

JuanGa/Aguilera: una figuración “queer” del “homosexual” en América Latina

JuanGa/Aguilera: A Queer Figuration of the “Homosexual” in Latin America

JULIO CÉSAR DÍAZ CALDERÓN*

Investigador en el Centro de Estudios y Programas Interamericanos (CEPI) del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

Recibido: 10/07/2018

Aceptado: 4/12/2018

doi: <https://doi.org/10.20318/femeris.2019.4571>

Resumen. Este artículo presenta un estudio de las figuraciones del “homosexual” en América Latina. Se inspira en el trabajo de Cynthia Weber sobre teoría queer en Relaciones Internacionales y en el análisis latinoamericano queer de Carlos Figari. Se propone una manera plural de contestar a tres interrogantes: ¿quién es el “homosexual” en América Latina?, ¿qué es el Estado-nación moderno que se presupone “soberano”? y ¿cómo el “homosexual” participa en la construcción del Estado-nación “soberano”? Las dos primeras preguntas no se contestan, pero se explora su potencial para los estudios queer y de Relaciones Internacionales.

Para contestar la tercera pregunta se introduce una figuración plural del “homosexual” que rompe con la dicotomía entre normal y perverso en el contexto latinoamericano: JuanGa/Aguilera. Se justifica por qué JuanGa/Aguilera crea un Estado-nación soberano plural que complica (quizá hasta hace imposibles) las nociones tradicionales dicotómicas de soberanía. Se utiliza este resultado para dar una serie de perspectivas de investigación que abre el entendimiento de las figuraciones plurales como hombre soberano, tanto en los estudios latinoamericanos de teoría queer como en los de Relaciones Internacionales.

Palabras clave: queer, relaciones internacionales, sexualidad, homosexualidad, soberanía, política internacional.

Abstract. This article presents a study about Latin American figurations of the “homosexual”. It was inspired by the work of Cynthia Weber in Queer International Relations (Queer IR) and the Latin American Queer analysis of Carlos Figari. It proposes a new pluralistic way to answer to three interrogatives: who is the “homosexual” in Latin America?, what is the modern nation-state that is assumed to be “sovereign”? and, how does the “homosexual” participates in the construction of the “sovereign” nation-state? The first two questions are not answered, rather they are explored for their potential to produce new insights to Queer and IR theories.

To answer the third question, it will be introduced a new plural figuration of the “homosexual” that breaks apart with the either normal or perverse dichotomy: JuanGa/Aguilera. It is justified why JuanGa/Aguilera creates a plural “sovereign” nation state that makes more difficult (even impossible) to sustain traditional binary understandings of sovereign. This last result will be used to give new research possibilities that can be achieved in Latin American Queer Studies and International Relations through the understanding of plural figurations of sovereign man.

Keywords: queer, international relations, sexuality, homosexuality, sovereignty, international politics.

* julio.diaz@itam.mx

"La muerte de Juan Gabriel implicó salir del clóset. Y no me refiero a la entronización del artista como emblema de las contradicciones culturales y paradojas de nuestra sexualidad, gustos y clases sociales, sino a cómo con su muerte hemos aceptado, con absoluta rendición, la autoridad de Alberto Aguilera Valadez."

José Homero, *Los mil rostros del pop*

¿Quién fue el cantante mexicano Alberto Aguilera Valadez, mejor conocido como Juan Gabriel? Una primera respuesta es que Alberto Aguilera fue un cantante mexicano cuya sinceridad y originalidad lo llevaron a conquistar la admiración de expertos y de espectadores a lo largo del globo. Esta simpatía popular lo elevó al grado de representante cultural de México y, bajo esta premisa, diferentes países como Argentina, El Vaticano, España y Estados Unidos de América le rindieron homenajes. Así, Alberto Aguilera se presenta como el ciudadano ideal. Una lectura opuesta, y poco compartida, posiciona a Juan Gabriel como un afeminado, homosexual, naco, elemental e iletrado que apela a la movilización de masas para ocultar su perversidad. Esta segunda postura construye a la figura del cantante como un peligro para la sociedad mexicana al ser portador de los males de la idolatría pop.

Estas visiones opuestas coexistieron en el público latinoamericano hasta su muerte el 28 de agosto de 2016. El resultado de esta tensión dio origen al mito de quién es JuanGa/Aguilera, un mito lleno de contradicciones y que se expresó de manera contundente en las promulgaciones de su imagen en el momento de su fallecimiento. ¿Es JuanGa/Aguilera un representante de un ciudadano ideal, el cual, bajo la lógica de soberanía moderna y como parte del pueblo, autoriza al poder Estatal? O, en cambio, ¿es JuanGa/Aguilera un ejemplo de la decadencia de la modernidad y, por tanto, sus comportamientos desviados deben evitarse por los verdaderos ciudadanos a los que sirve el Estado-nación moderno? Este artículo desarrolla los aparatos teóricos necesarios para exponer por qué se sostiene que, pese a su oposición en términos racionales/clásicos, la respuesta a ambas preguntas es sí.

