizados de la modernidad.¹ Este es el camino recorrido por parte de los movimientos de reforma del derecho moderno en sus diversas formas y modalidades, como las políticas de reconocimiento e identitarias, los derechos de las minorías sociales, los nuevos sujetos de derecho, los derechos emergentes, etc., que tratan de promover acciones concretas dentro del derecho moderno para hacer frente a situaciones de exclusión y desigualdad social.

En este caso, los derechos reconocidos a la población de disidencias sexogenéricas² compondrían esta fase reformista del derecho moderno, aprovechando también la fórmula del sujeto de derecho y los mecanismos jurídicos de protección y promoción de nuestras diferencias y singularidades. En este sentido, el sujeto de derecho puede aprovechar la propia estructura jurídica para tomar una posición crítica en relación con el derecho:

Ser persona en el derecho, por lo tanto, puede entenderse como constituyendo un centro de responsabilidad, una posibilidad de atribución de derechos y deberes, pero también de participación activa en el proceso de

¹ Aquí vale la pena señalar que parte de la crítica al proyecto de la modernidad no está directamente relacionada con los postulados modernos, sino con la forma y el contenido específico de su significado europeo o vinculado a las realidades de las sociedades del norte global. Lo mismo sucede con respecto a los postulados de libertad e igualdad. No son descartados, sino problematizados y resignificados en otros términos y posibilidades.

² Estos derechos suelen expresarse con los términos derechos de las minorías sexuales, derechos de la población LGTBI+, derechos sexuales y reproductivos, etc.

configuración de las instituciones del derecho. Hablar de persona en el derecho es, pues, hablar siempre de relaciones jurídicas, elaborar siempre un proceso relacional, no solo con la sociedad, sino también con las normas de derecho, en una especie de relación crítica con las normas jurídicas.³

La cuestión que entra en juego es cómo constituir un proceso de sujeción o cómo formar un sujeto de derecho que no se estructure estrictamente a partir de la dinámica de una sociedad capitalista y liberal, sin posibilidad de liberarse de estas estructuras o formas específicas de comprenderse como sujeto. Y cómo ligar estas liberaciones internas del sistema con las perspectivas de las propuestas críticas más radicales, como es el caso de la crítica *queer*.

Este proceso de sujeción —o sujetamiento— requiere ser problematizado en el sentido de que esas liberaciones también conlleven ‘prácticas de libertad’, esto es, prácticas que vayan más allá de las formas más frecuentemente instrumentalizadas por o en el derecho —aquellas que demandan la asunción de determinadas identidades y ciertos modos de comportamiento, de forma heterónoma y acrítica—.

La pregunta es si este proceso de sujeción operado por el derecho permitiría a los individuos realizar prácticas de autogestión y constituir su propio sentido de libertad, lo que facilita la realización de los procesos de subjetivación. Quizás, en este contexto, la crítica *queer* jugaría un papel

³ Simone Helena da Silva y José Rodrigo Rodríguez Jr., “Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 4 (2019), p. 2988.

específico al denunciar las insuficiencias de estos nuevos intentos, operando como un sistema de alerta en relación con las exclusiones y opresiones que puedan ocurrir, ya que es imposible habitar un mundo en el que las relaciones de poder no existan.

De esta manera, la crítica *queer* caminaría paso a paso con las propuestas emancipatorias ejecutadas internamente por el derecho; provocaría el sentido más extremo de lo que debe ser un derecho supuestamente justo; o actuaría como su estándar de corrección o de su constante perfeccionamiento. Sería una postura crítica continua y estaría siempre en la búsqueda de modos de ser y de vivir que aún no habrían sido imaginados, de heterotopías que estarían fuera del orden de la normalización.

Es en este sentido que ubico la crítica *queer* más como una ‘práctica de libertad’ que como ‘acción de liberación’, en los términos foucaultianos que explicaré más adelante. Con esto no quiero decir que la crítica *queer* solo pueda entenderse como una derivación de la teoría foucaultiana. Estoy convencido de que una crítica *queer* no debe trabajar con ‘cánones’ teóricos, ni debe derivar de un solo centro teórico.

Sin embargo, dadas las deturpaciones que identifiqué en relación con el modo en que ella ha sido incorporada por el derecho, quiero trabajar con la hipótesis de que se puede entender mejor cuando se vincula a lo que Foucault llamó prácticas de libertad, sin definir el contenido de estas prácticas de libertad. Este sería un posible modelo para ilustrar una forma recomendable de llevar a cabo la crítica *queer*.

En todo caso, quisiera dejar abierta esta cuestión y asumir la precariedad de mi elección, ya que no pretendo debatir el contenido y modo de operación de las propias

críticas *queer*. Este problema puede abordarse mejor en trabajos futuros. Por lo tanto, mi apoyo en Foucault tiene que ver con el hecho de que es uno de los autores más utilizados por los estudios *queer* y tiene relación con la hipótesis de que, para mí, la crítica *queer* es, ante todo, un instrumento de denuncia, una postura crítica constante e incontrolable, en lugar de un mecanismo propositivo de modelos coherentes para los procesos de normalización de la sociedad.

Hay una aproximación muy significativa de esta pretensión *queer* con las propuestas de Foucault. Y esta aproximación con las prácticas de libertad de Foucault es mucho más interesante para la propuesta *queer* que la aproximación que se ha hecho entre esta y los modelos emancipadores de las políticas identitarias.

Finalmente, como la cultura jurídica brasileña es un reflejo de la cultura jurídica europea, la forma en que Foucault critica los procesos de sujeción operados dentro de la gubernamentalidad del Estado moderno se correlaciona con la forma en que debemos promover la deconstrucción y el desnudamiento de los procesos de sujeción forjados por nuestro derecho moderno, ya que primero necesitamos entender cómo este opera. Así mismo, aquí también estamos adoptando los modelos emancipatorios más comunes del norte global, sin mucha innovación en sus arreglos.

Estas circunstancias plantean una situación extraña para cualquier propuesta de análisis que se haga en el sur global: la de lograr hacer uso, de alguna manera, de teorías foráneas que critican las insuficiencias y limitaciones de sus propias instituciones, puesto que las instituciones del sur global fueron generalmente constituidas como réplicas de las del norte; y esto se hace al mismo tiempo que se construyen y

utilizan las críticas constituidas en el sur global contra las formas colonizadoras de una modernidad jurídica impuesta a los países colonizados.

En todo caso, lo que se busca con este debate sobre cuáles serían las prácticas de libertad en su sentido más amplio son alternativas que no se sustenten exclusiva y primordialmente en el modo capitalista y liberal de concebir la libertad, sino que produzcan condiciones reales, aunque todavía precarias, para la constitución de una sociedad más plural, emancipadora y basada en las formas más avanzadas de prácticas de autogestión. Apostando a que tales condiciones puedan producirse por medio del derecho, Sonja Buckel⁴ propone la reconstrucción de las perspectivas marxistas sobre el derecho.

Entendiendo el derecho como una tecnología de sujeción y producción de cohesión social, Buckel trata de encontrar las condiciones para que las contradicciones sociales puedan moverse en su interior, circulando entre dinámicas de control y posibilidades emancipatorias. Este potencial emancipador de la forma jurídica ya había sido señalado por Franz Neumann,⁵ cuando defendió la idea de que sería posible que la sociedad —o parte de ella— cuestionara las formas en que se diseñan y constituyen las instituciones, produciendo cambios en la estructura del derecho.

⁴ Sonja Buckel, “A forma na qual as contradições podem se mover”: para a reconstrução de uma teoria materialista do direito, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, núm. 9 (2014).

⁵ Franz Neumann, “O conceito de liberdade política”, en *Cadernos de Filosofia Alemã*, núm. 22 (2013); Franz Neumann, “A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa”, en *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, núm. 109 (2014).

Las condiciones reales de las luchas emancipatorias del presente no pueden constituirse renunciando a la gramática de los derechos liberales, pero, al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que las luchas operadas dentro del orden actual solo pueden mitigar las violaciones y discriminaciones. Wendy Brown⁶ argumenta que las luchas a través de la cultura liberal de los derechos “no derrotan ni al régimen ni a sus mecanismos de reproducción”, aunque logran producir algún cambio y algún nivel de protección para los sujetos excluidos o subalternizados.

Para Brown, al mismo tiempo que el derecho aparece como un instrumento ideológico insuficiente para enfrentar los profundos problemas sociales de los sujetos excluidos, paradójicamente también es uno de los principales instrumentos de que disponemos para la producción de los efectos emancipatorios más inmediatos. Es en este sentido que Brown, en sus debates sobre los derechos y la situación de las mujeres, destaca que los derechos liberales casi siempre sirven para mitigar los problemas de desigualdad de género, sin lograr promover su eliminación total. Esta paradoja también está presente en las luchas por los derechos de la población de disidencias sexogenéricas y puede leerse como el punto de tensión entre las políticas de reconocimiento de los ‘derechos de las minorías sexuales’ y la crítica *queer*.

Ubico la perspectiva *queer* específicamente en esta mirada a la insuficiencia de las luchas por los derechos liberales, sin anular la posibilidad de una reconciliación entre las dos posiciones: por un lado, una emancipación interna del sistema jurídico (procesos de liberación de las cadenas

⁶ Wendy Brown, “Sofrendo de direitos como paradoxos”, en *Revista de Direito Público*, vol 18, núm. 97 (2021), p. 462.

de dominación); por otro lado, las prácticas de libertad y la denuncia de los mecanismos de control como una postura crítica que se sitúa desde una perspectiva externa a este sistema, más allá de los mecanismos de liberación.

Esta paradoja, a mi entender, también se refleja en la relación entre los procesos de sujeción y los procesos de subjetivación. No obstante, esta relación opera en otro nivel y con matices distintos. La relación entre liberación y libertad alude a las formas de desprenderse de las cadenas de dominación, explotación y opresión, así como a evitar su recomposición o la forja de nuevas cadenas. Para los fines de este análisis, comprendo que esta relación tiene un matiz más objetivo, una acción que se inscribe en lo externo y en lo colectivo. En cambio, la relación entre sujeción y subjetivación se sumerge en las maneras en que un individuo es moldeado ‘desde fuera’ o ‘desde dentro’, un proceso dialéctico y subjetivo que, aunque no deja de incluir liberaciones de las cadenas del poder, se enfoca en la dimensión más íntima de la producción de sí.

En mis lecturas y apropiaciones del pensamiento de Michel Foucault, inscribo la sujeción (*assujettissement*) en los procesos mediante los cuales los individuos son subordinados por estructuras de poder externas, conformando identidades y comportamientos según normas establecidas. La subjetivación (*subjectivation*), en cambio, la comprendo como el campo de las prácticas a través de las cuales los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos, en un movimiento reflexivo que les permite ejercer su libertad y autonomía. Esta distinción es clave para comprender cómo los cuerpos pueden transitar de objetos pasivos de control a agentes activos de su propia formación ética y moral,

una cuestión central en el pensamiento foucaultiano en sus últimos años de vida.

Además, también me sirvo de la diferenciación que Foucault establece entre liberación y libertad. La liberación puede entenderse como el acto de deshacerse de restricciones o cadenas impuestas por las relaciones de poder, mientras que la libertad implica una capacidad permanente de autogobierno y autodeterminación. Es decir, la liberación puede ser un primer paso, pero la libertad demanda un ejercicio incesante de prácticas que no solo permiten romper con la dominación, sino también constituirse activamente como sujeto autónomo.

Así, mientras la liberación y la sujeción están ancladas en dinámicas de poder que se ejercen sobre los individuos desde el exterior, la libertad y la subjetivación se ubican en el terreno de las prácticas internas y reflexivas mediante las cuales los individuos se forjan a sí mismos, subrayando la importancia de la agencia personal y la ética en la invención del sujeto.

Es a partir de esta paradoja que propongo un ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’, adaptando, al contexto del derecho, los análisis de Foucault sobre los procesos de constitución del sujeto: las posibilidades de prácticas emancipatorias (procesos de liberación) y las prácticas de libertad (prácticas de autogestión de sí y de constitución de otros sentidos de libertad).

La paradoja acerca del derecho y la ubicación de la crítica *queer* antes descritas deben leerse dentro del contexto de la constitución de la modernidad europea. La afirmación de las promesas de libertad individual y de igualdad de trato ante la ley dio lugar a esta contradicción interna a la forma

del derecho. Max Weber⁷ analizó cómo la modernidad se consolidó como un gran proceso de racionalización de la sociedad, incorporando las diversas esferas de valor que surgieron como resultado de una ingeniería social desprovista de referencias a valores y tradiciones.

Esto provocó que las sociedades modernas se configuraran a partir de una fragmentación de cosmovisiones y formas plurales de constituir proyectos personales de vida, trayendo consigo la difícil tarea de conjugar los más diversos intereses y perspectivas sobre el contenido de la libertad y las formas de vida.

Del mismo modo que el capitalismo requirió una cierta configuración de las formas jurídicas que permitiera la equiparación de sujetos para el intercambio económico, también abrió espacio para la construcción y realización de una sociedad plural y multifacética. Además, las promesas democráticas surgidas de la disolución de las antiguas monarquías dieron lugar a la descentralización del poder político y al surgimiento de nuevas clases sociales y nuevas dinámicas de arreglos de poder.

Este conjunto de factores hizo que el derecho fuera paulatinamente disputado por diversos actores sociales. Si todos son iguales ante la ley y si la libertad es una condición universal de los seres humanos, todos son potencialmente capaces de acceder a este sistema jurídico que institucionaliza —y pone a disposición— las promesas de libertad e igualdad universales. Y esta contienda por un sentido de acceso universal al sistema de derechos puede leerse desde las más diversas formas de lucha, como es el caso

⁷ Max Weber, *Economia e sociedade II: fundamentos da sociologia compreensiva*, Brasília, UnB, 1999.

de las reivindicaciones que involucran nuestras libertades sexuales.

Además de ser un instrumento para estabilizar el comportamiento social, el derecho puede ser entendido como un mecanismo de disputa de poder, incluyendo en su gramática la dinámica de luchas entre actores sociales, tanto por medio de debates sobre los significados y contenidos de los derechos como por sus impactos en la formación de los moldes de las instituciones políticas. Pero esto será así solo en la medida en que, dentro de las normas y posibilidades del orden establecido, a nivel individual, el derecho permita demandas de libertad y autonomía para la realización de los sentidos individuales de vida; y a nivel colectivo, esté abierto a demandas de derechos colectivos y difusos de grupos de personas. Estas posibilidades de utilizar el sistema jurídico en las luchas por nuevas configuraciones y nuevos derechos demuestran el ‘doble hacer’⁸ del derecho.

Como afirman Da Silva y Rodríguez,⁹ con la complejidad de las sociedades modernas y con la incorporación de promesas de libertad e igualdad en nuestro imaginario social, la forma del derecho permite el disenso y la disputa por la organización social, impidiendo que un determinado grupo pueda imponer absolutamente un único modelo de sociedad y de vida personal.

La forma del derecho abre un espacio, aunque reducido, para que los sujetos manejen sus vidas. Permite el disenso y la impugnación de las normas, al otorgarles a los sujetos

⁸ Adriana Vianna y Laura Lowenkron, “O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens”, en *Cadernos Pagu*, dossiê Gênero e Estado: formas de gestão, práticas e representações, 2017, p. 51.

⁹ Da Silva y Rodríguez, *op. cit.*, pp. 2982-2984.

la posibilidad de cuestionar y denunciar las privaciones y exclusiones que sufren. Esto hace que en el derecho se opere la disputa por sus sentidos, expresando demandas a través del lenguaje jurídico y promoviendo la creación de normas generales para la organización de la sociedad.

El riesgo de abandonar la categoría de sujeto de derecho con el argumento de que es una forma del proceso de sujeción que controla y modula nuestros sentidos de ser nos lleva a preguntarnos qué sería de nosotros sin ella. ¿Existe algún proceso social que no dependa de alguna forma de normalización de la vida colectiva? ¿Sería posible una etapa social en la que la libertad alcanzaría un grado tan pleno que veríamos la ausencia de estructuras de dominación? Cuando partimos del supuesto de Foucault de que existe una relación de coproducción entre formas de libertad y relaciones de poder, entonces la respuesta a ambas preguntas sería negativa.

Así, el mero abandono de la forma jurídica sería una actitud irresponsable en relación con sus consecuencias prácticas inmediatas para las necesidades de protección y emancipación de hoy. Necesitamos encontrar potencialidades emancipatorias a partir de las condiciones materiales que están a nuestro alcance, porque la lucha por los derechos es una lucha para el ahora, independientemente de los próximos pasos políticos que podamos dar hacia otra forma política y jurídica de sociedad.

Por lo tanto, necesitamos plantear otras preguntas, si queremos partir de las condiciones de la propia estructura jurídica actual. ¿Qué resignificación podríamos producir para el sujeto de derecho, a partir de una actitud crítica radical? ¿Es posible para nosotros operar en el interior de este sistema y mantener una postura crítica dentro de lo que llamo un ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’?

¿Qué poderes emancipatorios existen dentro del derecho? ¿Qué alternativas encontraremos para quienes seguirán excluidos o parcialmente excluidos de este sistema? ¿Y cuál será el lugar de una crítica *queer* si mantenemos nuestra lucha a través del derecho? ¿Queda algo que todavía podamos llamar un ‘más allá’ del derecho?

Cuando Immanuel Kant escribió su artículo “¿Qué es la Ilustración?”,¹⁰ resignificó el papel de la razón moderna y el potencial emancipador del ser humano al reinterpretar el sentido de la Ilustración europea.¹¹ Para Kant, la Ilustración sería el intento de sacar al ser humano de su estado de minoridad, o de hacer que el ser humano supere su incapacidad para hacer uso de su propia razón, al afirmar su autonomía e independizarse de la guía de los demás.

En la perspectiva kantiana, el ser humano es el responsable de su estado de minoridad y es en la capacidad que tenemos de emplear nuestra razón y de construir nuestra propia comprensión del mundo donde reside el significado profundo de lo que es la Ilustración. Salir de este estado de minoridad nos llevaría a hablar en nombre propio y a hacer uso público de nuestra razón, llegando a la posibilidad de imponernos las leyes que nos rigen.

¹⁰ Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”, en *Immanuel Kant: textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100-117.

¹¹ Como he dicho en otra nota, Ilustración o Siglo de las Luces es un concepto que hace referencia al movimiento intelectual y filosófico surgido en Europa durante el siglo XVIII. Para una discusión más amplia de estos conceptos, véase: Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1997. A los efectos de este trabajo, opto por usar el término Ilustración.

Esta propuesta fue muy utilizada por los teóricos de la Escuela de Frankfurt,¹² quienes buscaban identificar, desde la realidad social capitalista, las condiciones de posibilidad para la realización de significados emancipatorios. Estos teóricos aprovecharon la propuesta de Kant sobre las potencialidades del pensamiento crítico y postularon posibilidades de solución de problemas sociales dentro de las condiciones de las sociedades capitalistas occidentales, buscando alternativas de emancipación y superación de la dominación capitalista.¹³

Para esta tradición, una teoría crítica realizaría un diagnóstico de la sociedad en su tiempo presente y, a partir de ello, identificaría sentidos para una emancipación concretamente posible. Esto sería plausible en tanto la teoría crítica haría un ‘diagnóstico explicativo’ de las relaciones de poder en toda su profundidad y complejidad, y evidenciaría que son las relaciones de dominación y opresión las que esclavizan a los seres humanos y bloquean los procesos emancipatorios, generando crisis y patologías sociales.¹⁴

¹² Para una biografía de los autores de la Escuela de Frankfurt, véase: Stuart Jeffries, *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2018. Sobre su historia y sus influencias, véase: Martín Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974; Marcos Nobre, *A teoria crítica*, Río de Janeiro, Zahar, 2004; Rolf Wiggershaus, *Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*, Río de Janeiro, Difeel, 2002.

¹³ Nobre, *op. cit.*

¹⁴ Amy Allen, “Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”, en *Revista Novos Estudos*, núm. 103 (2015), p. 116.

Michel Foucault¹⁵ también se involucró con el texto kantiano sobre lo que es la Ilustración, aunque no se vinculó con el modelo de teoría crítica desarrollado por la Escuela de Frankfurt, principalmente porque tenía divergencias en relación con los significados de emancipación propuestos por los teóricos frankfurtianos. Su punto en común con estos teóricos es precisamente la posibilidad de extraer del análisis kantiano un modelo diagnóstico explicativo sobre el momento actual.

Es a partir del texto kantiano que Foucault desarrolla algunos puntos de su análisis sobre lo que entiende por crítica. Se interroga sobre lo que quería Kant cuando definió su significado de la Ilustración y, por medio de esta investigación de los significados que subyacen a la respuesta de Kant, plantea algunas preguntas sobre lo que realmente estaba detrás de la inquietud de Kant. ¿Kant quería saber ‘qué está pasando en este momento’? ¿Qué nos estaría pasando? ¿Qué sería de este mundo, de este tiempo, de este preciso momento en el que vivimos? ¿Qué somos como sujetos iluminados, como parte de la Ilustración?

Foucault llega a la conclusión de que en realidad Kant se pregunta otra cosa. Él cuestiona, en un momento muy preciso de la historia, ‘qué somos efectivamente en ese momento’. Así, Foucault extrae de Kant un pensamiento crítico que parte de una ontología del presente, planteando interrogantes sobre cuál es nuestro tiempo presente y cuál es el campo actual en el que se constituyen y se realizan nuestras experiencias. De esta operación derivaríamos una ontología del presente y una ontología de nosotros mismos,

¹⁵ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, pp. 679-688.

definiendo las condiciones para una problematización sobre lo que es el ser humano y sobre el mundo en que vive.

Lo que tenemos aquí, entonces, es la base de una tarea crítica: un análisis de quiénes somos y lo que es el momento actual, qué somos en el aquí y ahora, pero Foucault no cae en el lugar común de desarrollar una propuesta teórica que indaga en lo que somos, como si fuera posible llegar a una 'esencia' definitoria de nosotros mismos, a través de un inagotable proceso de descubrimiento de sí mismo.

Como Foucault estaba más preocupado por los procesos de control de los sujetos, en lugar de una investigación que se limitaría a afirmar lo que somos, propone otra metodología: por medio de una investigación crítica de lo que somos, llegaríamos a otra propuesta, que es rechazar lo que somos, o lo que se ha hecho de nosotros.

En mi percepción, este es uno de los puntos de su propuesta crítica que más se conecta con la crítica *queer*: saber lo que somos para luego rechazar las formas heterónomas en que nos constituimos y sugerir prácticas del yo, formas de darse cuenta de sí mismo que sean consecuentes con los postulados de la autogestión de sí.

Sin embargo, esta no es una afirmación sobre qué es la identidad en sí misma y qué podemos hacer con esa identidad. Es una comprensión de que todas las identidades son precarias y que los dispositivos que nos dan forma son artificios explicables dentro de las relaciones y dinámicas de poder, que siempre pueden ser cuestionados y reformulados.

Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para deshacernos de esta 'doble restricción' política, que es la individualización y totalización simultáneas propias

de las estructuras del poder moderno. La conclusión sería que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en pretender liberar al individuo del Estado, sino del tipo de individualización que a él se vincula. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad rechazando este tipo de individualidad que nos fue impuesta hace varios siglos.¹⁶

Antes de proponer su nueva economía de las relaciones de poder basada en un modo de utilizar las formas actuales de resistencia frente a las diferentes formas de poder, Foucault elaboró un diagnóstico de la gubernamentalidad del sujeto que realiza el Estado moderno. El objetivo de su trabajo fue efectuar un análisis histórico de nuestra cultura para comprender las diferentes formas en que nos convertimos en sujetos.¹⁷ Su proyecto filosófico fue pensar la subjetividad moderna como resultado de mecanismos de agencia de poder, es decir, preguntarse cómo las relaciones que operan entre los saberes, los juegos de producción de la verdad y las prácticas de poder influyen en la constitución de los sujetos.

Lo que llamamos ‘sujeto’ es el resultado de operaciones de sujeción dentro de las relaciones de poder, esto es, el resultado de procesos de sujeción resultantes de las prácticas de la ciencia, las instituciones y otros mecanismos de control social. Por lo tanto, Foucault parte del supuesto de que el sujeto es una forma, en lugar de ser una sustancia,

¹⁶ Michel Foucault, “O sujeito e o poder”, en *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Río de Janeiro, Forense Universitária, 1995, p. 239.

¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

y que esta forma no siempre es idéntica a sí misma, lo que descartaría cualquier concepción esencialista de lo que es el sujeto.¹⁸

Al enfocar los procesos de sujeción, Foucault se preocupa inicialmente por los ‘modos de objetivación’, es decir, los saberes que se constituyeron como fuentes normativas sobre la conducta humana y los medios por los cuales esos saberes establecieron regímenes de verdad. Junto con los instrumentos de agencia de poder, estos regímenes proporcionaron espacios, límites y posibilidades para la constitución de los individuos como sujetos, ya que el poder se realiza y sustenta en la conducción y estructuración de las posibilidades de acción de los individuos.

Es en este sentido que su acercamiento con el texto de Kant sobre lo que es la Ilustración lo lleva a preguntarse acerca de lo que somos hoy, o, mejor dicho, lo que fue hecho de nosotros para que hoy nos reconozcamos de cierta manera, con cierta identidad, de una forma específica, en una determinada circunstancia. Con estas preguntas en mente, Foucault utiliza su método de investigación histórica para comprender cómo los sujetos son ‘sujetados’ por técnicas para disciplinar los cuerpos, por mecanismos específicos para proteger y administrar la vida, y por las formas en que los Estados modernos gobiernan su cuerpo poblacional para preservar su tejido social.

Cuando observamos las luchas contemporáneas de los ‘nuevos sujetos’ o aquellas vinculadas a la gran categoría de ‘luchas identitarias’, nos damos cuenta de que giran en

¹⁸ Farah de Sousa Malcher y Jean-François Yves Deluchey, “A normalização do sujeito de direito”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 9, núm. 4 (2018), p. 2104.

torno a la pregunta sobre quiénes somos. Son, por regla general, un rechazo a las abstracciones hechas tanto por parte del estado de violencia económica e ideológica que ignora quiénes somos en nuestra percepción individual de nosotros mismos como por parte de los mecanismos estatales burocráticos o científicos que determinan lo que somos.

Para Foucault, el objetivo de las luchas de resistencia no es tanto atacar a tal o cual institución de poder, grupo, élite o clase social, sino cuestionar una técnica o una forma de poder, esa forma que se aplica a la vida cotidiana inmediata y que marca al individuo ‘con su propia individualidad’, y le impone, al individualizarlo, una ley de verdad que lo vincula a una determinada identidad.

Así, el poder convierte a los individuos en sujetos, lo que se comprende mejor a la luz de los dos significados para ‘sujeto’ desde la elaboración foucaultiana: sujeto a alguien a través del control y la dependencia; y sujeto a la propia identidad a través de una conciencia o autoconocimiento, en alguna forma de prisión en uno mismo. Estos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta,¹⁹ tanto a través de la imposición de significados externos como a través de la aceptación irreflexiva de una forma específica de ser.

Al promover un análisis de los diferentes modos de sujeción, Foucault se preocupa por la configuración histórica de las diversas formas del sujeto en relación con los juegos de poder y la constitución de significados de la verdad. Como he mencionado anteriormente, la pregunta sobre quiénes somos hoy pasa por comprender lo que

¹⁹ Foucault, “O sujeito e o poder”, p. 235.

hicieron de nosotros para que nos reconozcamos así, de un cierto modo, de una cierta manera. Esa indagación sobre lo que hicieron de nosotros se refiere al hecho de que, para Foucault, los individuos están sometidos por técnicas de disciplina corporal.

Esta conclusión se extrae de sus investigaciones tanto en *Vigilar y castigar*,²⁰ con los mecanismos de premios y castigos de un sistema normativo que exige de los sujetos un proceso de reconocimiento y consentimiento en relación con las normas punitivas, como también de su *Historia de la sexualidad*,²¹ en la que se entiende al cuerpo humano como algo constituido por sus rasgos biológicos definidos por el régimen de verdad de las ciencias del cuerpo, o por las condiciones diferenciales de las personas en su contexto vital y social.

Es decir, el sujeto moderno es el efecto de procesos de sometimiento que resultan tanto de la normalización de las técnicas disciplinarias, que establecen sistemas de vigilancia y castigo, como de los regímenes de conocimiento que producen sujetos como elementos de una población, como la estadística, la geografía, la economía, la política, la psicología.

En la gubernamentalidad operada por el Estado moderno, los sujetos están constituidos por varios vectores de gestión. Por ejemplo, desde el aspecto económico, pueden verse por su escasez de recursos o la falta de medios para su subsistencia como pobres o económicamente

²⁰ Michel Foucault, *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (25ª ed.), Petrópolis, Vozes, 2002.

²¹ Michel Foucault, *A história da sexualidade: a vontade de saber. Vol. I*, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2014.

vulnerables. Los procesos de desplazamiento territorial, en el caso de los migrantes, ilustran otro vector posible. Desde el aspecto biológico, los sujetos se identifican por cuestiones relacionadas con la salud, información genética, ascendencia biológica o filiación racial.

Así, la pregunta sobre qué hicieron de nosotros se responde analizando los procesos de sometimiento llevados a cabo dentro de las relaciones de poder y saber. Esto involucra la comprensión de los conceptos de identificación producidos dentro de estas prácticas sociales y las formas en que los individuos se reconocen y son reconocidos a partir de esta identificación dada principalmente de manera heterónoma.

Este análisis de cómo actúan los procesos de sujeción es utilizado y ampliado por Judith Butler cuando se pregunta por qué los individuos asumen y realizan normas de subordinación de género.²² La mayoría de quienes promueven una crítica *queer* parte de esta relación de continuidad entre las teorías de Foucault y Butler, cuestionando el estatus del individuo en las relaciones de poder institucionalizadas.²³

Como he venido repitiendo, el núcleo de los análisis de los procesos de sujeción de Foucault es el hallazgo de que el sujeto es, en sí mismo, un efecto de las relaciones

²² Judith Butler, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

²³ No quiero decir que toda crítica *queer* asuma su conexión con este eje teórico de Foucault-Butler, sino que la mayoría de ellas tiene este eje como base. Para los fines de este libro, me ubico también en esta conexión teórica, siendo consciente de que, para la crítica *queer*, se utilizan también otras bases teóricas y estando a favor de la idea de que debemos constituir una crítica *queer* sin un núcleo exclusivo, que debe ser situada desde centros teóricos plurales.

de poder y solo existe dentro de ellas. No hay algo que sea esencialmente constitutivo del individuo, nada que pudiéramos llamar su base elemental, o alguna materia prima sobre la que se aplicarían elementos externos para darle sentido.

Además, trabajo con el supuesto de que estas no serían preguntas que podrían responderse dentro de una teoría social. Lo que podemos percibir en los procesos de sujeción es que los individuos se constituyen en y a través de las relaciones de poder. Estos procesos solo pueden entenderse dentro de las dinámicas de poder, nunca fuera de ellas. No hay un 'yo' externo al poder, ya que toda sujeción es un efecto del poder.²⁴

Como las 'sujeciones' solo se dan dentro de las relaciones de poder, Foucault se esfuerza por categorizar las luchas por la liberación en tres tipos, encontrando, entre ellos, uno que se dirige específicamente a los procesos de sometimiento y que es característico de los tiempos actuales:

Se puede decir que hay tres tipos de luchas: contra las formas de dominación (étnica, social y religiosa); contra las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; o contra lo que ata al individuo a sí mismo y lo somete, así, a los demás (luchas contra la sujeción, contra las formas de sometimiento y sumisión). Creo que en la historia podemos encontrar muchos ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, aisladas entre sí o mezcladas. Sin embargo, incluso cuando se mezclan, uno de ellos la mayoría de las veces prevalece.

²⁴ Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Por ejemplo, en las sociedades feudales prevalecieron las luchas contra las formas de dominación étnica o social, aunque la explotación económica pudo haber sido muy importante como una de las causas de la revuelta. En el siglo XIX, la lucha contra la explotación pasó a primer plano. Y, en la actualidad, la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— cobra cada vez más importancia, a pesar de que las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido.²⁵

La tercera forma de lucha por la liberación, la que se ocupa específicamente de las formas de sujeción, es la que más se vincula con las luchas identitarias de los últimos tiempos. Estas luchas fueron tomadas en serio por algunas propuestas reformistas jurídicas y afectaron su estructura al exigir la creación de nuevas categorías de sujetos jurídicos, más allá de la universalidad del sujeto propuesta inicialmente por las teorías liberales tradicionales.

Como hemos visto, su implicación para el derecho ha sido en forma de constitución de nuevos sujetos de derecho, con la creación de categorías específicas de derechos identitarios o derechos de grupos minoritarios, como es el caso de los derechos de las mujeres, de los derechos étnico-raciales, de los derechos de las disidencias sexogenéricas.

Estas políticas de identidad, vistas desde la perspectiva de las conclusiones de Foucault, serían la continuidad, aunque en otro nivel, de la propia estructura de control y sujeción de los individuos, trayendo consigo, pero en otro plano, los mismos problemas del tradicional modelo liberal

²⁵ Foucault, “O sujeito e o poder”, pp. 235-236.

de universalidad de los sujetos. Esto resulta en exigir de sus destinatarios una forma particularizada de sujeción, pero aún universalizable, ya que las categorías de nuevos sujetos de derecho funcionan con una universalización sectorizada entre individuos pertenecientes a un determinado grupo de nuevos derechos.

Y es en este contexto que también podríamos ubicar las críticas *queer*, un intento de denunciar las formas en que estas luchas se van insertando en dinámicas continuistas en relación con las formas en que se consolidan los procesos de sujeción. La política de identidad intenta crear nuevas categorías de sujetos que hagan uso de la misma gramática jurídica y la adaptan para resolver problemas específicos de grupos marginados.

Una vez más, nos encontramos ante la paradoja del derecho, la de intentar afrontar problemas de control y normalización del sujeto a través de mecanismos que acaban perfeccionando y sustentando el mismo sistema que es la base de su crítica. Los derechos orientados a situaciones de desigualdad y opresión propias de los grupos minoritarios pueden tener el efecto de reforzar la ficción de las identidades y erradicar las diferencias y los problemas que intentaban superar.

Monique Wittig ya apuntaba que una perspectiva crítica de género debe terminar con la naturalización y universalización del pensamiento heterosexual, que sitúa al género como instrumento de constitución del contrato social heterosexual.²⁶ Wendy Brown, al debatir este tema desde la categoría de los derechos de las mujeres, afirma:

²⁶ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2ª ed.), Barcelona-Madrid, Egales, 2006.

Tener un derecho ‘como’ mujer no significa estar libre de ser asignada y subordinada por el género. Por lo contrario, si bien puede brindar cierta protección contra los aspectos más inmovilizadores de esa designación, el derecho reinscribe la designación, protegiéndonos y, por lo tanto, creando las condiciones para nuestra regulación adicional. Los derechos que van desde el derecho a abortar un embarazo no deseado hasta el derecho a denunciar el acoso sexual presentan este dilema: somos desafiadas ‘como’ mujeres cuando ejercemos estos derechos, no solo por la ley, sino por todas las agencias clínicas, empleadores, discursos políticos, medios de comunicación, etc. que son provocados por nuestro ejercicio de tales derechos. La dimensión normativa de los derechos basados en la identidad emerge en la medida en que los derechos nunca se despliegan ‘libremente’, sino siempre dentro de un contexto discursivo, por lo tanto, normativo, precisamente el contexto en el que la ‘mujer’ (y cualquier otra categoría de identidad) se itera y reitera.²⁷

¿Cómo garantizar derechos que liberen a los sujetos excluidos de los males que les impone el propio sistema de derechos? Al realizar esta tarea a través de la categoría de ‘nuevos sujetos’, estos individuos necesitan ser nombrados y diferenciados por sus especificidades, en comparación con los grupos hegemónicos, generando, aun sin tener este propósito, su reificación o ‘esencialización’ en identidades marcadas por la exclusión.

²⁷ Brown, *op. cit.*, p. 462.

Esto puede contribuir a la perpetuación de las exclusiones, precisamente porque singulariza, nombra y reifica al grupo oprimido. Además, este régimen de opresión está constituido por diferentes tipos de poder, con variadas marcas de desigualdades que van más allá de las identidades que los unen y los configuran.

Brown²⁸ argumenta que, en la práctica social, identificamos varios sujetos derivados de marcas de género, clase, nacionalidad, raza, sexualidad, etc., que experimentan su proceso de sujeción en diferentes procesos y contextos, a través de diferentes mecanismos y *locus* de poder, diferentes formaciones discursivas y diferentes esquemas normativos.

Por parte del aparato judicial, es casi imposible que sujetos identificados por más de una forma de marcadores de diferencia social sean reconocidos por todas estas complejidades, y es raro encontrar el daño causado por el racismo, el sexismo, la homotransfobia y la pobreza cobijados en los mismos rincones de la ley. Generalmente, al momento de demandar al ordenamiento jurídico, las personas deben optar por una sola fundamentación para su discriminación.

Sin embargo, en muchas ocasiones, las opresiones solo son inteligibles cuando entendemos que los poderes de formación del sujeto no son separables en líneas paralelas de diferencias, como si siempre pudiéramos enfrentar la opresión por su vinculación únicamente a la nacionalidad, o a la raza, o a la sexualidad. Y este es también uno de los puntos que plantea la crítica *queer*: la imposibilidad de que

²⁸ *Ibid.*, pp. 467-471.

el derecho reciba una comprensión interseccional de las opresiones que afectan a los sujetos.

Estos nuevos sujetos de derecho evidenciaron que hoy, después de tantos debates sobre las insuficiencias de la reificación de las identidades en el derecho y su incapacidad para hacer frente a los variados y complejos regímenes de poder, es casi imposible teorizar un sujeto jurídico socialmente estigmatizado que no sea único y monolítico. Aparecemos en la ley, en los tribunales y en las políticas públicas como mujeres, como personas negras, como minorías sexuales, como indígenas, como pobres, pero nunca como los sujetos complejos, compuestos e internamente diversos que somos.²⁹

Todas estas preguntas revelan las paradojas de esta lucha por el reconocimiento dentro del derecho. Estos derechos se entienden como nuevos derechos, precisamente porque tratan de distanciarse de la universalidad y abstracción liberal, y porque buscan afirmarse a través de su especificidad y concreción, revelando y corrigiendo la subordinación de los grupos oprimidos.