Por tanto, lo que interesa a este artículo es que una biografía aparentemente individual y local, bajo el debate de soberanía se puede inscribir en debates más amplios de política internacional que muestran la importancia teórica de utilizar el sexo, la sexualidad y el género como herramientas para ver y hacer teoría en Relaciones Internacionales (RRII). De forma general, se interroga ¿de qué forma JuanGa/Aguilera trastoca diversos debates en las RRII como la política exterior, la cultura, la soberanía, la nacionalidad y, por supuesto, el sexo, la sexualidad y el género? En especial, se responde a la pregunta: ¿cómo JuanGa/Aguilera, pese a sus contradicciones, participa en una construcción del Estado-nación moderno?

Así, mi investigación surge de una curiosidad intelectual por explorar las preguntas: ¿quién es el "homosexual"¹ en América Latina?, ¿qué es el Estado-nación moderno

¹ En este artículo, algunas palabras como "homosexual" o "normalidad" estarán entre comillas para dar énfasis en su carácter de construcción social y para recordar que los conceptos se retoman de las definiciones dadas por la perspectiva teórica queer.

que se presupone “soberano”? y ¿cómo el “homosexual” participa en la construcción del Estado-nación “soberano”? Al igual que Cynthia Weber, contesto a la tercera pregunta y sostengo que es indeseado (quizá imposible) contestar las dos primeras. Por tanto, la primera pregunta se hace, no para responderla, sino para entender, como lo hacen algunos teóricos queer, la forma en que entendimientos culturales del “homosexual” participan en la autorización y en la construcción de ciertas instituciones discriminatorias bajo discursos clínicos, legales, religiosos y sociales. Respecto a la segunda, se rastrea, al igual que múltiples teóricos críticos y posestructuralistas en RRII, cómo entendimientos culturales de “soberanía” (y de Estado-nación “soberano”) participan en la autorización y en la construcción de ciertas normatividades como los requisitos (institucionales) para que un Estado se pueda considerar soberano, como la intervención por el respeto a la soberanía y como la justificación de distribuciones de la riqueza bajo instituciones soberanas nacionales e internacionales.

Ahora, la tercera pregunta se responde en términos de soberanía bajo la hipótesis de que JuanGa/Aguilera crea un Estado-nación soberano plural que complica (quizá hasta hace imposibles) las nociones tradicionales dicotómicas de soberanía. En particular, se rompe con la lógica tradicional de soberanía que autoriza al poder soberano de tal forma que se normaliza que el Estado-nación (u otra unidad política a la que se autorice con poder soberano como la Unión Europea o las Instituciones y las Cortes Internacionales) pueda(n) colocar a determinados sujetos o Estados-nación o unidades políticas como indeseadas o como peligrosas. Esta lógica crea ciertas relaciones de poder, como la legitimidad de que a los sujetos construidos como indeseados o como peligrosos se les nieguen sus derechos de participación en las instituciones del Estado-nación y se les impida el goce de los beneficios públicos. Tradicionalmente, los sujetos que se construyen como indeseados o como peligrosos incluyen a nivel interno a “sujetos con sexualidades no binarias” o a “indígenas revolucionarios” y a nivel global a “terroristas” o a “migrantes indeseados”. En cambio, si un Estado-nación A lee como indeseado o peligroso a un Estado-nación B, el Estado-nación A puede justificar, bajo el argumento de protección de su pueblo (su fuente de poder), el uso de empresas de control, invasión y dominio (directa o indirectamente) sobre el Estado-nación B para acabar, contener o mitigar la amenaza que aparentemente le impone.

La herramienta conceptual principal de este trabajo es la teoría de figuraciones propuesta por Donna Haraway. En este trabajo me limito a la lectura de Cynthia Weber al respecto.² En particular, una figuración se entenderá como el condensado de diferentes imaginarios difusos sobre el mundo en una imagen o forma concreta que toma significado por sí mismo (Weber, 2016b, p. 15). Una figuración, refleja en cada momento, más nunca lo logra completamente, una aparente “verdad”.