Así, los nuevos sujetos son reconocidos por sus particulares problemáticas, pero sin la exposición precisa y necesaria para enfrentar las traicioneras formas en que lograron este reconocimiento normativo, generalmente subordinándose y asimilando las formas de vida de los grupos hegemónicos. Ganaron mayor soberanía individual, pero intensificaron la ficción del sujeto soberano.³⁰

²⁹ *Ibid.*, pp. 470-471.

³⁰ Una de las misiones de una crítica *queer* a este sujeto sería poner “sobre la mesa aquel sujeto soberano cuyo discurso goza de una verdad impuesta a través de la fuerza homogénea del concepto. Por eso desprecia

Entraron en el juego político, pero subordinaron su lucha al discurso liberal.

Ganaron la promesa de reparación por su sufrimiento, pero quedaron marcados y fragmentados por las heridas de su dolor. Nos queda todavía la pregunta: ¿qué tipo de lucha emancipatoria sería posible dentro de este sistema que no parece permitir alternativas y otras posibilidades de existir, luchar y constituirse, sino dentro del propio sistema que nos excluye y discrimina? Pero, antes que nada, ¿cómo nos constituyó este sistema?

Los tipos de sujetamiento son fenómenos derivados de diferentes procesos de sujeción, fuerzas productivas, lucha de clases y estructuras ideológicas.³¹ Foucault se distancia, en cierta medida, de las críticas marxistas que afirman que el sujeto es, ante todo, producido casi exclusivamente como consecuencia del modo de producción capitalista.

Además de la clásica alternativa marxista de que habría que modificar las estructuras de la economía para que pudiera haber otro proceso de sujeción, otras posibilidades emancipatorias se encuentran cuando visualizamos la relación entre los mecanismos de dominación, explotación y sujeción como una relación compleja y circular, sin afirmar en todas las circunstancias la superioridad de una de las estructuras de sujeción en detrimento de las otras. Es en este sentido que estas otras críticas buscan condiciones

todo aquello que no encaja dentro de sus límites conceptuales, anulando por irracionales los márgenes externos que escapan de su poder (imperial, hegemónico) de asimilación". Véase: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 38.

³¹ Foucault, "O sujeito e o poder", p. 236.

emancipatorias a partir de los procesos de autonomización del sujeto por el derecho moderno.

Foucault es uno de los que apuestan por la concomitancia entre las luchas de emancipación o liberación y las prácticas radicales de libertad, siempre y cuando estas sean entendidas en su dinámica compleja y en un sentido amplio. Para entender cómo funcionan estas prácticas, el autor afirma que hay algo nuevo en el Estado moderno, una combinación muy astuta de las técnicas de individuación y totalización, una tecnología de poder que atiende tanto al control de los individuos como a la producción del poder, un sentido abarcador de todos los procesos bajo su mando.

Foucault no considera al Estado moderno como una entidad que se ha desarrollado por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia. El Estado ofrece una estructura de dominio político más sofisticada que las formas políticas que le precedieron, integrando individualidades, en tanto se les da una nueva forma, sometiéndolas a un conjunto de modelos muy específicos, dentro de un nuevo modo de producir la gubernamentalidad de los sujetos.³²

Este nuevo modo de gubernamentalidad del sujeto necesita ser entendido en el marco de la ingeniería política moderna. Foucault trabaja con la premisa de que el ingreso a la modernidad se caracteriza por un proceso de intensa represión sobre los sujetos, principalmente en la tarea de controlar sus cuerpos y sus formas de existencia. Este control está ligado a la consolidación del capitalismo y su necesidad de regular el modo de producción económico de

³² *Ibid.*, p. 237.

la sociedad, produciendo sujetos adecuados a su modelo de trabajo ético y planificado, en el que todas las energías deben volcarse a la producción de bienes y productos de consumo.³³

Para ello, el poder de control que se vincula a esta fase de consolidación del capitalismo se revela bajo la forma de coerción, negatividad y control, una tecnología de poder dirigida al cuerpo, lo que Foucault denominó como poder disciplinario. Esta tecnología es manejada por algunas instituciones, como prisiones, cuarteles, fábricas, escuelas y hospitales, cuya función es controlar y normalizar los cuerpos de acuerdo con ciertas premisas y propósitos.

Al mismo tiempo, existe una mecánica de poder denominada 'biopoder', una tecnología política que surge en el siglo XVIII y se desarrolla en forma de cuidado de la vida y del crecimiento de las poblaciones. Es instaurado un nuevo tipo de racionalidad política y práctica que, a través de las ciencias modernas, se basa en un modelo sistemático y empírico de investigación social, que analiza y configura mecanismos de control de las condiciones históricas, geográficas y demográficas de la sociedad moderna.³⁴

Esto llevó a la gubernamentalidad estatal a depender de conocimientos concretos, específicos y medibles para poder operar eficientemente, y exigió una epistemología más objetiva y analítica de las ciencias sociales. Es en este sentido que el biopoder se presenta como una tecnología que hace que la vida y sus mecanismos entren en el dominio de los

³³ Foucault, *A história da sexualidade...*

³⁴ Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Río de Janeiro, Forense Universitária, 1995, pp. 143 y 200.

cálculos explícitos, poniendo la vida del sujeto moderno siempre en cuestión en el debate político.³⁵

La identidad que se constituye a través de la biopolítica depende de un régimen de fronteras, del establecimiento de hitos discursivos que delimitan comunidades políticas: raza, lengua, sistema político, nacionalidad, etc. En la afirmación y delimitación de una población se constituye un proceso de sujeción que depende de la designación de un 'yo' como individuo o elemento de esta población y un 'nosotros' como cuerpo colectivo que constituye el sentido de pueblo o población.

La noción de gubernamentalidad del sujeto es consolidada por Foucault a partir de sus estudios sobre las relaciones entre seguridad, territorio y población y los cambios ocurridos en la forma de gobernar en la transición al Estado moderno.³⁶ Esta nueva forma de gobernar los súbditos se inicia en el paso entre los siglos XVII y XVIII, cuando se sustituye la anterior forma de gobernar, antes preocupada por la seguridad del territorio y la del gobernante (sistema territorio-soberanía), por un sistema de controlar la circulación de la población y de quienes la gobiernan (sistema población-gobierno).

Con la consolidación de una nueva geopolítica y la relativa estabilización de los territorios de las nacientes naciones europeas, se pasa de una forma de gobernar basada en la relación entre territorio y soberanía —todavía muy preocupada por la seguridad territorial— a una relación entre población y gobierno. En este caso, el modo de

³⁵ Foucault, *A história da sexualidade...*, p. 133.

³⁶ Michel Foucault, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020.

gobernar se enfoca en la gestión interna de la población mediante la eliminación de obstáculos a la circulación de bienes y personas, estableciendo mecanismos de seguridad y cuidado de la salud y la vida de los sujetos.

Después del siglo XVIII, la demografía y los conocimientos relacionados con el control de la población se desarrollaron y fueron reconocidos como disciplinas del saber técnico y académico. Es en este momento que el naciente Estado moderno comienza a apoyarse en el conocimiento racionalizado para administrar su cuerpo poblacional y establecer su modo de gubernamentalidad de los sujetos. A comienzos del siglo XIX, los controles normativos de los procesos vitales de la población se afirmaron como objeto esencial de las teorías políticas y sociales, constituyendo un saber científico especializado, con un conjunto de métodos empíricos de investigación que les daban una base coherente y una forma objetiva.

La gubernamentalidad estatal pasa a abordar la cuestión poblacional como algo por conocer, controlar y gestionar en sus más mínimos detalles, analizando la natalidad, la edad para contraer matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, la forma de hacerlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las interdicciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, etc.³⁷

La especialización de las ciencias modernas produjo miradas sectorizadas al sujeto, comprendiéndolo desde distintas percepciones especializadas, como es el caso de la novedad de una ciencia sobre el sexo, que promovía su

³⁷ Foucault, *A história da sexualidade...*, p. 28.

control, su encauzamiento y su contención. Cuando la medicina, la psiquiatría y la biología se consolidaron en estas miradas sobre nuestra corporeidad, surgió una nueva tecnología sobre los cuerpos y sobre los sujetos, una biopolítica que se constituyó como un mecanismo de poder.

Ello articula la protección y seguridad de la vida de la población, operando según ciertas estrategias de gestión de la vida social en su aspecto biológico, y otorgando al Estado el poder de hacer vivir y dejar morir. En el campo psicológico y subjetivo, hubo una expansión de lo que Foucault llamó ‘tecnologías confesionales’, las ciencias interpretativas y subjetivantes, como la psicología moderna y el psicoanálisis. Estas ofrecerían la oportunidad para que el sujeto pueda poner sus deseos y sus percepciones de sí mismo en un discurso apropiado. Y esto se haría con la ayuda del especialista, quien lo apoyaría y guiaría en un intento de hacer inteligibles los discursos sobre sí mismo.

Irónicamente, estos dispositivos de control, principalmente los que se centran en nuestra subjetividad, nos hacen creer que están a nuestra disposición para liberarnos, pero al mismo tiempo aceleran los mecanismos de poder en sus estrategias de control. En cierto modo, existe una relación complementaria y coproductiva entre la constitución de sentidos de la libertad individual y el fortalecimiento de los mecanismos de control y producción de los sujetos. La gubernamentalidad necesita la afirmación de un sentido de individualidad en la gestión de la población para llevar a cabo este proceso de designación de órganos de control y de atención a los asuntos vitales de los sujetos.

Por lo tanto, al mismo tiempo que los controla, despierta la noción de que son sujetos individualizados, particularizados por sus propias características. Cuanto mayor

sea el avance de este conocimiento especializado sobre los sujetos, mayor será la percepción que produzcan de sí mismos y la noción que puedan tener sobre los mecanismos que los controlan y producen. Y como el Estado tiene como objetivo permitir la circulación y estabilización de las relaciones de intercambio, estableciendo también los intereses del modo de producción capitalista, necesita que sus súbditos sean ‘gestores de sí mismos’, que crean y realicen la idea de que son libres y autónomos, dueños de sí mismos, conductores de sus deseos y voluntades.

En ese sentido, ocuparse de sí es una forma de preservar lo social, una forma de afirmar una dinámica que fortalece el sentido de la sociedad moderna. El poder disciplinario y la biopolítica, al mismo tiempo que son técnicas que normalizan y regulan a los sujetos, también promueven la gestión de su bienestar, su salud y su forma de reconocerse y circular en su vida en sociedad.

Y los mecanismos de control de los sujetos, en consecuencia, acaban liberando en ellos la posibilidad de autogobierno, una forma de ser de los sujetos que se sustenta en la conducción de sus asuntos personales a través de su propia forma de autogestión. Este gobierno o cuidado de sí, una vez implantado en los sujetos, se convierte en principio de movimiento e inquietud existencial.

Cuando miramos este proceso a través de la lente de la sexualidad, podemos visualizar la forma en que las ciencias modernas han moldeado las identidades sexuales como un ejemplo del primer paso que debemos dar para desarrollar el sentido crítico de Foucault. Los actores sociales de las ciencias médicas se convirtieron en protagonistas del desplazamiento de la relación entre sexualidad y poder, removiendo la centralidad de la religión en la definición

del significado de la sexualidad saludable y poniéndola en manos del conocimiento científico especializado, basado en sentidos de buena salud y enfermedad, o de normalidad y patología. Sin embargo, este saber científico supuestamente neutral, como algo ‘fuera de la historia’ o de la política, se inscribe dentro de una gramática que también puede leerse en su sentido histórico y político.

El discurso científico se coloca como verdadero y se legitima por su método basado en la falibilidad y la constante revisión de sus resultados, diferenciándose del conocimiento tradicional o religioso. Empero, no hay garantía de que esta neutralidad se sostenga y que su discurso de verdad no sea falsificado. En el discurso científico, es posible calificar de verdadero un error que fue disciplinado por el método, y calificar de falsa una verdad indisciplinada, inadecuada a los parámetros de la validación científica.³⁸

Esto no niega el hecho de que el discurso científico es válido como método y produce significados de verdad aceptables que corresponden a las demandas del conocimiento racionalizado. Lo que aquí se postula no es la sustitución de este método por otro. Lo que está en juego es una cierta forma y un cierto uso del método que lo cierra a los debates, cuestionamientos y revisiones, y que lo conduce más a un

³⁸ Durante mucho tiempo, el discurso científico apoyó la patologización de la homosexualidad y aún hoy tiene dificultades con la despatologización de la transexualidad. Muchos tabúes y prejuicios fueron y siguen siendo legitimados por el saber médico y psiquiátrico, lo que permite concluir que el método científico en sí mismo no es garantía de neutralidad en la ciencia. Sin embargo, estas notas no están en desacuerdo con la constatación de que el método científico produce un discurso mucho más abierto a cuestionamientos, revisiones y actualizaciones que el discurso de la tradición y la religión.

discurso de dominación que a un discurso que produzca sentidos adecuados de vida.

A partir de este contexto de constitución de una nueva forma de gobernar y una nueva forma de constituir las disciplinas del saber, Foucault entiende que el concepto de sexualidad que operamos hoy se relaciona con un período histórico específico y reciente, ya que el significado que se le da al concepto de la sexualidad depende de la forma en que se consolide el sentido que se le da en un momento y en un lugar dados.³⁹ Esta ubicación del concepto de sexualidad nos permite comprenderla dentro de los mecanismos de poder que la configuran, acercándonos a la comprensión de cómo se opera la política sexual que nos forja como sujetos.

Sobre este proceso de sujeción por la sexualidad, Jeffrey Weeks⁴⁰ indica que la sexualidad termina siendo moldeada entre lo que se entiende como una percepción individual de la sexualidad y lo que la sociedad percibe como una sexualidad posible y aceptable. Y la materialidad de los cuerpos está precisamente en medio de este juego, con todas sus potencialidades y restricciones.

Al comprender el modo de operación de la política sexual, somos capaces de entender dónde han sido llevados nuestro cuerpo y nuestro sexo, y cuáles son las condiciones dadas por las estructuras de poder⁴¹ para nuestra constitución de sí. Se opera así el primer sentido de la crítica: la

³⁹ Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] y Ana Paula Antunes Martins, "Conceitos para pensar sobre política sexual no direito", en *Qual o futuro da sexualidade no direito?*, Río de Janeiro, Bonecker, 2017, p. 22.

⁴⁰ Jeffrey Weeks, "O corpo e a sexualidade", en *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999, pp. 35-82.

⁴¹ Monica y Martins, *op. cit.*, p. 22.

percepción de lo que somos en un determinado contexto y en un determinado lugar.

En Foucault no encontraremos un pasado premoderno de la sexualidad, dado que su contenido actual solo puede entenderse como un ‘dispositivo’⁴² que ha producido su sentido desde el período de la Revolución francesa, superponiéndose al anterior dispositivo de producción de la sexualidad, canalizando y limitando los poderes de los cuerpos en una ‘monarquía austera del sexo’.⁴³

Este punto de inflexión en el dispositivo de la sexualidad se corresponde con la consolidación de la modernidad y con las nuevas formas de disposición del poder estatal, superando la disciplina que la Iglesia había instaurado sobre comportamientos, creencias, convenciones sociales de la vida privada y modos de ser de los sujetos.

El Estado moderno asume la función de la gubernamentalidad del sujeto, desarrollando una política sexual que viene a regular tanto la sexualidad como las prácticas sexuales a través de discursos en la esfera pública, principalmente mediante el conocimiento especializado y la opinión pública. Esta nueva gubernamentalidad ha operado con una constante multiplicación de discursos

⁴² La noción de ‘dispositivo’ se refiere a toda una gama de elementos variados que establecen relaciones a través de prácticas discursivas y no discursivas. Los elementos pueden ser discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglamentos, normas jurídicas, normas médicas, teorías filosóficas, morales, religiosas, etc. Actúan de manera heterogénea y forman un aparato que constituye a los sujetos, dándoles sentido y organización. Acerca de la complejidad del concepto de ‘dispositivo’ existe un amplio debate en la literatura sobre Foucault. En cuanto a las implicaciones de su uso, se destaca el libro de Dreyfus y Rabinow sobre Foucault. Véase: Rabinow y Dreyfus, *op. cit.*

⁴³ Foucault, *A história da sexualidade...*, pp. 147-149.

sobre la sexualidad en el campo del ejercicio del poder, en una creciente ‘incitación institucional’ a estos discursos, una ‘obstinación de las instancias de poder’ a hablar, a oír hablar y a incitar al sujeto a hablar de sí mismo —y cada vez más— de su sexualidad. Así, no podemos acusar a la sociedad occidental de reprimir el discurso sobre la sexualidad; por el contrario, lo insta y lo demanda constantemente.⁴⁴

El cuerpo humano ha sido uno de los principales focos del biopoder, el principal objeto por ser manipulado y manejado por el Estado en su tarea de control poblacional como medio para alcanzar sus fines profundos. El poder disciplinario produjo un ser humano dócil, un cuerpo domesticado y productivo para el sistema capitalista y para las aspiraciones del Estado moderno.

Para Foucault,⁴⁵ este poder disciplinario, especialmente cuando se aplica a las clases trabajadoras y al subproletariado, fue utilizado y mejorado con mayor intensidad en los lugares ocupados por este grupo de personas, como fábricas, escuelas, prisiones, hospitales. Su objetivo era el de aumentar la utilidad y docilidad de los sujetos para los fines disciplinarios de cada una de estas instituciones, generalmente subordinadas a los designios del modo de producción capitalista.

Los cambios económicos que dieron como resultado la acumulación de capital y los cambios políticos que llevaron a la acumulación de poder son parte de un mismo proceso, pues dependen unos de otros para sostenerse, expandirse y hacerse efectivos. Al instituir mecanismos disciplinarios para la formación de individuos adecuados

⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁵ Foucault, *Vigilar e punir*.

a las necesidades de los medios de producción y con la fijación, control y distribución racional de la población en gran escala, el capitalismo se satisfizo en sus principales demandas y se consolidó en esta compleja relación con la burocracia estatal.⁴⁶

El Estado, en apoyo de este propósito capitalista, consolidó su fuerza policial como un instrumento de doble alcance: como forma de enfrentar a los enemigos externos, en obediencia al postulado de la soberanía estatal y la autodeterminación de los pueblos; y como forma de mantener la ley y el orden interno, articulando y manejando sus técnicas de biopoder, haciendo más efectivo el control del Estado sobre su población.⁴⁷

Es en este contexto que la sexualidad se convierte en un dispositivo, un mecanismo de producción y control de sujetos que parte de una tarea represiva, pero que se traduce en la proliferación de discursos sobre el cuerpo y la sexualidad, llevándonos a percepciones que pueden dar lugar a demandas de emancipación de los regímenes de dominación.

Foucault sostiene que cuanto más se habla de sexualidad, mayor es el proceso de control y producción sobre los individuos, ya que este ‘mucho hablar’ intensifica la producción de conocimiento sobre el cuerpo y la sexualidad, ampliando tanto el poder de gestión que nos controla y limita como las percepciones de sí que amplían la comprensión de quiénes somos, qué nos constituye y cómo podemos ser autónomos y realizar prácticas de sí. Por eso, el concepto de biopoder de Foucault no solo quiere expresar el aumento

⁴⁶ Rabinow y Dreyfus, *op. cit.*, pp. 149-150.

⁴⁷ Foucault, “O sujeito e o poder”, p. 238.

de los mecanismos de control, negación y prohibición de los cuerpos, también apunta a una fuerza positiva que gestiona y cultiva la vida, produciendo significados y posibilidades de sí para los individuos.

Con el avance de los procesos de modernización, constatamos que estos discursos sobre sí mismos provocan percepciones más profundas acerca de lo que somos y cómo somos producidos, dando oportunidad a luchas por liberación y percepciones más sofisticadas sobre las prácticas de libertad. Históricamente, es posible visualizar el tránsito del dispositivo de la sexualidad, que tuvo una carga más represiva al inicio del proceso de modernización y ahora transita hacia una fase más permisiva, principalmente por la mayor intensificación de debates, luchas y conquistas de las disidencias sexogenéricas desde mediados del siglo pasado. El fenómeno que vivimos hoy con los nuevos sujetos de derecho y la afirmación de los derechos de las ‘minorías sexuales’ está relacionado con este cambio de significado del dispositivo sexual.⁴⁸

Los discursos sobre la sexualidad no se limitan a los discursos de instituciones gubernamentales o religiosas, lo que tenemos es una multiplicidad de actores discursivos y una amplia variedad de mecanismos para producir verdades sobre la sexualidad. Principalmente como resultado de los cambios sociales en las últimas décadas, ha habido un aumento de sujetos autorizados para hablar de sexualidad

⁴⁸ Esta es la premisa que se trabaja en la obra colectiva *¿Cuál es el futuro de la sexualidad en el derecho?* Véase: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] y Ana Paula Antunes Martins (Orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?* Vol. 1, Río de Janeiro, Bonecker-PPGSD-UFF, 2017.

y, en consecuencia, un aumento de conflictos y disputas sobre su significado.

Esto nos ha llevado a profundas tensiones en la dinámica política de la sociedad y a grandes esfuerzos por realizar ajustes en el dispositivo de la sexualidad, reinscribiendo el sentido de los cuerpos y alterando la forma en que se constituyen los procesos de sujeción. Por diversas razones, la modernidad ha dado paso a una creciente incitación a hablar de sexualidad. Por eso, Foucault manifiesta que una de las novedades de las sociedades modernas no es dejar en la oscuridad la sexualidad, sino revelarla a través de una instigadora dedicación discursiva, valorándola como un gran secreto por revelar en todas sus minucias.

Aun con la gran influencia de los discursos religiosos en la actualidad, la sexualidad se ha secularizado como consecuencia de la formación de una *scientia sexualis*, una ciencia que produce conocimiento científico y especializado sobre nuestra sexualidad. Esta ciencia de la sexualidad produce significados de verdad a partir de procedimientos ordenados en función de un saber-poder sobre los cuerpos y de procedimientos subjetivos que operan a partir de confesiones personales que producen en el sujeto verdades sobre sí mismos.⁴⁹ Ante las premisas secularizadas de la modernidad, la ciencia de la sexualidad asume la primacía en el contexto de los discursos que producen los significados de nuestra sexualidad, principalmente porque ofrece un campo de conocimiento objetivo que configura las formas en que pensamos y conocemos nuestros cuerpos y nuestra sexualidad.

⁴⁹ Foucault, *A história da sexualidade...*, pp. 35-36.

Los análisis de Foucault señalaron cuatro ejes sobre los que se basó la ciencia de la sexualidad en su primera fase y que son configurantes del dispositivo sexual de la modernidad. El primero de ellos está directamente relacionado con la función moderna del Estado de controlar a su población. Para ello, operó la socialización de conductas de procreación, antes dejadas fuera del ámbito de la política y gestión gubernamental.

Así, el control de la sexualidad en su función reproductiva se convierte en uno de los principales instrumentos estatales de control demográfico, regulando las tasas de natalidad, la edad para contraer matrimonio, la legitimidad o ilegitimidad de los hijos nacidos, la edad mínima de inicio de relaciones sexuales, las prácticas sexuales, así como su frecuencia y objetivos.

Esto implica también el desarrollo de conocimientos especializados sobre la fecundidad y la esterilidad, sobre los efectos del celibato o las interdicciones sexuales, las consecuencias de las prácticas anticonceptivas y otras cuestiones que son esenciales para el sentido de una nueva técnica de control sobre la sexualidad. Con ello, la gubernamentalidad del sujeto se realiza con una técnica de detalle del cuerpo y sus funciones de reproducción y placer, frente a las necesidades capitalistas y estatales de crear su fuerza de trabajo productiva y su población, respectivamente.

Todo lo cual se vincula con el proceso moderno de expansión de la discursividad sobre los cuerpos y la sexualidad, abriendo paso a una comprensión más profunda de sí y a la politización de la forma en que se constituye y opera la sexualidad y sus implicaciones en la formación de nuestra subjetividad.

El segundo eje está directamente relacionado con el control de los procesos reproductivos, ya que está vinculado a la producción de nuevos conocimientos sobre el cuerpo de la mujer. Hasta entonces, la salud y la corporalidad femenina se definían a partir de la centralidad del cuerpo masculino, que era considerado el patrón de corporalidad en la ciencia médica. Thomas Laqueur⁵⁰ definió el inicio de la construcción del sistema sexo, cuerpo y género a partir del siglo XVIII, cuando se consolidaron los elementos que definen la sexualidad hasta nuestros días.

Antes de eso, la comprensión dominante era que el cuerpo masculino era parte de un modelo estándar de corporalidad y que el cuerpo femenino era una versión frágil e incompleta, en comparación con el cuerpo masculino. Fue con la creación de la ciencia de la sexualidad que se inició el proceso de disociación entre los cuerpos, diferenciando radicalmente el cuerpo femenino del masculino, constituido ahora como una singularidad marcada principalmente por los mecanismos físicos de reproducción y orgasmo. Y como también señaló Weeks,⁵¹ lo que hoy llamamos 'sexo' en su sentido biológico se refiere a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres.

Los principales debates que tuvieron lugar durante el siglo XX sobre las desigualdades de género y las estructuras sociales misóginas se basaron en esta diferenciación genital entre hombre y mujer, según las determinaciones del conocimiento biológico, y las formas en que se leía socialmente esta diferenciación. Y a partir de esta diferenciación binaria

⁵⁰ Thomas Laqueur, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.

⁵¹ Weeks, "O corpo e a sexualidade".

entre los dos géneros, masculino y femenino, se edificó la estructuración de la burocracia estatal y la forma misma del sujeto de derecho, generando implicaciones para las luchas más recientes sobre las limitaciones de esta comprensión binaria de los cuerpos; pero, al mismo tiempo que el binarismo se torna una limitación, la afirmación de las diferencias de género nos despierta a la comprensión de otras diferencias, abriendo el abanico de la diversidad de nuestra sexualidad.

Teniendo el aspecto reproductivo como centralidad de la sexualidad, el proceso de gubernamentalidad del sujeto moderno sitúa al sexo en su función reproductiva como patrón, dejando en un segundo plano la función del placer. En consecuencia —y este es el tercer eje—, el saber médico disciplina las formas de ejercicio de la sexualidad acordes con esta función reproductiva, operando la psiquiatrización del placer perverso.

La conducta sexual se convierte en objeto de análisis de la psiquiatría y se convierte en blanco de una amplia intervención normativa, definiendo los significados de normal y patológico del ejercicio sexual, de acuerdo con las exigencias de la función reproductiva. La sexualidad se consolida entonces como objeto de disputa pública.⁵² Sin embargo, la primera fase de la modernización de la sexualidad todavía se sustenta en un acuerdo tácito entre el discurso médico y el discurso moral, siendo este último sustentado generalmente con base en la tradición y religiosidad dominante en la sociedad.

⁵² Foucault, *A história da sexualidade...*, pp. 29-30.

Este acuerdo con la moral consolidó una división entre dos mundos: el de la sexualidad estándar, heterosexual y monógama, y el de la sexualidad disidente, el mundo de los desviados, de los anormales, de los que no corresponden al estándar de vida heterosexual. Estos dos mundos son el resultado de intentos de definir una conducta sexual adecuada a la función buscada por el dispositivo, una sexualidad normalizada frente a una sexualidad patologizada (o pervertida). Esta operación será posible a través de una amplia catalogación de las prácticas sexuales y de las anormalidades constitutivas de las identidades pervertidas. Es en este contexto que emergen sujetos que padecen ‘homosexualismo’, desviados que padecen de ‘transexualismo’, el ‘hermafroditismo’ como anormalidad en la comprensión binaria de los cuerpos, etc.

Finalmente, como cuarto eje, para completar el ciclo de cientifización de la sexualidad, se consolidó la pedagogización de la sexualidad infantil, introduciendo a los niños en el debate político y transformándolos en un asunto de interés público, un cuerpo que hay que proteger con mucho cuidado y dedicación, y una sexualidad que hay que frenar y anular. Se formará una literatura especializada en la codificación de la sexualidad infantil, y se creará la infancia y adolescencia como conceptos definitorios de la fase inicial de formación de los sujetos, ahora diferenciados en relación con su fase adulta.

Es en esta fase formativa que la psiquiatría y el psicoanálisis localizan las raíces de las patologías, los problemas derivados de una creación fuera de los estándares de la ciencia sexual. La disputa por el control de los significados de la sexualidad infantil es también una disputa por los significados de la formación del sujeto y por la consolidación

de los sentidos de normalidad y anormalidad en el desempeño de nuestras funciones sexuales.

A través de estos ejes, Foucault explica cómo, en su percepción, se consolida el dispositivo de la sexualidad moderna, expresando su vinculación con las dinámicas de poder que producen sentidos de verdad y afirman los modos en que se constituyen los sujetos.⁵³ Esta tecnología sexual tiene, al mismo tiempo, un efecto excluyente y un efecto productivo y propositivo. En su efecto excluyente, afirma un sentido de normalidad conforme a un patrón de vida heterosexual.

Su efecto productivo y propositivo se manifiesta cuando, al producir la sexualidad, también abre espacio para la percepción de los mecanismos instituyentes y para la consolidación de una visión de sí que permita la realización de sentidos y prácticas emancipatorias de la libertad, pues toda noción de liberación está ligada a las relaciones de poder que le dan los términos de acción. Así, no tenemos un cuerpo material dado por la naturaleza que, por sí mismo, pueda producir significados sobre sí mismo, ni una identidad sexual que se constituya a partir de una verdadera esencia del sujeto.

⁵³ Una de las tareas de una crítica del sur global es promover su análisis genealógico de la forma en que se constituyó el dispositivo de la sexualidad en estos otros espacios, evitando la reproducción del guion de Foucault sobre el dispositivo de la sexualidad europea. Así, entiendo que los análisis de Foucault sirven más como un ejemplo de una empresa de análisis exitosa que como una explicación universal de la sexualidad occidental. De todos modos, como mencioné anteriormente, el hecho de que el sur global haya adoptado los modelos políticos e institucionales del norte global hace que muchas críticas desarrolladas en el eje euroestadounidense también sirvan de base para el análisis, ya que existen similitudes entre los contextos.

El poder produce y controla, reprime y abre la ventana de la liberación. Por eso, en Foucault, la sexualidad es el nombre que se le da a un dispositivo histórico. La sexualidad no está en la profundidad de una realidad subterránea que tengamos que excavar y hallar, ella se encuentra en la gran red de la superficie en donde se desarrolla la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación del saber, el refuerzo de los controles, y en donde las resistencias se vinculan entre sí, según estrategias específicas de saber y poder.⁵⁴

Lo que pretendo con la descripción de este método de comprensión del dispositivo de la sexualidad no es su replicación en otros contextos fuera de la modernidad europea, sino la comprensión de cómo este modelo podría servir de ejemplo para procesos similares en otras situaciones.

Esta metodología de análisis de los procesos de sujeción de Foucault⁵⁵ encuentra en la técnica y en el discurso jurídico un instrumento útil para comprender cómo aquellos se operan, ya que el derecho puede ser visto como uno de los principales instrumentos de ingeniería social al actuar con técnicas y prácticas de sujeción que pueden disolver la dominación dentro del poder, por medio de una gramática universalista del acceso a los derechos.

Cuando desnudamos la interioridad de la técnica jurídica, constatamos que está profundamente comprometida con el modo de producción capitalista y con la ideología liberal sobre cómo debe constituirse el sujeto. El concepto de soberanía moderna es el trasfondo político que legitima

⁵⁴ Foucault, *A história da sexualidade...*, p. 100.

⁵⁵ Foucault, *Em defesa da sociedade...*

este proceso de unión de la multiplicidad de individuos en una sola voluntad o en un cuerpo singular.

Neumann⁵⁶ ya había argumentado que el concepto de soberanía fue utilizado por la burguesía naciente para vencer a las fuerzas del Antiguo Régimen y las fuerzas locales que se oponían al proceso de unificación nacional y centralización del poder bajo el signo del Estado-nación. En Foucault, la soberanía se instituye como instrumento de afirmación de la burguesía frente a la monarquía, pero también como técnica implementada por el derecho en la disciplina de esta nueva sociedad, encubriendo el hecho de que es un procedimiento de dominación e imposición de una nueva relación de poder sobre los individuos, constituyéndolos en un nuevo registro de sujeción.

En mi opinión, el individuo no debe concebirse como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple y muda en la que el poder vendría a aplicarse, contra el cual el poder vendría a estrellarse, que sometería a los individuos o los quebraría. En realidad, hacer que un cuerpo, gestos, discursos y deseos se identifiquen y constituyan como individuos es precisamente uno de los primeros efectos del poder. Es decir, el individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, creo, uno de sus primeros efectos. El individuo es efecto del poder y es, al mismo tiempo, en cuanto efecto de él, su intermediario: el poder transita por el individuo que constituye.⁵⁷

⁵⁶ Neumann, "A mudança de função...", p. 16.

⁵⁷ Foucault, *Em defesa da sociedade...*, p. 35.

Cuando el dispositivo de la sexualidad es institucionalizado por el derecho, asume la forma binaria propia del ordenamiento jurídico, que le define a partir de parámetros de legalidad o ilegalidad, prohibición y permisividad. Y como el derecho funciona con una gramática objetiva, podemos percibir, a través de ello, los cambios de sentido del dispositivo. El dispositivo de la sexualidad inició su trayectoria en la modernidad con una fase represiva, ligada a la afirmación de las grandes prohibiciones de las conductas sexuales, y ahora avanza hacia una dirección permisiva, hacia un relajamiento de los mecanismos de represión, abriendo espacio para un intenso discurso de afirmación de la sexualidad. Hubo una especie de desplazamiento de una práctica coercitiva a una práctica de autoformación de los sujetos.

En este sentido, las luchas identitarias de las últimas décadas son el reflejo de este desplazamiento, una de las formas de manifestación de las prácticas de autoformación de los sujetos. Estas prácticas de sí exigen, como consecuencia, prácticas de libertad. Es en el cuestionamiento de Foucault sobre los significados de esta práctica de la libertad, a veces como liberación, a veces como libertad, que encuentro un modelo escalonado que podría abarcar los significados de libertad que las luchas de resistencia están tratando de constituir. Y, en esta combinación de tareas, señalo específicamente cuál sería el papel de una crítica *queer* y su actuación en relación con el derecho.

En el derecho, esta práctica de autoformación de los sujetos ha cobrado sentidos por medio de los derechos a la libertad sexual, la autodeterminación identitaria y el derecho a la diferencia, vinculándose a las luchas de las últimas décadas marcadas por los movimientos en pro de

la afirmación de las identidades sexuales, destacando, una vez más, la profunda conexión entre sexualidad y política.

Richard Parker⁵⁸ argumenta que, durante los últimos dos siglos, las tensiones políticas en torno a la sexualidad han llevado a una intensa regulación estatal de la sexualidad, especialmente a través de la medicina y la salud pública, dominada por una élite de especialistas de grupos étnicos y clases sociales superiores, en la estratificación social de las diferencias entre los grupos.

Recientemente, el cuestionamiento de las estructuras normativas ha sido realizado por miembros de subculturas sexuales, políticas y económicas, quienes ya no aceptan una determinación de normalidad expresada de manera heterónoma e irrespetuosa de los procesos de autogestión y autoafirmación de sí. Este enfrentamiento creciente entre sexualidad, cultura y poder ha consolidado una ‘economía política de la sexualidad’, que ha remodelado la forma en que se instituyen las políticas sexuales y ha puesto en debate cuestiones que escapan incluso a la gramática de la inteligibilidad del moderno sistema del sexo, cuerpo y género, como ha sido el caso de la crítica *queer*.

La crítica *queer* está históricamente ligada a este contexto de rearticulación del dispositivo de la sexualidad y cuestionamiento de su estructura moderna, su forma específica de producción de sujetos normalizados y las formas en que se institucionaliza y afirma como política sexual. Quizá la crítica *queer*, cuando se distancia de las políticas identitarias y de reconocimiento de los nuevos

⁵⁸ Richard Parker, “Cultura, economia política e construção social da sexualidade”, en *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999, pp. 125-150.

sujetos, anuncia el fin de una etapa y el inicio de un nuevo dispositivo, una nueva forma de entender la sexualidad.

Tal vez no quiera la continuidad de una configuración moderna de producir sexualidad y en lugar de esto se pregunte, como ya otros lo están haciendo, si ya estamos dando forma al ‘futuro de la sexualidad’. Jann Matlock⁵⁹ cuestionó si las categorías sobre las que descansaba la invención de la sexualidad finalmente se habían desintegrado. Asistimos al final de las categorías que hasta ahora habían dado sentido a este dispositivo, como nos lo han mostrado los cuatro ejes de Foucault.

Hoy existe una desconexión entre el acto sexual y la reproducción, como resultado de las nuevas tecnologías reproductivas, la anticoncepción, la interrupción voluntaria del embarazo y la tolerancia a las prácticas sexuales no heterosexuales. La estructura de las relaciones de parentesco ha conformado nuevos arreglos familiares, a través de nuevas prácticas de filiación no biológica, la integración de las mujeres a la esfera pública, el reconocimiento de la posibilidad de familias disidentes sexogenéricas y formas conyugales polígamas. La sexualidad comienza a desarticularse de la genitalidad, principalmente como resultado del avance de las teorías psicoanalíticas y de las tecnologías de producción corporal utilizadas principalmente por travestis y transexuales en sus afirmaciones corporales de género.

La forma en que Foucault lee el texto de Kant sobre lo que es la Ilustración nos trae esta novedad de situar el conocimiento sobre lo que somos, en un momento y lugar determinados, como tarea inicial del proceso crítico.

⁵⁹ Jann Matlock, “E se a sexualidade não tivesse futuro?”, en *A sexualidade tem futuro?*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 11-35.

Foucault⁶⁰ establece una relación intrínseca entre la actitud crítica y la historia de la gubernamentalidad en el contexto europeo moderno.

En este sentido, la crítica asume la perspectiva de ser algo localizado o situado en un contexto dado; una manera de pensar, de decir, de actuar igualmente, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, con los demás. Por lo tanto, en un principio, la crítica es una pregunta sobre lo que somos, en un contexto dado y en un lugar determinado. Y esta respuesta no puede ser una réplica de las explicaciones que desarrolló Foucault sobre el dispositivo de la sexualidad en la modernidad europea.

Esta tarea explicativa puede utilizar su modelo y encontrar correspondencias y contrastes, pero no puede reducirse a una reproducción del sentido histórico del dispositivo de Foucault. Entonces, la crítica se convierte en una pregunta sobre qué podemos hacer para no ser lo que somos según determinaciones que nos fueron impuestas, cómo no ser una consecuencia de un proceso de sujeción que se nos impone desde afuera. De la misma manera que indiqué anteriormente, esta es una tarea para ser realizada desde cada situación de análisis, y no una adopción de las respuestas dadas en otros contextos sobre lo que debemos hacer.

Y, por último, nos deja con la última pregunta, que es saber a dónde iremos después de todo esto (teniendo en cuenta que tampoco necesitamos ir al mismo lugar soñado por otras sociedades). Sobre este último punto, podemos plantear algunas cuestiones. ¿Llegaremos a una utopía del

⁶⁰ Foucault, *Em defesa da sociedade...*, p. 35.

lugar desprovisto de todo poder? ¿Llegaremos a otro paraje completamente diferente de donde estamos? ¿O seguiremos aquí, pero en un contexto reformado y adaptado para recibirnos más adecuadamente? Las propuestas críticas sobre la sexualidad también deben responder a estos puntos. ¿La crítica *queer* nos ofrece alguna respuesta?

En esta segunda etapa del proceso crítico, Foucault se preocupa por ese momento de negación, el “cómo no ser gobernado”, una actitud crítica frente a la realidad apprehendida. Como siempre son las personas las que son gobernadas, ya que lo que es gobernado nunca es un Estado, un territorio o una estructura política. La gubernamentalidad es una relación de poder que orienta la conducta de los sujetos.

Así, una vez que los individuos se perciben sujetos a procesos de gubernamentalidad que les imponen una determinada forma de ser, una forma de ser en sociedad, pueden rebelarse contra esta dominación e iniciar una primera resistencia a esta sujeción. Si la gubernamentalidad es una práctica de sometimiento de los individuos por los mecanismos del poder, la postura crítica partirá del conocimiento de esta situación y, a continuación, operará un movimiento inverso, que es la acción de cuestionar las verdades producidas por el poder de sujeción y tomar una posición contra ellas.

Este segundo momento es una ‘inservidumbre voluntaria’, una ‘indocilidad reflexiva’, una percepción consciente de la realidad que desencadena actitudes críticas situadas. Foucault divide las actitudes críticas en tres tipos. El primero de ellos es ‘cómo no ser gobernado’ o ‘cómo no ser gobernado de determinada manera’. Es una insurgencia contra la forma de gobernar, o sea, una cuestión de cómo

no ser gobernado de cierta manera, por cierta persona, en nombre de principios, objetivos y procedimientos específicos.

El segundo es la cuestión de saber ‘cuáles son los límites del derecho a gobernar’, un tema que impregna toda la teoría política moderna y que constituye el sentido de la democracia en torno a la delimitación del poder soberano. Y el tercero se refiere al ‘no querer ser gobernado’, como un acto que pone en entredicho el régimen de producción de verdades, esto es, la forma en que las autoridades o especialistas científicos estipulan cuál es la verdad sobre nosotros.

Es en este momento que se produce el ‘desujetamiento’, la consecuencia inevitable de una actitud crítica por la que el sujeto se interroga sobre la verdad de sí mismo y los efectos del poder y los regímenes de verdad que lo constituyen como tal. En este sentido, Foucault extrae del *sapere aude* kantiano la osadía de ir tras y saber lo que somos, como una vía para que el sujeto salga de su estado de minoridad y busque su propia ruta de emancipación.

Y esto debe hacerse por el camino de la desconfianza, cuestionando la forma en que somos gobernados, las formas en que se constituyen nuestras capacidades de autonomía, los proyectos utópicos que se nos presentan como el lugar ideal al que llegar. Así, primeramente a un nivel individual, de responsabilidad hacia sí mismos, los sujetos saldrán de su estado de minoridad cuando operen en sí mismos un cambio hacia una actitud crítica, una búsqueda audaz de los cauces de su emancipación.

El proyecto de Foucault era, luego de analizar la historia de los diferentes modos de sujeción, encontrar en las formas actuales de resistencia al poder los medios para una nueva ‘economía de las relaciones de poder’ que

pudiera constituir una alternativa a los procesos de sujeción. Cuando nos damos cuenta de lo que se ha hecho de nosotros y alcanzamos el estado de desujetamiento, nos hacemos la pregunta de qué podemos hacer frente a esta sujeción que nos ha constituido.

Es en este momento que nos interrogamos si será posible detener este proceso, si podremos torcer su sentido e incluso si de él podremos liberarnos; pero ya sabemos que nunca podremos liberarnos por completo de las relaciones de poder, ya que no existe un 'afuera' del poder, ni una persona que logre ser inmune a cualquier sometimiento o captura, ni siquiera una fuerza externa a las relaciones de poder que pueda rescatarnos y ponernos en un estado de total libertad. Lo que nos resta por hacer es conocer cómo funcionan las técnicas de sujeción y, a partir de ahí, encontrar o activar otras técnicas de producción de sí que sean condición de una posible desviación.

Es en este punto donde hallamos la diferencia entre los conceptos de sujeción y subjetivación en Foucault. El proceso de sujeción, o sometimiento, es operado por la gestión gubernamental para determinar nuestras acciones y nuestro comportamiento, constituyéndonos como individuos y como colectividades. En este caso, el individuo es sujetado por la extracción de una 'verdad' sobre sí mismo que le es impuesta principalmente desde afuera. Una vez que esta sujeción imprime un sentido de individuación a la persona, al mismo tiempo nace una percepción de sí que desencadena una relación consigo misma, una conciencia de sí que está ligada a la pregunta sobre lo que se ha hecho de nosotros.

Si esta percepción se da como un desujetamiento, es decir, una percepción crítica de los procesos de sujeción,

el individuo puede buscar cierta distancia de la sujeción que le es impuesta, persiguiendo los medios para su liberación en relación con estos procesos. O puede colocarse en la posición de una relativa aceptación de la sujeción, siempre que la sujeción sea razonable en relación con las condiciones de liberación y que el individuo mantenga su conciencia de cómo operan estos procesos.

En este momento estamos ante el concepto de subjetivación, es decir, una relación con uno mismo que busca desviaciones, resistencias y transgresiones con relación a los procesos de sujeción. Es una producción del yo que no niega la sujeción, sino que se aparta de ella precisamente porque quiere una constitución de sí más auténtica y libre, aunque se produzca dentro de los límites impuestos por los procesos de sujeción.

Esta es la tensión entre técnicas de sujeción y prácticas de sí, entre mecanismos de sujeción que producen sujetos en una dinámica desde afuera hacia adentro y posibilidades de subjetivación que funcionan en una perspectiva de adentro hacia afuera. Foucault encuentra en la propuesta de procesos de subjetivación o prácticas de sí una alternativa para la resistencia y liberación de los sujetos, no en el sentido de entenderlos como autónomos o como sujetos que operan desde sí mismos sentidos de libertad que los conducirían a un estado de ruptura completa con los grilletes de las relaciones de poder.

La subjetivación trabajaría en la perspectiva de que estos sujetos estarían dispuestos a promover una crítica a los procesos de sujeción, tensionando los mecanismos de poder y reconduciendo la idea de autonomía hacia una práctica de autogobierno, algo que se lograría a través de disputas internas de redefinición de los procesos de sujeción.

Al proponerse encontrar las condiciones de liberación dentro de sus propios mecanismos de sujeción en una tarea creativa y subversiva, los sujetos pueden percibirse mucho más libres de lo que creen ser, ya que las condiciones de resistencia están disponibles en el aquí y ahora. Así, a diferencia del proceso de sujeción, la subjetivización será vista como una forma de relacionarse consigo mismo y con los demás, un intento de afirmarse y responder a la pregunta de cómo ser sujeto sin estar sujetado exclusivamente desde afuera hacia adentro, de modo heterónomo. La subjetivación se aleja de un poder disciplinario y se sitúa como una autodisciplina. No es una práctica de libertad en ausencia o rechazo de normas, sino una práctica que hace un uso consciente y autónomo de los procesos de sujeción.

Frente a los procesos de sujeción, los procesos de subjetivación se ubican como resistencias o contraconductas individuales, interindividuales y colectivas de una población que no se deja simplemente gobernar de esa manera o según ciertas formas. Son procesos que asumen una perspectiva de libertad. Son formas de liberación que quieren ser permanentes y continuas con relación a los procesos de sujeción, en un trabajo tanto individual como colectivo.

Como consecuencia del desujetamiento, los sujetos necesitan distanciarse de las identidades establecidas por las redes de poder o por los procesos de control y normalización de la población llevados a cabo por las tecnologías del biopoder y disciplinarias. Es cuando actúan por la ‘inservidumbre’, por el rechazo de una identidad fija, por los modos presupuestos de pensar, de estar seguros y estables según los parámetros dados; es el cuestionamiento de los modos de vivir que ofrecen los procesos de normalización de comportamiento.

En este sentido, la subjetivación es una relación consigo mismo y con el propio exterior, pero no en el sentido de una ruptura extrema con los procesos de sujeción. Es el establecimiento de una relación diferenciada con estos procesos, una conversión de mirada, una nueva relación en la que estamos en el espacio intermedio de un proceso de dejar de ser y devenir en lo que aún no somos. Es algo que se da en un espacio agonístico, en un centro de luchas y disputas por otros sentidos, en la búsqueda de soluciones heterotópicas y de futuros posibles y diversos,⁶¹ más allá de los que nos son dados previamente como alternativas emancipatorias.

Cuando Foucault escribe sobre la hermenéutica del sujeto,⁶² afirma que no hay resistencia posible al poder político si no se instituye una nueva relación del sujeto consigo mismo. Aseveración que es consecuencia de su manera de leer el proceso de emancipación de Kant, traducida en la audacia de (pretender) saber cuáles son las fuerzas que componen al ser humano. La propuesta contenida en tal premisa no es una sustitución del 'yo mismo' por un 'nuevo yo', sino un estar entre ambos 'yoes', entre el yo constituido desde afuera y el yo proyectado desde adentro. No vivimos sin identidades, sin procesos de reconocimiento de sí, legibles por el otro y por nosotros mismos.

En todo caso, lo que necesitamos también es buscar algo que esté fuera de los procesos de sujeción, como parte de un ejercicio de cuidado de nuestra propia existencia que

⁶¹ En el último capítulo, presentaré algunos matices sobre el concepto de heterotopía y cómo la crítica *queer* comprende la noción de futuro.

⁶² Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito* (3ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2010.

involucra una reflexión significativa sobre las formas en que organizamos nuestra vida personal. Esto nos tendría que llevar a cuestionarnos qué modos de vida podrían o deberían ser abandonados y cuáles otros podrían constituirse, sin caer en otro proceso de reificación de identidades alternativas que podríamos instituir, tanto a nivel personal como a nivel colectivo.

Butler continúa el proyecto crítico de Foucault al postular también la idea de que la primera actitud crítica del sujeto es la de percibirse a sí mismo como sujetado y comprender el entorno que produce su condición de sujeción. Cuando alguien no está de acuerdo con las normas morales de una sociedad, su insurgencia necesita partir de una comprensión crítica de cómo se ha constituido su subjetividad, cómo se ha afirmado su existencia y cómo sería posible encontrar el 'lugar de la vida' de su propio ser.⁶³

Saber quiénes somos nos exige hacer un gran esfuerzo para comprendernos a nosotros mismos y al contexto en el que estamos constituidos. Y una de las mayores ilusiones que descubrimos en este proceso inicial es cuánto reportamos sobre nosotros según las exigencias e interpelaciones de los procesos heterónomos de sujeción. No son relatos producidos a partir de sí mismos, sino a partir de formas previamente estipuladas por un sistema que demanda ciertos modos de ser.

Por lo tanto, necesitamos comprender las diferencias entre las demandas heterónomas de los relatos de sí y las posibilidades autónomas de estos relatos. En ese sentido, Butler trabaja sobre las maneras en que nos relatamos a

⁶³ Butler, *Relatar a si mismo...*, p. 19.

nosotros mismos a partir de interpelaciones externas, como una forma de demostrar que no todas las narrativas que construimos sobre nosotros mismos se producen desde nuestras capacidades de autogestión de sí.

Nos relatamos a nosotros mismos simplemente porque somos interpelados como seres que han sido obligados a relatar sobre sí mismos por un sistema de justicia y castigo. Este sistema no ha existido siempre; se instituye con el tiempo y a un gran costo para los instintos humanos. [...] Empiezo a hacer un relato de mí porque alguien me lo pidió, y ese alguien tiene un poder delegado por un sistema de justicia establecido. Alguien me interpeló, tal vez incluso me atribuyó un acto, y cierta amenaza de castigo sustenta este interrogatorio. Así, en una reacción temerosa, me ofrezco como un 'yo' y trato de reconstruir mis acciones, mostrando que la que me han atribuido estaba o no entre ellas. Con eso me confieso como causante de tal acción, calificando mi aporte causal o defendiéndome de la atribución, ubicándola tal vez en otra parte. Es dentro de estos parámetros que el sujeto se relata a sí mismo.⁶⁴

El análisis de Butler sobre la interpelación realizada por un sistema de justicia nos da un ejemplo de respuesta que ofrecemos a una demanda de sujeción por parte del sistema de justicia. En este caso, el miedo y el temor al castigo nos obligan a responder lo que somos porque necesitamos responder a la pregunta sobre lo que hicimos. Se requiere

⁶⁴ *Ibid.*, p. 22.

un sujeto responsable, consciente de sus actos, con dominio de su libertad y de sus capacidades de autonomía. Desarrollamos una ‘capacidad narrativa’ al relatarnos y asumir la responsabilidad de nuestras acciones por este medio.⁶⁵

En este ejemplo de atribución de responsabilidad penal, el sujeto es llamado a posicionarse ante una situación contextual, relatándose a sí mismo, afirmando lo que es y contrastando sus afirmaciones sobre sí mismo con las acusaciones que se le imputan. Y este ‘sí-mismo’, puesto como causa de una acción, resulta ser una atribución retroactiva sobre sí mismo, pues solo tardíamente el agente se asocia a la acción al relatarse. Su relato sobre sí es un intento de insertarse hoy en una situación del pasado. Es la piedra de hoy lanzada sobre nuestro ser de ayer, como la piedra de Eshu. Por lo tanto, la gramática que se nos entrega para el relato de sí aporta, conduce y determina los significados y posibilidades de las narrativas sobre nosotros mismos.

La propuesta de continuidad de la crítica de Foucault hecha por Butler no se limita a los relatos de sí en el contexto punitivo, ya que provienen de todos los códigos morales que demandan la presencia de un sujeto. Lo que Butler pone en debate es que no hay ‘creación de sí’ que opere fuera de un proceso de sujeción, es decir, no hay creación de sí fuera de las normas que orquestan las posibles formas que debe asumir el sujeto.⁶⁶

Cuando la crítica *queer* sostiene que gran parte de las afirmaciones de identidades sexuales permitidas por las políticas que reconocen los derechos de las minorías sexuales terminan interpelándonos según sentidos heterónomos de sujeción,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

se basa en esa percepción de que somos el resultado de interpelaciones que exigen relatos ‘adecuados’ de sí mismo.

Como Butler también trabaja con la observación de que no hay creación de sí fuera de las posibilidades de constitución de sí que se nos dan, el punto principal que nos queda es saber cómo sería posible constituir un relato de sí que no está determinado exclusivamente por las formas de ser impuestas heterónomamente. ¿Una crítica *queer* ofrecería una solución a esta pregunta?

Las disidencias sexogenéricas luchan constantemente contra las condiciones de vida que les han sido impuestas. Se engendran por procesos de sujeción en relatos de sí que están determinados por condiciones sistémicas, aun cuando sean exigidos en respuesta a reclamos de reconocimiento de sí, como en el caso de afirmar identidades como minorías sociales. Si en las luchas de resistencia logramos constituir alguna práctica de liberación, esta opera dentro de un campo muy limitado.

Estos ‘sujetos foucaultianos’ están delimitados por los términos de un régimen de verdad que hace posible el reconocimiento de sí, es decir, por normas que limitan y deciden qué modos de ser serán reconocibles y cuáles serán imposibles en su devenir. Este régimen de verdad proporciona un marco para el escenario del reconocimiento, delimitando quiénes serán clasificados como sujetos de conocimiento y ofreciendo normas disponibles para el acto de reconocimiento. El yo solo es comprensible cuando se le enfoca en relación con estas normas, aunque ellas no traigan todas las determinaciones sobre lo que podemos ser. Y es dentro de este ‘espacio de decisión’ que los sujetos tendrán la oportunidad de ejercer algunas opciones sobre cómo relatarse y cómo buscar reconocimiento.

Cuando visualizamos este contexto de producción del sujeto, encontramos el punto central de nuestra crítica: son precisamente aquellas normas que gobiernan nuestro reconocimiento de sí las que son cuestionadas, es sobre ellas que queremos operar algún sentido de transformación. Sin embargo, Butler destaca una cuestión primordial: si cuestiono el régimen de la verdad, cuestiono también el régimen por el cual se atribuye mi ser y mi propia condición ontológica.⁶⁷

Si somos constituidos dentro de este régimen de verdad, cualquier operación crítica que promovamos sobre ello es, en definitiva, una dimensión reflexiva sobre nosotros mismos, pues también estamos cuestionando la verdad sobre nosotros mismos, nuestra capacidad de hablar sobre esta ‘verdad’, de hacer un relato de sí.

Este tipo de cuestionamiento de sí implica ponerse en riesgo, poner en peligro la posibilidad misma de reconocimiento por parte de los demás, ya que es lo mismo cuestionar las normas de reconocimiento que rigen lo que puedo ser, preguntar qué dejan fuera y qué podrían verse obligados a albergar es lo mismo que, en relación con el régimen actual, correr el riesgo de no ser reconocido como sujeto, o por lo menos cuestionar quién soy (o puedo ser) o si soy o no reconocible.⁶⁸

Al desarrollar una crítica a los modos de constitución de los sujetos, la crítica *queer* se enfrenta al problema de poner en peligro la posibilidad misma de reconocer al

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 36.

sujeto como tal, cuestionando la inteligibilidad de nuestra propia existencia, dentro de los regímenes establecidos de verdad. No podemos existir externamente más allá de las estructuras que se nos dan. Y el cuestionamiento de cómo somos reconocidos es también un develamiento del régimen sexual de las verdades que nos constituyen como sujetos sexualizados. Al criticar nuestra 'condición ontológica' como sujetos sexuales, desestabilizamos las estructuras de producción de los sujetos y planteamos la cuestión de qué podemos ser a partir de ahí.

Butler argumenta que una postura crítica siempre se desarrolla en relación con alguna práctica institucionalizada, un discurso, una epistemología o una institución. De la mano de Foucault, sostiene que la crítica no tiene como objetivo señalar solo los problemas de los procesos de sujeción, sino ofrecer una 'nueva práctica de los valores'. Paradójicamente, la 'creación de sí' y el 'desujetamiento' ocurren concomitantemente cuando se corre el riesgo de proponer un modo de existencia que no se sustenta en lo permitido por un régimen de verdad. Lo que se presenta es una pregunta sobre cuál es la relación entre saber y poder, y cómo nuestras comprensiones epistemológicas pueden servir como forma de estructurar el mundo tras la revelación de lo que se ocultaba como posibilidades de ordenación de sí.

Esto también nos trae la percepción de que las certezas epistemológicas que se nos dan pueden tener el propósito de quitarnos la capacidad de visualizar otra forma de constitución de sí. Es en este sentido que Butler interpreta la propuesta de Foucault como una práctica de cuestionamiento de los límites de nuestras certezas, de nuestras formas de conocer la realidad que nos rodea. En otras palabras, es

una perspectiva sobre los modos de conocimiento que se establecen, una percepción precisa de cómo se ordena una determinada estructura. Y esto solo se hace posible porque tal perspectiva es una mirada distanciada que no se asimila inmediatamente a esa función ordenadora.⁶⁹

Es en este sentido que vengo defendiendo la idea de que una crítica *queer* solo puede sostenerse como una práctica crítica distanciada, como un elemento de cuestionamiento que se sitúa como externo al orden que, de ninguna manera, puede ser incorporado por este y ni siquiera constituir otra función ordenadora. Es un ‘espacio intermedio’, la encrucijada que abre posibilidades para otros caminos.

Si volvemos a las tres posturas críticas de Foucault, podemos visualizar mejor sus implicaciones para comprender cómo operaría esta crítica *queer*, sin convertirse en un nuevo proceso de sujeción, como ha venido ocurriendo con las políticas identitarias de los nuevos sujetos a través de la afirmación de los derechos sexuales y otros derechos específicos para el reconocimiento de las disidencias sexo-genéricas.

La primera posición crítica, la de ‘cómo no ser gobernado’ o ‘cómo no ser gobernado de una manera específica’, se relaciona con el problema de la obediencia ciega a la autoridad, con la forma en que esta se constituye como una estructura de gobierno sobre nosotros. No obstante, no se trata de una propuesta de desgobierno o de total destitución de formas de gubernamentalidad, lo que se propone es una postura crítica sobre la ‘manera’ de gobernar, sobre cómo

⁶⁹ Judith Butler, “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”, en *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 1, núm. 22 (2013), pp. 160-163.

no ser gobernado de cierta manera, por cierta persona, en nombre de principios específicos, en vista de tales objetivos y mediante ciertos procedimientos.

En definitiva, a Foucault le preocupaba más abrir a la crítica la forma en que se constituye el poder, cómo este se nos impone y cómo se administra. Es una crítica a la opacidad de los mecanismos de gubernamentalidad, a la dificultad de saber cuáles son las relaciones de poder que están detrás de las estructuras de gobierno.

La segunda postura crítica, la de ‘conocer los límites del derecho a gobernar’, está relacionada con el problema de la legitimidad de las leyes. Aquí nos enfrentamos a la cuestión de cómo se constituye la autoridad y cómo sería posible formar su legitimidad a través de parámetros de limitación de su poder. En las condiciones de la sociedad internacional del siglo xxi, un debate sobre los límites del poder es también un debate sobre el concepto de soberanía y la forma en que nos conectamos a un proyecto cosmopolita de protección de las condiciones para una vida digna, independientemente de los contextos específicos de cada Estado.

El papel de la sociedad internacional, principalmente a través de los mecanismos normativos de las categorías de derechos humanos, ha sido fundamental en la afirmación de los principios y lineamientos para la protección de las personas y sus libertades fundamentales, especialmente en materia de género y sexualidad, incidiendo en la adopción de políticas públicas y mecanismos para evitar abusos de poder y dominación de las mayorías sobre las minorías políticas.⁷⁰ De alguna manera, los derechos humanos

⁷⁰ De la misma manera que desarrollamos críticas a los procesos de sujeción operados en el interior del Estado moderno, es posible extender estas

pueden entenderse como la base de los derechos de los gobernados, categorías que hoy sustentan los procesos de desujetamiento al colocarse como estándares de corrección y legitimación de las normas estatales.

Y en cuanto a la tercera postura crítica, la de ‘no querer ser gobernado’, estamos debatiendo específicamente las formas en que se nos imponen los regímenes de verdad, la forma en que la autoridad construye su verdad e, incluso, la forma en que la ciencia se constituye como un conocimiento autorizado sobre nuestros cuerpos. A menudo, esta práctica tiene el objetivo de ocultar sus bases y anular los intentos de una posición crítica, ya que el supuesto de una posición crítica es la posibilidad de desnudar las estructuras de poder y sus formas de actuar. Esta tercera postura crítica tiene entonces la tarea de denunciar a quienes naturalizan y hacen hegemónicos los regímenes de verdad.

En este sentido, Butler afirma que ser gobernado implica, además de tener subordinada su existencia a un modelo impuesto, recibir de antemano los términos dentro de los cuales su existencia sería o no posible.⁷¹ Así, el sujeto

críticas a los procesos operados en el ámbito de la sociedad internacional y sus mecanismos de normalización de los sujetos, enfatizando que existen diferencias significativas en las formas en que estos mecanismos operan, cuando se comparan el nivel nacional y el internacional. A nivel internacional, existen críticas sobre la forma universalizadora en que se operan las determinaciones sobre los sujetos y la preponderancia de sentidos de vida específicos del norte global que se toman como modelos para el sujeto de derecho internacional. A pesar de estas cuestiones, el derecho internacional ha funcionado como un poderoso mecanismo para corregir la legitimidad de los órdenes nacionales y se ha posicionado como una instancia de denuncia de las violaciones o abusos de los derechos por parte de los Estados, a pesar de seguir siendo un mecanismo específico de esa misma naturaleza del sistema moderno.

⁷¹ Butler, “O que é a crítica?...”, p. 170.

dotado de una postura crítica se levantará contra el régimen de verdad establecido y, según cómo se posicione frente a esta postura, podrá suspender su fundamento ontológico, cuestionando la verdad sobre los efectos del poder y sobre el modo en que instituye los discursos de la verdad. Butler explica el desujetamiento del individuo en el juego con la política de la verdad:

La política de la verdad pertenece a las relaciones de poder que indican de antemano lo que calificará o no como verdad, lo que ordenará el mundo de acuerdo con formas regulares y ajustables y lo que será o no aceptable dentro de un campo de conocimiento dado. Podemos entender la importancia de este punto, una vez que nos preguntamos: ¿qué se califica como persona? ¿Qué se califica como género coherente? ¿Qué se califica como ciudadano? ¿A quién pertenece el mundo que se legitima como real? Subjetivamente, preguntémonos: ¿quién puedo ser en un mundo tal donde los significados y los límites de cualquier sujeto están establecidos de antemano? ¿Cuáles son las normas que me coaccionan cuando empiezo a cuestionar los límites de lo que puedo ser? ¿Y qué pasa cuando me convierto en aquello para lo que no hay lugar dentro de un régimen dado de verdad?⁷²

Lo que está en juego para Butler⁷³ son los límites de la ontología y la epistemología, o lo que podemos ser y saber. El rescate de la propuesta crítica kantiana pone en perspectiva nuestra actitud crítica con respecto a la medida

⁷² *Ibid.*, p. 171.

⁷³ *Ibid.*

en que es posible conocer y comprender el entorno en el que vivimos y nos constituimos. Es un debate sobre las posibilidades y significados de nuestra libertad. Dentro de las críticas que hace Kant a los límites de la razón, tanto Foucault como Butler definen la libertad como algo que se da dentro de los límites de las posibilidades del conocimiento, especialmente cuando percibimos los términos que se dan a nuestra existencia desde los regímenes de verdad.

Es ahí cuando comienza el desujetamiento del individuo: cuando nace su práctica cuestionadora, y cuando se pregunta por lo que es al percibirse sujeto al poder y a las verdades que lo configuran. Sin embargo, esta postura se aleja de la idea de que sería posible una alternativa en la que podamos establecer un proceso de constitución de sí desde la nada, fuera de las relaciones de poder, o una práctica de libertad de puro voluntarismo, de una acción de libertad realizada en un vacío absoluto de poder, a través de la cual podríamos realizar plenamente una libertad que parte de sí misma.

Es aquí donde también tenemos un límite para la crítica *queer* y, por eso, vengo insistiendo en su imposibilidad de constituir otro régimen de verdad adecuado a sus sentidos de liberación más allá de las estructuras hegemónicas. Desde la perspectiva aquí presentada, esta postura crítica se configura como un choque entre las normas y la estructura que nos es dada y la posibilidad de constitución de sí por medio de la reformulación y resignificación de esa base previamente estipulada. El acto reflexivo que nos lleva a conocer el proceso de sujeción y la forma en que se establecen las operaciones de poder no nos llevaría necesariamente a reiniciar la constitución de sí.

Aquí vuelvo a la propuesta de un ‘modelo escalonado de prácticas de libertad’, pues, aun tras este proceso de desujetamiento y crítica de los modos constituyentes de sí, podemos dar nuestro consentimiento a los procesos de sujeción, aceptando los límites y posibilidades de constitución de sí mismo y las posibles actualizaciones de estos procesos. Esto no significa renunciar a la conciencia crítica sobre el modo de operar de tales procesos; en cambio, venimos a entender nuestra sujeción como una precariedad, como una acción performativa de afirmación de sí que puede ser constantemente reinterpretada y resignificada.

En este sentido, la crítica *queer* está aliada a las más recientes formas de sujeción operadas en favor de los nuevos sujetos, pero mantiene cierta distancia crítica que avala su no incorporación a la función ordenadora, garantizando su posición de constante desconfianza, crítica y malestar ante los procesos de sujeción. Ella busca, a partir de estos, prácticas de sí, formas de subjetivación que estén más allá de los mecanismos ordenadores de los sujetos.

En otras palabras, el sujeto se constituye tanto a partir de una relación con el régimen de verdad establecido como puede adoptar una perspectiva propia en relación con este régimen, pero no sin recurrir a ese mismo régimen.⁷⁴ La estilización del yo, la resistencia y el reposicionamiento de la cuestión de quién puedo ser son solo preguntas inteligibles dentro de las posibilidades establecidas de lo que alguien puede ser.

Como sujetos, nos formamos dentro de prácticas y condiciones previamente designadas. Sin embargo, como

⁷⁴ Da Silva y Rodriguez, *op. cit.*, p. 3003.

apunta Buckel,⁷⁵ las estructuras crean posibilidades, pero no determinan de manera absoluta la constitución del sujeto. Aunque sean mínimas, siempre hay posibilidades de subvertir el orden existente.

La norma no produce al sujeto como su efecto necesario, ni el sujeto es completamente libre de prescindir de la norma que inaugura su reflexividad, el sujeto lucha invariablemente con condiciones de vida que no podría haber elegido. Si en esta lucha la capacidad de acción, o más bien la libertad, funciona de algún modo, es dentro de un campo facilitador y limitador de restricciones. Esta acción ética no es totalmente determinada ni radicalmente libre.⁷⁶

Solo nos convertimos en sujetos porque hemos sido activados como tales por algo que es superior a nosotros. Y es dentro de las disposiciones instituyentes de los procesos de sujeción que logramos percibirnos y, en algunos casos, sublevarnos. En un nivel más cercano al sujeto, es posible que hagamos uso de las normas que nos regulan como sujetos para afirmar nuestros propios procesos de comprensión de nosotros mismos dentro de ese mismo sistema. O también es posible que iniciemos un proceso de disputa sobre nuevos significados de tales normas, tanto para modificarlas como para rechazarlas.

En este sentido, la crítica *queer* se alía con procesos recientes de constitución de nuevos sujetos de derecho y

⁷⁵ Buckel, *op. cit.*, p. 382.

⁷⁶ Butler, *Relatar a si mismo...*, p. 31.

políticas identitarias que demandan el reconocimiento de la diferencia que constituyen las disidencias sexogenéricas. Sin embargo, esta posibilidad necesita ser vista dentro de un espectro más amplio: debe ser entendida como inserta en la compleja estructura del derecho moderno, precisamente para que podamos entender los poderes emancipadores que tiene para ofrecernos.

La crítica marxista de la forma del derecho se ofrece como una posibilidad de análisis, ya que pone al descubierto la aparente neutralidad del derecho en relación con las dinámicas de poder. El derecho, en la medida en que se propone como una estructura que dinamiza la autonomía relacional (esa autonomía que solo existe a partir del momento en que todos los sujetos deben ser leídos en igualdad de condiciones y que nos permite objetivar las diferencias reales entre los sujetos), hace que todos queden de hecho condicionados por su objetividad, independientemente de sus condiciones reales de poder.

Bajo esta condición de neutralidad —y quizá solo bajo esta condición— el derecho se sitúa como una estructura autónoma con respecto a las relaciones de poder, otras prácticas de dominación, tecnologías de poder y el contexto más profundo de las desigualdades en la sociedad. Al menos en apariencia, la dogmática del derecho lo ubica como una técnica autónoma que excluiría la posibilidad de que los actores individuales lo utilicen instrumentalmente solo a su favor, principalmente por parte de quienes detentan el poder. Así, todos deberían involucrarse en los procesos jurídicos y someterse a sus órdenes.⁷⁷ A pesar de

⁷⁷ Buckel, *op. cit.*, p. 377.

ello, estamos solo al nivel de la apariencia del derecho, ya que la crítica marxista apunta constantemente al uso instrumental que hacen de él tanto el capital como los actores que detentan el poder.

Foucault, al traer los conceptos de dispositivo, poder disciplinario, biopolítica y gubernamentalidad, también señaló que la forma jurídica está siempre ligada a un complejo sistema de relaciones de poder; pero, por otro lado, al proponernos encontrar en el derecho condiciones para posibles liberaciones del sujeto, podemos lidiar con este carácter ambiguo del derecho a nuestro favor. Y es aquí cuando actuamos de manera subversiva: modulando su estructura y tratando de llevar a su interior nuestra lucha por la liberación.

Al colocarse como autónomo frente a relaciones de poder concretas, atrae a todos los individuos a su dinámica interna, otorgando, incluso a los más débiles, posibilidades jurídicas para su acción, exigiendo que los actores con más poder se muevan también dentro de su gramática, aunque no tematicé, desde el principio, las diferencias estructurales entre los sujetos.

Proyectos contrahegemónicos de formas alternativas de vida, de relación y de subjetivación pueden inscribirse en el derecho, aunque sea asimétricamente, precisamente por esta estructura fundamental contradictoria de la forma jurídica. Ellos mismos pueden convertirse en estructuras susceptibles de repetición y formar intelectuales del derecho para impulsar proyectos estratégicos dentro de esta textura. Es necesario comprender su estructura básica contradictoria para que

la forma jurídica no sea malentendida como un simple instrumento de dominación o como un simple medio de liberación.⁷⁸

⁷⁸ *Ibid.*, p. 382.

El modelo escalonado de prácticas de libertad

Antes de continuar con los análisis de Foucault y Butler, y proponer un modelo escalonado de prácticas de libertad, me concentraré en algunas cuestiones actuales sobre alternativas emancipatorias a través del derecho, específicamente en algunos puntos que involucran a las disidencias sexogenéricas. Elizabeth Holzleithner¹ plantea la cuestión de si las esperanzas de emancipación por el derecho son legítimas. Este cuestionamiento se relaciona con la observación de la autora de que las luchas por el reconocimiento no solo se dan en las calles y universidades, sino también en los procesos de producción legislativa, en la ejecución de las políticas públicas y en los procesos judiciales.

Existe una disputa sobre los significados de las instituciones, principalmente sobre la forma en que se hacen, aplican y juzgan las leyes. Sin embargo, el hecho de que esta disputa se centre en los mecanismos estatales de gubernamentalidad no nos lleva necesariamente a la conclusión de que existe una emancipación efectiva de los grupos desfavorecidos. Y aunque haya alguna emancipación, mínima e insuficiente, ¿valdría la pena luchar por los espacios institucionales? ¿Es la lucha por el derecho verdaderamente

¹ Elisabeth Holzleithner, “Emancipação por meio do direito?”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 889-900.

un camino necesario e indispensable para la efectividad de las luchas contra las desigualdades y opresiones?

Esta lucha por los derechos se ha dado tanto a nivel nacional, en el caso de las luchas y disputas sobre los posibles significados de las instituciones estatales y en las formas en que los gobiernos deben enfrentar las desigualdades y la opresión, como a nivel internacional, en la afirmación de los derechos humanos como instrumentos de corrección y legitimación de los ordenamientos jurídicos nacionales. En este caso, se trata principalmente de la apropiación y redefinición de categorías de derechos humanos para la constitución de sentidos específicos para la protección y afirmación de grupos minorizados, por ejemplo, las disidencias sexogenéricas y el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos.

La lucha operada por medio del derecho internacional ha servido para los más variados propósitos: garantizar la limitación del poder estatal y el uso legítimo de ese poder; constituir principios y lineamientos de derechos y políticas públicas para ser incorporados y ejecutados por los gobiernos; proteger a los grupos minoritarios contra los abusos de los grupos mayoritarios; formar frentes internacionales en la lucha contra la opresión y las desigualdades; y expandir y difundir las luchas por la emancipación en todo el territorio global. Existe una amplia disputa sobre la utilización de mecanismos legales y aparatos de gubernamentalidad, e intentos de resignificación y establecimiento de usos estratégicos de sus fuerzas para la movilización de estructuras gubernamentales.

Ya he dicho varias veces en el curso de este libro que, dadas las condiciones políticas actuales, muchos constatan que las luchas de resistencia inevitablemente necesitan

operar por medio del derecho.² Amy Allen es una de las autoras que trabaja con la idea de que las posibilidades de una revolución que nos lleve a una liberación total de los mecanismos que nos gobiernan son algo irrealizable.³

Por lo tanto, tendríamos que encontrar canales de emancipación de las condiciones que nos son dadas por las estructuras existentes. Cuando Foucault y Butler desarrollan sus propuestas críticas sobre los mecanismos del poder y afirman que es dentro de estos mismos mecanismos en los que encontraremos las condiciones para su subversión, terminan colocándonos ante una aparente paradoja: la de tener que luchar con las armas que nos subyugan.

Esta paradoja solo emerge porque necesitamos evitar el estado de parálisis en el que podemos caer cuando nos damos cuenta de que es prácticamente imposible vivir fuera de los juegos de poder. A su vez, es un hallazgo que nos ayuda a superar la ilusión de que podría existir un plan utópico emancipatorio a través del cual sería posible llegar a una etapa de liberación total de las ataduras del poder. Somos constituidos dentro de las relaciones de poder y no existimos fuera de ellas.

Por lo tanto, lo que en un principio parece una paradoja, la de luchar con las armas del enemigo, se convierte en una ‘tensión productiva’ al modificar el estado de dominación en un terreno móvil y reversible de relaciones de poder. Sin embargo, esto no anula la mirada crítica que debemos

² Wendy Brown, “Sofrendo de direitos como paradoxos”, en *Revista de Direito Público*, vol. 18, núm. 97 (2021), pp. 459-474.