En el caso particular de la figuración del “homosexual”, existen dos vertientes clásicas: ver al “homosexual” como una amenaza “perversa” y pensar al “homosexual” como un sujeto “normal” (Weber, 2016b, pp. 11-12). Esta división es histórica y genera dos formas

² Para otra lectura del trabajo de figuraciones de Donna Haraway desde lo queer transnacional ver (Engel, 2011) y para una desde las Relaciones Internacionales consultar (Lloyd, 2005).

de entender la sexualidad que justifican y que mantienen ciertos discursos, los cuales, a su vez, crean y legitiman específicos arreglos institucionales y prácticas económicas, políticas y sociales. En América Latina frecuentemente se asocia esta división con la necesidad de acuñar dos palabras diferentes, el “homosexual”, que se relaciona con los discursos clínicos, legales, religiosos y sociales que coloca(ba)n a dicho sujeto como perverso, y el sujeto “LGBT”, que corresponde al cambio (contemporáneo y neoliberal) por ver a dicho sujeto como un ser igual al resto de los ciudadanos.³ Esta dicotomía es la que domina los estudios académicos en América Latina. Basta aclarar que en este artículo escojo de manera un tanto arbitraria el término “LGBT” (lésbico, gay, bisexual y transexual) en lugar de otras alternativas como LGBTTTIQA+ (lésbico, gay, bisexual, travesti, transexual, transgénero, intersexual, queer, asexual, más otras disidencias sexuales), mi justificación (limitada) es que retomo su creación histórica.

Cynthia Weber, en *Queer International Relations*, presenta dos métodos para analizar en la disciplina de las RRII cada una de las dos figuraciones clásicas y, además, advierte y analiza una tercera figuración del “homosexual”: el homosexual normal y/o perverso. La lógica “y/o” es el resultado de la interpretación de Cynthia Weber sobre los conceptos plurales de Robert Barthes. Esta lógica implica un desplazamiento de los usos tradicionales del recurso lingüístico “y/o”, el cual Weber llama “esto/o”. En particular, la lógica detrás de esto/o obliga al lector a entender un concepto como una cosa o la otra. En cambio, y/o se constituye con la intención de apreciar las posibilidades (queer) que surgen cuando conceptos aparentemente diferentes (en categoría —como “heterosexual” vs. “homosexual”— o en significado —como “sexo” vs. “género”—) se pueden leer como una cosa o la otra; pero, también, como las dos cosas al mismo tiempo. Por tanto, en este texto invito al lector a considerar tanto las tensiones que existen entre los conceptos cuando utilizo este recurso literario (que implica estar atento a sus distinciones y a sus traslapes comunes) como a las posibilidades que surgen al difuminar las tensiones bajo la premisa de que ambos conceptos pueden funcionar sobre un sujeto o una subjetividad al mismo tiempo.⁴

En este texto, se utilizará la definición de lo queer de Cynthia Weber.⁵ Se dirá que lo queer son los entendimientos normativos y/o perversos del sexo, del género y de la sexualidad que cumplen con dos características. La primera consiste en crear normatividades y perversiones en el campo del conocimiento, el concepto o la subjetividad en la que se trabaja de forma que se pueda confrontar, al igual que confundir o adoptar, lo que se dice que es normativo o que es antinormativo (aún aquello que se presenta como normativo y antinormativo al mismo tiempo). La segunda característica es diferenciar queer de cualquier consideración de sexos, de géneros y de sexualidades, así como de todo sistema

³ Hay al menos otra alternativa, lo “gay”, que es más precisa al referirse a la transición histórica; sin embargo, prefiero lo “LGBT” porque generalizó rápidamente a lo “gay” y es la que tiene mayor resonancia en los debates académicos actuales.

⁴ Una posibilidad que se excluye en este análisis es la lógica que cuestiona que un concepto no se puede entender (aún), Es decir, no es ni una cosa, ni la otra. Para estudios al respecto en lo queer global ver (Engel, 2013) y en RRII consultar (Weber, 1999).

⁵ Para un debate a profundidad sobre diferentes formas de entender la teoría queer en las RRII se puede consultar: (Sjoberg, Weissman, 2016) o (Richter-Montpetit, Weber, 2017).

caracterizado por una fija y rígida uniformidad. Esto implica que se debe ir más allá de cualquier consideración monolítica de sexos, de géneros y/o de sexualidades; pero no se debe separar el estudio queer del intento de entender cómo esos conceptos son utilizados como instrumentos de sometimiento, discriminación y violencia.

Weber va más allá y sostiene que: 1) lo queer debe analizar cómo el poder circula en y a través de los sexos y/o las sexualidades y/o los géneros para intentar normalizarlos o pervertirlos; y 2) que es necesario revisar críticamente las promulgaciones de lo queer (así como cualquier referencia a los sexos y/o las sexualidades y/o los géneros) como una expresión particular de poder en nombre de una forma de política privada, nacional o internacional (al igual que cualquier interacción entre las tres esferas). Así, se matiza que el ejercicio de aplicar la teoría queer es en sí mismo un acto político que aspira a imaginar y crear nuevas realidades, conceptos, subjetividades, etc.