³ Amy Allen, “Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”, en *Revista Novos Estudos*, núm. 103 (2015), p. 117.

desarrollar sobre la forma en que nuestras luchas son operadas por medio del derecho, ya que constatamos su vinculación con las estructuras económicas y políticas de dominación de los sujetos.

Las teorías feministas fueron las que se profundizaron en las insuficiencias de la lucha por los derechos al analizar este tema a través de las desigualdades de género. Por regla general, el feminismo entiende el derecho como un instrumento más de dominación masculina. Cualquier intento de reformarlo se enfrentaría al problema de que los cambios operados en él permanecerán siempre inmanentes a su sistema, o, como señala Holzleithner, el reconocimiento de derechos para enfrentar las desigualdades de género no superaría ni el orden establecido, ni sus mecanismos de reproducción, porque todos los derechos, incluso los que tenemos frente al Estado, son un empoderamiento y una afirmación más del Estado mismo.

El feminismo ya había constatado que existe una inclinación del Estado —y de su derecho— hacia la preservación de la posición superior y privilegiada de sujetos que ya se encuentran socialmente en una posición alta, como el sujeto hombre, blanco, heterosexual y nativo del país donde se encuentra.

Esto se ve agravado por el hecho de que son también estos sujetos quienes configuran y componen la mayoría de las instituciones del Estado, lo que representa —como indica Holzleithner— un obstáculo a todo intento de exigir, a través del derecho y los sistemas de justicia, la misma libertad para todos aquellos que hacen parte de grupos socialmente desfavorecidos.⁴

⁴ Holzleithner, *op. cit.*, p. 891.

Además, la misma autora⁵ argumenta que los derechos especiales de las mujeres hacen que esta categoría identitaria funcione con un sentido general de ‘lo que es una mujer’, como si todas ellas fueran iguales y necesitaran el mismo tipo de tratamiento normativo para enfrentar sus problemas. Así mismo, al ser nominadas por la diferencia, por ser mujeres y no hombres, acaban estereotipadas y marcadas indefinidamente por la marca de género que querían superar.⁶ Este tipo de problema también lo enfrentan otros grupos identitarios, como las personas negras, indígenas, con discapacidad y disidencias sexogenéricas.

La diferenciación entre los que ocupan una posición alta y los que se encuentran en una secundaria se hace muy evidente en la afirmación de los nuevos sujetos de derecho. Las llamadas ‘minorías sociales’ son interpeladas por el signo de la diferenciación. Son invitadas a narrarse a sí

⁵ *Ibid.*, p. 894.

⁶ Para Borrillo, más que feminizar el derecho, necesitamos hacerlo indiferente al género. Véase: Daniel Borrillo, “Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina”, en *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1*, Río de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, p. 127. En el último capítulo, presento algunas propuestas de Borrillo, que interpreto como una “teoría *queer* del derecho”, en referencia al título de uno de sus artículos. En ellas, establece una agenda para una transformación *queer* del derecho, en un esfuerzo dogmático digno de mención. Este empeño de Borrillo me lleva a pensar que está luchando por prácticas de liberación coherentes con una perspectiva *queer*, operando como un ‘caballo de Troya’ dentro del sistema. Sin embargo, la ausencia de una afirmación de lo que está ‘más allá’ de los mecanismos jurídicos modernos parece situar su perspectiva dentro de un ‘reformismo *queer* del derecho’. Para el artículo citado, véase: Daniel Borrillo, “Por una Teoría Queer del Derecho de las personas y las familias, en *Revista Direito, Estado e Sociedade*, núm. 39 (2014), pp. 27-51.

mismas, diferenciándose del sujeto hegemónico al afirmar sus marcas identitarias.

En otras palabras, logran su inclusión en el ordenamiento jurídico, determinando su diferencia con el sujeto estándar de derecho. Así, terminan expresando a nivel subjetivo una tensión específica en la teoría del derecho contemporáneo: la que se da entre una forma de operar la técnica jurídica basada en un sujeto universal y entre una técnica del derecho dirigida a sujetos específicos, en una dicotomía entre un derecho universal y un derecho de grupos determinados por sus vulnerabilidades sociales.

En un sentido amplio, estamos ante la tensión entre un derecho universalista o cosmopolita y un derecho de minorías. Por un lado, tenemos la tradición liberal de un derecho formado sobre la base de un ideal normativo universalista e imparcial, que busca afirmar su sujeto de derecho en nombre de una propuesta formal de igualdad de trato para la forma genérica y abstracta del individuo. Por otro lado, tenemos las novedades surgidas de los contextos de luchas de liberación realizadas por grupos que se encuentran materialmente en una situación de opresión o desigualdad.

En este segundo caso, el derecho los ha reconocido como ‘nuevos sujetos’ de derecho o ha afirmado sus ‘derechos emergentes’, trayendo a su estructura particularidades históricas y situaciones concretas que informan las identidades políticas diferenciadas de estos nuevos sujetos, provocando consecuencias internas en un sistema conformado de acuerdo con la perspectiva liberal de igualdad de trato para todos.

En ambos casos, estamos ante un proceso de sujeción que funciona con variaciones de una política de

representación, ya sea la representación en el derecho de un sujeto universal y abstracto, en la línea del liberalismo clásico, o bajo la forma de un sujeto constituido a partir de su grupo identitario, con sus diferencias y particularidades siempre marcadas en oposición al sujeto hegemónico.

El proceso de sujeción del primer caso se basa en la pretensión liberal de acceso universal al ordenamiento jurídico. Por ello, los sujetos de derecho se constituyen para lograr la igualdad formal y la inclusión abstracta, que sustrae las particularidades y cuestiones concretas del individuo real.

Assy explica que, tanto en el ámbito del Estado nacional como en el ámbito de la normatividad cosmopolita o internacional, el sujeto de derecho opera con base en un diseño universalista, con una autonomía abstracta y neutral, y con pretensiones cosmopolitas. Los sujetos que terminan excluidos o marginados no encuentran suficientes alternativas para resolver sus problemas en esta perspectiva universalista que no mantiene su foco en lo material, ya que apuesta por la igualdad con pretensiones formales de inclusión universal.⁷

El problema es que, al proyectar una sujeción universal, terminan protegiendo a los individuos que serían el contenido perfecto del supuesto ‘molde universal’ del proceso de sujeción, excluyendo o subordinando en consecuencia a quienes no se encajan o se encajan insuficientemente en tal moldura de universalidad.

En la segunda configuración, el derecho parte de las particularidades de los grupos vulnerables, configurando los procesos de sujeción desde políticas identitarias

⁷ Bethania Assy, “Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 781-783.

sustentadas en el sesgo de la diferencia en relación con el sujeto hegemónico. En ese sentido, operan de manera diferente a los procesos de universalización basados en la igualdad formal, ya que se enfocan en procesos de reconocimiento de grupos o comunidades específicas, con su cultura y valores específicos que dan contenido a sus diferencias. Esto lleva al ordenamiento jurídico a constituir en su seno pequeños núcleos de sentido, atendiendo demandas según necesidades sectorizadas, diferenciándolas del estándar universal de igualdad de trato.

Dentro del derecho se desarrolla una gramática multicultural o multifacética, que se esfuerza por hacer frente a una complejidad de universos simbólicos, fusionando diferentes tradiciones y valores dentro de una cultura más amplia y general, en un intento por reducir las desigualdades existentes entre los grupos. En este caso, existe una relación intrínseca entre el proceso de sujeción y la comunidad en la que el individuo se inserta o se vincula.

Así, el proceso de reconocimiento de ciertos individuos marcados por su identidad como diferencia ante el sujeto hegemónico será entendido como una excepción al sujeto universal y requerirá la estabilización de las identidades, ahora representadas por una categoría de sujeto de derecho específica del grupo diferenciado.

Además de las cuestiones que plantea la crítica *queer* sobre el sujeto de derecho universal, ella cuestiona esta representación de los grupos identitarios realizada dentro de esta propuesta de derechos de minorías, pues aun la sectorización del derecho en grupos específicos no resuelve el problema de falta de sensibilidad a las particularidades de los modos de vida y formas de existir, ni evita el asimilacionismo y la segregación de sujetos dentro del propio

sistema jurídico. Pero la crítica *queer* es una más entre otras críticas que se hacen a las políticas identitarias basadas en demandas de grupos minorizados o en una coexistencia compleja y sofisticada entre varias perspectivas teóricas y prácticas sobre cómo operar la estructura jurídica.

Estas críticas cuestionan la forma en que se han justificado las políticas identitarias, pues se presentan como válidas por el mero hecho de ser la principal alternativa al proceso de sujeción universalista del derecho moderno, es decir, se legitiman al oponerse a una determinada práctica, sin politizar —en las palabras de Assy— el nexo entre identidad cultural y cosmopolitismo.⁸

Adicionalmente, tales críticas analizan las implicaciones de la reforma del derecho en un sentido ‘identitarista’, tanto en relación con las consecuencias asimilacionistas como en cuanto a la marcación del sujeto a partir de la diferencia, lo que lleva a fijarlo como sujeto de segunda categoría.

En este último caso, existe una amplia discusión sobre las dimensiones políticas y económicas de las propuestas de derechos para grupos minorizados. A pesar del reconocimiento de la diferencia y de la inclusión que promueven, acaban colonizando o dominando al otro, al diferente, al marcar a los grupos minorizados con el signo de su diferencia, perpetuando su condición de sujeto de ‘segundo escalón’. Esto se vincula al estancamiento que se promueve dentro de un ordenamiento jurídico que ha sido diseñado para operar según un sentido universalista de sujeto, en

⁸ *Ibid.*, p. 782.

un intento de cumplir la promesa formal de igualdad de trato para todos.

La tentativa del derecho de resolver este callejón sin salida entre dos formas de tratar a los sujetos hace que la forma del sujeto universal absorba silenciosamente al sujeto particularizado, en un proceso lento y continuo de asimilación de la cultura dominante, poseedora de una fuerza centrípeta irresistible.⁹ ¿En qué medida el otro, el sujeto marcado por la diferencia, es producido por el sujeto que lo domina, aquel que es molde del sistema jurídico? ¿Son las características que acompañan al sujeto minorizado y los valores que lo significan algo en sí mismo o son algo dado por el contraste con el dominante, aquel desde el cual se quiere afirmar la diferencia? Por eso, no es posible fundar una propuesta de derechos para grupos minorizados sin cuestionar las relaciones intrínsecas de poder y selectividad que la constituyen y mantienen.¹⁰

Las políticas identitarias no pueden justificarse simplemente como una evolución o una consecuencia histórica de un proceso de actualización del derecho, superando la forma universal del sujeto de derecho con un régimen de tolerancia entre una diversidad de pequeñas culturas vinculadas a una cultura mayor. Cuando Wendy Brown¹¹ analiza la política de tolerancia que se lleva a cabo dentro de las propuestas multiculturalistas, sostiene que se asume que

⁹ Seyla Benhabib aborda este tema cuando analiza las interacciones entre lo local, lo nacional y lo global. Véase el capítulo 5: Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (1ª ed.), Barcelona, Gedisa, 2005.

¹⁰ Assy, *op. cit.*, p. 782.

¹¹ Wendy Brown, *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

el 'otro' y sus 'diversidades' serán acogidos por un régimen de convivencia entre la cultura dominante y las culturas minorizadas, en alguna armonía posible entre las dos interpretaciones del mundo. Sin embargo, no borraremos las marcas de la diferencia entre un 'yo' estándar y el 'yo-otro', aquel que se tolera en tanto no afecte significativamente el régimen estructurado por la cultura dominante.

Incluso en las propuestas de inclusión más sofisticadas, como en la política de reconocimiento que propone ir más allá de la política de tolerancia de carácter más liberal, siempre tendremos un régimen de dominación, porque solo se puede hablar de un reconocimiento del otro desde el momento en que exista una estructura estándar que acogerá a quienes necesitan ser reconocidos. Tanto la tolerancia como el reconocimiento son sistemas de inclusión que surgen de concesiones de la cultura dominante, que parten de un 'yo inicial' —el sujeto hegemónico—, que es la condición de inteligibilidad del sistema. Y así queda como el 'yo' a partir del cual se constituyen y reconocen los 'otros-yos'.

Como propuesta para superar la desigualdad de trato, las políticas de identidad parecían, en un principio, resolver la situación de los marginalizados y vulnerabilizados, pues los reconocía a partir de sus diferencias y de las problemáticas que aparentemente producían su vulnerabilidad. No obstante, al definirlos a través de la diferencia, establece y fija sus identidades siempre en un carácter de dependencia con relación a una identidad que les es superior.¹²

¹² Assy, *op. cit.*, p. 783.

Así, no hay posibilidad de que el sujeto de la política identitaria se constituya fuera de este régimen en el que su reconocimiento depende siempre del ‘yo’ estándar. Además, este régimen ha operado de tal forma que esencializa las identidades, en tanto necesita determinar quiénes son las personas por incluir en el grupo identitario, perpetuando el problema de fijar las identidades a partir de la selección de ciertas características identitarias, inmovilizando a los individuos. En este caso, existe una ‘metafísica de la identidad’¹³ que entiende al individuo como un fenómeno fijo, autorreferente y, por lo tanto, dotado de sentido en sí mismo.

El proceso de sujeción que se da a través de las políticas identitarias presupone un individuo inserto en un entorno con otros individuos que también tienen algo que los hace comunes entre sí. Y ese algo suele ser la marca de su subordinación o lo que los convierte en sujetos vulnerabilizados. La elección de los marcadores de identidad se basa en un proceso de develamiento de la historia formativa de los sujetos en busca de algún punto fundacional que justifique la elección de un patrón de identidad.

Pero, al intentar escapar al problema de la sujeción universal, buscan una esencia identitaria, tanto a partir de características supuestamente ‘innatas’ —como en el caso de las cuestiones que involucran elementos biológicos— como de características resultantes de procesos sociales, es decir, elementos compartidos entre aquellos pertenecientes

¹³ Dhyego Câmara de Araújo, “Atitude crítica e o sujeito de direitos das políticas (não) identitárias”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 10, núm. 2 (2019), p. 909.

a un determinado grupo y que pueden entenderse como elementos de inteligibilidad, cohesión y diferenciación.

En suma, la inserción de las políticas de identidad en el derecho trae consigo este conjunto de problemas que han sido llamados el ‘dilema de la diferencia’¹⁴ o la ‘paradoja de los derechos’.¹⁵ En cuanto a las identidades, la concesión de derechos a grupos específicos según políticas identitarias plantea el problema de una regulación inmovilizadora del sentido de los sujetos o una reificación de las identidades.

Así, al mismo tiempo que las políticas de identidad se presentan como una gran alternativa para enfrentar los problemas de los grupos minorizados, quedan sin resolver otras cuestiones sensibles de la teoría del derecho. A pesar de todas estas consideraciones, la no institucionalización o el no reconocimiento de los grupos minoritarios dentro del derecho no parece ser una alternativa viable, de acuerdo con un punto de vista más pragmático sobre las maneras como las luchas de resistencia deben relacionarse con el Estado y el derecho.

Esto nos retrotrae a la tesis de Foucault de que no hay posibilidad de que existamos fuera de las relaciones de poder, ya que solo dentro de ellas nos constituimos. Incluso nuestros sentidos de liberación únicamente son comprensibles cuando se leen dentro de tales relaciones. Para muchos, esta tesis sería un tanto desesperanzadora, puesto que no afirma ninguna posibilidad de emancipación que nos lleve a un estado de libertad total.

¹⁴ Martha Minow, *Making all the difference: inclusion, exclusion, and American law*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

¹⁵ Brown, “Sofrendo de direitos como paradoxos”, pp. 459-474.

Con todo, los que aspiran a la libertad plena no se dan cuenta de que se trata de una utopía irrealizable, una especie de paraíso terrenal, un estado de paz absoluta, de comprensión recíproca y de libertad para la autorrealización plena, que no es factible en las condiciones de una vida terrenal. Este regreso a Foucault es un regreso a un realismo del ahora, una inversión crítica en el *statu quo* que no depende del reemplazo completo del sistema económico y la estructura gubernamental, ni depende de la esperanza de que algún día alcancemos el cielo de la liberación absoluta.

Colin Koopman¹⁶ sostiene que la interpretación de la libertad como emancipación o liberación total de una dinámica de poder está ligada a un ideal romántico de autonomía, a una promesa de libertarse de las cadenas del poder, de estar en un lugar definitivamente separado de cualquier otra forma de poder, un espacio autónomo de autorrealización, libre en sí mismo. Sin embargo, la irrealidad de esta comprensión revela la complicidad de este ideal romantizado con las propias estructuras de dominación, que le apuestan a este ideal irrealizable, creando la ilusión de la posibilidad de una liberación plena.

Pero, en realidad, el poder controlador está haciendo ineficaz el proceso emancipatorio, pues termina absorbiéndolo y resignificándolo en sí mismo, manteniendo la ilusión de que algún día ese control desaparecerá. Estamos ante un doble juego, una ilusión que encubre los extremos oscuros de la dominación. Foucault ataca esta cuestión afirmando que la ilusión sobre la posibilidad de trascendencia del poder está ligada al espejismo de que existe una naturaleza

¹⁶ Colin Koopman, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

o una esencia humana que, tras un cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, fue enmascarada, alienada o presa en y por mecanismos de represión.¹⁷

Quienes se ilusionan con el espejismo de la trascendencia del poder buscan romper estos cerrojos represivos para que el hombre se reconcilie consigo mismo. Esto lleva a Foucault a la conclusión de que la libertad no se opera de una sola manera, dado que las prácticas de libertad son múltiples y dependen de las condiciones reales para su ejecución; y algunas son condiciones previas para prácticas futuras más potentes.

En este sentido, la liberación que se produce dentro de las reglas previamente establecidas por los mecanismos de poder es necesaria para el inicio del proceso de libertad; pero, para avanzar hacia un sentido más complejo de la práctica de la libertad, necesitamos alternativas que vayan más allá de las prácticas de liberación —o políticas emancipatorias—. Por eso, Foucault insiste más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación de las estructuras de poder. Lo más importante es la definición de las prácticas de libertad y no el problema de liberarse de las cadenas del poder. Foucault ejemplifica esta pregunta a partir de la sexualidad:

Se trata entonces del problema que enfrenté muy precisamente con respecto a la sexualidad: ¿corresponde esto a decir “liberemos nuestra sexualidad”? ¿El problema no sería más bien tratar de definir las prácticas de libertad a

¹⁷ Michel Foucault, “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, en *Michel Foucault: ética, sexualidade, política* (3ª ed.), Río de Janeiro, Forense Universitária, 2012, pp. 259-260.

través de las cuales sería posible definir el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los demás? El problema ético de definir las prácticas de libertad es, para mí, mucho más crucial que la afirmación un tanto repetitiva de que es necesario liberar la sexualidad o el deseo.¹⁸

Podemos entonces volver a Foucault y terminar de esbozar una concepción de la libertad en su sentido amplio como experimentación. Esto es, como conducta que opera en las esferas mismas del poder o como prácticas de resistencia autotransformadoras realizadas dentro de las relaciones de poder, pero que no se confunden con las formas mismas que las limitan. Y, en este sentido, también estamos produciendo las condiciones para la realización de los procesos de subjetivación.

Por esto, necesitamos leer las luchas por la afirmación de las identidades sexuales como intentos de prácticas de sí, prácticas que solo fueron posibles por el desplazamiento del modelo represivo de la sexualidad al modelo permisivo, como una etapa de un complejo proceso de libertad que ha permitido una práctica de autoformación del sujeto.

Junto con Allen,¹⁹ veo en Foucault la sustentación de que hay dos caminos posibles: ‘procesos de liberación’ que operan según el lenguaje de emancipación constituido dentro del propio sistema o de los juegos instituidos, como las políticas emancipatorias de identidad o reconocimiento descritas anteriormente; y ‘prácticas de libertad’ que sirven para direccionar y controlar los procesos de liberación —o

¹⁸ *Ibid.*, p. 260.

¹⁹ Allen, “Emancipação sem utopia...”, pp. 119-120.

corregirlos—, y para subvertir los mecanismos de poder, siempre y cuando no se entreguen a la creencia de que la trascendencia del poder sería posible. Es en este sentido que debemos entender la libertad como un experimento, una contraconducta, y no como una utopía o posibilidad de superación de las relaciones de poder.

No quiero decir que la liberación, o tal o cual forma de liberación, no exista: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata ciertamente de una práctica de liberación, en sentido estricto. Pero se sabe, en este caso específico, que esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán necesarias posteriormente para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir por sí mismos formas aceptables y satisfactorias de su existencia o de su sociedad política. Por eso insisto sobre todo en las prácticas de libertad, más que en los procesos de liberación, que vuelven a tener su lugar, pero que no me parecen capaces, por sí mismos, de definir todas las formas prácticas de libertad.²⁰

Sostengo que la gran tarea de la crítica *queer* es la construcción de estas posibilidades subversivas en el segundo sentido aportado por Foucault, el de las prácticas de libertad en su sentido más amplio. En cierta medida, existe una relación de complementariedad entre las propuestas emancipatorias de las políticas identitarias y las propuestas

²⁰ Foucault, “A ética do cuidado...”, pp. 259-260.

de la crítica *queer*. Es lo que denomino modelo escalonado de prácticas de libertad.

Como Foucault trabaja con la imposibilidad de la trascendencia del poder, propone una distinción entre las nociones de poder y dominación para precisar su argumentación sobre su sentido amplio de prácticas de libertad y el sentido estricto de procesos de liberación.²¹ No trabaja con una definición específica de lo que es el poder. En cambio, utiliza una terminología más abierta para designar relaciones de poder que, en sí mismas, son móviles, inestables y en constante reformulación.

No hay compromiso aquí con alguna visión tradicional de lo que es el poder, usualmente vinculándolo a alguna estructura política, un gobierno, una clase social dominante, a la relación entre amo y esclavo, etc. Por el contrario, Foucault entiende el poder como algo que está en las relaciones humanas, en las comunicaciones verbales, en las relaciones amorosas, institucionales y económicas, es decir, en las relaciones en las que cada uno busca dirigir la conducta del otro, relaciones que no se dan definitivamente y que están en constante reordenamiento.

Desde un punto de vista lógico, el intento de orientar la conducta del otro presupone que existe alguna forma de libertad entre los sujetos de una relación, porque si en ella alguno de los sujetos está completamente disponible para el otro, ya no será más un sujeto; será una cosa, un objeto sobre el cual es posible ejercer una 'violencia infinita e ilimitada', lo que anularía cualquier relación de poder entre estos sujetos.

²¹ *Ibid.*, pp. 270-271.

De este modo, un poder solo puede ejercerse sobre el otro en la medida en que este ‘todavía tenga la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro’. En consecuencia, en toda relación de poder hay —y tiene que haber— la posibilidad de la resistencia, porque sin ella no estaríamos, de ninguna manera, ante una relación de tal naturaleza. En definitiva, si hay una relación de poder es porque allí hay algo de libertad.

Por eso, las relaciones de poder, en primer plano, no son algo malo en sí mismas; no son relaciones de las que necesariamente necesitamos liberarnos. Son, ante todo, estrategias a través de las cuales los individuos tratan de orientar y determinar la conducta de los demás. Frente a esto, la tarea para nuestra preservación en una relación de poder es estipular normas de derecho, técnicas de gestión, prácticas de sí que mantengan esta relación en el mínimo nivel de dominación posible.²²

Por lo tanto, la diferenciación entre poder y dominación es importante para preservar esferas de liberación dentro de las relaciones de poder. Y es en este sentido que Foucault habla de procesos de liberación, como posibilidades de romper las cadenas del poder y hacerlas menos dominadoras, permitiendo ejercicios de liberación dentro de las relaciones establecidas.

En algunos casos, las relaciones de poder están tan bloqueadas que el margen de libertad de una de las partes es prácticamente inexistente, dejando casi ningún espacio para alguna forma de resistencia, para acciones de liberación. Es cuando las relaciones de poder se trancan y

²² *Ibid.*, p. 277.

cristalizan. La acción de un individuo o de un grupo social bloquea el campo de las relaciones de poder hasta el punto de volverlas fijas, inmóviles, impidiendo toda reversibilidad del movimiento. Entonces, alcanzamos el estado de dominación: las prácticas de libertad o son inexistentes, o existen solo unilateralmente, o son extremadamente restringidas y limitadas.

Dentro de este estado de dominación, las pequeñas acciones de liberación que logremos operar son importantes y necesarias para que alcancemos una segunda etapa, la de las prácticas de libertad; pero este proceso escalonado no nos conducirá a un estado final de liberación total, a una utopía de libertad desligada de toda relación de poder, a un momento de plena realización del individuo o a un estado de autorrealización.

Inevitablemente, como asevera Foucault,²³ las acciones de liberación abrirán un campo para la constitución de nuevas relaciones de poder. Y estas nuevas relaciones de poder deben ser controladas por prácticas de libertad, siempre con la perspectiva de evitar estados de dominación. Por lo tanto, nuestra preocupación debe ser encontrar formas de reducir los estados de dominación, entendiendo los procesos de liberación como etapas o formas estrictas de la práctica de la libertad necesarias para su realización.

Además de la distinción entre los conceptos de poder y dominación, Foucault²⁴ replantea la comprensión de lo que es la gubernamentalidad del sujeto, de manera que haya un campo de acción para las prácticas de libertad. Así, la gubernamentalidad del sujeto sería, según él, el conjunto

²³ *Ibid.*, pp. 260-261.

²⁴ *Ibid.*, p. 279.

de prácticas a través de las cuales es posible constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener unos en relación con los otros.

Esta definición se distancia de la forma en que las instituciones políticas y jurídicas ven al sujeto: como un ser que recibe sus derechos y autorizaciones de las instituciones políticas. Este modo de sujeción institucionalizado no se centra en los canales de liberación o emancipación de los sujetos, ni acepta en su estructura algo que debería estar siempre en primer lugar en los procesos de subjetivación, esto es, la posibilidad del sujeto de establecer una 'relación de sí consigo mismo', una práctica efectiva de autogestión y autodeterminación.

Esta práctica de sí debe ser previa a toda inserción en una relación con el otro, una prioridad para las subjetividades operadas por los propios sujetos, precisamente para evitar caracterizarla únicamente a partir del significado que le da el otro, como ha sido el caso de las políticas de identidad, al constituir al sujeto a través de su diferencia con el otro. Este modo heterónomo de gubernamentalidad está dotado de determinaciones que hacen del sujeto objeto de una determinada perspectiva de poder, reduciendo sus posibilidades de libertad como consecuencia de una estricta concepción jurídica del sujeto. Esto reduce el espacio para que el sujeto tenga dominio de sí mismo, con sus acciones restringidas a los permisos otorgados por los juegos de relaciones de poder.

La depuración que hace Allen de este esbozo de prácticas de sí, iniciado por Foucault, es muy importante para los planteamientos que vengo haciendo aquí. El esfuerzo de Allen ha sido el de construir eslabones o caminos

multilaterales de integración de las teorías existentes, tratando de demostrar que existen posibilidades de convivencia entre teorías que aparentemente están en conflicto, pero que tienen objetivos comunes: la superación de las estructuras de dominación y la constitución de posibilidades emancipatorias. Cuando Allen describió la dimensión subjetiva de las relaciones de poder,²⁵ señaló, con base en la influencia de Foucault y Butler, una ambivalencia en los procesos de sujeción: al mismo tiempo que por medio de ellos nos subordinamos a las normas disciplinarias, también es a través de ellos que adquirimos nuestras capacidades para actuar.

Allen trata de encontrar las condiciones para una práctica feminista que coligue la resistencia individual y colectiva a las prácticas de sujeción. Y, para ello, recurre a Foucault y defiende la propuesta de que el primer estrato de prácticas de libertad remite a las llamadas prácticas emancipatorias o de liberación, es decir, se relacionan con la transformación del estado de dominación en un campo móvil, reversible e inestable de relaciones de poder dentro de las cuales se puede ejercer la libertad.

Pero señala que las estrategias de liberación, las acciones que involucren la primera capa de prácticas de libertad, siempre deben formarse a partir del caso particular. Solo con la percepción de cuáles son las condiciones concretas de la acción será posible constituir y afirmar los caminos de la liberación. Es la materialidad del caso lo que brindará los matices necesarios para revertir la situación de dominación, ofreciendo las posibles oportunidades de liberación, aunque

²⁵ Amy Allen, *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, 2007.

sean entendidas como restringidas, limitadas o insuficientes, vistas desde un marco mayor de libertad.

Dado que las prácticas de libertad siempre ocurren dentro de las relaciones de poder —y nunca nos alejarán por completo de ellas—, debemos mantener continuamente nuestro compromiso con prácticas de libertad que representan formas de reconfigurar y renegociar las relaciones de poder. Es así como la emancipación debe ser vista: como una liberación del estado de dominación, con miras a una próxima etapa en la que se buscaría capacitar a un sujeto que fue constituido por relaciones de poder para realizar prácticas de libertad, de autotransformación y experimentación dentro de un campo discursivo y social inestable y reversible.²⁶

Cuando Butler²⁷ asume sus sospechas sobre la suficiencia de los procesos de liberación o emancipación —especialmente aquellos vinculados a políticas identitarias o actualizaciones del sistema jurídico y político, con el reconocimiento e incorporación de parte de las luchas y demandas de las disidencias sexogenéricas—, se basa en la comprensión de que estas prácticas nos están dando nuevas limitaciones y nuevas formas de cinismo político: ya sea la coerción del asimilacionismo o el cinismo de anular la radicalidad de las luchas con el argumento de que los nuevos sujetos ya están reconocidos y equiparados en relación con los otros sujetos. En otras palabras, la falta de percepción de que siempre estaremos vinculados a las relaciones de poder, y la no manutención de un pensamiento crítico que sustente una práctica viva, continua y

²⁶ Allen, “Emancipação sem utopia...”, p. 120-121.

²⁷ Judith Butler, *Desbacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.

efectivamente subversiva de la libertad, nos arroja a una operación engañosa del propio poder.

Este es el significado de una ‘subversión crítica’ o un ‘replanteamiento radical’ del poder en Butler. Y esto la llevó a ampliar el análisis de la dominación de género iniciado por las teóricas feministas más allá de las cuestiones tradicionales de género. Butler será entendida como una de las principales bases teóricas para una crítica *queer*, precisamente porque incluye en su proyecto amplio de constitución de prácticas de libertad a homosexuales, travestis, transexuales, transgéneros, personas intersexo y otras disidencias sexogenéricas, como componentes del amplio espectro de posibilidades de prácticas de sí por medio del género y la sexualidad.

El objetivo sería encontrar posibilidades radicales para enfrentar la dominación patriarcal y la opresión heterosexista, sacudiendo las estructuras que tornan ininteligibles los cuerpos abyectos, las prácticas de sí que no encuentran sentido ni siquiera en la gramática de la emancipación de nuevos sujetos.

En la misma línea que Foucault, Butler no busca la libertad como una forma utópica de vida social. Lo que pretende es la constitución de medios para lo que la lectura foucaultiana refiere como una transformación radical del estado de dominación de género en relaciones de poder móviles, reversibles e inestables, que también pueden ser vistas como prácticas de libertad.²⁸

En este contexto, hay una creciente preocupación por los análisis sobre las condiciones de la ‘nuda vida’ o sobre

²⁸ Allen, “Emancipação sem utopia...”, pp. 22-23.

la ‘precariedad de la vida’, en el sentido de una inversión analítica en relación con los mecanismos y estructuras sociopolíticas que producen sujetos vulnerabilizados, cuerpos olvidados y vidas que no son dignas de ser vividas. Adicionalmente, otros análisis han buscado redefinir los procesos de sujeción, evitando trabajar con sujetos ‘esencializados’, con identidades forjadas a partir de procesos cristalizados de definición del sujeto.

Para la resignificación de los procesos de sujeción, en un intento de garantizar las condiciones para las prácticas de libertad, el sujeto de derecho puede ser pensado como una abstracción jurídicamente forjada solo para la acción política, para enfrentar situaciones de injusticia; como una figura normativa representativa de experiencias necesarias para la institucionalización de sus demandas; o como una representación precaria, contingente, fraguada para determinadas acciones circunstanciales, que deja fuera muchos otros procesos existenciales del sujeto.

Las políticas identitarias dependen de un sentido de sujeto, pero no necesitan forjar una metafísica del sujeto, puesto que sus acciones son contingencias de una política de justicia social. En este caso, estaríamos ante una identidad basada en los elementos necesarios para acciones específicas, para acciones para enfrentar las prácticas de dominación y las estructuras que producen las desigualdades sociales.

Como ya he señalado, Foucault²⁹ afirmó que el sujeto no es una sustancia. Es una forma, una configuración institucional para la operatividad de ciertos mecanismos;

²⁹ Foucault, “A ética do cuidado...”, p. 268.

y esta forma no siempre es idéntica a sí misma. Este entendimiento sirve como una advertencia contra las políticas sexuales edificadas sobre el empeño casi ‘esencialista’ en las características que podrían significar nuestra existencia, nuestras formas de vida y nuestros deseos, incluidos los sexuales.

La búsqueda continua y profunda de la propia identidad puede alimentar el deseo de los mecanismos de poder de cooptarnos y controlarnos. La ilusión de que somos la forma de nuestra identidad puede reducir nuestras competencias para la producción de prácticas de libertad, ya que estas prácticas dependen de nuestras capacidades creativas y subversivas, de la percepción de los procesos que nos someten como camino necesario para que no caigamos en el soñoliento estado de acomodación a la sustancia de la identidad, alejándose del estado de vigilancia en relación con las dinámicas de dominación.

La osadía subversiva también depende de la desconfianza con relación a todo lo que nos lleva al letargo del sueño de la identificación. Incluso nos lleva a desconfiar de nosotros mismos, cuando nos perdemos en esta búsqueda irrealizable de una forma que sea idéntica a sí misma.

Es por eso que el punto de partida de todo proceso de subjetivación deben ser las prácticas de sí, las formas de autogestión, autocuidado y autodeterminación que nos puedan resguardar del sueño dogmático de ser la forma que nos identifica. No podemos tener la misma relación con nosotros mismos que la que tenemos cuando nos constituimos en sujetos políticos que votan, que son demandados en los tribunales, que toman la palabra en una discusión pública o que buscan cumplir sus deseos y afectos en una relación con el otro. Como remarca Foucault, tenemos

relaciones e interferencias entre estas diferentes formas del sujeto; sin embargo, no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso se ejercen y establecen distintas maneras de relación consigo mismo.³⁰

Por eso, hay un gran esfuerzo teórico por proponer una forma de sujeto que se relacione directamente con la acción política. O sea, la elaboración de una articulación de sí realizada dentro de un marco identitario constituido como una naturaleza provisional, sin mantener profundas referencias a aspectos esencialistas u ontológicos de los sujetos. Lo que se quiere es una representación de sí que sea suficiente para el acontecimiento, para la momentaneidad de las demandas y de las luchas políticas concretas.

Friso nuevamente algo que mencioné al inicio de este trabajo: no estoy en contra de las políticas identitarias en sí, sino de una cierta forma de ejercerlas que, paradójicamente, reproduce el problema del sujeto universal y refuerza la estigmatización del sujeto minorizado. No se trata de negar las luchas que han conquistado espacios de existencia, sino de señalar el riesgo del ‘identitarismo’, esa política de espejos que fija identidades como esencias inmutables, que fragmenta las luchas en trincheras aisladas y que se acomoda, sin demasiada resistencia, a la gramática (neo)liberal. Un identitarismo que se enuncia como radical pero que, en su práctica, no dismantela las estructuras del capital ni la maquinaria de explotación que sostiene las desigualdades. Se conforma con la lógica del reconocimiento, sin tocar el nervio de la economía política, de la injusticia estructural, de las crisis sistémicas que nos

³⁰ *Ibid.*, p. 269.

devoran. Mi apuesta, en sintonía con la crítica *queer*, no es la de un nuevo redil de identidades bien portadas, sino la de fisurar, torcer, desbordar, para que la emancipación no sea la promesa asimilada de quien pide permiso para existir, sino la posibilidad feroz de un mundo que aún no sabemos nombrar.

Al pensar la cuestión de la performatividad de sí en nuestra vida política, principalmente en nuestras luchas de resistencia, Butler³¹ defendió la afirmación de una identidad como performatividad para la acción política concreta, con sus especificidades matizadas por el contexto y por las complejas marcaciones de la vida desnuda y cruda, como las relacionadas con las condiciones de clase, género, raza, sexualidad, etc. Esto eliminaría las referencias incisivas a los atributos identitarios en su sentido ontológico.

Así, esta forma de mirar la identidad en el ámbito político la condiciona a una performatividad política en la que se inserta el sujeto. Esto hace que el proceso de subjetivación adquiera finalidades políticas y tome sentido desde la propia pretensión situada, sin que el sujeto quede sustancialmente reducido a esta pretensión.³² Podemos hablar así de un proceso de subjetivación que, aun marcado por predicados identitarios, no puede reducirse a una metafísica del sujeto. Con eso, tenemos —como descrito por Assy— una apertura constante a las designaciones

³¹ Judith Butler y Athena Athanasiou, *Dispossession: the performative in the political. Conversations with Athena Athanasiou*, Cambridge, Polity Press, 2013.

³² Assy, *op. cit.*, p. 787.

posibles, a una potencialidad creativa que permite al sujeto interferir en su propia trayectoria de subjetivación.³³

Si rescatamos la apropiación de Foucault del texto de Kant sobre qué es la Ilustración, nos daremos cuenta de que la pregunta por cuál es nuestra actualidad, qué somos en el aquí y ahora, cuáles son los contextos y circunstancias que nos constituyen, nos conduce a la noción de ‘acontecimiento’. Existe una correlación entre el concepto de actualidad y acontecimiento, ya que cuando cuestionamos la actualidad, esta adquiere un estatuto de acontecimiento, de contingencia, de eventualidad, una temporización del momento presente, una diferenciación histórica de lo que queremos entender como actualidad, la extracción de lo que, en el presente, tiene sentido para una reflexión filosófica sobre el actual momento. Lo que Foucault quiere con esta propuesta es comprender, desde la cuestión de nuestra pertenencia al momento presente, cómo estamos vinculados a un ‘nosotros’, un ‘nosotros’ relacionado con el conjunto cultural que es característico de su propia actualidad.