Es deliberado mi uso de "teoría queer" y de lo "queer" como si existiera un único paradigma coherente de qué significa lo queer en el mundo. Lo hago para resaltar que sólo hablo desde la visión (limitada) de Cynthia Weber sobre teoría queer en RRII. Weber habla de teoría queer en singular (entre otras cosas) porque busca (de)construir un paradigma (es decir, un cuerpo de conocimiento bien delimitado) en la disciplina de las RRII. Entre estos paradigmas (aparentemente) coherentes destacan el idealismo, el realismo y el constructivismo. No obstante, reconozco que esta acción restringe mi análisis, sobre todo porque asumo que las diversas conceptualizaciones de lo queer desde o hacia América se pueden (o quieren) incluirse en dicha categoría ontológica.⁶

Más aún, limitarme a lo queer desde Weber hace que no se entre en importantes discusiones como hasta qué punto estos conocimientos representan un nuevo parámetro de modernidad hacia los países no occidentales o de qué forma este concepto permite, pero también restringe, la articulación con propuestas radicales alternativas latinoamericanas al modelo de lo "LGBT". En particular, existe cierto consenso que lo queer se traduce, al tiempo que se confronta, se apropia y se distorsiona, en español y desde América Latina como lo cuir (Lanuza Rodríguez y Carrasco, 2015). No obstante, la necesaria dimensión internacional y transnacional de las acciones, las solidaridades y la teoría alrededor de los múltiples modelos de marginación en los que está sometido el sujeto "LGBT", obliga a pensar en lo cuir y en lo queer como conceptos inseparables (al menos en las RRII), lo que llevo al planteamiento de lo cuir/queer (Viteri y Picq, 2016).

El estudio se dividirá en cuatro partes. La sección inicial trata sobre la parte conceptual clásica de los estudios queer, el objetivo es dar una aproximación teórica de la lógica esto/o (either, or) desde la tradición latinoamericana. La segunda dará la justificación teórica de la tesis de Cynthia Weber sobre la importancia de la lógica y/o (and/or) en RRII y se justificará cómo es compatible con el análisis de Figari. Luego, desde el ejemplo de JuanGa/Aguilera, se propone una figuración plural latinoamericana y se exploran sus implicaciones para el debate de soberanía. Por último, se hace un análisis de cómo articular figuraciones queer en ciertos debates clave de las RRII.

⁶ Agradezco a Martha Lamas por invitarme a profundizar este punto.

I. Las críticas queer a los discursos de odio “homofóbico” y a los “derechos humanos” en América Latina

¿Cuál es la ventaja de estudiar la teoría queer en conjunto con teorías de RRII? Parte de la respuesta es que en RRII pocos se preguntan algo que es central en múltiples estudios de teoría queer: ¿de qué forma figuraciones a partir de la sexualidad son movilizadas en la política (internacional) de manera estratégica como identidades morales, éticas y/o universales? Estas identidades incluyen la familia, el ciudadano, el terrorista, el nacional, el migrante, el indígena, el revolucionario, el desviado y el sujeto LGBT. Así, la mayoría de los estudios internacionalistas actuales son limitados al desconocer los intrincados modelos de discriminación que están implícitos en el proceso de formación identitaria en dimensiones como la raza, el origen étnico, la clase socioeconómica, el sexo, el género, etc. Además, fallan en considerar las posibilidades y las oportunidades de lecturas no identitarias. Por otro lado, tres preguntas que algunos internacionalistas investigan y que los teóricos queer pocas veces hacen son ¿cómo entendimientos culturales sobre la sexualidad ayudan a modelar la política exterior?, ¿cómo se crean y sostienen entendimientos de “homosexualidad” como amenaza a los valores tradicionales u otras formas de discursos nacionalistas, conservadores y/o neofascistas que precisan la colocación del “homosexual” como amenaza a la seguridad del Estado-nación? y ¿de qué forma la necesidad de proteger y de garantizar la seguridad del sujeto “LGBT” genera disputas geopolíticas sobre los derechos humanos y su difusión?⁷

Lo anterior muestra el carácter normativo del proyecto de este artículo; en particular, por la insinuación de que lo queer puede ser definido (o contenido) y de que teorías queer pueden ser compatibles con teorías tan rígidas como las de RRII. De hecho, Weber en un trabajo previo muestra que la disciplina de las RRII crea ciertos imaginarios de qué es (alta) teoría de forma que parezca que no existen o que no son necesarias las teorías (queer) críticas y radicales (Weber, 2015).⁸ Rahul Rao profundiza en ese punto para cuestionar ¿qué tanto el estudio de las teorías de RRII puede ayudar a los académicos, transnacionales y/o interdisciplinarios y/o no disciplinarios, de lo queer? (Rao, 2018, pp. 146-147). Una respuesta es que obliga a tomar en serio la forma en que muchos de los conceptos que utilizan algunas teorías queer como desarrollo, política exterior, soberanía y cultura, también se desarrollaron (y se desarrollan) bajo marcos rígidos en la disciplina de RRII que limitan el carácter transformador de sus alternativas o de sus postulados utópicos.

⁷ El debate de este párrafo sobre las posibilidades de la lectura conjunta de la teoría queer y de las Relaciones Internacionales está inspirado en los trabajos de Cynthia Weber y de Melanie Richter-Montpetit (Weber, 2014), (Weber, 2016a), (Richter-Montpetit, Weber, 2017) y (Richter-Montpetit, 2017).

⁸ Weber de manera rotunda se cuestiona: ¿por qué “una generalización de la economía política internacional reemplazó al Marxismo, “la variable de género” reemplazó al feminismo, el constructivismo reemplazó al post-estructuralismo, “el choque de civilizaciones” reemplazó a los estudios críticos de raza y de estudios post-coloniales y el “poder suave” al servicio del poder estatal reemplazó a la crítica cultural”? (2015, p. 17). Desde América Latina, Arlene Tickner sostiene que una posible explicación es que el conocimiento “autoritario” sobre política global (sobre todo de EUA) funciona por medio de lógicas (neo)imperialistas y, como consecuencia, comunidades y teorías periféricas se colocan “fuera” de la disciplina (2013).

Ahora, V. Spike Peterson establece que las teorías del Relaciones Internacionales "delimitan barreras que definen categorías de pensamiento y marcos conceptuales y que demarcan quién hace qué preguntas y cómo se buscan las respuestas" (Spike Peterson, 1992, p. 183).⁹ Estas fronteras tienen dos características: 1) hacen una distinción de las categorías: sujeto de objeto, hombre de mujer, Norte de Sur, y 2) son históricas, es decir, son impuestas como "prácticas contingentes, no descubiertas como datos trascendentes" (Spike Peterson, 1992, p. 183). Además, como construcciones sociales pueden ser transgredidas.

Para este estudio, la pregunta que interesa entender es ¿cómo se transgrede la categoría del "homosexual" en Latinoamérica? La respuesta de acuerdo al pensamiento metafísico objetivista es que los conjuntos convencionales de conocimiento se caracterizan por lógicas duales (Spike Peterson, 1992, pp. 185-86). En el caso del "homosexual" esta dualidad se expresa por la figuración "perversa" y la figuración "normal".

Para ver esta dualidad en el caso Latinoamericano se utilizará el estudio político y sociológico de los "movimientos LGBT" en América Latina de Carlos Figari. Se escoge este artículo porque el aparato teórico del artículo rechaza la idea de un sujeto "LGBT" que precede la búsqueda de derechos. En cambio, plantea que el proyecto de imposición del sujeto "LGBT" a un movimiento social sobre la sexualidad y el género en América Latina implicó la exclusión de ciertos grupos en función de factores como la raza, el poder adquisitivo y la identidad de género.¹⁰ Este hecho no es sorpresa, pues dicho autor se encuentra entre los pioneros de la producción de teorías queer¹¹ desde América Latina. En efecto, Carlos Figari y Elsa Ponce escribieron en 1999 un artículo en el que cuestionan la posibilidad de acomodar a los "movimientos de identidad genérica" argentinos en los debates sobre "políticas identitarias" (Figari, Ponce, 1999). Por último, pese a que hago referencia al texto de Figari en cada punto en donde utilizo una de sus ideas, existe un proceso de apropiación y de adaptación a mi marco teórico que puede estar en conflicto con el de Figari. Por tanto, el devenir de su artículo en el mío debe ser leído con la advertencia de que hay un proceso de traducción, algunas veces más fieles (incluso textuales) que otras.

Dicho lo anterior, debo resaltar que esta lectura de Figari es una lectura teórica (normativa y limitada) que no tiene aspiraciones a ser una narrativa de los movimientos sociales de lo "LGBT" en América Latina. La intención con dar ejemplos concretos responde a una convicción académica que la teoría debe ir de la mano de la práctica. La falta de esta revisión histórica, político y social está justificada pues existen múltiples análisis potentes que muestran las diferentes (a veces divergentes, a veces convergentes) trayectorias de los movimientos sociales de lo "LGBT" en América Latina (Corrales y Pecheny, 2010; Pecheny y de la Dehesa, 2015). Pese a las restricciones, escoger un autor latinoamericano que

⁹ Todas las citas textuales de textos en inglés son traducciones propias.

¹⁰ Melanie Richter-Montpetit hace énfasis en que, a diferencia de los estudios LGBT, la teoría queer hace una valoración crítica del sujeto "LGBT" o "queer" que busca derechos, es decir, no los asume como entidades previas a la política (2017, p. 5).

¹¹ Figari y Ponce conciben *queer* como una apuesta política radical con dos características: 1) asume que para lograr la igualdad (sexual) no es suficiente con adquirir la ciudadanía y los derechos políticos, en cambio, es necesario cuestionar al sistema social en su conjunto; y 2) confronta las estructuras (sexuales) binarias hegemónicas (Figari, Ponce, 1999, p. 5).

escribe desde América Latina responde a una curiosidad queer por responder ¿Qué resultados, quizá inesperados, se obtienen al cambiar las trayectorias occidentales de producción de figuraciones que informan el análisis de Weber (como las formas en que supone que fue la "familia victoriana"¹² la que construyó la figuración del "homosexual perverso" y en que asume que el discurso de Hillary Clinton sobre los derechos "LGBT"¹³ como derechos humanos fue el que internacionalizó la idea de una figuración del "homosexual normal") por caminos propios de América Latina?