En este sentido, la mirada filosófica acaba asumiendo el papel de discurso de la modernidad y sobre la modernidad: ¿cuál es (esta) mi actualidad? ¿Cuál es el significado de esta actualidad? ¿Y qué hago cuando hablo de esta actualidad? En eso consiste, al parecer de Foucault, este nuevo interrogatorio sobre la modernidad. Estamos aquí ante una ‘actualidad discursiva’, es decir, una actualidad resultante de preguntas sobre un acontecimiento que se extrae de ciertos sentidos o percepciones sobre el momento actual.

³³ *Ibid.*, p. 789.

Foucault no busca en la respuesta a qué es la Ilustración una afirmación de la continuidad de un proyecto específico de la modernidad, la preservación de una forma particular de cultura europea de pensar cómo debería ser nuestra libertad, sino una forma de tomar posición frente al presente que nos brindaría la oportunidad de buscar siempre nuevos ímpetus de liberación, en un trabajo infinito e indefinido de libertad.³⁴

El ‘sentido-acontecimiento’ podría definirse simultáneamente como el acontecer infinito de la libertad —‘obra indefinida de la libertad’— y el ‘borde dislocado del presente’ —la ‘busca de nuevo impulso’—, o el ‘relanzamiento’ de la crítica en el sentido de una ‘apropiación’ de la libertad como posibilidad de ‘pensar y actuar diferente’ de lo que pensamos y actuamos: una reflexión sobre los ‘límites’ de nuestra finitud histórica. En este sentido, el acontecimiento puede ser considerado como una apertura de un campo de posibilidades: ‘¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?’.³⁵

Lo que busca Foucault es la constitución de una crítica como práctica de una posible transgresión, una postura de cuestionamiento sobre lo que somos, al mismo tiempo que se presenta como un análisis histórico de los límites que se nos imponen, para que podamos producir un experimento que traerá la posibilidad de superarlos. Así, realizaríamos

³⁴ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, p. 679-688.

³⁵ Irene de Arruda Ribeiro Cardoso, “Foucault e a noção de acontecimento”, en *Tempo Social: Rev Social USP*, vol. 7, núms. 1-2 (1995), pp. 59-60.

un trabajo ejecutado por nosotros mismos, al respecto de nosotros mismos, como seres libres. Esto está directamente relacionado con el ‘problema de las liberaciones’, es decir, con las formas de liberación —o emancipación— que siguen atrapadas en las cadenas de los mecanismos de poder que denunciarnos como limitantes de nuestra libertad.

En sus últimos trabajos sobre la *Historia de la sexualidad* (concretamente en los volúmenes sobre *El uso de los placeres*³⁶ y *El cuidado de sí*),³⁷ Foucault hace el tránsito del ‘gobierno de los otros’ al ‘gobierno de sí mismo’, indicando una salida a los obstáculos de la problemática de las liberaciones a través de una ‘estética de la existencia’, un modo de vivir cuyo valor moral no está en su conformidad con un código de conducta ni en un trabajo de purificación.³⁸

Al comprender la identidad como un acontecimiento, Foucault sustrae sus aspectos metafísicos a la pregunta sobre lo que es el sujeto e inserta en este análisis la percepción de que el sujeto es un acontecimiento derivado de varios factores, comprensible solo en la contingencia del aquí y ahora. Para resolver la cuestión de la liberación, el sujeto necesita ser comprendido desde su propia realidad, no a partir de abstracciones universalistas; así, será percibido en su concreción con el desnudamiento de las estrategias de poder que operan su gubernamentalidad, ya sea en términos jurídicos, médicos, psicológicos, morales o religiosos.

³⁶ Michel Foucault, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres*, Río de Janeiro, Graal, 1984.

³⁷ Michel Foucault, *História da sexualidade. III: O cuidado de si* (8ª ed.), Río de Janeiro, Graal, 2005.

³⁸ Foucault, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres*, p. 82.

Al entender la identidad como acontecimiento, identificamos su precariedad y la afirmamos como una causalidad que nos atraviesa a través de diversos procesos. La identidad es una invención contingente, una verdad que cumple una determinada función. Con esta comprensión de los procesos de sujeción, somos llevados a percibir los poderes que nos constituyen y las posibilidades que tenemos para operar nuestras prácticas de libertad. Esto es fundamental para nuestra constitución como sujetos autónomos y la percepción de la libertad como algo que siempre nos estará enfrentando como un tema de actualidad.

Ben Golder³⁹ analizó lo que llamó la ‘política de los derechos’ de Foucault y la definió como una situación estratégica, es decir, una posibilidad de pensar una lucha por los derechos en un movimiento de acción política. Esta acción se fragua inicialmente a través de identidades cerradas, ante la estructura de sujeción universalista característica de los sistemas modernos, pero se puede rearticular en otras configuraciones y posibilidades, redefiniendo el tema de las liberaciones.⁴⁰

³⁹ Ben Golder, *Foucault and the politics of rights*, California, Stanford University Press, 2015, pp. 2 y 91.

⁴⁰ Dean Spade entiende que las luchas de las personas trans por derechos deben ser vistas como tácticas o estrategias, y siempre con la advertencia de que, por sí solas, no producirán una transformación profunda. Esta solo será posible mediante la movilización masiva de las poblaciones más directamente afectadas por los sistemas que perpetúan la vulnerabilidad y la inseguridad. Así, la ‘identidad trans’, al recurrir al derecho, lo hace de manera meramente estratégica, teniendo siempre como horizonte la superación de las políticas de reconocimiento e inclusión. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 43.

Los derechos serían vistos como medios estratégicos que permitirían a los individuos formas de liberación o posibilidades de emancipación que abrirían la oportunidad para la posterior constitución de nuevas formas jurídicas de operacionalización de las luchas por el derecho. Así, los sujetos de derecho se activarían como entes identitarios necesarios para una lucha intermediada por el derecho, siempre que el derecho no los encierre en identidades fijas y previamente determinadas.

Lo que estaría en disputa es precisamente el sentido que se les da a la identidad de los sujetos dentro de la política de los derechos, la forma en que nos constituye y nos acciona como partícipes de esta lucha por el derecho. Es en este sentido que el sujeto de derecho no puede ser visto como una causa en sí misma, sino como el efecto de un largo e interminable proceso de relaciones de fuerzas,⁴¹ de un proceso de subjetivación que no se establecería en identidades estancadas, sino que se ensamblaría dentro de un complejo —pero real— movimiento de articulaciones, rearticulaciones, estabilizaciones y desestabilizaciones de identidades. Esta sería una respuesta a la pregunta de Foucault sobre ‘cómo no ser gobernado’.

Existe, por lo tanto, la posibilidad de construir ‘contra-conductas’, subversiones del sistema cuando entendemos que conceptos, instituciones, prácticas e, incluso, identidades no tienen un sentido final en sí mismas, pues son inestables y nos demuestran que es posible su rearticulación para una ‘contramovilización’, para una acción con otros

⁴¹ De Araújo, “Atitude crítica e o sujeito de direitos...”, p. 912.

fines.⁴² Sin embargo, las acciones solo ocurren dentro de una relación de poder, nunca fuera de ella.

Estas posibilidades de subversiones, de contraconductas, de etapas de una práctica de libertad no nos llevarían a un cierre de las dinámicas de poder, lo que tenemos es la posibilidad de poner los procesos de liberación en otros términos, la de estipular un proceso constante de cuestionamiento y rearticulación del derecho a través de prácticas de libertad.⁴³ Para mí, aquí es cuando la crítica *queer* se encuentra con el derecho. Tal posibilidad es uno de los motores más fuertes de las prácticas de libertad en su sentido más amplio.

Y aquí regreso a un tema que he señalado a lo largo del libro. Quizás el concepto de prácticas de libertad, utilizado dentro del marco teórico de Foucault, tenga alguna relación, aunque sea tangencial, con los debates sobre las perspectivas ‘pospositivistas’ en el derecho contemporáneo, involucrando principalmente su dimensión principialista. Un derecho basado en principios estaría constantemente abierto a reformular y revisar su legitimidad. No se limitaría solamente a las reglas, generalmente estipuladas por el legislativo, ni a la forma en que los tribunales han ido interpretando su significado.

Así, el derecho y la justicia no se confundirían. Para la especificidad de los debates sobre nuestra sexualidad, las prácticas de libertad serían la afirmación de sentidos de justicia que estarían más allá del derecho, llevándolo a constantes resignificaciones, no reduciéndose a un sistema

⁴² Golder, *op. cit.*, p. 58.

⁴³ François Ewald, “Un poder sin un afuera”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 164-169.

de reglas, como la concepción positivista entiende el concepto de derecho.⁴⁴

Localizando así la crítica *queer*, como práctica de libertad, o incluso como debate sobre el concepto de justicia, vuelvo a afirmar que, por regla general, un derecho *queer* no es posible, ya que las dos palabras no pueden confundirse, así como el derecho no puede confundirse con la justicia. Entre *queer* y derecho siempre habrá un espacio de choque, una falta de conexión.⁴⁵

No obstante, es posible que en algunos momentos el derecho ‘esté’ *queer*, así como es posible, en algunas circunstancias, que el derecho realice algún adecuado sentido de justicia; pero decir que el derecho es *queer*, como una cualidad que le es inherente, sería lo mismo que decir que el derecho es justicia, reduciéndolo a una conceptualización ya superada en la literatura jurídica.

⁴⁴ Como indiqué en una nota al pie anterior, no profundizaré demasiado en esta discusión, pues requeriría un debate con una bibliografía estrictamente ligada a la teoría del derecho contemporáneo, lo que abriría otro capítulo de discusión, llevando el foco del libro a otro problema: el concepto de derecho. Hasta entonces, me atuve al marco teórico de Foucault y no profundicé en cuestiones de teoría jurídica, ya que ese sería otro objeto de investigación. De cualquier forma, por ahora, sigo resaltando que la crítica *queer* y la idea de prácticas de libertad van más allá incluso de la comprensión principalista del derecho, según mi comprensión de la literatura más recurrente en la teoría jurídica sobre el tema.

⁴⁵ García López plantea cuestiones similares a las que expongo aquí. En su artículo “¿Teoría jurídica queer?”, se pregunta: ¿Es posible, entonces, conjugar derecho y teoría *queer*? ¿Acaso la teoría *queer* no se define precisamente por su no normatividad? O quizás, ¿es realmente necesaria la pregunta acerca de la posibilidad de alianza? ¿Cuál es el objetivo: queerizar el derecho, conservándolo, o destruir el derecho como instrumento de normalización? Véase: Daniel J. García López, “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 32 (2016), p. 347.

Finalmente, existe una especificidad en el abordaje de la crítica *queer* al derecho, en comparación con los debates sobre la justicia, principalmente por su radicalidad y sus orígenes ligados a los márgenes, las exclusiones, las abyecciones. Esto la convierte en una crítica mucho más agresiva que las otras críticas, aunque todas se preocupen por suscitar nuevos significados para el derecho, o cuestionar aspectos de nuestras libertades, o aspectos relacionados con el concepto de justicia.

Quizás el deseo de las críticas que surgen de las discusiones que involucran el concepto de justicia es producir nuevas normatividades y establecerse como el futuro del derecho mismo, alterando significativamente la estructura de la normatividad y, tal vez, actualizando el concepto mismo de derecho.

Tengo mis dudas sobre si esta sería también la pretensión de la crítica *queer*. Por eso, cuando la crítica *queer* se acerca al derecho, su gran característica es causarle un gran malestar. Es un enfoque provocador en relación con el derecho. Es el estorbo eterno, el ente indomable, el espíritu burlón que anuncia los fracasos, las inconsistencias y las perversiones del derecho. Su función se cumple cuando el derecho es subvertido, rearticulado y resignificado por las constantes indisposiciones de una inquietante tarea *queer* de libertad.

El futuro de una crítica *queer* al derecho parece conducirnos más a una postura frente al derecho que a una actualización en su proceso de producción de sujetos. Y esta postura *queer* no se limitaría únicamente a cuestiones de disidencias sexogenéricas, sino que sería algo posible en todas y cada una de las situaciones en las que nos enfrentamos a las estructuras que nos dominan y asfixian nuestras posibilidades de liberación.

El presente y el futuro de la crítica *queer* al derecho

Hasta aquí he desarrollado lo que entiendo ser una posible aproximación entre el derecho y la crítica *queer*. Mi objetivo no era analizar lo que *queer* representa como crítica social, ni profundizar en las propias críticas *queer*. Esta tarea ha sido llevada a cabo por varias personas, tanto constituyendo sus propias críticas *queer* como creando un panorama de las diversas propuestas críticas *queer*, que ahora se están extendiendo por el mundo y cobrando diferentes significados más allá de la cuestión de la relación entre identidad, sexualidad y modelos comportamentales.

Como decía, mi objetivo ha sido explicar cómo entiendo las posibles interlocuciones entre el derecho y la crítica *queer*, pero, más allá de eso, busco señalar cómo la crítica *queer* puede cumplir la función de mover nuestros sentidos de prácticas de libertad, tensionando el derecho al mostrar sus insuficiencias, sus exclusiones, su autoritarismo, su falta de sensibilidad con relación a lo diferente y, en definitiva, sus injusticias.

En este sentido, la crítica *queer* tendría que mantener una distancia estratégica en relación con el derecho, para no ser cooptada por él y no convertirse en una teoría social normativa más, como si fuera una variable de las políticas de reconocimiento o una identidad sexual adicional que se incorpora al espectro de derechos de las minorías

sexuales, actualizando los procesos de sujeción en el derecho moderno.

Destacaré a continuación algunos ejes actuales de la crítica *queer*, sin pretender agotarlos ni analizarlos en profundidad. Solo quiero enfatizar que la crítica *queer* puede ayudarnos en este proceso de constituir prácticas de libertad subversivas, radicales y constantes, y despertarnos en la tarea de producir sentidos críticos *queer* a partir de nuestros propios problemas.

Las críticas *queer* se centraron inicialmente en dos ejes principales. Por un lado, el gran tema fueron los procesos de sujeción, los cuestionamientos sobre la formación de nuestra identidad a partir de la sexualidad, la exclusión sistémica de los sujetos que no se encajaban o no querían encajarse en los patrones normativos de sujeción, y las políticas movilizadas a través de la reconfiguración de la figura del sujeto de derecho. Por otro lado, el debate dio un giro hacia los modos de vida y formas de comportamiento estandarizados según el modelo heterosexual hegemónico y las limitaciones de los significados de libertad, autodeterminación y autogestión que brinda el derecho moderno.

Hasta cierto punto, la mayoría de las críticas *queer* que llegaban al derecho estaban relacionadas con esos dos ejes. Esto puede haber ocurrido debido a varios factores, que aún no han sido suficientemente investigados. Sospecho que, dada la fuerza institucional del derecho y su forma de gestionar la estructura de los mecanismos de gobierno, existe una gran dificultad para que las teorías y perspectivas más críticas penetren en su centro y produzcan cambios significativos en su forma de establecerse y operar. Esta penetración ocurre lentamente y depende de un sólido reconocimiento institucional de las propuestas críticas, algo

que no sucede con la mayoría de los estudios de género y sexualidad.

En el caso de los estudios *queer*, esta penetración se hace aún más difícil, pues se encuentran en los rincones más extremos de la crítica a la sexualidad. A pesar de los pánicos morales que provocan, las cuestiones de moralidad sexual no se leen como una agenda política y jurídica importante, ya que se ven como meros asuntos de la esfera privada y de la cultura de comportamiento de una sociedad, y eventualmente son utilizadas para manipular la opinión pública, algo que suelen hacer los movimientos más conservadores para preservar el *statu quo*. Las críticas *queer* al derecho siguen siendo vistas académicamente como una gran excentricidad, con debates limitados a los temas más radicales que involucran las disidencias sexogenéricas, pero que no generan efectos profundos para un cambio estructural en el derecho.¹

Me atrevo a decir que esta es quizá la visión de algunas de las personas involucradas con temas de género y sexualidad en el derecho, porque también se sienten incómodas con las provocaciones de la crítica *queer*, o porque no quieren ser reconocidas como vinculadas a una crítica

¹ Tengo la impresión de que, en el caso brasileño, la crítica *queer*, además de sonar como una gran excentricidad, no produce, al menos a los ojos de las personas más alejadas de su contenido, un impacto tan profundo, ya que el uso del término en inglés incluso puede tener efectos positivos, dado el aprecio y la admiración que los brasileños tenemos por las teorías importadas de otros países, especialmente las del norte global. Sería diferente si estuviéramos hablando de una crítica ‘bicha’ o una teoría travesti. Pero me parece que el empleo de *queer*, en inglés, disminuye los impactos provocativos previstos. Larissa Pelúcio tiene un entendimiento similar. Véase: Larissa Pelúcio, “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil”, en *Periodicus*, vol. 1, núm. 1 (2014).

tan radical y excéntrica. Sin embargo, en estos ‘extremos críticos’ también encontramos otros grupos que aportan perspectivas radicales correlacionadas con los estudios *queer*, como es el caso de las críticas anarquistas y las críticas raciales más radicales. Tenemos también algunas propuestas críticas más recientes, como las críticas *quare*, la *queer of colour critique* (QOC), la *queer indigenous and ethnics studies* (QIES) y la teoría *crip*.² Incluso, estas últimas señalan insuficiencias de las propias críticas *queer*, por no prestar atención a los temas que involucran a las personas negras, indígenas y con discapacidad.

Además del foco inicial de las críticas *queer* —los procesos de sujeción y los modelos hegemónicos de comportamiento—, hoy ellas son una crítica social más robusta. Debaten temas como sus perspectivas sobre las insuficiencias de la modernidad, las tensiones entre Occidente y Oriente en sus entendimientos del mundo, las nuevas formas de colonización y sumisión del sur al norte global, y temas relacionados con el neoliberalismo y el capitalismo y sus procesos de globalización.

Si bien la centralidad empírica de los análisis sigue siendo las disidencias sexogenéricas, la crítica *queer* ganó otros poderes e inflexiones, insertándose en debates que no se centran estrictamente en el marcador social de la sexualidad, pero que son parte de este proceso actual de cuestionamiento de las estructuras de dominación y

² La perspectiva *quare* parte de la crítica *queer* y promueve una mirada crítica sobre el género y la sexualidad en relación con las especificidades de las personas negras. En una línea similar está el QOC, pero con un enfoque en el sur global. Los QIES llevan la crítica *queer* a temas que involucran a grupos indígenas y étnicos. La perspectiva *crip* fusiona estudios *queer* con estudios sobre personas con discapacidad, trabajando con el binario con capacidad/con discapacidad.

fomento de sentidos radicales de prácticas de libertad que van más allá de las propuestas presentadas hasta ahora.

Concluí el capítulo anterior señalando que en la actualidad la crítica *queer* se ha convertido más en una postura crítica, en una forma específica de cuestionar las fallas y problemas del sistema, que en un análisis centrado únicamente en la sexualidad. Es a propósito de este aspecto que destaco la posibilidad de utilizar una postura *queer* en toda y cualquier crítica social, pues, para mí, la crítica *queer* es una metodología de análisis crítico, al igual que la metodología de la interseccionalidad. Y presentaré a continuación las correspondencias de la crítica *queer* con otras críticas que caminan en la misma dirección.

El propósito de este último capítulo es presentar elementos de una fase más profunda de la crítica *queer* que, a mi entender, servirán para profundizar las prácticas de libertad y su función de cuestionar los significados y poderes de las acciones emancipatorias o de liberación. Vuelvo a recalcar que ella permitiría evitar, según el lenguaje de Foucault, que las relaciones de poder estén controladas por dinámicas de dominación y que no nos perdamos en caminos unilaterales de procesos emancipatorios, como si ellos fueran los más válidos entre todos los posibles.

Sin embargo, no es mi objetivo discutir el contenido de estas perspectivas *queer* ni tengo la preocupación por agotarlas. Me limito únicamente a resaltar las expansiones de la crítica *queer* a los puntos generales de análisis de las teorías sociales y sus posibles cruces en el derecho y en otras críticas sociales correspondientes. Como decía al principio, este análisis más avanzado quedará para trabajos posteriores.

Como hemos visto, el modelo teórico de Foucault ha sido uno de los principales hitos de los estudios de género y sexualidad, así como la reinterpretación y continuidad teórica de este modelo por parte de Judith Butler. Sin embargo, los debates más recientes cuestionan este modelo foucaultiano por presentar insuficiencias en el análisis de los procesos de gubernamentalidad, específicamente por no realizar un adecuado entrecruzamiento metodológico entre raza, clase, sexualidad y las nuevas formas de colonización, dejando el punto de vista de la modernidad y de la continua subordinación a los imperativos no problematizados del capitalismo neoliberal.

Con base en esto, Allen argumenta que los actuales procesos de liberación de estados de dominación de género y sexualidad están en gran medida conectados con temas como la miseria social, la desigualdad económica y las diferencias entre las sociedades industrializadas del norte global y las particularidades del sur global. Inevitablemente, los análisis de las estructuras de dominación y los intentos de constituir medios de emancipación y prácticas de libertad necesitan entrelazar discusiones sobre género, sexualidad y raza con cuestiones de clase, cultura e imperialismo poscolonial en un marco de análisis transnacional.³

Así, los estudios de género y sexualidad necesitan asumir perspectivas que mezclen cuestiones de una sociedad globalizada y preocuparse con las cuestiones derivadas de

³ Amy Allen, “Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”, en *Revista Novos Estudos*, núm. 103 (2015), pp. 123-124.

la colonización⁴ en contextos como América Latina, Asia y África.⁵ Necesitan articular sentidos del mundo oriental y occidental, incorporar sentidos afrodiaspóricos en relación con la racialidad, problematizar subjetividades a partir de las formas en que el neoliberalismo y el capitalismo más reciente forjan nuestras formas de entender y existir, aceptando los cambios que traen las tecnologías digitales y las nuevas configuraciones informacionales.

Es decir, los estudios *queer* avanzan hacia una analítica social más compleja y actualizada con relación a las estructuras de dominación. Quizás, en lugar de constituirse como un cuerpo teórico de la crítica social, su futuro sea, como

⁴ La reflexión sobre las consecuencias de la colonización ha tenido lugar en las regiones colonizadas de América, África y Asia, y ha asumido diferentes formas. Quienes trabajan con la poscolonialidad se preocupan por la demarcación temporal de los fenómenos poscolonizadores y sus construcciones europeas. El concepto de decolonialidad, por su parte, reúne posturas reactivas al colonialismo en su sentido histórico, oponiéndose a ello. Este último concepto se dirige también a combatir toda influencia colonizadora que vaya más allá de los ámbitos económico y político, conservando su dinámica de dominación hasta la actualidad. En este último caso, se distancia de la genealogía del pensamiento europeo, desligándose de la retórica de la modernidad y su imaginario imperial. Véase: Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-razionalidad", en *Los conquistados*, Bogotá, Tercer Mundo Ediciones-Flacso, 1992, pp. 437-449; Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

⁵ Para un pensamiento *queer* africano, algunas sugerencias: Sylvia Tamale (Org.), *African sexualities. A reader*, Dakar-Nairobi-Oxford, Pambakuza Press, 2011; Hakima Abbas y Sokari Ekine (Orgs.), *Queer African reader*, Dakar-Nairobi-Oxford, Pambuzuka Press, 2013; Sokari Ekine, "Narrativas contestadoras da África *queer*", en *Cadernos de Género e Diversidade*, vol. 2, núm. 2 (2016), pp. 10-14; Zethu Matebeni, *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities*, Athlone, Modjaji Books, 2014.

he defendido, convertirse en una metodología de análisis y una postura investigativa por ser utilizada en diversos contextos e incorporada por las más variadas críticas sociales.

Uno de los ejes analíticos de la propuesta *queer* ha sido la problematización de una parte de los estudios de género y sexualidad que no opera en sí la crítica contrahegémónica, encerrando sus análisis teóricos en binomios como masculino-femenino y heterosexual-homosexual. Con ello, muestran que no han superado la gramática imperialista y colonizadora del otro, restringiéndose a concepciones de liberación que rearticulan las estructuras hegemónicas en otros sentidos, sin confrontarlas radicalmente.

Muchos estudios de género y sexualidad parten de una forma propia de entender la libertad sexual y la universalizan como si fueran la forma más avanzada de ejercicio de la libertad. Miran las experiencias de género y sexualidad en otras sociedades solo a través del prisma de su propia noción de libertad, provocando un proceso de imperialismo por medio de la libertad sexual. Por las particularidades de la geopolítica actual, este proceso puede entenderse como una nueva relación de colonización del sur global por el norte global. Y este proceso a menudo se agrava cuando las articulaciones de las políticas sexuales dentro de la sociedad y el derecho internacional afirman el significado de los derechos humanos relacionados con el género y la sexualidad de acuerdo con los entendimientos específicos del norte global.

Puar llama a este aumento en el número de discursos y temas de derechos que involucran principalmente a gays y lesbianas en el escenario internacional como el afrodisíaco

más fuerte del liberalismo.⁶ Es cierto que este proceso de universalización de las acciones emancipatorias de las libertades sexuales en el norte global se ha convertido en un referente por haber iniciado el proceso de legalización de las prácticas sexuales entre gais y lesbianas, efectuando primero el cambio del modo represivo al permisivo de su dispositivo de la sexualidad. Sin duda, esto sirvió como medio de liberación y reparación de muchas injusticias sociales hacia las disidencias sexogenéricas, pero esta legislación progresiva también produjo consecuencias no progresistas y no abordó los modos corporales que desafían los parámetros identitarios de la ley.⁷

Desde un principio, la crítica *queer* ha llamado la atención sobre la universalización de los modelos de libertad, que toman las prácticas de libertad del norte global como el modelo que logró acercarse a un sentido de emancipación que sería el más perfecto entre los disponibles. Esto presupone la hipótesis de que hay posibilidades de constituir la utopía emancipatoria más adecuada para las prácticas de libertad, algo muy común en las teorías sobre la emancipación que se vinculan directamente con el proceso de la Ilustración europea. Sin embargo, esto choca con sus propios presupuestos modernos, que son los de encontrar las condiciones para la emancipación y la libertad a partir de los propios contextos y comprensiones del mundo de los sujetos involucrados.

⁶ Jasbir Puar, “Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais*, sexualidades afetivas”, en *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 3, núm. 1 (2015), p. 297.

⁷ *Ibid.*, p. 298.

En los estudios feministas ya existe un amplio debate sobre cómo una parte del feminismo —especialmente el liberal y del norte global— se ha alineado con los mecanismos de dominación imperialista. Autoras del eje islámico-musulmán⁸ indican que el lenguaje de la emancipación feminista europea y estadounidense pretende, implícita o explícitamente, ampliar su modelo de comprensión del mundo occidental e imponer sus alternativas emancipatorias como prácticas de libertad aplicables a las dinámicas de las culturas no cristianas.

Se destacan, sobre todo, aquellos feminismos con una concepción más liberal, que intentan ampliar su percepción de la libertad femenina como condición universal de la mujer. Lo mismo apuntan autoras africanas⁹ y

⁸ Algunos ejemplos son: Saba Mahmood, “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”, en *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 31, núm. 1 (2019), pp. 135-175; Margot Badran, *Feminism in Islam. Secular and religious convergence*, Oneworld, 2009; Asma Barlas, *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002; Amina Wadud, *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*, Oxford, Oneworld, 2006; Zahra Ali, “Feminismos islâmicos”, en *Tabula Rasa*, vol. 21 (2014), pp. 123-137; Ziba Mir-Hosseini, “Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism”, en *Critical Inquiry*, vol. 32 (2006), pp. 629-645; Sa'diyya Shaikh, “Transforming feminism: Islam, women, and gender justice”, en *Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism*, Oxford, Oneworld, 2003, pp. 147-162; Lila Abu-Lughod, “As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?”, en *Estudos Feministas*, vol. 20, núm. 2 (2012), pp. 451-470; Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, España, Akal-Inter Pares, 2017.

⁹ Como ejemplos de pensadoras feministas con una perspectiva africana: bell hooks, *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*, São Paulo, Elefante, 2019; Patricia Hill Collins, “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, en *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, núm. 1 (2016), pp. 99-127; Oyèrónké

latinoamericanas,¹⁰ quienes denuncian el feminismo del norte global por no asumir los sesgos de sus propios significados emancipatorios, tratando a otros feminismos como si fueran una fase previa de su propio proceso de emancipación, la hermana menor que necesita ser iluminada y guiada por su sabia hermana mayor.

Los estudios gais y lésbicos del norte global, de igual forma, son acusados de promover la validez universal de su modelo de emancipación, constituyendo movimientos internacionales para afirmar su sentido de libertad sexual, apoyados por los medios de comunicación y por las fuerzas del capitalismo neoliberal.¹¹ Estos significados emancipadores de género y sexualidad específicos del norte global

Oyèwùmí, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, Bazar do Tempo, 2021; Chimamanda Ngozi Adichie, *We should all be feminists*, Nueva York, Vintage Books, 2014; Sylvia Tamale, “African feminism: how should we change?”, en *Society for International Development*, vol. 49, núm. 1 (2006), pp. 38-41.

¹⁰ Algunos ejemplos de escritoras feministas latinoamericanas en una perspectiva decolonial: Gloria Anzaldúa, “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, en *Estudos Feministas*, vol. 8 (2000), pp. 229-236; Conceição Evaristo, “Escrevivência e seus subtextos”, en *Escrevivência: a escrita de nós, reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, Río de Janeiro, Mina Comunicação e Arte, 2020, pp. 26-46; Lélia Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*, Río de Janeiro, Zahar, 2020; María Lugones, “Rumo a um feminismo descolonial”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, núm. 3 (2014), pp. 935-952; Yoderkys Espinosa-Miñoso, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en *El Cotidiano*, vol. 1, núm. 184 (2014), pp. 7-12.

¹¹ Hay muchos ejemplos de este pensamiento de universalizar los ‘derechos LGBTBI+’. Por regla general, llamamos a esta postura política ‘internacional gay’, un conjunto de instituciones y organizaciones radicadas en países del norte global que imprimen una lógica misionera a este proceso de difusión e ‘imposición’ de la agenda euroestadounidense a los países del sur. Para un debate sobre el tema: Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; Sandeep Bakshi, Suhraiya Jivraj y Silvia

son los que más fácilmente se incorporan al derecho, principalmente porque son los más cercanos a su tradición liberal y capitalista. En el filtrado entre las prácticas de liberación que serán jurídicamente reconocidas, ganan aquellas que se adecuan más al patrón hegemónico y que se acercan más a la técnica jurídica del sujeto universal, como mencioné antes en relación con los derechos de las minorías sexuales y los nuevos sujetos de derecho.

Muchos estudios de género y sexualidad adolecen de este problema de afirmar su sentido de la libertad como algo universal, o como el modelo que sería el más satisfactorio entre todos. Allen argumenta que este problema ocurre porque estas críticas están, consciente o inconscientemente, ligadas a la tradición liberal y moderna sobre los significados de emancipación y liberación. Probablemente, muchas de estas teorías afirmarían que la idea de libertad consolidada por las tendencias liberales es inadecuada, o que debería ser complementada con otras concepciones más sofisticadas y suficientes para el contexto en el que vivimos.

Sin embargo, Allen¹² manifiesta que esto no significa que estén efectivamente alejadas de la tradición liberal y que no estén comprometidas, de alguna manera, con el ideal de progreso ligado a los valores del sustrato Iluminista de la modernidad. Por mucho que actualicen el sentido de la libertad más allá de las concepciones liberales, siguen apostando por una lectura de la historia ligada al progreso europeo, viendo la modernidad y el Occidente como el

Posocco, *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*, Oxford, Counterpress, 2016.

¹² Amy Allen, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.

resultado de un complejo proceso de desarrollo moral. En cierta medida, por el contexto en el que se desarrollan, no presentan un problema significativo, ya que piensan en prácticas de libertad a partir del tiempo y lugar en que viven.

El problema es la expansión de este sentido de libertad y de estos modelos teóricos a otros contextos, sin su debida actualización y adecuación. Así, las concepciones de libertad, autonomía y emancipación acaban acompañando a esta forma de percibir el mundo y situándose como la etapa más desarrollada en su plano conceptual y práctico. Por estar en el horizonte hermenéutico de su contexto social, estos teóricos no cuestionan —o no consiguen cuestionar— ampliamente los ideales de la modernidad, y mucho menos distanciarse significativamente de la base liberal de su cultura.

Y, en casos más extremos, algunas teorías asumen su perspectiva de progreso y libertad como una inevitabilidad del desarrollo de la conciencia moral con pretensiones universales, afirmando una superioridad cognitiva y normativa de los valores de la Ilustración europea sobre formas de vida ‘tradicionales’, o ‘premodernas’. En este último aspecto, de alguna manera podríamos decir que estamos ante una colonización epistemológica¹³ disfrazada de prácticas de libertad.

Buscando anclar la normatividad en el mundo social existente, pero sin caer en el relativismo historicista ni en el convencionalismo, leen la historia como un proceso

¹³ Pelúcio hace un recorrido por los aportes de pensadoras poscoloniales, feministas y *queer* que vienen desafiando el saber canónico centrado en la epistemología europea. Véase: Larissa Pelúcio, “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*”, en *Contemporânea*, vol. 2, núm. 2 (2012), pp. 395-418.

de aprendizaje o evolución social que conduce hasta “nosotros”, es decir, a los herederos de la tradición de la Ilustración. De esta manera, su mirada prospectiva o visión de la emancipación o de la buena sociedad orientada hacia el futuro, que sirve de ancla normativa para la crítica, se fundamenta en una mirada retrospectiva al surgimiento de la modernidad y sus nociones normativas centrales de libertad y autonomía, que se leen como resultado de un proceso de aprendizaje y desarrollo histórico. El feminismo se introduce así en este modelo del proceso de aprendizaje como una ampliación de la idea de libertad como autonomía que surge en el Renacimiento europeo.¹⁴

La supuesta superioridad de esta perspectiva analítica se basa en un modelo de autonomía resultante de un proceso histórico específico de conciencia moral en el contexto del norte global. Allen¹⁵ problematiza esta cuestión a partir de una de las teorías deliberativas más influyentes del escenario mundial —Seyla Benhabib—¹⁶, que está vinculada a la teoría discursiva de Jürgen Habermas.

¹⁴ Allen, “Emancipação sem utopia...”, p. 125.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 126-127.

¹⁶ Para una mejor comprensión de la teoría de Seyla Benhabib, véase: Seyla Benhabib, *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986; Seyla Benhabib, “Subjectivity, historiography, and politics”, en *Feminist contentions: a philosophical exchange*, Nueva York, Routledge, 1995; Seyla Benhabib, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Press, 2002; Seyla Benhabib, “On culture, public reason, and deliberation: response to Pensky and Peritz”, en *Constellations*, vol. 11, núm. 2 (2004), pp. 291-999; Seyla Benhabib, “Beyond interventionism and

Como una forma posconvencional y autónoma de identidad individual, es decir, como una forma en que el individuo desarrolla una concepción moral autónoma, independiente de los patrones de conducta establecidos o de la tradición en la que está inserto, la autonomía del sujeto exigiría la adquisición de tres capacidades: la capacidad de reflexividad, que requeriría la posibilidad de lograr distanciarse de las propias creencias y compromisos; la capacidad de pluralización, que exigiría la capacidad de entender las propias creencias y compromisos como algo particular y concurrente con otras creencias y compromisos; y la capacidad de descentralización, que cargaría la capacidad de diferenciar creencias que se refieren al mundo subjetivo, el mundo intersubjetivo y el mundo objetivo.

Estas capacidades dotarían al sujeto de una forma de ejercer su autonomía que sería vista como un avance en relación con otras formas de entender la libertad, permitiendo la práctica de buenas razones y la negociación y articulación de posibles sentidos de la vida. Es cierto que esta propuesta es adecuada para un modelo de modernización de la subjetividad acorde con las provocaciones críticas que aquí hemos desarrollado. Sin embargo, la consecuencia de utilizar este modelo en contextos como el sur global es que las capacidades de autonomía tendrían que ser adquiridas y desarrolladas por los propios sujetos, independientemente de su pertenencia a determinados grupos tradicionales, religiosos e, incluso, seculares.

Implícitamente, este modelo está trabajando con una propuesta emancipadora que exige la constitución de

indifference: culture, deliberation, and pluralism", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, núm. 7 (2005), pp. 753-771.

sujetos autónomos según el punto de vista moderno surgido del desarrollo del proyecto de la Ilustración europea. El sentido de la crítica desde el sur global ha sido pensar las posibilidades de emancipación desde su propio contexto material. Esto es, desde las condiciones dadas según los entendimientos y cosmovisiones de las sociedades poscoloniales, como es el ejemplo de muchos países de América Latina, Asia y África, sin adoptar, de entrada, una perspectiva específica sobre el punto final de los procesos de liberación de los sujetos.

En otras palabras, tanto el modelo del sujeto liberal como la perspectiva de las políticas identitarias implicadas en el reconocimiento de las particularidades de cada grupo (instrumentos jurídicos que han sido adoptados por muchos países sin su debida problematización) se vinculan a esta perspectiva emancipadora que demanda de los sujetos ciertas capacidades de autonomía, dentro de la dinámica de un progreso de la moralidad moderna. Implícitamente, también existe una demanda de progreso en el desarrollo de las capacidades del sujeto que se ajuste a este modelo exportado desde el norte global.

Desde una perspectiva distanciada basada en las relaciones de poder que operan en el contexto de la tradición europea, no hay problemas lógicos y pragmáticos con esta propuesta. Es un proceso utópico de emancipación que responde en su contexto a las demandas de liberación de los sujetos en sus sentidos materiales específicos. Sin embargo, aun dentro de la cultura europea, su aplicabilidad en situaciones que involucran sujetos subalternos, marginados o no debidamente reconocidos como sujetos, implicados en estructuras de dominación que prácticamente anulan sus ejercicios de liberación, muestran poca efectividad para

la realización de sentidos plenos de libertad. La situación empeora cuando el modelo es utilizado para evaluar otras culturas y otros sentidos del mundo, ya que estos inevitablemente serán entendidos como inferiores, anacrónicos o todavía inadecuados para los sentidos avanzados de la libertad moderna.

A un nivel más profundo, las condiciones para que los sujetos ejerzan estas capacidades de autonomía se vuelven aún menos posibles, dadas las complejidades de las estructuras de dominación que podemos encontrar en el sur global. Así, parece que estamos en dos grandes movimientos: o el progreso moderno y su modelo de autonomía propio del norte global se expande y universaliza a todo el territorio global como el mejor modelo para la realización de la libertad; o continuamos con serios vicios de imperialismo y colonización epistemológicos, incluso en propuestas que buscan promover mecanismos emancipatorios sensibles a los diferentes contextos en los que serán aplicados.

Es importante enfatizar que no podemos caer en la pura perspectiva relativista de que es imposible juzgar y evaluar otras culturas y llegar a la conclusión de que estamos ante situaciones de dominación y opresión, aun cuando estas situaciones se miren de acuerdo con la comprensión de un sujeto que las analiza desde una perspectiva externa. Tampoco podemos simplemente concluir que todo avance moderno es una gran ilusión y no ha logrado suficientes sentidos de liberación y emancipación.

Y esto nos lleva a algunas preguntas: ¿serían posibles otros procesos de modernización? ¿Qué capacidad tenemos para promover nuestros propios modelos emancipatorios y utopías de libertad? ¿Qué influencia podemos recibir de estos modelos extranjeros? Aun con sus problemas de

adaptación a nuestros contextos, ¿seguirían ejerciendo influencia sobre nosotros, sin llevarnos a problemas de colonización epistemológica?

Si seguimos trabajando con la premisa foucaultiana de que siempre estamos involucrados en relaciones de poder y que en cada nueva configuración de estas relaciones se constituyen otros procesos de sujeción, nuestra primera tarea crítica será siempre comprender cómo se forman estos modelos de emancipación y los tipos de sujetos que demandan, para que no caigamos en el problema de pensar que, una vez consolidado cierto proceso de liberación, nuestra tarea de libertad estará concluida.

Esto nos lleva a una percepción más densa de cómo formamos nuestros modelos de emancipación y las posibilidades de realizar nuestras prácticas de libertad desde el contexto en el que se insertan. Por ello, la mera universalización del modelo moderno de autonomía, por mucho que exprese un sentido avanzado y complejo de la realización de la libertad, puede incurrir en vicios que contradicen sus propios principios, recubriendo sus orígenes y conexiones culturales bajo el manto de la universalización de las capacidades de autonomía.

Esto generaría importantes problemas en los procesos de subjetivación, ya que exigiría de los individuos una subjetividad adaptada al modelo europeo de ejercicio de la autonomía, a menos que convengamos en que existe efectivamente un único sentido de progreso en la conciencia moral y que, independientemente del contexto en el que estamos insertos, la forma de autonomía más avanzada es aquella consolidada a partir del proceso de la Ilustración europea y basada en una superación filosófica no comprometida con sus particularidades culturales de origen.

Si este es el camino correcto, siempre tendremos el problema de juzgar a otras culturas y sistemas de dominación como anacrónicos o atrasados en relación con el avance de esta linealidad de conciencia moral de carácter universal. Por más que tengamos variantes de este modelo de autonomía y aunque lo tornemos sensible a las diferencias, su condición de supuesto analítico para la realización de la libertad nos retrotraería siempre a la promesa europea moderna de emancipación, pero ahora disfrazada de una experiencia humana racional universal.

Al escribir su obra *Provincializar Europa*,¹⁷ Chakrabarty intentaba pensar en las experiencias históricas de la modernidad política en el sur de Asia como formas diferentes de modernización en relación con la experiencia europea moderna. Al criticar las propuestas de una modernidad como experiencia humana universal, no rechazó el pensamiento europeo en su conjunto, sino que planteó la posibilidad de una pluralización de la historia de la modernidad política global, al encuentro de las propuestas de los estudios sobre la subalternidad y las teorías críticas poscoloniales o decoloniales.

La universalidad de la figura abstracta del ser humano y la racionalidad forjada según las premisas del proceso de la Ilustración europea se entienden impotentes para comprender las diferentes formas de estar en el mundo. Los modos de ser libres o de ejercer la libertad escapan de su comprensión y, en esa medida, no consideran la diversidad de las experiencias humanas. Este historicismo que culmina en una noción de autonomía universal toma la modernidad,

¹⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

el capitalismo y la noción misma de civilización como algo que primero aparece y se desarrolla en Europa y luego se expande al resto del mundo.

Alternativamente, Chakrabarty propone un pensamiento poscolonial para una historia de la diferencia que considera otras formas del pasado, otros procesos de liberación que toman en cuenta las condiciones de ser y pertenecer de otros contextos sociales, en un marco epistemológico diferente al europeo. En ese sentido, habría una tarea que nos exigiría promover otras formas de emancipación sostenida a partir de diferentes formas de pensar el proceso de modernización. Aquí no se postula el abandono o desprecio de las propuestas modernas del norte global, como si fueran del todo inadecuadas o solamente comprensibles dentro de su contexto de emergencia. Lo que sugiere Chakrabarty es la misión de constituir un sentido plural para la modernización, extrayéndola de los diferentes contextos en los que se afirma.

Esta provocación de Chakrabarty nos remite a la tarea crítica de reflexionar los estados de dominación en sus correspondientes relaciones de poder, promoviendo juicios, experiencias y posibilidades a partir de una ‘comprensión genuina’ de las formas de vida que queremos juzgar, siempre dentro de sus particularidades. Eso evita asumir que en nuestro punto de vista o en el punto de vista del otro hay, de antemano, una perspectiva superior o más avanzada de prácticas de libertad.

Este es un ejercicio para todos, no solo para los teóricos del norte global, sino para aquellos que realmente desean alcanzar un ejercicio de análisis crítico de las estructuras

de dominación. En este sentido, la feminista Saba Mahmood¹⁸ denuncia cómo el entorno político tras los atentados del 11 de septiembre, en Estados Unidos, ha impulsado una alianza entre el feminismo liberal estadounidense y las intervenciones militares occidentales en Oriente, utilizando el argumento de la necesidad de salvar a las mujeres musulmanas de las opresiones del fundamentalismo islámico.

En sus etnografías sobre los más variados y recientes movimientos de mujeres en Egipto, incluidos los de carácter más religioso, como el de las mujeres musulmanas, Mahmood presenta otros modos de lucha que escapan a la gramática feminista occidental. Estas otras formas de resistencia de estas mujeres se desarrollan con cierta desconfianza hacia las promesas occidentales de liberación, principalmente debido a las consecuencias de la influencia estadounidense y de sus socios occidentales en las políticas regionales orientales.

Lo que Mahmood destaca de sus etnografías es que hay procesos de emancipación que son inteligibles solo cuando se leen dentro de su contexto político específico. Afirmar que las mujeres no nacen feministas ni fundamentalistas religiosas, ni llegan a las luchas por identificarse como tales. Crecen y se vuelven feministas o religiosas a través de toda una gama de luchas y compromisos políticos, por medio

¹⁸ Para conocer el trabajo de Mahmood, véase: Saba Mahmood, "Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival", en *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 2 (2001), pp. 202-236; Saba Mahmood, *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005; Saba Mahmood, "Feminism, democracy, and empire: Islam and the war of terror", en *Women's studies on the edge*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.

de experiencias de aprendizaje y pedagogías de persuasión que a menudo se consideran problemáticas desde el punto de vista feminista occidental.

La agencia de estas mujeres evidenciada en sus luchas y prácticas de liberación se entiende como demasiado religiosa¹⁹ o todavía demasiado subordinada a las estructuras patriarcales. Sin embargo, se tratan de verdaderas luchas y movimientos de resistencia, y quizá los únicos posibles en su contexto, aunque sean incompatibles con la manera en que el feminismo occidental ha desarrollado sus modelos de emancipación.²⁰

En algunos países que pasaron por procesos de descolonización, la ‘cuestión de la mujer’ de la época colonial se convirtió en un estandarte de modernización por parte de los gobiernos poscoloniales emergentes, en su intento de ‘proteger a las mujeres nativas de las prácticas culturales patriarcales opresivas’ de la tradición colonial, pero cayendo en lo que Spivak resumió como un proceso operado por

¹⁹ Lo que llamamos secular en Occidente es algo que se formó a partir de las luchas ideológicas del cristianismo. Todo nuestro entramado cultural está guiado fundamentalmente por los valores cristianos, lo que excluye necesariamente la posibilidad de afirmar que tenemos un laicismo puro. De alguna manera, este repudio a la ‘falta de secularismo’ en las luchas de resistencia de las mujeres musulmanas puede verse como racismo implícito o islamofobia. Véase: Janet Jakobsen y Ann Pellegrini, *Love the sin: sexual regulation and the limits of religious tolerance*, Nueva York, New York University Press, 2003.

²⁰ Cito aquí dos trabajos que tuve la grata satisfacción de dirigir y que abordan una perspectiva similar dentro de las iglesias evangélicas brasileñas: Karen de Sales Colen, *Feministas cristãs brasileiras como contrapúblico em temas afetos aos direitos humanos na esfera pública* (tesis de doctorado), Universidad Federal Fluminense, 2023; Juliana Maia V. da Silva, *Esperbo Meu: a iniciativa das mulheres da Igreja Betesda de São Paulo no enfrentamento à violência de gênero* (disertación de maestría), Universidad Federal Fluminense, 2021.

hombres blancos para la ‘liberación’ de las mujeres negras de las opresiones de los hombres negros.²¹

Para Spivak, la imagen del imperialismo como instaurador de una buena sociedad está marcada por la adopción de la mujer como objeto de protección de su propia especie,²² promoviendo un ‘lanzamiento violento’ al retratar a la ‘mujer del Tercer Mundo’ como algo atrapado entre la tradición y la modernidad.²³ Este contexto ‘salvacionista’ de los gobiernos poscoloniales, que ponían al hombre blanco a hablar de la liberación de la mujer con relación a su tradición, fue atravesado por estudiosas feministas del norte global, quienes se colocaron como árbitras de la modernidad de otras mujeres,²⁴ impidiendo la promoción de procesos de liberación arraigados en las propias mujeres en contextos poscoloniales.

En un contexto similar al de las críticas de Mahmood y Spivak, los logros de las disidencias sexogenéricas en Occidente han sido utilizados en la defensa de una cierta superioridad de los procesos emancipadores de las libertades sexuales occidentales, cayendo también en vicios de un imperialismo moral y cultural sobre otros pueblos. Pasamos entonces del ‘tema de la mujer’ al ‘tema de los homosexuales’.²⁵

Así, la libertad sexual de los homosexuales se establece como complementaria al proceso de los gobiernos poscoloniales, que buscan afirmarse como respetables y legítimos

²¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010, p. 91.

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ *Ibid.*, p. 119.

²⁴ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 308.

²⁵ *Ibid.*

ante sus antiguas metrópolis, ubicando a los homosexuales —ahora incluidos en el sistema de derechos y en la economía neoliberal del nuevo Estado independiente— como sujetos productivos en la construcción de esa nación.

Es en este sentido que Jasbir Puar²⁶ introduce en este debate el concepto de ‘homonacionalismo’:²⁷ una estructura de la modernidad que se consolida por la convergencia de fuerzas geopolíticas e históricas, de intereses neoliberales de acumulación capitalista de carácter cultural y material, y que promueve prácticas biopolíticas de control poblacional e inversiones afectivas en discursos de libertad, liberación y derechos de disidencias sexogenéricas. Esto ocurre dentro de un proceso de continuidad de un humanismo liberal ahora promovido por homosexuales blancos que quieren salvar a los homosexuales ‘de color’ de la violencia de heterosexuales del sur global o del oriente.²⁸

Con el concepto de homonacionalismo, Puar argumenta que parte de las luchas emancipatorias que involucran raza, género, nación, clase y etnia se está alineando con los mecanismos occidentales contemporáneos de dominación imperialista en nombre de una supuesta política de seguridad contra el terrorismo, especialmente después

²⁶ Jasbir Puar, *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham, Duke University Press, 2007.

²⁷ En un contexto de debate algo más avanzado, Bacchetta y Haritaworn proponen el concepto de ‘homotransnacionalismo’. Véase: Jin Haritaworn y Paola Bacchetta, “I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omotransnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo”, en *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Verona, Ombre Corte, 2015, pp. 179-198.

²⁸ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, pp. 311-312.

de los ataques del 11 de septiembre. Puar entiende que la política liberal occidental desplazó parte de sus disidencias sexogenéricas, que antes se encontraba en una posición de subordinación y exclusión, a una situación de inclusión y reconocimiento, produciendo ideologías nacionalistas e imperialistas en estos nuevos sujetos, de acuerdo con la dinámica política y de la nueva geopolítica mundial aún sustentada por las perspectivas del Estado-nación.²⁹

En otras palabras, el Estado-nación, que antes excluía a las disidencias sexogenéricas de la condición de ‘buenos ciudadanos’, ahora los reconoce dentro de una sexualidad normatizada e instrumentalizada, sustentando el más reciente proyecto imperialista y diseminando, en relación con nuevos grupos de personas, una superioridad moral basada en una libertad sexual ampliada, dentro de una colusión entre el racismo y el neoliberalismo.

Esta convergencia del racismo y la progresiva instrumentalización liberal de las identidades sexuales antes consideradas marginales llevó a posiciones liberales guiadas por el sentido común, como las siguientes: por supuesto que estamos en contra de la guerra contra el terrorismo, pero ¿y la homofobia de los musulmanes?; por supuesto que estamos en contra de la ocupación estadounidense del Medio Oriente, pero los iraníes continúan ahorcando a hombres homosexuales inocentes; por supuesto que apoyamos la revolución en Egipto y la Primavera Árabe, pero el abuso sexual de las mujeres demuestra que los egipcios son unas

²⁹ A modo de ejemplo, Puar estudia los movimientos políticos europeos de homosexuales de derecha y antinmigración, que son incapaces de cuestionar sus prácticas racistas y sus creencias basadas en parámetros de blanquitud.

bestias. Este tipo de reproducción binaria entre secularistas liberales ilustrados y estos Otros, estos fanáticos religiosos racializados, no solo es intelectualmente reduccionista y políticamente ingenuo, sino simplemente inaceptable.³⁰

En la guerra liderada por Estados Unidos y sus partidarios contra el ‘terror’ o las amenazas terroristas, se consolidó una homonormatividad³¹ que se opone a un imaginario occidental sobre la ‘sexualidad musulmana’, genéricamente caracterizada como resultado de la masculinidad perversa y de regímenes polígamos ofensivos a las libertades de las mujeres, prácticamente sin apertura para el reconocimiento de las disidencias sexogenéricas. Puar critica la forma en que los discursos liberales sobre los derechos de lesbianas y gays producen narrativas de progreso y modernidad para anular otras formas culturales y legales de ciudadanía.³²

El Occidente se convierte entonces en el principal espacio de realización de la libertad sexual de las disidencias sexogenéricas, siendo el único lugar donde podrían realizarse plenamente como sujetos. Esto ha apoyado una política sexual instrumentalizada a favor de la propaganda imperialista, que ha promovido una cultura occidental ‘ilustrada, laica y más tolerante’, en contraposición a un mundo musulmán oriental cerrado a las libertades sexuales y modelos seculares de comportamiento y formas de vida.

³⁰ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 300.

³¹ Continúo utilizando el concepto de homonormatividad a partir de la obra de Lisa Duggan: Lisa Duggan, *The twilight of equality: neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*, Boston, Beacon Press, 2002.

³² Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 299.

Es decir, se trata de una inversión más compleja en nuevas formas de operar las máquinas de guerra en la época contemporánea, haciendo uso de las libertades sexuales occidentales como medio para afirmar su superioridad cultural y moral sobre el mundo musulmán, llevando a cabo un proyecto de difusión política conocido como *pinkwashing*, o ‘lavado rosa’.³³

Este término se volvió ampliamente conocido luego de las críticas a la forma en que el Estado de Israel comenzó a utilizar su historial de protección de los derechos de los disidencias sexogenéricas como una manera de desviar la atención de la ocupación de Palestina, o incluso para justificarla. Esto se corroboró con el desarrollo de una ‘islamofobia globalizada’, basada en una ‘narrativa civilizatoria’ de un proceso de modernidad israelí contrastada con la ‘homofobia retrógrada’ de los palestinos. Junto con una ‘estructura económica neoliberal acomodaticia’, Israel ha creado una industria y un amplio *marketing* del turismo gay y lésbico, promocionándose como un oasis de libertades sexuales en contraste con sus países vecinos.

Además del *pinkwashing*, Puar también indica que Israel tiene las condiciones perfectas para la normalización de la homosexualidad en su forma homonacionalista, ya

³³ El término se popularizó inicialmente por la forma en que Israel promocionaba a su población de disidencias sexogenéricas para disfrazar su política de violación sistemática de los derechos de la población palestina, proyectando internacionalmente su imagen *gay-friendly*; pero surgió como una crítica al uso de agendas políticas de disidencias sexogenéricas por parte de marcas o empresas supuestamente comprometidas con esta causa, apelando a la condición de simpatizantes, sin comprometerse efectivamente con el combate al prejuicio y la afirmación de políticas efectivamente inclusivas en sus propias instituciones.

que tiene una posición particular en la encrucijada entre el colonialismo, la ocupación y el acomodamiento neoliberal. Al mismo tiempo en que se avanza en el reconocimiento de los derechos de las disidencias sexogenéricas en Israel, especialmente aquellos que involucran a gais y lesbianas —como en el caso de la legalización de los homosexuales en las fuerzas armadas y una amplia gama de leyes contra la discriminación—, también hay un aumento en la segregación y la disminución de la movilidad de los palestinos. Además, se refuerza el choque de culturas y las diferencias entre Israel y Palestina en el tratamiento de la disidencia sexual.³⁴

Esas disidencias sexogenéricas, antes excluidas, ahora se sienten aceptadas por la sociedad y se ven obligadas a demostrar su sentimiento patriótico y su agradecimiento por poder ejercer sus libertades. Frente a esta imagen homogeneizada y estereotipada de una cultura musulmana poco receptiva a sus formas de vida, se sienten obligadas a defender la cultura occidental, aunque sean instrumentalizadas por la propaganda imperialista. Con ello, evitan convertirse en cómplices de las formas políticas que más atentan contra sus libertades. Así, las pretensiones imperialistas son distractoras de sus políticas discriminatorias y de dominación al hacer un ruidoso anuncio de los derechos que privilegian únicamente a un grupo restringido de personas entre las disidencias sexogenéricas.

A partir del concepto de homonacionalismo de Puar, podemos plantear los problemas de esta fusión entre los procesos de normalización de las disidencias sexogenéricas y las

³⁴ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, pp. 306-307.

perspectivas imperialistas occidentales.³⁵ En muchas agendas de reconocimiento de derechos, las minorías sexuales demandan derechos de acceso a las estructuras militares, actuando como un agente más del Estado en las instituciones de defensa interna del país y en las acciones de guerra operadas por las fuerzas militares.

De cierto modo, el hecho de que estas personas sean incorporadas a las instituciones militares es una forma de materialización del principio de igualdad de trato para todos y quizás un cambio en la cultura interna de estas instituciones. Sin embargo, esta equiparación de derechos no aborda de manera significativa el problema de vincular militarismo, virilidad y patrón de vida heterosexual, una de las bases de la estructura de dominación masculina en nuestras sociedades.

La defensa de la inclusión de personas de disidencias sexogenéricas en las fuerzas armadas ha sido promovida como una conquista de derechos y un avance en la igualdad jurídica. Sin embargo, esta narrativa ha sido problematizada también por autores como Dean Spade y Aaron Belkin, quienes advierten sobre los peligros de una política de inclusión que, en lugar de transformar las instituciones, refuerza su legitimidad. Spade señala que la lucha por la participación trans en el ejército de los Estados Unidos

³⁵ Bruna Irineu debatió las lógicas neoliberales que rigen la ‘agenda LGBTBI+’ en Brasil y planteó la posibilidad de un homonacionalismo al estilo brasileño, en el que los derechos sexuales se convirtieron en moneda de cambio para encubrir otras formas de opresión y exclusión. Véase: Bruna Irineu, “Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil”, en *Em Pauta*, vol. 12, núm. 34 (2014), pp. 155-178.

no surgió como una demanda orgánica de la comunidad, sino que fue impulsada por actores conservadores con el fin de fortalecer la imagen progresista del militarismo. Según esta perspectiva, la inclusión no solo no responde a las urgencias de las disidencias sexogenéricas, como la pobreza y la criminalización, sino que también desvía la atención de la violencia estructural que estas mismas instituciones perpetúan.

Aaron Belkin, en contrapartida, reconoce los problemas del militarismo, pero defiende que la prohibición de personas trans en las fuerzas armadas refuerza discriminaciones sociales más amplias y puede servir a las agendas de la extrema derecha. Según su análisis, el derecho al servicio militar no debe verse únicamente desde la perspectiva del militarismo, sino también como una cuestión de igualdad de trato. Argumenta que la inclusión de personas trans en el ejército ha tenido efectos positivos, como el acceso a atención médica y el reconocimiento de derechos laborales para veteranos trans. Para Belkin, la exclusión sistemática de cuerpos disidentes de una de las instituciones más influyentes de la sociedad puede consolidar su marginación en otros ámbitos.³⁶

Esta lógica de incorporación selectiva de ciertos sectores de las disidencias sexogenéricas en estructuras estatales

³⁶ Dean Spade, & Aaron Belkin, “Queer Militarism? The Politics of Military Inclusion Advocacy in Authoritarian Times”. en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 27, núm. 2 (2021), pp. 281-310. Dean Spade, en otro artículo, esta vez con Willse, analiza la intersección entre guerra, género y sexualidad en el contexto del imperialismo multicultural, tomando como punto de partida el caso de Chelsea Manning. Véase: Dean Spade & Craig Willse, “Sex, Gender, and War in an Age of Multicultural Imperialism”, en *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, vol. 1, núm. 1 (2014), pp. 5-29.

no es nueva y se inscribe en el fenómeno más amplio del homonacionalismo. Como ha sido señalado por Puar, la narrativa de la diversidad e inclusión ha servido para legitimar proyectos de poder, presentando el reconocimiento jurídico de algunos sectores como evidencia del carácter democrático y moderno del Estado, mientras otras poblaciones continúan siendo objeto de exclusión y violencia. En este contexto, la incorporación de personas trans y homosexuales al ejército ha sido utilizada como una estrategia de “pinkwashing”, mediante la cual el Estado desvía la atención de sus prácticas represivas al promover una imagen progresista. Como lo ejemplifica el caso del ejército israelí, la celebración de la diversidad dentro de sus filas no altera las lógicas coloniales y militares con las que opera, sino que las refuerza al utilizar la inclusión como una herramienta de relaciones públicas.

Desde una perspectiva crítica, esto plantea una pregunta fundamental sobre la relación entre derecho, reconocimiento y poder. Cuando las políticas de inclusión legal operan dentro de instituciones que históricamente han ejercido violencia sobre cuerpos disidentes, ¿realmente están promoviendo emancipación o simplemente normalizando la subordinación de estos cuerpos a las lógicas estatales e imperiales? Más que preguntar ¿cómo podemos incluirnos?, la cuestión clave que debemos formular es ¿por qué queremos ser incluidos aquí?

Además de la insuficiencia de esta política de mera igualación de derechos, que instrumentaliza la política de liberación sexual a favor de la seguridad del Estado y las políticas de guerra imperialista, tenemos también el problema de la restricción o dificultad en el reconocimiento

de los derechos de las personas inmigrantes de países con limitaciones a las libertades sexuales, exigiendo a estos inmigrantes que acepten el comportamiento sexual occidental u obligándolos a cambiar su comportamiento o abandonar sus costumbres, que son vistos como un ataque a las libertades occidentales.³⁷

Puar argumenta que el homonacionalismo está asociado al auge simultáneo del reconocimiento de los derechos de las disidencias sexogénicas y la restricción de las prestaciones sociales, de los derechos de los inmigrantes y de la ampliación del poder estatal en las tareas de vigilancia, detención y deportación.

La narrativa del progreso de los derechos de los homosexuales se basa, por lo tanto, en el apoyo del otro racial y sexualizado, para quien este progreso se logró una vez, pero ahora está retrocediendo o aún está por llegar. Este proceso se basa en sostener la respetabilidad de los sujetos homosexuales en relación con la reiteración performativa de la (homo y hetero)sexualidad perversa de carácter patológico de los otros raciales, específicamente otros musulmanes, sobre los que recaen las proyecciones

³⁷ Judith Butler aborda estas cuestiones en su libro *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (Barcelona, Paidós, 2010). La autora debate ejemplos como el uso de fotografías de prisioneros musulmanes en Abu Ghraib, simulando con ellas actos de felación o prácticas sexuales homosexuales, acciones sumamente reprobables en la cultura de origen de los prisioneros de guerra. También aborda el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas en Francia y otras cuestiones relacionadas con la concesión de asilo y refugio a inmigrantes mediante un sistema de cribado basado en imágenes de parejas homosexuales ejerciendo su libertad sexual, como medio para verificar si se adecuará a la cultura occidental en la que afirman residir.

orientalistas y neo-orientalistas. Por lo tanto, el homonacionalismo no es simplemente un sinónimo de racismo gay u otra forma de crítica de la ‘conservación’ de las identidades de gais y lesbianas, sino más bien una forma analítica de capturar los resultados exitosos de los movimientos liberales por los derechos LGBT.³⁸

Este contexto de contrastes entre el mundo occidental y el mundo oriental plantea la cuestión de la posibilidad de un encuentro entre luchas de resistencia en el que ambos mundos estén dispuestos a aprender y comprenderse, sin necesariamente situar a uno como superior al otro. La forma en que construimos las posibilidades de liberación debe estar respaldada por una sensibilidad hacia otros modos de promover prácticas de libertad. Es en este sentido que Allen³⁹ se pregunta si, tras el despertar de la crítica feminista poscolonial y el avanzado desarrollo de las críticas *queer*, aún existiría alguna posibilidad de emancipación que no se sustente en la colonización de otras culturas por el discurso de las libertades de base occidental.

La visión de los estudios de feminismo y sexualidades en Occidente, centrada en la defensa de que las mujeres necesitan emanciparse de un islamismo opresor y que las disidencias sexogenéricas no tendrían condiciones para ejercer sus libertades en un contexto distinto al occidental, fusiona todas las instancias de opresión en las sociedades islámicas y las confunde con la propia religión islámica. Eso hace que las únicas alternativas viables para

³⁸ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 299.

³⁹ Allen, “Emancipação sem utopia...”, pp. 127-129.

la emancipación sean a través de vías seculares, o a través de actitudes reflexivas hacia la religión, según sus moldes occidentales modernos.

A pesar de algunas críticas de que la propia teoría de Foucault tendría caminos problemáticos en su aplicabilidad más allá del contexto occidental, por consolidarse también como un proceso de liberación según las premisas europeas modernas,⁴⁰ Allen sigue apostando por la división que hace Foucault entre los procesos emancipatorios —o de liberación— y prácticas de libertad. Estas promueven procesos de subjetivación basados en la autogestión de sí, en la medida en que estos conceptos se actualicen de acuerdo con una comprensión más precisa de los tipos de dominación imperialista desarrollados en contextos poscoloniales.

Si la emancipación se realiza mediante prácticas que apuntan a transformar un estado de dominación en un estado de relaciones de poder en sí mismo reversible y móvil, y si, desde el inicio, no se apuesta por esta emancipación como un modelo específico de cómo esta liberación debe ser operada, entonces es posible trabajar con dicha interrelación en una dinámica complementaria tanto entre Oriente y Occidente, como entre el norte y el sur globales, siempre que las posibilidades de prácticas de libertad no se basen en la presunción apriorística de que algunas son superiores a las demás.

La gran diferencia radica en cómo estos sentidos se actualizarán y adaptarán a sus contextos. Además, cuando eliminamos la referencia a una perspectiva utópica específica, como la que se desarrolló en el contexto de la Ilustración

⁴⁰ Para un ejemplo de esta crítica, véase: Spivak, *op. cit.*

européa, nos hacemos sensibles a otras formas de entender los procesos históricos y la modernización, sin imponer la modernidad occidental a los demás como un proceso histórico inevitable y universal de emancipación.

La utilidad del método crítico de Foucault es que está más preocupado por encontrar las debilidades y fracturas de las dinámicas de dominación. A partir de ello, sería posible desarrollar prácticas emancipatorias posibles en cada contexto. Serían formas de ‘emancipación sin utopía’ o proyectos emancipatorios que no tienen un destino único (es decir, basados en una utopía específica).

En otras palabras, se trataría de formas de liberaciones concretas a través de las cuales podríamos construir nuestras propias prácticas de libertad. Esto tiene implicaciones directas en la forma del derecho, principalmente en su proyecto de sujeto de derecho constituido a partir de un sentido de capacidades de autonomía y de adquisición de competencias cognitivas según las nociones de libertad dadas por el contexto europeo moderno.

Para que no caigamos siempre en esta utopía del sujeto moderno y sus particulares posibilidades emancipatorias, requerimos replantear el sentido de lo que queremos como utopía, si esto es efectivamente necesario para la constitución de nuestros sentidos de libertad y autonomía. En este sentido, necesitamos pensar en formas de ‘futuridad’ que no sean solo las que sueña el proyecto emancipatorio moderno, una utopía abierta a otros procesos modernizadores más apropiados para las sociedades del sur global.⁴¹ Allen ya

⁴¹ En el texto “Manifestações textuais (insubmissas) travesti”, se sugiere una apertura a la futuridad travesti, en el sentido de que la velocidad de

problematizó esta cuestión cuando interpretó el modelo de Foucault y propuso una ‘emancipación sin utopía’,⁴² o una emancipación que no está necesariamente ligada a los caminos de liberación establecidos por la modernidad europea.

Los procesos de liberación no necesariamente tienen que ser pensados desde alguna idea sobre un futuro que se busca, o un estado futuro ideal como algo que nos impulse a romper las cadenas de la dominación. Sin embargo, esto no quiere decir que no sea posible pensarlos desde algún sentido de futuridad o utopía para su realización. Esto permitiría incluso imaginar otras formas de entender la autonomía y libertad del sujeto dentro de la teoría del derecho, resolviendo algunas cuestiones como los significados de la capacidad jurídica de las personas con discapacidad y de las poblaciones indígenas.

Ellas son aún vistas como incapaces de ejercer sus capacidades para la autonomía, ya que no se adecuan al ejercicio de las capacidades jurídicas que siguen ligadas a la forma del sujeto de derecho liberal moderno. Estas insuficiencias de los conceptos de autonomía del sujeto son

las acciones necesarias evoca el presente y la cotidianidad, pero también una perspectiva para la apertura de futuros posibles. En este sentido, el manifiesto es una escritura que intensifica el ahora. Se hace para que exista la posibilidad de futuros cambios y tensiones. Véase: Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes Oliveira y Bruna Benevides, “Manifestações textuais (insubmissas) travestis”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 28, núm. 3 (2020), p. 2.

⁴² Allen, “Emancipação sem utopia...”, pp. 115-132.

señaladas por la teoría *crip*⁴³ y por los estudios indígenas y étnicos *queer*.⁴⁴

⁴³ Para conocer más al respecto de la teoría *crip*, consulte: Shelley Tremain, "Queering disabled sexuality studies", en *Sexuality and Disability*, vol. 18, núm. 4 (2000), pp. 291-299; Robert McRuer y Abby Wilkerson, "Desiring disability, queer theory meets disability studies", en *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 9, núm. 1/2 (2003), pp. 1-23; Shelley Tremain, "Foucault, governmentality, and critical disability theory: an introduction", en *Foucault and the government of disability*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005, pp. 1-24; Robert McRuer, *Crip theory: cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, 2006; Robert McRuer y Anna Mollow (Eds.), *Sex and disability*, Durham, NC, Duke University, 2012; Alison Kafer, *Feminist, queer, crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013; Anahí Guedes de Mello, "Dos pontos de vista antropológico, queer e crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência", en *A força da "situação" de campo: ensaios sobre antropologia e teoria queer*, Florianópolis, Edursc, 2018; Jhonatthan Maldonado Ramírez, *Antropología crip: cuerpo, discapacidad, cuidado e interdependencia*, Ciudad de México, La Cifra Editorial, 2010; Anahí Guedes de Mello y Marco Antonio Gaveiro, "Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film/Fatos da aleijadice à brasileira: diálogos com Avatar, o filme", en *Anuário Antropológico*, vol. 44, núm. 1 (2019), 43-65.

⁴⁴ Acerca de los *queer indigenous and ethnics studies*, véase: Michael Hames-García, "What's after queer theory? Queer ethnic and indigenous studies", en *Feminist Studies*, vol. 39, núm. 2 (2013), pp. 384-404; Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley y Scott Lauria Morgensen, *Queer indigenous studies: critical interventions in theory, politics, and literature*, The University of Arizona Press, 2011; Scott Lauria Morgensen, *Spaces between us: queer settler colonialism and indigenous decolonization*, Mineápolis, MN, University of Minnesota Press, 2011; Josi Tikuna y Manuela Picq, "Queering Amazonia: homo-affective relations among Tikuna Society", en *Queering paradigms V: queering narratives of modernity*, Bern, Switzerland, Peter Lang, 2011, pp. 113-134; Manuela Picq y Josi Tikuna, "Indigenous sexualities: resisting conquest and translation", en *E-International Relations*, 2019; Estevão Rafael Fernandes y Barbara M. Arisi, *Gay Indians in Brazil*, Berlín, Springer, 2017; Fabiano S. Gontijo, Barbara M. Arisi y Estêvão R. Fernandes, *Queer natives in Latin America. Forbidden chapters of colonial history*, Springer, 2021.

De diversas maneras y con significados propios, estas críticas están provocando otras formas de emancipación de cuerpos inadecuados para el proyecto moderno de sujeto de derecho. José Muñoz,⁴⁵ propone, a partir de la noción de heterotopía presentada por Foucault,⁴⁶ un proyecto de futuridad *queer* abierto a la pluralidad de utopías que se constituyen según nociones localizadas de emancipación; un futuro que se actualiza por una diversidad de momentos, objetos y espacios; una posteridad que ‘aún no se es’, una utopía que ‘todavía no está allá’; o la construcción de un futuro que no es el resultado necesario de ciertas lecturas hegemónicas de la historia. No hay fijeza ni un solo sentido utópico en su teoría heterotópica. Sin embargo, no recomienda abandonar toda posibilidad de constituir sentidos de futuridad en las prácticas de liberación.

Muñoz trata de evitar la tendencia posestructuralista de un antiutopismo, al mismo tiempo que huye de un futuro normativo previamente dado como la alternativa más viable entre todas las posibles, una utopía designada desde expectativas externas sobre cómo debemos ejercer nuestra autonomía, ya que esto requeriría la creación de una subjetividad específica para realizar las posibilidades emancipatorias que otorga una normatividad que muchas

⁴⁵ José Esteban Muñoz, *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2009.

⁴⁶ Aunque tanto Foucault como Muñoz exploran conceptos que desafían las estructuras normativas, Foucault se centra en espacios alternativos ya existentes que reflejan o subvierten la sociedad, mientras que Muñoz proyecta una visión utópica que busca un futuro emancipador para las identidades *queer*. Para Foucault, véase: Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.

veces no está a la altura de las expectativas y capacidades de las personas involucradas.

Así, un futuro *queer* se presenta como una potencialidad inalcanzable, un ideal imposible de ejecutar o lograr, precisamente porque su propuesta es entender la historia del presente como un proceso que no nos conducirá a una determinación inequívoca de futuro.

Detrás de esto existe una perspectiva de la historia que nos permitiría extraer sus debilidades y fracturas, para que podamos dejar múltiples caminos abiertos, o para que podamos arrepentirnos y constituir desvíos y atajos hacia otros destinos, siempre y cuando se apueste por la superación de los estados de dominación y que nos permitan practicar nuestros propios sentidos de libertad, dentro de las relaciones de poder que se constituyen en este proceso interminable.

También nos remite a la problemática de las identidades consolidadas a partir de los ‘guiones’ constitutivos de nuestras historias de vida. Desde cierta perspectiva, la identidad debe ser vista como una consecuencia de opciones y significados que imprimimos a nuestra historia y no como una determinación dada de antemano como personaje de un guion listo para ser escenificado. Esta ‘guionización de la danza de los seres’ nos llevaría a entender la identidad como una ‘coreografía ontológica’,⁴⁷ una “rara avis” que danza la cartografía de un archipiélago,⁴⁸ un ‘laberinto

⁴⁷ Charis Thompson, *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies*, Cambridge, Massachusetts-Londres, The MIT Press, 2005.

⁴⁸ Daniel J., García López, *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016.p. 199.

*queer*⁴⁹ de posibilidades de ser, exigiendo los cauces normativos necesarios para su realización.

Así mismo, la identidad no estaría ligada a alguna utopía familista que exige un determinado fin de reproducción sexual para la perpetuación de la especie y el mantenimiento del sistema económico. En lugar de identidades afirmadas según una determinada ideología sexual, tendríamos una ‘ecología de las sensaciones’, un juego de energías afectivas que trascendería los límites de las identidades estancadas y exigiría modos de autoorganización acordes con este proceso ecológico-sexual.⁵⁰

Este cuestionamiento sobre la reificación de nuestras identidades según un proyecto utópico dado por el otro también necesita ser analizado en el contexto de la liberación sexual que involucran las políticas de reconocimiento de las disidencias sexogenéricas. Cuando Bersani criticó los estudios gais y lésbicos *mainstream*, iba en contra de un proyecto de definición de los sentidos de la vida impuestos por una homonormatividad que se afirmaba como dominante entre las disidencias sexogenéricas. Bersani provoca un proceso de ‘desgaycización’ de las experiencias de vida homosexual, alejándose de una supuesta ‘esencialidad’ de la identidad homosexual.⁵¹

La crítica de Muñoz⁵² también va en esta dirección, cuestionando la forma en que las luchas por reconocimiento

⁴⁹ Susana López Penedo, *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*, Barcelona, Egales, 2008.

⁵⁰ Amit Rai, *Untimely Bollywood: globalization and India's new media assemblage*, Durham-Londres, Duke University Press, 2009.

⁵¹ Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1998.