La figura perversa del "homosexual" en Latinoamérica se vuelve evidente a partir de las conquistas.¹⁴ Figari identifica en la historia de América Latina dos sistemas en los que lo "homosexual" no tiene cabida en la sociedad que llamaré como el sistema colonial y el sistema de Estado-nación moderno. El sistema colonial implica mantener una dicotomía entre el patrón masculino "activo" (europeo, propietario, blanco y cristiano) y los cuerpos "pasivos" (Figari, 2010, p. 226).¹⁵ Los primeros pueden legítimamente apropiarse de los bienes económicos y simbólicos de los segundos (Figari, 2010, p. 226). Entre los cuerpos "pasivos" se encuentra las mujeres, los "homosexuales", los esclavos y los no discernidores (niños y enfermos mentales) (Figari, 2010, p. 226). El orden civil que admite tal arreglo político/social, y que se confunde con el orden religioso, se sostiene en el precepto de que el "patrón" "activo" es "civilizado" y que el resto de los cuerpos "pasivos" son "salvajes" (Figari, 2010, p. 226). Esto permite entender que la diferencia entre ambas categorías (patrón "activo" y cuerpo "pasivo") no es natural, universal o ahistórica, en cambio, se crea discursivamente (en particular, por cómo se combina con entendimientos de "civilización" y de "barbarie") y que esta acción discursiva es productiva en tanto produce una valoración moral ("civilizado" como bueno y "salvaje" como "malo") y una asimetría material (quienes pueden y quienes no pueden tener bienes económicos y simbólicos).¹⁶

En el siglo XIX con la construcción de las naciones latinoamericanas se hace evidente otro sistema: el de Estado-nación moderno. Esto no significa que dejen de funcionar los elementos del sistema anterior (como el poder de la Iglesia Católica para predicar la idea –desde la moralidad, la espiritualidad, los ritos, y, en algunos momentos, la Inqui-

¹² La pareja victoriana es aquella que identifica Michael Foucault como la pareja legítima y procreadora que "se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar –reservándose el principio del secreto-" (Foucault, 2011, p. 7). Entre otras cosas esta pareja es entre un "hombre" y una "mujer" fértiles ("heterosexual"), "cristiana", "blanca", "burguesa", "(económicamente) productiva" y que practica sexo (entre el "hombre" y la "mujer") solamente con fines reproductivos.

¹³ El análisis de Weber revela cómo el sujeto "LGBT" está enmarcada en comportamientos específicos de patriotismo y de consumismo que le permiten ser "moderno" y "normal" como el resto de los demás (2016a).

¹⁴ Es necesario aclarar que en el caso latinoamericano se asume que las colonias latinoamericanas emularon el sistema represivo español sin estudiar los factores que permitieron o que se opusieron a la penetración del sistema (Crompton, 2003).

¹⁵ Hay diversas lecturas sobre cómo los Estados coloniales justificaron sus sistemas de regulación de la sexualidad en los territorios conquistados y cómo este sistema incluyó procesos institucionales e ideológicos de imposición y de vigilancia de la "heterosexualidad" (por medio, aunque no limitado, a instituciones occidentales como el matrimonio, la tierra privada, la división del trabajo, los roles de género). Esto llevó al posicionamiento de las sexualidades de los pueblos amerindios "no heterosexuales" como "no naturales". Para una narrativa panorámica leer (Tortorici, 2012; von Germeten, 2011), para una visión de regiones particulares leer sobre México (Sigal, 2000), sobre Brasil (Rafael Fernandes y Arisi, 2017) y sobre la región andina (Horswell, 2005).

¹⁶ Esta frase tiene resonancia en dos ideas que desarrolla a profundidad Foucault: la "puesta en discurso" de la sexualidad y el "carácter productivo del poder" (Foucault, 2011).

sición– de que la “homosexualidad” debe ser condenada, reprimida o eliminada), sino que cobran fuerza otros mecanismos de disciplina, de vigilancia y de castigo. En este sistema es el discurso de la “ciudadanía” el que funciona como fuente de “modernidad”.¹⁷ No obstante, para ser “ciudadano” (“moderno”) es necesario ser sano y trabajador (Figari, 2010, p. 226). “Todo desorden y exceso, especialmente en el campo de la moral sexual, entraba en el territorio de la enfermedad” (Figari, 2010, p. 226).