⁵² Muñoz, *op. cit.*

se han nutrido de una ilusión utópica asimilacionista, entregándose al proyecto moderno de liberación dentro de un ‘optimismo banal’, creyendo en una utopía abstracta que no alcanza a animar una imaginación política efectivamente crítica y potencialmente transformadora en relación con las viejas estructuras de dominación.

Este optimismo banal, el ‘orgullo’ de ser lo que uno es, se nutre de una promesa neoliberal de garantizar la felicidad, al igual que el modelo heterosexual de ‘familia feliz’. La propuesta de Halberstam⁵³ es elaborar un proyecto político de vida “antisocial”, incorporando el fracaso como utilidad pública, en contraste con la actividad humanística siempre optimista y esperanzada.

En este sentido, Sara Ahmed⁵⁴ critica el imperativo de la alegría, que se vincula, en la modernidad, a ciertos objetivos del patrón de normalidad de las cuestiones de la vida cotidiana.⁵⁵ La centralidad de la crítica *queer* radica en su “misión apocalíptica”,⁵⁶ en los fracasos, en la falta de futuro, en la “pulsión de muerte”,⁵⁷ en la negatividad, en la ausencia de progreso, en el vacío, en la esterilidad del proyecto moderno en relación con las disidencias

⁵³ Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso*, Barcelona-Madrid, Egales, 2011, p. 118.

⁵⁴ Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (1ª ed.), Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

⁵⁵ Ahmed observa que el simple hecho de que alguien se asuma como feminista ya provoca el asombro de otras personas, quienes creen que el feminismo atacará y destruirá lo que es la felicidad general.

⁵⁶ Lorenzo Bernini, *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*, Madrid, Egales, 2015.

⁵⁷ Lee Edelman, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Barcelona, Legales, 2004.

sexogenéricas. Para estas personas, no existe una política de ‘esperanza’ real que las lleve a mirar al futuro y sentirse capaces de alcanzarlo.

Para Muñoz, mucho de lo que llamamos movimiento político de las disidencias sexogenéricas está más cerca de una evasión de la política o de una anemia política. Surge de la ilusión provocada por una élite homosexual asimilacionista, que celebra sus pequeñas victorias olvidando, consciente o inconscientemente, los factores que provocan los estados de dominación que siguen excluyendo a quienes no se adaptan a la normatividad hegemónica. Por eso, propone un futuro que no es el futuro de la política de la normalidad, ni el futuro de la lógica de control de la actividad reproductiva y de las necesidades capitalistas de captar y conducir nuestras subjetividades.

Lo que ofrece es un encuentro con una potencialidad de futuro que no está dentro de la realidad lógica del plan actual, de lo que se plantea como modelo de libertad posible. Es, en efecto, un poder utópico desconectado de las condiciones del presente y que debe encontrarse en las diferencias entre los sujetos y en sus desencuentros, en un espacio y tiempo que aún no están aquí; es la búsqueda de lo que está más allá de los límites estipulados por este.

Esto se aleja de la ‘industria de los derechos humanos de gais y lesbianas’, la cual prolifera los modos de ser de las identidades euroestadounidenses que privilegian temas como las políticas identitarias, la salida del armario, la representación pública y la visibilidad, los cambios legislativos ‘progresistas’ y la prohibición del discurso del odio dentro de un gran proyecto internacionalista para promover una forma específica de vivir las libertades sexuales.

Una postura *queer* necesita ser crítica con estas trampas de la universalización de los procesos de liberación del norte global y con la afirmación ‘orgullosa’ de la lógica de afirmación identitaria en un solo eje: la incitación liberal a la identidad sexual como manifestación de la regulación de la identidad en un mundo cada vez más homonacionalista.⁵⁸ No podemos reducir las luchas emancipatorias a un modo de vida que solo convendría al desarrollo de la razón moderna del norte global, reduciendo el horizonte político a un futuro ligado únicamente a los ideales y principios normativos de la modernidad, dando secuencia a los acontecimientos necesarios para el desarrollo de un cierto sentido de la historia que nos llevaría a una forma particular de liberación.

Esto no significa que las disidencias sexogenéricas no puedan reconocerse dentro del proyecto utópico moderno, o que no puedan realizarse dentro de los modelos dados por los estándares del presente y dentro de cierta forma de entender el curso de una forma de narrar la historia del ahora. Lo que hay que hacer es problematizar el sentido unilateral que aparece cuando los únicos caminos que se dan son los caminos de continuidad de las mismas dinámicas de poder, aunque resignificadas por la incorporación de nuevos sujetos y nuevas formas de vida.

De esta forma, el proyecto de un futuro *queer* se abre a muchas promesas de futuro, a la radicalización de la transformación social más allá de las condiciones dadas por la utopía moderna. Por lo tanto, el futuro debe ser entendido como algo que nunca se solidifica, que siempre

⁵⁸ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 310.

está presente en el horizonte, una utopía que siempre estará por venir y nunca se dejará capturar por sentidos unívocos de liberación. Podríamos decir que es un futuro performativo, un llamado a pensar las cosas de manera diferente, una convocatoria a una visión del futuro como algo más allá de una versión consecuente de las narrativas del aquí y ahora. Allen argumenta en líneas similares:

La peculiar concepción foucaultiana de la emancipación sin utopía proporciona una visión heterotópica-utópica *queer* que funciona abriendo las líneas de fragilidad y fractura en el presente que sirven como signos anticipatorios o iluminaciones de otros mundos posibles. Estos signos no son resplandores de formas de vida impotentes, sino matices de luz lanzados por las líneas de fragilidad y fractura abiertas dentro de los estados de dominación, que son indicadoras de cómo tales estados pueden transformarse en campos móviles y cambiantes de relaciones de poder en las que se puede ejercer la libertad.⁵⁹

Angela Jones⁶⁰ también trabajó la perspectiva de una heterotopía *queer* de Foucault. Defiende una propuesta de futuridad en la que las prácticas radicales de libertad quedarían desreguladas, es decir, desconectadas de los proyectos de vida según lógicas heteronormativas e incluso homonormativas. Para Jones, esta propuesta traería a los

⁵⁹ Allen, “Emancipação sem utopia...”, p. 130.

⁶⁰ Angela Jones, “Queer heterotopias: homonormativity and the future of queerness”, en *Interalia: A Journal of Queer Studies*, (2009), pp. 1-20. En 2013, Jones organizó una obra colectiva debatiendo el tema: Angela Jones, *A critical inquiry into queer utopias (critical studies in gender, sexuality, and culture)*, Palgrave Macmillan, 2013.

sujetos, especialmente a los activistas y académicos, la posibilidad de políticas subversivas radicales, permitiendo a todos cambiar sus agendas y acciones desde configuraciones normativas de sexo, género y sexualidad, permitiendo que cada persona se embarque en su propio viaje subjetivo, libre de los controles externos que lo limitan.⁶¹

Curiosamente, Jones entiende *queer* como una posición crítica para ser aplicada a los estudios de género, sexualidad y cultura, esto es, algo similar a lo que vengo defendiendo: *queer* como un modelo —o metodología— crítico que se puede aplicar en varios campos de estudio, y no solamente un modelo limitado a los límites de los debates sobre las disidencias sexogenéricas.

Al proponer un “arte *queer* del fracaso”,⁶² Jack Halberstam afirma una política *queer* de la negatividad, de la disolución del contrato del “futurismo reproductivo”. Una propuesta *queer* engloba a personas que no se encajan adecuadamente en patrones de vida heteronormativos, que no buscan vivir un “futuro reproductivo” dentro de la narrativa familista tradicional, a través de la cual las relaciones de parentesco y las configuraciones familiares se definen a

⁶¹ Para Jones, las “heterotopías *queer*” son lugares materiales donde los individuos desafían el régimen heteronormativo y expresan libremente su identidad de género y sexualidad sin miedo a ser marginados. Estos espacios, en oposición a los entornos normativos, permiten desestabilizar las configuraciones de sexo y género a través de la experimentación diaria. Jones se enfoca en espacios físicos concretos donde las prácticas *queer* ocurren sin regulación, mientras que José Esteban Muñoz, como se mencionó anteriormente, resalta la “futuridad *queer*”, imaginando futuros alternativos que trascienden las limitaciones del presente. Así, Jones enfatiza el valor del espacio en el ahora, mientras Muñoz destaca la imaginación y la esperanza en futuros *queer* por venir.

⁶² Halberstam, *op. cit.*

partir de un modelo de conyugalidad cuya guía y finalidad principal es la reproducción de la especie humana.

Para ello, este modelo de género construye ideológicamente la complementariedad de las funciones sociales entre hombres y mujeres, siendo uno de los instrumentos más fuertes para la afirmación de la identidad sexual como medio de reconocimiento social. El modelo normativo de las relaciones familiares operadas por el derecho parte del ejemplo de la familia burguesa heterosexual como patrón para definir las relaciones de parentesco, aunque en la actualidad está aceptando otras configuraciones de conyugalidad por medio de prácticas específicas de liberación interna al derecho.

Los homosexuales, travestis, transexuales, personas intersexo⁶³ y otras disidencias sexogenéricas generalmente tienen dificultades para ser aceptadas dentro de su núcleo familiar. Esto los lleva a formar relaciones de parentesco con amigos o a estructurar otras redes de sociabilidad, siendo que muchas veces no obtienen la protección social e institucional adecuada a sus arreglos afectivos heterodoxos.⁶⁴

⁶³ Hay muchos estudios que interrelacionan personas intersexo y crítica *queer*. Para algunos de ellos, véase: Morgan Holmes, *Critical intersex. Queer interventions*, Ashgate, 2012; Ricardo Pimentel Mello y Juliana Vieira Sampaio, “Corpos intersex borrando fronteiras do discurso médico”, en *Rev. NUFEN*, vol. 4, núm. 1 (2012), pp. 4-19; Hil Malatino, *Queer embodiment: monstrosity, medical violence, and intersex experience. Expanding frontiers: interdisciplinary approaches to studies of women, gender, and sexuality*, University of Nebraska Press, 2019.

⁶⁴ Puedo citar aquí cuestiones que se relacionan con el contexto brasileño de vida de estos sujetos, como el derecho al acompañamiento en las internaciones hospitalarias, el acceso a los seguros médicos como dependientes de sus parejas, el derecho a adoptar hijos, el derecho a la sucesión patrimonial y a la seguridad social en caso de fallecimiento de sus cónyuges,

El derecho demuestra tener una gran dificultad de aceptar otros modelos de relaciones de parentesco, especialmente cuando afectan al patrón normativo del sistema de filiación entre ascendientes y descendientes, todavía muy ligado a un patrón biológico de consanguinidad,⁶⁵ que hace que el modelo de matrimonio entre heterosexuales influya no solo en su época, sino también en sus futuras generaciones.⁶⁶ Incluso los cambios legales actuales que autorizan la posibilidad de matrimonios polígamos y matrimonios entre personas del mismo género adolecen del problema de tener que adaptar sus arreglos a algo próximo a los significados normativos consolidados por el patrón heterosexual.⁶⁷

Ya he señalado varias críticas al matrimonio en diferentes puntos de este libro. Se trata de uno de los temas más debatidos en los estudios de género y sexualidad. Como este capítulo aborda el presente y el futuro de la crítica *queer*,

el derecho a la vida doméstica y las protecciones legales de domicilio y residencia.

⁶⁵ En las familias negras de Brasil encontramos temas relacionados. Dadas las condiciones sociales y económicas que resultan de un contexto de esclavitud y de la tradición matriarcal africana, los arreglos familiares generalmente no corresponden al patrón familiar cristiano y europeo, ya que se forman en redes diversificadas en las que una misma mujer, independientemente de su relación de sangre, cumple el rol de cuidar a los hijos de vecinos, parientes y allegados. Lo mismo ocurre también con las familias de indígenas o pueblos originarios, que forman otras relaciones de parentesco según su propia tradición.

⁶⁶ Borrillo presenta una propuesta de generalización de la filiación adoptiva que relajaría el dispositivo del parentesco, estableciendo un vínculo familiar libre de su dimensión biológica. Véase: Daniel Borrillo, “O sexo e o direito: a lógica binária dos gêneros e a matriz heterossexual da lei”, en *Meritum*, vol. 5, núm. 2 (2010), p. 315.

⁶⁷ Antonio Cerdeira Pilão, “Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista”, en *Cadernos Pagu*, núm. 44 (2015), pp. 391-422.

quiero esbozar aquí algunas consideraciones. Lo mínimo que cabe exigir de las “promesas” de la modernidad jurídica es un trato igualitario entre sujetos, y el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo género —y otros arreglos posibles— no es más que la consecuencia lógica de los principios jurídicos modernos de autonomía y libertad.

Desde esta perspectiva, coincido con los que sostienen que la defensa del matrimonio entre personas del mismo género responde a razones puramente estratégicas. Esta postura se vincula con mi defensa de las prácticas de liberación dentro de las condiciones dadas por el sistema. Sobrevivir con un mínimo de dignidad sigue siendo un imperativo, y la seguridad jurídica que proporciona el contrato matrimonial no es menor: protección patrimonial, coparticipación de bienes, seguros médicos, derechos de herencia, adopción, responsabilidades mutuas, cuestiones migratorias. En definitiva, el matrimonio es solo un contrato, como tantos otros. Atacar el derecho al matrimonio igualitario parece, en este contexto, un golpe contra ese ‘mínimo’ que hemos conquistado. Sin embargo, como bien apunta Butler,⁶⁸ lo que se despierta en nosotros son otros “miedos políticos”, que acaban reducidos en el imaginario común de ciertas disidencias sexogenéricas a una gran indignación: ¿hemos luchado tanto para obtener este poco y ahora algunos de los nuestros lo cuestionan?

Pero también puedo recurrir a la metáfora de la crítica *queer* como ‘caballo de Troya’ —tomada de García López— y afirmar que podemos usar el derecho al matrimonio como un medio de infiltración en la orden establecida

⁶⁸ Judith Butler, *Desbacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 158-162.

para desestabilizarla desde adentro. Una de esas grietas se abre con la inserción del afecto y el amor como valores centrales en la caracterización jurídica de las relaciones conyugales. Quizás esto ha desnudado la propia hipocresía de los matrimonios heterosexuales, volviendo insostenible, tanto social como personalmente, un matrimonio sostenido solo en la apariencia.⁶⁹ Asimismo, cabe pensar que, con el tiempo, el vínculo entre matrimonio y tradición religiosa se debilita hasta desaparecer, y con su desacralización, el carácter meramente civil de esta institución se consolide. Tal vez entonces se haga evidente la irracionalidad, la incoherencia con los postulados modernos y la violencia de los discursos que se oponen al matrimonio igualitario. Del mismo modo, ¿sería descabellado pensar que asistimos a un proceso lento pero efectivo de disolución de la “nación

⁶⁹ Cabe destacar que este proceso implica una compensación: si bien las disidencias sexogenéricas asimilan ciertos comportamientos heterosexuales, los sujetos heterosexuales también terminan asimilando algunos estilos de vida de las disidencias sexogenéricas. No obstante, dado el carácter hegemónico de la heterosexualidad, esta compensación nunca es equilibrada, ya que existe una tendencia a que los sujetos heterosexuales ejerzan una mayor influencia en los patrones generales de comportamiento. En otro texto, escribí: “Para los arreglos heterosexuales, la noción de afecto o amor es tardía como principio jurídico y, sobre todo, innecesaria para el reconocimiento de la validez legal de sus intereses. Sin embargo, en el caso de los intereses de parejas homosexuales, el filtro del afecto y el amor está presente como un instrumento de ‘purificación’ e higienización de las relaciones aceptables. Ninguna crítica al sentido monogámico del matrimonio burgués; solo una reforma puntual en la que el afecto y el amor, como guías higienizantes, delimitan qué relaciones homosexuales serán aceptables dentro del sistema, cuestión que antes no se ponderaba en las relaciones heterosexuales.” Véase: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], “A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 11 (2020), pp. 1375-1376.

heterosexual”, socavando desde dentro la estructura heterocentrada del Estado moderno?⁷⁰

De cualquier manera, no puedo dejar de señalar que, en términos de una crítica *queer*, la metáfora del ‘kamikaze’ sigue pareciéndome la más adecuada para referirse al matrimonio: a medio y largo plazo, debe ser destruido.⁷¹ Los privilegios que lo rodean no se solucionarán con la mera ampliación de sus configuraciones. Como bien señala Martha Nussbaum, es lamentable que se pase por alto la cuestión de que el matrimonio sigue otorgando a sus beneficiarios un “amplio y heterogéneo conjunto de privilegios en áreas que van desde la inmigración, la adopción y la herencia, hasta el privilegio del cónyuge en cuanto a decisiones sobre el entierro y la atención médica”.⁷² ¿Qué hacemos con quienes no accederán a estos derechos porque no se someterán a esta institución? ¿No sería mejor imaginar fórmulas que garanticen derechos sin necesidad de pasar por el matrimonio? Además, en tiempos de neoliberalismo, ¿cómo lidiamos con el refuerzo que el

⁷⁰ Aludo al término empleado por Ochy Curiel en su análisis de los supuestos heterosexuales presentes en la actual Constitución colombiana. Véase: Ochy Curiel, *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha lesbica y en la frontera, 2013.

⁷¹ Preciado, en su *Manifiesto contra-sexual*, al establecer los “Principios de la sociedad contra-sexual”, dictaminó: “la abolición del contrato matrimonial y de todos sus sucedáneos liberales, como el contrato de parejas de hecho o el PACS (equivalente legal común para homosexuales y heterosexuales en Francia), que perpetúan la naturalización de los roles sexuales. Ningún contrato sexual podrá tener como testigo al Estado”. Véase: Paul B. Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, p. 30.

⁷² Martha C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 309-310.

matrimonio proporciona a la privatización del cuidado y de la responsabilidad, ahora extendida también a las disidencias sexogenéricas?⁷³

El arte del fracaso señalado por Halberstam también puede interpretarse como la oportunidad que tenemos de asumir el fracaso. Es una fuga o una incompetencia de cumplir el proyecto del futuro reproductivo heterosexual, expresada en no llevar adelante la utopía consolidada de que ese proyecto sería el mejor y más saludable patrón de parentesco. Dado que este proyecto se posiciona presuntuosamente como el más apropiado entre todos, los efectos normativos se irradian en diversas áreas.

Una de estas implicaciones se evidencia en la forma como el derecho entiende el cuidado de las personas menores de edad, atribuyendo responsabilidades y posibilidades de cuidado desde el binomio padre/madre,⁷⁴ dejando en un segundo plano otras formas de cuidado y crianza, como en el caso de las descendencias de parejas del mismo género,⁷⁵

⁷³ Existen análisis que indican la preferencia neoliberal por el matrimonio entre personas del mismo género, ya que esto descarga al Estado de la responsabilidad del cuidado sobre las disidencias sexogenéricas. Para una visión panorámica de esta cuestión, recomiendo dos libros: Melinda Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Cambridge (EEUU), Zone Books, 2017; Sophie Lewis, *Abolish the Family. A Manifesto for Care and Liberation*, Verso, Londres/Nueva York, 2022.

⁷⁴ La medicina, la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis y la biología son también ramas del saber que apoyaron durante mucho tiempo —y, en muchos casos, aún lo siguen sosteniendo— al binomio padre/madre como modelo idóneo para la crianza de las personas menores de edad.

⁷⁵ A partir del debate sobre la legalización de las uniones entre homosexuales en Francia, Butler discutió la relación entre parentesco y heterosexualidad en el artículo: Judith Butler, “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, en *Cadernos Pagu*, núm. 21 (2003), pp. 219-260.

que demandan una ‘redefinición naturalista’ del sistema de filiación y de las ‘estructuras naturales de parentesco’.⁷⁶

Los arreglos matrimoniales entre personas del mismo género son vistos como asociaciones hedonistas, incapaces de adquirir un estatus familiar digno de recibir autorización para el cuidado de las descendencias. Y cuando esto se admite y torna posible, suele ser porque la pareja ha demostrado tener buenas condiciones económicas y un patrón de relación asimilado al heterosexual, haciendo que este último se mantenga hegemónicamente estable en la modelación de las relaciones de parentesco.

Es decir, los sujetos de la familia pueden cambiar, aceptando la conyugalidad entre personas del mismo género, pero los problemas inherentes a la reproducción heteronormativa⁷⁷ no se disiparán, pues, aunque exista una autorización para la filiación homosexual, existirá una especie de jerarquía entre afiliaciones⁷⁸ homos y heterosexuales.⁷⁹ No pudimos lograr lo que Weston llamó “la familia que elegimos”,⁸⁰ dadas las condiciones muy estrictas de normalización de las relaciones conyugales.

⁷⁶ Borrillo, “O sexo e o direito...”, p. 311.

⁷⁷ Puar, “Homonacionalismo como mosaico...”, p. 304.

⁷⁸ Daniel Borrillo, “Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina”, en *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1*, Río de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, pp. 138-142.

⁷⁹ Borrillo indica una solución legal al problema. Según él, bastaría acabar con la práctica de poner el sexo de las personas en el acta de nacimiento. Esto permitiría regularizar los problemas que enfrentan las personas intersexo y transgénero, y terminaría con la prohibición del matrimonio y la adopción por parte de parejas del mismo sexo. Véase: *Ibid.*, p. 314.

⁸⁰ Kath Weston, *Families we choose: lesbians, gays, kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

En todo caso, mientras la reproducción es un hecho de la naturaleza, la filiación es un acto cultural, y el derecho no necesita de la naturaleza para producir lazos familiares. Así, una filiación disociada de la reproducción biológica permitiría la constitución de un ordenamiento jurídico fundado en el proyecto parental y no en la verdad biológica.⁸¹

Cuando la crítica *queer* se centró inicialmente en la forma en que la noción de sujeto del derecho moderno y el estatus jurídico de las personas se consolidan como formas de afirmación del estándar masculino y heterosexual de sujeto, problematizó este ‘punto de partida’ del sistema jurídico a partir del cual se forman ‘otras identidades’ en binomios de normalidad/anormalidad y se afirman las reglas que definen a la persona a través de su personalidad en el sentido jurídico, individualizándola en relación con su entorno familiar y social.

Como crítica a la sexualidad, los estudios *queer* se centraron directamente en el binomio masculino y femenino y en las designaciones específicas del ‘sexo’ biológico de las personas,⁸² temas que hasta ahora permanecían intactos, incluso con el avance de los derechos de gays y lesbianas, ya que no problematizaban el régimen del binarismo de género y poco enfrentaban a la “naturaleza sexual del sujeto de derecho”.⁸³

⁸¹ Borrillo, “Direitos emergentes...”, pp. 138-142.

⁸² Para Borrillo, si el derecho no fuera obstinado en categorizar a los sujetos según el sexo, la mayoría de los problemas legales aquí mencionados desaparecerían. La alternativa emancipadora sería una categorización normativa de los sujetos que no tenga en cuenta las designaciones de género y sexo. Véase: Borrillo, “O sexo e o direito”; Borrillo, “Direitos emergentes...”.

⁸³ Borrillo, “Direitos emergentes...”, p. 128.

El no enmarcamiento en términos de masculino y femenino estuvo inicialmente vinculado a problemas relacionados con travestis⁸⁴ y transexuales,⁸⁵ de personas intersexo⁸⁶ y no binaries,⁸⁷ sujetos que no fueron adecuadamente

⁸⁴ Las luchas de los travestis no se limitan a cuestiones de reconocimiento de su identidad de género. Sara York afirma: “Como travestis, enfrentamos batallas diarias que van desde el derecho a estudiar hasta el derecho a no ser asesinados, entre otros derechos notablemente ‘simples’ para los ciudadanos aprehendidos bajo géneros inteligibles” (traducción propia del portugués). Véase: Sara W. York, *Tia, você é homem? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os “cistemas” de pós-graduação* (disertación de maestría), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020, p. 16.

⁸⁵ Aunque todavía muy precarias, en los últimos años se han incorporado a los ordenamientos jurídicos políticas de derechos específicos para travestis y personas transgénero, en un lento proceso emancipatorio de conquista e igualación de derechos. Sin embargo, la mayoría de estas políticas de liberación siguen ligadas al binario masculino y femenino, exigiendo a la persona travesti o transexual la afirmación de su identidad según el ‘otro lado’ del binario, conquistando paulatinamente los derechos designados para este género y manteniendo la hegemonía del género en el régimen binario.

⁸⁶ La intersexualidad, antes vista como la ‘aberración del hermafroditismo’, actualmente se debate y gana espacio político. La tendencia, aunque lenta, es que el ordenamiento jurídico se actualice para garantizar el reconocimiento de la intersexualidad como una condición corporal fuera del régimen binario masculino y femenino, dando a las personas intersexo la libertad de autodeterminación como ‘tercer género’, o de adecuarse al masculino o femenino, si así lo desean. Para una análisis de este régimen moderno sobre la intersexualidad, recomiendo el libro: Daniel J. García López (ed.), *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Barcelona, Melusina, 2015.

⁸⁷ Ya hay algunos avances en el reconocimiento de ‘género neutral’ o ‘tercer género’ en varios ordenamientos jurídicos, dentro del proceso de actualización para el reconocimiento y afirmación de otras configuraciones identitarias en el régimen binario de género. Hasta ahora, este ‘tercero incluido’ ha sido representativo de designaciones identitarias incompatibles con el régimen binario, que viene experimentando un proceso de liberación lento y paulatino en los últimos tiempos.

atendidos⁸⁸ por las políticas de reconocimiento gais y lesbianas. Estas otras disidencias sexogenéricas, al problematizar su condición y desujetarse, cuestionan las naturalizaciones y abren la crítica del estatuto de la persona a otras situaciones, como en el caso de la teoría *crip*, centrada en cuestionar el régimen de capacidad/discapacidad de los sujetos regulado por el derecho civil y sus normas sobre capacidades de autonomía.

Como afirma uno de sus principales teóricos,⁸⁹ *crip* problematiza el tema de la capacidad o discapacidad del mismo modo que *queer* cuestiona con escepticismo categorías identitarias institucionalizadas dentro del régimen de normalidades. Es decir, no existe una situación de capacidad física perfecta, debido a que todos tenemos alguna discapacidad. Sin embargo, esto no quiere decir que todos tengamos las mismas capacidades, sino más bien cuestionar el régimen de limitación de las personas con discapacidad y una sociedad formateada según las posibilidades de acción de los sujetos 'plenamente calificados'.

En *Una vida normal*, Dean Spade se centra en los obstáculos jurídicos y administrativos que enfrentan las personas trans en su relación con el Estado. Examina cómo la burocracia estatal opera como un mecanismo de control que define quién puede ser reconocido y en qué

⁸⁸ Independientemente de estas preguntas, estas personas pueden aceptar perfectamente la imposición binaria del sistema y reconocerse por la inscripción masculina o femenina que consideren más adecuada para su afirmación de género. Esta posibilidad no está en cuestionamiento aquí, ya que la mera posibilidad de transitar a un género considerado 'más adecuado' ya es una forma de liberarse de las ataduras de la dominación de género.

⁸⁹ Robert McRuer, *Crip theory: cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, 2006.

condiciones. El reconocimiento jurídico de las identidades trans, cuando está mediado por regulaciones administrativas rígidas, no solo dificulta el acceso a derechos básicos, sino que también refuerza estructuras de exclusión. Un ejemplo evidente de esto es la exigencia de diagnósticos médicos o intervenciones quirúrgicas para la rectificación de documentos, aún presente en muchos países. Spade argumenta que estos requisitos perpetúan la tutela del Estado sobre los cuerpos trans y exponen a las personas a procesos médicos compulsivos que, lejos de ser una elección personal, se convierten en un criterio de legitimidad para la propia existencia jurídica.

Spade también discute la precariedad de las reformas antidiscriminatorias que, al centrarse en la penalización de actos individuales de transfobia, descuidan las formas estructurales de violencia contra las personas trans. Así, analiza cómo la criminalización de los discursos de odio puede, paradójicamente, reforzar el poder del sistema penal, que históricamente ha sido uno de los principales instrumentos de represión contra poblaciones marginadas, incluidas las personas trans, especialmente aquellas en situación de pobreza. Además, señala cómo la inclusión de las identidades de género en las legislaciones sobre crímenes de odio puede legitimar el aumento de la vigilancia estatal sin garantizar un cambio material en las condiciones de vida de las personas trans, que continúan enfrentando barreras en el acceso a la vivienda, el empleo y los servicios públicos.

Ante estas limitaciones, Spade defiende que las reformas jurídicas deben ir acompañadas de una transformación en las estructuras institucionales que producen estas

desigualdades. Por eso, enfatiza que permitir el cambio de nombre y género en los documentos es un paso necesario, pero no suficiente, si este cambio sigue sujeto a requisitos médicos arbitrarios o si, en la práctica, las personas trans permanecen desprotegidas frente a la discriminación sistémica. Del mismo modo, la tipificación de discursos transfóbicos como delitos puede tener un efecto simbólico importante, pero no altera el hecho de que instituciones como el sistema penitenciario y los servicios de inmigración siguen siendo los principales agentes de violencia contra estas poblaciones. Así, la lucha por reformas jurídicas debe entenderse como parte de un proceso más amplio de cuestionamiento del papel del derecho en la producción de desigualdades, sin caer en la trampa de asumir que los cambios normativos son sinónimo de justicia social.⁹⁰

Este camino sobre los ejes actuales de la crítica *queer* es interminable. En todo caso, quiero terminar las indicaciones sobre estos ejes trayendo los hallazgos de sus insuficiencias por medio del sesgo racializado de los estudios *quare*.⁹¹ No deseo aquí establecer una jerarquía del sufrimiento y la opresión, sino terminar destacando uno de los temas más importantes cuando hablamos de las injusticias de la sociedad occidental moderna. La crítica *queer*

⁹⁰ Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

⁹¹ No haré distinciones entre estudios *quare*, los *queer of colour critique* y la *black queer theory*. Para una mejor comprensión de los demás, véase: Marie-Hélène Bourcier, "Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira", en *Cult*, núm. 205 (2015), pp. 11-15; Roderick Ferguson, *Aberrations in black. Towards a queer of color critique*, University of Minnesota Press, 2003; Patrick Johnson y Mae Henderson (Orgs.), *Black queer studies. A critical anthology*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.

proporciona una gramática del sufrimiento al describir el espacio metafórico del armario, la injusticia social y la violencia heterosexista.⁹²

La ‘experiencia *queer*’ es una gramática que narra las experiencias de no libertad o sufrimiento humano, pero que no se reduce a una posición ontológica del sujeto,⁹³ pues cuestiona su propia situación como sujeto subordinado y oprimido, y, con ello, opera una doble performatividad: niega la atribución de exclusión dada por el opresor; y no anula la posibilidad de otras opresiones aún no identificadas o no adecuadamente narradas. Es la experiencia de la eterna desconfianza hacia los regímenes de justicia y, por eso, está abierta a nuevas actualizaciones. Sin embargo, incluso con esta apertura, la crítica *queer* también está abierta a cuestionamientos con respecto a sus propias insuficiencias.

Los estudios *quare* vienen problematizando estas insuficiencias de la crítica *queer* al demostrar que son incapaces de narrar las exclusiones y opresiones de la negritud, mezclándolas en un mismo bloque de narrativas con otras situaciones de injusticia que no se correlacionan con la condición de personas negras. Es decir, no todos los que serían identificados como disidentes *queer* experimentan la misma relación con la violencia, cuando se diferencian por la cuestión racial.⁹⁴

Innegablemente, hay muchas similitudes entre las dos críticas, principalmente en el enfoque radical del tema de

⁹² Calvin Warren, *Onticídio: afropessimismo, teoria queer e ética*, en *Revista Periódica*, vol. 2, núm. 16 (2021), p. 175.

⁹³ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁹⁴ Eric A. Stanley, “Near life, queer death: overkill and ontological capture”, en *Social Text*, vol. 29, núm. 2-107 (2011), pp. 1-19.

las políticas de identidad y su cooptación por los mecanismos del poder hegemónico. Mbembe⁹⁵ hace una dura crítica a la universalización de la condición negra operada por las políticas identitarias, que hoy se han convertido en instrumentos del conservadurismo y ya no tienen los poderes que alguna vez tuvieron; pero, desde la perspectiva de la crítica *quare*, algunas especificidades de la crítica *queer* tampoco alcanzan las cuestiones profundas de la negritud.

Warren argumenta que un *queer* negro significa una doble muerte, una duplicación de los procesos autodestructivos de apagamiento. En su sentido extremo, la negritud es la condición para sustentar la ontología de la noción de humanidad y lo humano, es la identificación del que nace muerto y, por lo tanto, un negro *queer* no existe ni puede existir, ya que no se puede matar lo que ya está muerto.⁹⁶ No es un fenómeno generalizable dentro del universo de lo que se podría englobar como *queer*, puesto que la crítica *queer* no puede leer la negritud, pues ella no se comprende del todo en ninguno de los discursos teóricos que pretenden explicarla.⁹⁷

Al diferenciar entre las perspectivas *quare* y *queer*, Johnson⁹⁸ promueve una mirada crítica específica sobre el género y la sexualidad entre las personas negras, abogando por una relación entre la teoría y la práctica que alcance

⁹⁵ Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*, São Paulo, N-1 Edições, 2018.

⁹⁶ Warren, *op. cit.*, p. 184.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁸ E. Patrick Johnson, “Estudos ‘quare’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó”, en *Análítica quare: como ler o humano*, Salvador, Devires, 2021, pp. 79-124.

más adecuadamente las especificidades de la comunidad negra, y desarrollando de manera más sensible el combate a los discursos homofóbicos y transfóbicos de las personas blancas, pero particularmente de las personas negras, que son atravesadas por varios otros sistemas hegemónicos de opresión.

Además, la crítica *quare* tiene mayor poder para llegar a espacios domésticos y más íntimos, como el hogar y la iglesia negra, que son lugares de consuelo, protección y afirmación espiritual y artística. Esto llama la atención sobre la necesidad de sensibilización con relación al papel que juegan estos espacios en el sostenimiento de la vida de los negros, pero sin dejar de criticar la negación o falta de atención a las subjetividades sexuales de los negros gais, lesbianas y transexuales.⁹⁹

Los estudios *quare* abordan las necesidades y los problemas que afectan a las personas negras que son gais, lesbianas, bisexuales y transgénero a través de las intersecciones de raza, género, clase y otros marcadores sociales. Lo que hace Johnson es precisamente aprovechar la propuesta teórica sobre la interseccionalidad de Kimberlé W. Crenshaw,¹⁰⁰ diseñada para cuestiones relacionadas con las mujeres negras, y aplicarla al análisis de otros cuerpos, superponiendo las identidades de raza, etnia, clase, sexualidad y otras posibles.¹⁰¹

⁹⁹ Johnson también sigue este argumento en su texto: *ibid.*

¹⁰⁰ Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics", en *University of Chicago Legal Forum*, vol. 8, núm 1 (1989), pp. 139-167.

¹⁰¹ Para un análisis de la *quare crítica* en Brasil, véase: Fernando Morais, *Análítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021; Rodrigo

Cuando Warren propone su análisis del ‘onticidio’¹⁰² y afirma que los negros nacen muertos incluso para las epistemologías más radicales, es porque observa una situación de ‘supramatanza’ de los negros, de narrativas que fracasan al intentar dar cuenta de la exclusión de los que nunca llegaron a nacer para la epistemología del humanismo, de esas ‘casi-vidas’ que son forzadas a existir como inexistencia, fuera de los límites del humanismo.¹⁰³

Lo que terminan contando es la historia de la muerte del que ya murió —o del que nunca nació—, reduciendo la condición de los negros a una gramática imposible de ser leída, ya que no puede ser descrita en el marco de la ética y justicia existentes en la sociedad moderna. Los proyectos de emancipación o liberación podrían llegar incluso a lidiar con las críticas *queer* a las injusticias, pero la ubicación de la negritud colocaría a las críticas *quare* en una posición extrema de ‘no-ontología’ y ‘no-libertad’.¹⁰⁴

En resumen, las críticas *queer* y *quare* tienen una ‘intercambiabilidad problemática’, puesto que en algunos momentos serían estructuralmente interdependientes¹⁰⁵ y

de Azevedo Weimer, “Alguém falou em teoria *quare*? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA+ negres norte-americanes à teoria *queer*”, en *Revista Brasileira de História*, vol. 41, núm. 88 (2021), pp. 205-228.

¹⁰² Warren, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰³ Stanley, *op. cit.*

¹⁰⁴ Zakiyyah Iman Jackson, “Waking nightmares: Zakiyyah Iman Jackson on David Marriott”, en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 17, núm. 2-3 (2011), pp. 357-363.

¹⁰⁵ Un ejemplo de coincidencia está en los debates actuales sobre la legislación contra los delitos de odio en relación con las disidencias sexogenéricas, como es el caso de la homofobia, la lesbofobia, la transfobia,

mutuamente productivas, pero en muchos otros no serían asociables ni compatibles. Algunas violencias contra disidencias sexogenéricas blancas en una posición de gran vulnerabilidad todavía se leerían dentro de la inteligibilidad de un proyecto humanista, aunque dentro de los límites de su gramática, porque de alguna manera la violencia que no se racializa tiene una gramática que aún es posible articular en el proyecto humanista. Sin embargo, la violencia contra las personas negras disidentes sexogenéricas¹⁰⁶ va más allá

las organizaciones de personas negras disidencias sexogenéricas expresan sus reservas ante esta criminalización, ya que en muchos países, como en Estados Unidos y en los países latinoamericanos, esta legislación incrementaría la militarización de las fuerzas policiales, las cuales, en su mayoría, se vuelven contra las personas negras —o personas de color en general, en el contexto estadounidense—, agudizando aún más la vulnerabilidad social de las personas negras. Dean Spade asume esta postura de la ‘Critical Race Theory’ en la introducción de su libro “Una vida ‘normal’”, evitando “caer en la trampa liberal de individualizar nociones de opresores y víctimas”. También defiende la idea de que debemos “desarrollar respuestas comunitarias contra la violencia que apoyen la reparación y la rendición de cuentas colectiva”. Véase: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 47 y 81.