La institución central que posibilita y mantiene este sistema es la “familia”. Esta última modela el comportamiento (incluida la sexualidad) de los ciudadanos. Ser “mujer” y “ciudadana” implicaba un rol de madre al servicio del marido y de la patria (Figari, 2010, p. 226). Ser “hombre” y “ciudadano” significaba ser esposo, “padre, sin excesos, virtuoso y buen trabajador” (Figari, 2010, p. 226). Esta imagen de “modernidad” se construye en oposición de la imagen de la “decadencia”, la cual se asociaba a figuras como el “libertino”, el “vagabundo” y el “homosexual” (Figari, 2010, p. 226). A partir de entonces se forja un método para identificar (y posiblemente “curar”) al “homosexual”: el “higienismo médico”. Este mecanismo es importado de Europa y se fundamenta en la creación de múltiples categorías patológicas y taxonómicas de lo enfermo o lo anormal: “perversión, ninfomanía, histeria, homosexualismo, safismo, onanismo” (Figari, 2010, p. 226).

Esta figuración del “homosexual perverso” se radicalizó en el siglo XX, en este periodo se sometieron sistemáticamente a los individuos “homosexuales” a “los más crueles tratamientos, a la discriminación y a la burla” (Figari, 2010, p. 226). Además, se especifica un modelo de disciplina y de castigo legítimo para los “homosexuales perversos”: la cárcel.

Lo que hace evidente mi lectura de Figari es que la “homosexualidad perversa” es constitutiva (aunque no por sí sola) del orden social, político, económico, moral, cultural y sexual de las sociedades latinoamericanas. No como una categoría natural, universal o ahistórica, sino como el resultado de la movilización de esta figuración por diferentes actores e instituciones (en una multiplicidad de espacios y con diversos discursos). Es justo esta socialización del término la que permite darle significado a las figuraciones del “patrón” “activo” o del “ciudadano” “moderno” y la que legitima las acciones (racistas, sexistas, homofóbicas) que dichos sujetos privilegiados realizan en detrimento de los demás.

Ante tales condiciones, ¿cómo es posible que se hable de “derechos LGBT” en América Latina? Figari establece dos trayectorias diferenciadas que permitieron re-imaginar quién es el “homosexual” en América Latina y que abrieron la puerta para una solidaridad internacional bajo la identidad de lo “LGBT”: uno que denominaré el “movimiento LGBT” y el otro que relaciono con el “deseo y/o rechazo LGBT”. Ambos fenómenos comparten el postulado de que es posible transformar o eliminar los dos sistemas anteriores que equiparaban a

¹⁷ El estudio de cómo la ciudadanía es legitimada en América Latina como un aparente marcador de modernidad, de progreso y de iluminación (intelectual y espiritual), al tiempo que normaliza instituciones racistas, xenofobas, clasistas, sexistas, homofobas y discapacitantes (y que en épocas recientes, sobre todo con el regreso a la democracia de los países de la región en la década de 1980 y las reformas económicas de la década de 1990, necesariamente está entrelazado con el (neo)liberalismo ideológico y el mercado libre) es de los temas más frecuentes en los estudios queer. Un texto panorámico que estudia lo queer en América Latina en sus diálogos con y sus oposiciones a las instituciones neoliberales y la imposición (colonial) de saberes, instituciones y prácticas discriminatorias es (Domínguez Ruvalcaba, 2016). Para ver estos temas desde los feminismos des(s)coloniales ver (Espinosa Miñoso, *et al.*, 2014; Ochoa Muñoz, en proceso de publicación).

lo "homosexual" como algo "perverso". En su mayoría, el mecanismo para el cambio es la creación de una identidad de lo "homosexual" que sirva para: "autoafirmarse como sujetos homosexuales en la sociedad" y reclamar ciertos "derechos humanos" (Figari, 2010, p. 227).

El "movimiento LGBT" genera una narrativa hacia el reconocimiento del "homosexual" como un sujeto "normal" y parte de la existencia de una identidad "LGBT". Esta categoría de lo "LGBT" surge de una reflexión (muchas veces esencialista y unitaria) de qué significa ser "homosexual" y en la práctica se plantea como una categoría natural, ahistórica y universal preexistente a las demandas de protección y de derechos. A esa identidad del "LGBT" es a lo que yo llamo, con eco en el desarrollo teórico de Cynthia Weber, el "homosexual normal". La acción conjunta de este "movimiento LGBT" se circunscribe en su mayoría a la sociedad civil organizada, el activismo, la academia y, recientemente, a la acción gubernamental. Además, la "lucha" se limita en su mayoría al reconocimiento y la ampliación de los "derechos humanos" del sujeto "LGBT". Agrego al "movimiento LGBT" una característica que surge en la década de 1990 y que consiste en la "fragmentación identitaria" en el plano de los "estilos de vida" y que crean la apariencia de una pluralidad dentro del "movimiento LGBT" (Figari, 2010, p. 230).¹⁸ El concepto de "estilos de vida" hace referencia al "surgingimiento de nuevas experiencias e identidades homoeróticas sin necesariamente reclamos o demandas políticas", donde "las personas se organizan o simplemente se "agrupan" (o agregan) en función de sus gustos, preferencias, estilos, diferenciándose a partir de una sofisticación y estetización del deseo y del consumo" (Figari, 2010, p. 230).