¹⁰⁶ Mientras aumentan los estudios sobre masculinidades y se confronta la dominación masculina, los hombres negros de clase baja siguen siendo las principales víctimas de homicidios, el grupo poblacional más numeroso en el sistema penitenciario y el trabajador peor pago del mercado laboral. Esto tiene consecuencias para su entorno doméstico, especialmente en relación con la violencia contra la mujer, ya que una de las pocas ‘oportunidades’ de demostrar fortaleza y superioridad jerárquica termina siendo en sus relaciones familiares y amorosas.

de esta gramática y entra en un ‘espacio vacío’¹⁰⁷ o en un lugar ‘impensado’.¹⁰⁸

Es en este contexto que Warren defiende la idea de que la ‘supramatanza’ es el tipo de violencia que sustenta la inteligibilidad social moderna y, sin ella, la democracia liberal y sus instituciones dejarían de ser comprensibles.¹⁰⁹ Entonces, el supuesto ‘hilo antihumanista’ de la crítica *queer* no sería más que la reconstitución del sujeto liberal moderno¹¹⁰ a través de la reconfiguración de los propios instrumentos de este humanismo que se utilizan para reparar las violencias o las desigualdades, como la política de reconocimiento de derechos, la igualdad e isonomía de trato, la ciudadanización y la inclusión en la sociedad, aunque en condiciones todavía precarias. En cierto modo, reivindicar la diferencia aún es reivindicar la humanidad. Por lo tanto,

¹⁰⁷ En el campo de la afectividad, mientras aumentan paulatinamente las posibilidades de libertad afectiva para las disidencias sexogenéricas blancas, crecen los debates sobre la ‘soledad de la mujer negra’, por la falta de pareja afectiva, el abandono y el desamparo afectivo-sexual. Dadas las bajas condiciones sociales de las familias negras en general, es común encontrar hogares ‘incompletos’ y mujeres negras sobrecargadas en sus roles, muchas veces sin la posibilidad de convivir con una pareja en su vida doméstica y familiar. Unido a ello, las presiones de la industria y la cultura estética caucásica, más la hipersexualización de las mujeres negras, contribuyen a un régimen que las sitúa en una situación de máxima exclusión social. Véase: Ana Cláudia Lemos Pacheco, *Mulher negra. Afectividade e solidão*, Salvador, Edufba, 2013. Esta situación empeora aún más con respecto a las mujeres negras lesbianas, travestis y transexuales.

¹⁰⁸ Pensar al homosexual negro como afeminado y pasivo en sus relaciones sexuales es algo que escapa a la imaginación de la sexualidad gay, ya que la hipersexualización del hombre negro como alguien extremadamente viril, fuerte y con un pene grande lo coloca casi siempre en una posición limitada en arreglos sexuales posibles.

¹⁰⁹ Warren, *op. cit.*, p. 181.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

Warren entiende que hay un humanismo ‘enclosetado’ en la crítica *queer* que reconstituye lo ‘humano’ incluso cuando intenta desafiarlo y, en ocasiones, borrarlo.¹¹¹

En este caso, la negritud sería una cuestión ontológica profunda,¹¹² en lugar de una identidad que puede ser deconstruida y, en consecuencia, reorientada dentro de otro aparato teórico de característica no esencialista y posidentitaria.¹¹³ Al no tener una gramática de enunciación adecuada, el sufrimiento de la negritud es ilegible e incomunicable.¹¹⁴ La crítica *queery* y su gramática no logran leer la experiencia negra precisamente porque se nutren de una teorización que se sustenta en este proyecto moderno, oscilando entre políticas de emancipación o liberación y prácticas avanzadas de libertad.¹¹⁵

¹¹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹¹² En diálogo con Michel Foucault y Franz Fanon, Achille Mbembe trabaja con la máxima expresión de la noción de soberanía, que es el poder de dictar quién puede vivir y quién puede morir, y establece el concepto de necropolítica como una de las formas en que el Estado moderno usa una ‘tecnología racial’ como política de muerte, definiendo lo que estaría fuera del pacto civilizatorio y de la noción de humanidad. El cuerpo matable, designado por su condición racializada, sería el que estaría en riesgo de muerte en cualquier momento. Véase: Achille Mbembe, *Necropolítica: biopoder, soberanía, estado de exceção. Política da morte*, São Paulo, N-1 Edições, 2018.

¹¹³ Jackson, *op. cit.*, p. 360.

¹¹⁴ Hoy existe un debate naciente sobre los impactos de la colonización y el racismo en las subjetividades negras, exigiendo la tarea de ‘descolonizar la psicología’ con la promoción de una ‘psicología negra’ basada en una nueva epistemología sobre el dolor de la negritud. Véase: Lucas Motta Veiga, “Descolonizando a psicología: notas para uma psicologia preta”, en *Fractal: Revista de Psicologia*, vol. 31, núm. esp. (2019), pp. 244-248; Lucas Motta Veiga, *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*, Telha, 2021.

¹¹⁵ Warren, *op. cit.*, p. 177.

Al ofrecer esta gramática del sufrimiento y la exclusión, la crítica *queer* ciertamente tiene una relación más estrecha con la negritud que otras críticas, pero difícilmente se la colocará en la posición de ‘aliada’, ya que ambas críticas, *queer* y *quare*, tienen distintos centros de inteligibilidad.

Encrucijadas del futuro

El refrán de Eshu tiene una parte más: “Eshu mató un pájaro ayer con una piedra que solamente tiró hoy. Si se enfada, pisa en esa piedra y ella se pone a sangrar”. Ni siquiera la piedra de Eshu está a salvo de su implacable energía. Fue con ella que Eshu logró matar al pájaro ayer. Como supuse desde un principio, la piedra de Foucault me ayudó a volver al pasado y matar al pájaro que pensaba en volar hacia el norte, pero ahora tengo que admitir ante mí mismo que es hora de pisar en la piedra de Foucault y dejarla sangrar.

Su teoría me permitió afirmar un modelo escalonado de prácticas de libertad como base para configurar esta relación entre crítica *queer* y derecho, evitando que la producción local de un sentido de crítica *queer* se confundiera con lo que ella quería evitar. En todo caso, no niego que este modelo escalonado pueda resultar insuficiente para lo que queremos. Si es necesario, se le debe pisar hasta que sangre.

Además de las críticas realizadas por varios autores sobre la forma todavía occidental y moderna como Foucault ve las prácticas de libertad, también tenemos críticas a la forma cuasipositivista en que Foucault describe las instituciones de la sociedad. Otro punto que queda abierto es la correlación más profunda entre estas críticas de base foucaultiana y los debates jurídicos más avanzados, como aquellos sobre la dimensión de principios del derecho y la separación conceptual entre derecho y justicia.

Y quizás esto sea reproducido por la mayoría de los estudios de género y sexualidad; pero, como dije, este último tema exigiría un debate centrado en el concepto mismo de derecho, más allá del alcance de este libro. Tal vez usé la piedra equivocada. Sin embargo, creo que sabía qué pájaro iba a matar. Para mí, lo más urgente era la muerte del pájaro. Como el arte del fracaso, no tengo miedo de no haber tenido éxito en mi misión asesina. Después de todo, si cometí un error, ayudé a alguien a acertar, haciéndolo excluir de sus trayectos los caminos que yo había recorrido; o confirmando los pasos que ya habían tomado.

La propia crítica *queer* ha sido cuestionada en varios aspectos epistemológicos. Enumero aquí algunas preguntas solo con fines ilustrativos. En primer lugar, se le acusa de promover algún tipo de liberalismo avanzado, o ultraliberalismo, al apostar por una idea de libertad ampliada aún muy apegada a los entendimientos occidentales. Quizás el sueño liberal más profundo correspondería a los anhelos de la crítica *queer*, ya que en el plan utópico liberal habría que llevar la libertad hasta sus últimas consecuencias y este sueño no lo están soñando los liberales, sino los propios teóricos *queer*.

La crítica *queer* también ha sido denunciada como una propuesta ultramoderna, pues parece conducirnos a la máxima realización de los postulados de libertad e igualdad, principios básicos del proyecto de la modernidad. Del mismo modo, no escapa a la acusación de que se está corroborando inconscientemente con un capitalismo avanzado, dado que, debido a la dinámica del capital, los sujetos excluidos podrían transformarse en consumidores. Como la crítica *queer* ha revelado quiénes son los sujetos olvidados o despreciados por el sistema económico, podría

estar ayudando al capitalismo a comprender mejor quiénes son estos sujetos para que, pronto, estos excluidos puedan ser entendidos como un nuevo mercado de consumo.

En el lado más académico, la crítica *queer* se postula como una sofisticación teórica con poca inteligibilidad para las acciones políticas más comunes. Sus conocimientos avanzados sobre la identidad parecen tener poca repercusión sobre la materialidad de los cuerpos o sobre la percepción cotidiana que los sujetos tienen de sí mismos. Como acaba desarrollándose como un análisis de lo que está fuera de la inteligibilidad del sistema, se nutre de conceptos y percepciones que escapan a la gramática estándar, presentándose como una sofisticación incluso para las teorías sociales más densas. En un sentido cercano, su pretensión deconstructivista radical parece conducir a un desmantelamiento tan profundo de las estructuras del sistema que queda poco para su reestructuración.

Al colocarse como una crítica que, sobre todo, quiere el malestar y la no estabilización del conocimiento teórico, se le denuncia por tener poca fuerza constructiva, en el sentido de no señalar muchas alternativas sólidas para la solución de problemas de una sociedad compleja. Y al sacar a la luz exclusiones e invisibilidades, se le ataca por generar una contradicción en sí mismo, pues se plantea como una crítica de las narrativas sobre el otro olvidado, al mismo tiempo que se dispone a ser representante de las exclusiones, convirtiéndose en un conocimiento académico más, cumpliendo la tarea de narrativas sobre las existencias —del otro—.

Dejo abiertas estas acusaciones y solo las presento aquí al final, pues mi intención no era debatir por sí la crítica *queer*. Como dije en la introducción, me gustaría

seguir los posibles caminos de una postura *queer* para las críticas al derecho brasileño. Al referirme a los ‘sentidos’, estoy destacando que el camino que elijo es aprovechar estas ‘experiencias’ críticas, no para reproducirlas, ni siquiera para adaptarlas a otros contextos. Lo que necesitamos es una mirada sincera a nuestra realidad para que podamos crear nuestros propios conceptos y percepciones de nosotros mismos a partir del suelo que pisamos. Es un proyecto que pretendo llevar a cabo próximamente.

Por ello, sentí la necesidad de desarrollar un quinto capítulo en el que esbozara algunos ejes sobre los que se ha venido desarrollando últimamente la crítica *queer*, aunque entiendo que mi propósito en esta obra podría haber terminado en el cuarto capítulo. Sin embargo, lo más importante de esta conclusión es resaltar nuevamente mi hipótesis: que es posible conciliar procesos de liberación, efectuados por políticas emancipatorias promovidas a través de la gramática y la forma jurídica, con prácticas de libertad; los procesos críticos radicales de cuestionamiento constante de las formas en que constituimos nuestras prácticas de liberación.

No existe un mundo de orgullo LGTBI+ compitiendo con el submundo *queer*, si entendemos *queer* como una postura a favor de un estado de vigilancia constante sobre las formas en que luchamos por nuestra liberación. Esto nos llevaría a una percepción de que las luchas son múltiples, colectivas y no terminan en nuestras satisfacciones personales, ni están ligadas a los significados fijos de la historia o a la linealidad artificial del tiempo.

La forma en que Foucault describe el dispositivo de la sexualidad debe leerse como un análisis efectuado en el contexto de la modernidad europea. Es un ejercicio sobre

las percepciones de alguien que se propone analizar su realidad, y no una narrativa sobre la sexualidad en su sentido universal. Es nuestra tarea construir conocimiento sobre nuestro ‘dispositivo de la sexualidad latinoamericana’, así como construir nuestros propios futuros. Así, mi preocupación no es la continuidad de la crítica foucaultiana, ni siquiera la de la crítica *queer*. Al mismo tiempo, no es un desaire hacia estos análisis.

Podemos aprender de sus poderes críticos sin comprometernos religiosamente a ser fieles a los pensamientos que nos moldearon. Por eso, sugiero una práctica de liberación de las cadenas de Foucault y de las cadenas de la propia crítica *queer*, porque solamente así nuestras perspectivas analíticas serán una práctica de libertad. En América Latina ya contamos con muchas producciones académicas que se proponen esta tarea. Y en Brasil, una ‘pedagogía de encrucijada’ o una escritura de sí en tupí-guaraní es algo mucho más interesante que la búsqueda de la traducción correcta de *queer* para nuestro contexto.

En cierto modo, creo que cumplí una deuda conmigo mismo y con muchos interlocutores cuando me preguntaron el motivo de mi malestar con el estado actual de la crítica *queer* en Brasil. Ahora, estoy en la encrucijada de los muchos caminos.

Laroyê!

Referencias

- Abu-Lughod, Lila, “As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?”, en *Estudos Feministas*, vol. 20, núm. 2 (2012), pp. 451-470.
- Adichie, Chimamanda Ngozi, *We should all be feminists*, Nueva York, Vintage Books, 2014.
- Adlbi Sibai, Sirin, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, España, Akal-Inter Pares, 2017.
- Agamben, Giorgio, Homo Sacer. *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Ahmed, Sara, “This other and other others”, en *Economy and Society*, vol. 31, núm. 4 (2002), pp. 558-572.
- Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (1ª ed.), Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Ali, Zahra, “Feminismos islâmicos”, en *Tabula Rasa*, vol. 21 (2014), pp. 123-137.
- Allen, Amy, “Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”, en *Revista Novos Estudos*, vol. 103 (2015), pp. 115-132.
- Allen, Amy, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- Allen, Amy, *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, 2007.

- Alós, Anselmo Peres, “Traduzir o *queer*: uma opção viável?”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 28, núm. 2 (2020), pp. 1-11.
- Althusser, Louis, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (3ª ed.), Lisboa, Editorial Presença-Martins Fontes, 1980.
- Anzaldúa, Gloria y Moraga, Cherríe (Orgs.), *This bridge called my back. Writings by radical women of color*, Boston, Kitchen Table, 1981.
- Anzaldúa, Gloria, “Faland o em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, en *Estudos Feministas*, núm 8 (2000), pp. 229-236.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: the new mestiza* (4ª ed.), Aunt Lute Books, 2012.
- Assy, Bethania, “Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 777-797.
- Badran, Margot, *Feminism in Islam. Secular and religious convergence*, Oneworld, 2009.
- Bakshi, Sandeep; Jivraj, S. Suhraiya y Posocco, Silvia, *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*, Oxford, Counterpress, 2016.
- Barlas, Asma, *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002.
- Benhabib, Seyla, “Beyond interventionism and indifference: culture, deliberation, and pluralism”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, núm. 7 (2005), pp. 753-771.
- Benhabib, Seyla, “On culture, public reason, and deliberation: response to Pensky and Peritz”, en *Constellations*, vol. 11, núm. 2 (2004), pp. 291-999.

- Benhabib, Seyla, "Subjectivity, historiography, and politics", en *Feminist contentions: a philosophical exchange*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Benhabib, Seyla, *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
- Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (1ª ed.), Barcelona, Gedisa, 2005.
- Benhabib, Seyla, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Benjamin, Walter, "Sobre o conceito da história", en *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- Berlin, Isaiah, *Estudos sobre a humanidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- Bernini, Lorenzo, *Apocalipsis queer. Elementos de teoría anti-social*, Madrid, Egales, 2015.
- Bersani, Leo, *Homos*, Buenos Aires, Ediciones Manatí, 1998.
- Bord, Brot, "Somewhere under the rainbow: mercantilización y asimilación de la disidencia sexual", en *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*, Tlalaparta, Tafalla, 2013.
- Borrillo, Daniel, "Por una Teoría Queer del Derecho de las personas y las familias", en *Revista Direito, Estado e Sociedade*, núm. 39 (2014), pp. 27-51.
- Borrillo, Daniel, "Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina", en *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1*, Río de Janeiro, Lúmen Juris, 2016.
- Borrillo, Daniel, "O sexo e o direito: a lógica binária dos gêneros e a matriz heterossexual da lei", en *Meritum*, vol. 5, núm. 2 (2010), pp. 289-321.

- Bourcier, Marie-Hélène, “Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira”, en *Cult.*, vol. 205 (2015), pp. 11-15.
- Brown, Wendy, “Sofrendo de direitos como paradoxos”, en *Revista de Direito Público*, vol. 18, núm. 97 (2021), pp. 459-474.
- Brown, Wendy, *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Buckel, Sonja, “‘A forma na qual as contradições podem se mover’: para a reconstrução de uma teoria materialista do direito”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, núm. 9 (2014), pp. 366-385.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena, *Dispossession: the performative in the political. Conversations with Athena Athanasiou*, Cambridge, Polity Press, 2013.
- Butler, Judith, “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, en *Cadernos Pagu*, vol. 21 (2003), pp. 219-260.
- Butler, Judith, “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”, en *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 1, núm. 22 (2013), pp. 159-179.
- Butler, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Butler, Judith, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge, 1990.
- Butler, Judith, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Butler, Judith, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.
- Cardoso, Irene de Arruda Ribeiro, “Foucault e a noção de acontecimento”, en *Tempo Social: Rev. Sociol. USP*, vol. 7, núms. 1-2 (1995), pp. 53-66.
- Casalino, Vinícius, “O capital como sujeito e o sujeito de direito”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2179-8966.

- Cassirer, Ernst, *A filosofia do Iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1997.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Chambers, Samuel, “A queer politics of the democratic miscount”, en *Borderlands*, vol. 8, núm. 2 (2009), pp. 1-23.
- Clavel, Pau López, “Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana”, en *Asparkia*, vol. 26 (2015), pp. 137-153.
- Collins, Patricia Hill, “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, en *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, núm. 1 (2016), pp. 99-127.
- Constant, Benjamin, *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, São Paulo, Edipro, 2019.
- Cooper, Melinda, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Cambridge (EE. UU.), Zone Books, 2017.
- Crenshaw, Kimberlé, “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics”, en *University of Chicago Legal Forum*, vol. 8, núm. 1 (1989), pp. 139-167.
- Curiel, Ochy, *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y En la Frontera, 2013.
- Curiel, Ochy. “Entrevista con Ochy Curiel: Un diálogo decolonial en la colonial ciudad de Cachoeira/BA”, Entrevistadoras: Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva y Ângela Figueiredo, *Cadernos de Gênero e Diversidade*, vol. 3, núm. 4 (2017), p. 106-120.

- Da Silva, Sidney Pereria; Stettiner, Caio Flávio; Moia, Roberto Padilha y Junger, Alex Paubel, “Segmentação de mercado: o perfil do consumidor gay masculino”, en *Research, Society and Development*, vol. 8, núm. 5 (2019), 1-18.
- Da Silva, Simone Helena y Rodriguez, José Rodrigo, “Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico”, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2968-3023.
- De Araújo, Dhyego Câmara, “Atitude crítica e o sujeito de direitos das políticas (não) identitárias”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 10, núm. 2 (2019), pp. 906-932.
- De Mello, Anahí Guedes y Gaveiro, Marco Antonio, “Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film/Fatos da aleijadice à brasileira: diálogos com Avatar, o filme”, en *Anuário Antropológico*, vol. 44, núm. 1 (2019), pp. 43-65.
- De Mello, Anahí Guedes, “Dos pontos de vista antropológico, queer e crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência”, en *A força da “situação” de campo: ensaios sobre antropologia e teoria queer*, Florianópolis, EdUFSC, 2018.
- Driskill, Qwo-Li; Finley, Chris; Gilley, Brian Joseph y Morgensen, Scott Lauria, *Queer indigenous studies: critical interventions in theory, politics, and literature*, The University of Arizona Press, 2011.
- Drucker, Peter, *Warped: gay normality and queer anti-capitalism*, Leiden, Boston, 2015.
- Duggan, Lisa, “The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism”, en *Materializing democracy*, Durham, NC, Duke University Press, 2002.
- Duggan, Lisa, *The twilight of equality: neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*, Boston, Beacon Press, 2002.

- Edelman, Lee, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Barcelona, Legales, 2004.
- Ekine, Sokari y Abbas, Hakima (Orgs.), *Queer African reader*, Dakar-Nairobi-Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- Ekine, Sokari, “Narrativas contestadoras da África queer”, en *Cadernos de Gênero e Diversidade*, vol. 2, núm. 2 (2016), pp. 10-14.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en *El Cotidiano*, vol. 1, núm. 184 (2014), pp. 7-12.
- Evaristo, Conceição, “A escrevivência e seus subtextos”, en *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, Río de Janeiro, Mina Comunicação e Arte, 2020.
- Ewald, François, “Un poder sin un afuera”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Ferguson, Roderick, “Race-ing homonormativity: citizenship, sociology, and gay identity”, en *Black queer studies. A critical anthology*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- Ferguson, Roderick, *Aberrations in black. Towards a queer of color critique*, University of Minnesota Press, 2003.
- Fernandes, Estevão Rafael y Arisi, Barbara M., *Gay Indians in Brazil*, Berlín, Springer, 2017.
- Fernández, Encarnación, “¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?”, en *Persona y Derecho*, vol. 49 (2003), pp. 393-444.
- Fonseca, Ricardo Marcelo, *Do sujeito de direito à sujeição jurídica: uma leitura arqueogenealógica do contrato de trabalho* (tesis de doctorado), Universidade Federal do Paraná, 2001.

- Foucault, Michel, “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, en *Michel Foucault: ética, sexualidade, política* (3ª ed.), Río de Janeiro, Forense Universitária, 2012.
- Foucault, Michel, “O sujeito e o poder”, en *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Río de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- Foucault, Michel, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *A hermenêutica do sujeito* (3ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- Foucault, Michel, *A história da sexualidade: a vontade de saber. Vol. I*, Río de Janeiro, Paz & Terra, 2014.
- Foucault, Michel, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- Foucault, Michel, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres. Vol. 2*, Río de Janeiro, Graal, 1984.
- Foucault, Michel, *História da sexualidade. III: O cuidado de si* (8ª ed.), Río de Janeiro, Graal, 2005.
- Foucault, Michel, *Microfísica do poder*, Río de Janeiro, Graal, 2004.
- Foucault, Michel, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020.
- Foucault, Michel, *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (25ª ed.), Petrópolis, Vozes, 2002.
- Foucault, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.
- Gamson, Joshua, “Must identity movements self-destruct? A queer dilemma”, en *Social Problems*, vol. 42, núm. 3 (1995), pp. 390–407.
- García López, Daniel J. (ed.), *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Barcelona, Melusina, 2015.

- García López, Daniel J., “¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), pp. 323-348.
- García López, Daniel J., *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016.
- Giddens, Anthony, *As consequências da modernidade*, São Paulo, UNESP, 1991.
- Golder, Ben, *Foucault and the politics of rights*, California, Stanford University Press, 2015.
- Gomes, Maíra Marchi y Aguiar, Fernando, “Sobre o sujeito do direito e sujeito da psicanálise”, en *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, vol. 40, núm. 39 (2018), pp. 191-212.
- Gontijo, Fabiano; Arisi, Barbara M. y Fernandes, Estêvão R., *Queer natives in Latin America. Forbidden chapters of colonial history*, Springer, 2021.
- Gonzalez, Lélia, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*, Río de Janeiro, Zahar, 2020.
- Goyard-Fabre, Simone, *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- Green, James, *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX* (2ª ed.), São Paulo, UNESP, 2019.
- Grespan, Jorge, *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*, São Paulo, Boitempo, 2019.
- Habermas, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- Halberstam, Jack, *El arte queer del fracaso*, Barcelona-Madrid, Egales, 2011.
- Halberstam, Jack, “Repensando o sexo e o gênero”, en *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos*, São Paulo, Annablume, 2012.

- Halberstam, Jack, "Shame and gay white masculinity", en *What's queer about queer studies now? (Introduction)*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- Halberstam, Jack; Eng, David y Muñoz, Esteban, *What's queer about queer studies now?*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- Hames-García, Michael, "What's after queer theory? Queer ethnic and indigenous studies", en *Feminist Studies*, vol. 39, núm. 2 (2013), pp. 384-404.
- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvencción de la naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995.
- Haritaworn, Jin y Bacchetta, Paola, "I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omotransnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo", en *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Verona, Ombre Corte, 2015.
- Hespanha, Antonio M., *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*, Coimbra, Almedina, 2012.
- Holmes, Morgan, *Critical intersex. Queer interventions*, Ashgate, 2012.
- Holzleithner, Elizabeth, "Emancipação por meio do direito?", en *Revista Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 889-900.
- Honneth, Axel, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- hooks, bell, *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*, São Paulo, Elefante, 2019.
- Irineu, Bruna A., "Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil", en *Em Pauta*, vol. 12, núm. 34 (2014), pp. 155-178.

- Jackson, Zakiyyah Iman, “Waking nightmares: Zakiyyah Iman Jackson on David Marriott”, en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 17, núms. 2-3 (2011), pp. 357-363.
- Jagose, Annamarie, *Queer theory: an introduction*, Nueva York, New York University Press, 1996.
- Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann, *Love the sin: sexual regulation and the limits of religious tolerance*, Nueva York, New York University Press, 2003.
- Jay, Martín, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.
- Jeffries, Stuart, *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2018.
- Johnson, E. Patrick, “Estudos ‘quare’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos queer aprendi com minha avó”, en *Análítica quare: como ler o humano*, Salvador, Devires, 2021.
- Johnson, Patrick y Henderson, Mae G. (Orgs.), *Black queer studies. A critical anthology*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- Jones, Angela, “Queer heterotopias: homonormativity and the future of queerness”, en *Interalia: A Journal of Queer Studies*, (2009), pp. 1-20.
- Jones, Angela, *A critical inquiry into queer utopias (critical studies in gender, sexuality, and culture)*, Palgrave Macmillan, 2013.
- Kafer, Alison, *Feminist, queer, crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Kant, Immanuel, “Resposta à pergunta: que é ‘esclarecimento?’”, en *Immanuel Kant: textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- Kashiura Jr., Celso Naoto, “Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 6, núm. 10 (2015), pp. 49-70.

- Kashiura Jr., Celso Naoto, *Sujeito de direito e capitalismo* (tese de doutorado), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2012.
- Koopman, Colin, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Laqueur, Thomas, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Lauretis, Thomas, “Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction”, en *A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2 (1991), pp. iii-xviii.
- Lewis, Sophie, *Abolish the Family. A Manifesto for Care and Liberation*, Verso, Londres/Nueva York, 2022.
- Lily, Shangay, *Adiós, Chueca: memorias del gaycapitalismo: creando la marca gay*, Madrid, Akal, 2016.
- Lopes, Laís Godoi, *Reprodução em disputa: tecnologias, gênero e poder na produção de corpos*, Belo Horizonte, Initia Via, 2024.
- Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*, São Paulo, Boitempo, 2005.
- Lugones, María, “Rumo a um feminismo descolonial”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, núm. 3 (2014), pp. 935-952.
- Mahmood, Saba, “Feminism, democracy, and empire: Islam and the war of terror”, en *Women’s studies on the edge*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.
- Mahmood, Saba, “Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival”, en *Cultural Anthropology*, vol 16, núm. 2 (2001), pp. 202-236.
- Mahmood, Saba, “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”,

- en *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 23, núm. 1 (2019), pp. 135-175.
- Mahmood, Saba, *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Malatino, Hil, *Queer Embodiment: monstrosity, medical violence, and intersex experience. Expanding frontiers: interdisciplinary approaches to studies of women, gender, and sexuality*, University of Nebraska Press, 2019.
- Malcher, Farah de Sousa y Deluchey, Jean-François Yves, “A normalização do sujeito de direito”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 9, núm. 4 (2018), pp. 2100-2116.
- Marx, Karl, *O capital: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital*, São Paulo, Boitempo, 2013.
- Massad, Joseph, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Matebeni, Zethu, *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities*, Athlone, Modjaji Books, 2014.
- Matlock, Jann, “E se a sexualidade não tivesse futuro?”, en *A sexualidade tem futuro?*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- Mbembe, Achille, *Crítica da razão negra*, São Paulo, N-1 Edições, 2018.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção. Política da morte*, São Paulo, N-1 Edições, 2018.
- McRuer, Robert y Mollow, Anna (Eds.), *Sex and disability*, Durham, NC, Duke University, 2012.
- McRuer, Robert y Wilkerson, Abby, “Desiring disability, queer theory meets disability studies”, en *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 9, núms. 1-2 (2003), pp. 1-23.
- McRuer, Robert, *Crip theory: cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, 2006.

- Mello, Ricardo Pimentel y Sampaio, Juliana Vieira, “Corpos intersex borrando fronteiras do discurso médico”, en *Revista NUFEN*, vol. 4, núm. 1 (2012), pp. 4-19.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- Minow, Martha, *Making all the difference: inclusion, exclusion, and American law*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- Mir-Hosseini, Ziba, “Muslim women’s quest for equality: between Islamic law and feminism”, en *Critical Inquiry*, vol. 32 (2006), pp. 629-645.
- Monica, Eder Fernandes, *La posibilidad de una única sentencia correcta para cada caso (disertación de maestría)*, Universidade Estadual de Londrina, 2008.
- Monica, Eder Fernandes y Martins, Ana Paula Antunes (Orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?*, Río de Janeiro, Bonecker-PPGSD-UFF, 2017.
- Monica, Eder Fernandes y Martins, Ana Paula Antunes, “Conceitos para pensar sobre política sexual no direito”, en *Qual o futuro da sexualidade no direito?*, Río de Janeiro, Bonecker, 2017.
- Monica, Eder Fernandes, “A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF”, en *Revista Direito & Práxis*, vol. 11 (2020), pp. 1358-1391.
- Morais, Fernando L., *Analítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021.
- Morgensen, Scott Lauria, *Spaces between us: queer settler colonialism and indigenous decolonization*, Mineápolis, MN, University of Minnesota Press, 2011.
- Muñoz, José Esteban, *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2009.

- Neumann, Franz, “A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa”, em *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, vol. 109 (2014), pp. 13-87.
- Neumann, Franz, “O conceito de liberdade política”, em *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 22 (2013), pp. 107-154.
- Nobre, Marcos, *Teoria crítica*, Rio de Janeiro, Zahar, 2004.
- Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 309-310.
- Oyèwùmí, Oyèrónké, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, Bazar do Tempo, 2021.
- Pacheco, Ana Cláudia Lemos, *Mulher negra. Afetividade e solidão*, Salvador, Edufba, 2113.
- Pachukanis, Evgeni B., *Teoria geral do direito e marxismo*, São Paulo, Editora Acadêmica, 1988.
- Parker, Richard, “Cultura, economia política e construção social da sexualidade”, em *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999.
- Pelúcio, Larissa, “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*”, em *Contemporânea*, vol. 2, núm. 2 (2012), pp. 395-418.
- Pelúcio, Larissa, “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil”, em *Periodicus*, vol. 1, núm 1 (2014), pp. 68-91.
- Penedo, Susana López, *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*, Barcelona, Egales, 2008.
- Peñaloza, Lisa, “We’re here, we’re queer, and we’re going shopping!”, em *Journal of Homosexuality*, vol. 31, núm. 1 (1996), pp. 9-41.

- Picq, Manuela L. y Tikuna, Josi, “Indigenous sexualities: resisting conquest and translation”, en *E-International Relations*, 2019.
- Pilão, Antonio Cerdeira, “Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista”, en *Cadernos Pagu*, vol. 44 (2015), pp. 391-422.
- Pimenta, Reinaldo, *A Casa da Mãe Joana 1 e 2. Curiosidades nas origens das palavras, frases e marcas*, São Paulo, Grupo Gen LTC, 2016.
- Preciado, Paul B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, p. 30.
- Puar, Jasbir K., “Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais*, sexualidades afetivas”, en *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 3, núm. 1 (2015), pp. 297-318.
- Puar, Jasbir K., “Mapping us homonormativities”, en *Gender, Place and Culture*, vol. 1, núm. 13 (2006), pp. 7-88.
- Puar, Jasbir K., *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Los conquistados*, Bogotá, Tercer Mundo Ediciones-Flacso, 1992.
- Rabinow, Paul y Dreyfus, Hubert L., *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- Rai, Amit, *Untimely Bollywood: globalization and India's new media assemblage*, Durkam-Londres, Duke University Press, 2009.
- Ramírez, Jhonatthan Maldonado, *Antropología crip: cuerpo, discapacidad, cuidado e interdependencia*, Ciudad de México, La Cifra Editorial, 2010.
- Rodrigues Jr., Luiz Rufino, “Pedagogias das encruzilhadas”, en *Revista Periferia*, vol. 10, núm. 1 (2018), pp. 71-88.

- Rotelli, Ettore, “Ancien régime”, en Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. (Orgs.), *Dicionário de política. Vol. 1*, Brasília, Editora UnB, 1998.
- Rouanet, Sergio Paulo, *As razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- Rouanet, Sergio Paulo, *Mal-estar na modernidade*, Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2001.
- Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Sedgwick, Eve K., *Tendencies*, Duke University Press, 1993.
- Sender, Katherine, *Business, not politics: the making of gay market*, Nueva York, Editora Columbia University Press, 2004.
- Shaikh, Sa’diyya, “Transforming feminism: Islam, women, and gender justice”, en *Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism*, Oxford, Oneworld, 2003.
- Spade, Dean, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Barcelona, Bellaterra, 2015.
- Spargo, Tamsin, *Foucault e a teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.
- Stanley, Eric A., “Near life, queer death: overkill and ontological capture”, en *Social Text*, vol. 29, núms. 2-107 (2011), pp. 1-19.
- Supiot, Alain, *Homo juridicius: ensaio sobre a função antropológica do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- Tamale, Sylvia (Org.), *African sexualities. A reader*, Dakar-Nairobi-Oxford, Pambakuza Press, 2011.
- Tamale, Sylvia, “African feminism: how should we change?”, en *Society for International Development*, vol. 49, núm. 1 (2006), pp. 38-41.

- Thompson, Charis, *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies*, Cambridge, Massachusetts-Londres, The MIT Press, 2005.
- Tikuna, Josi y Picq, Manuela, "Queering Amazonia: homo-affective relations among Tikuna society", en *Queering paradigms V: queering narratives of modernity*, Bern, Switzerland, Peter Lang, 2011.
- TIQQUN, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*, Madrid, Acuarela, 2012.
- Tremain, Shelley, "Foucault, governmentality, and critical disability theory: an introduction", en *Foucault and the government of disability*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.
- Tremain, Shelley, "Queering disabled sexuality studies", en *Sexuality and Disability*, vol. 18, núm. 4 (2000), pp. 291-299.
- Veiga, Lucas Motta, "Descolonizando a psicologia: notas para uma psicologia preta", en *Fractal: Revista de Psicologia*, vol. 31, núm. esp. (2019), pp. 244-248.
- Veiga, Lucas Motta, *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*, Trelha, 2021.
- Vélez-Pellegrini, Laurentino, *Minorías sexuales y sociología de la diferencia: gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*, Madrid, Montesinos, 2008.
- Verger, Pierre, *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981.
- Vianna, Adriana y Lowenkron, Laura, "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens", en *Cadernos Pagu*, vol. 51 (2017).
- Wadud, Amina, *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*, Oxford, Oneworld, 2006.

- Warren, Calvin, “Onticídio: afropessimismo, teoria *queer* e ética”, en *Revista Periódicus*, vol. 2, núm. 16 (2021), pp. 172-191.
- Weber, Max, *Economia e sociedade. II: Fundamentos da sociologia compreensiva*, Brasília, UnB, 1999.
- Weeks, Jeffrey, “O corpo e a sexualidade”, en *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999.
- Weeks, Jeffrey, *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa, 1993.
- Weimer, Rodrigo de Azevedo, “Alguém falou em teoria quare? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA+ negres norte-americanes à teoria *queer*”, en *Revista Brasileira de História*, vol. 41, núm. 88 (2021), pp. 205-228.
- Weston, Kath, *Families we choose: lesbians, gays, kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.
- Wiggershaus, Rolf, *Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*, Rio de Janeiro, Difeel, 2002.
- Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2ª ed.), Barcelona-Madrid, Egales, 2006.
- Wolkmer, Maria de Fátima S., “Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica”, en *Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, núm. 3 (2004), pp. 121-148.
- York, Sara W., *Tia, você é homem? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os “cistemas” de pós-graduação* (dissertação de maestria), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.
- York, Sara Wagner; Oliveira, Megg Rayara Gomes y Benévices, Bruna, “Manifestações textuais (insubmissas) travestis”, en *Revista Estudos Feministas*, vol. 28, núm. 3 (2020), pp. 1-12.

Material audiovisual

Preto, Fred Ouro, *AmarElo - É tudo para ontem* (documentário), 2020.

Sitios electrónicos

Barros, Alerrandre, “Em pesquisa inédita do IBGE, 2,9 milhões de adultos se declararam homossexuais ou bissexuais em 2019”, en *Agência de Notícias IBGE*. Consultado en <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019>>.

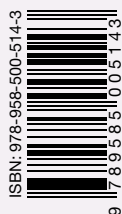
Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. Consultado en <<https://read.dukeupress.edu/differences>>.

Equality Wealth. Consultado en <<http://www.equality-wealth.com/>>.

LGBT Capital. Consultado en <<http://www.lgbt-capital.com/>>.

Out Now Global. Consultado en <<https://www.outnowconsulting.com/>>.

Property Equality. Consultado en <<https://www.propertyequality.com/en/>>.



Encrucijadas *queer* en el derecho, segunda edición, examina la posibilidad de una aproximación entre el derecho y la crítica *queer*. Para ello, aborda el fenómeno de la crítica *queer*, sus interrogantes iniciales y sus problematizaciones más relevantes, principalmente aquellas relacionadas con los procesos de sujeción y los modos sociales de comportamiento hegemónicos. Luego, desarrolla el sujeto del derecho moderno a partir de las comprensiones más tradicionales de la teoría jurídica. Tras explicar cómo el derecho estructura al sujeto, el libro presenta una crítica a los procesos de sujeción y debate las alternativas emancipatorias constituidas por medio del derecho. Por lo tanto, esta obra propone un “modelo escalonado de prácticas de libertad”, basado en Michel Foucault y adaptado al ámbito jurídico. Además, presenta algunos ejes de las innumerables expansiones de esta energía *queer*, para demostrar que su fuerza no puede ser controlada, ya que es la que nos ayuda a mantener vivas las posibilidades de realizar nuestras prácticas de libertad.