El modo de exigencia, desde su inicio, es un activismo que incluye (pero no se limita) a: "participación en protestas, grupos de estudio, alianzas con grupos feministas y contactos con grupos gay del exterior" (Figari, 2010, p. 228), y, posteriormente, se le sumó la legislación estratégica y el reporte de actos violentos (o violaciones de los "derechos humanos") hacia los sujetos "LGBT". Aunque se pueden encontrar grupos organizados del "movimiento LGBT" desde finales de la década de 1960 (y que se confunden con los grupos que se analizarán después), su fortalecimiento se dio en la década de 1980 con la emergencia de acción colectiva para combatir el VIH-Sida y la solidaridad internacional en la materia (por ejemplo, el "Grupo Gay de Bahía" y el "Triángulo Rosa" en Brasil y la "Comunidad Homosexual Argentina" en Argentina, los tres en la década de 1980 (Figari, 2010, p. 230)).

El planteamiento de derechos humanos y sus políticas subyacentes tienen como eje principal la normalización en términos de "ciudadanía" (Figari, 2010, p. 225).¹⁹ Normalización se refiere a lograr "un mayor nivel de aceptación en la sociedad de las diversas especificidades de la disidencia sexual con el fin de alcanzar su reconocimiento, como también condiciones de igualdad jurídico- institucional con el resto de la sociedad" (Figari, 2010, p. 225). Estas condiciones incluyen la adquisición de derechos de ciudadanía especialmente el matrimonio, la adopción; los beneficios sociales y económicos de programas sociales; las garantías de protección contra la violencia y la discriminación; y la

¹⁸ Una referencia comparada entre Ciudad de México, Bogotá y Buenos Aires de los movimientos sociales de la diversidad sexual y su relación con el mercado es (Salinas Hernández, 2016).

¹⁹ Para una lectura crítica sobre la ciudadanía en el debate del movimiento social sobre el matrimonio gay en Argentina, Chile y México desde la Ciencia Política ver (Díez, 2018).

consideración en acciones positivas existentes, como las cuotas de género, y en posibles nuevas acciones positivas más inclusivas.

Figari es hábil al plantear algunos problemas de este "movimiento LGBT" y su política de identidades.²⁰ Desarrollo tres puntos: 1) El "movimiento LGBT" se concentra en la visión del "homosexual normal" como una categoría esencialista, es decir, "como si existiera un tipo o una única manera de serlo" (Figari, 2010, p. 234); en particular, por cómo los aparentes avances "muestran la focalización de la agenda en determinados y específicos reclamos globalizados y caracterizados, muchas veces, como demandas con intereses parcializados a partir de la localización social de los sectores que postulan la representación de la demanda" (Figari, 2010, p. 235). 2) Las garantías aparentemente universales no se garantizan de manera homogénea en los diferentes niveles de los Estados-nación latinoamericanos y esta diferenciación hace evidente las asimetrías del proyecto de modernidad en la construcción del Estado-nación moderno (ya que genera dinámicas como "centro y periferia"). A manera de ejemplo, en Argentina "fue posible aprobar una ley de unión civil restringida a la ciudad autónoma de Buenos Aires mientras que en el interior (a excepción de Río Negro) ni siquiera aún [en 2009] puede hablarse de una agenda de derechos LGBT. Simplemente porque parecen no existir sujetos de tales derechos" (Figari, 2010, p. 237). 3) "Con un pie en el mercado la política del gay ciudadano parece confundirse por momentos con la del gay consumidor y no pocas veces con la del gay "contribuyente", usufructuario por tanto de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos (o por lo menos las mismas garantías de consumo que los contribuyentes de su faja tributaria)." (Figari, 2010, p. 234).

II. Lo lógica y/o: de la teoría queer global a la teoría queer en RRII

Cynthia Weber parte su análisis de soberanía bajo la premisa posestructuralista de que soberanía "se refiere a las prácticas que intentan construir un agente en cuyo nombre una comunidad política gobierna al revestir a ese agente con la autoridad política legítima" (Weber, 2016a, p. 3). En particular, retoma la teoría de Richard Ashley sobre el arte de gobernar (statecraft) como el arte del hombre (mancraft), la cual establece que "una versión particular de "hombre soberano" es inscrito como la fundación necesaria del "Estado soberano" (Weber, 2016b, p. 17). Ashley fundamenta la hipótesis bajo la siguiente observación: mientras que la autorización del poder en Estados pre-modernos (medievales) era el resultado de fijar como singular, preexistente y no histórica una interpretación de Dios a la cual el rey puede servir y emular, en los Estados modernos el poder soberano se otorga como resultado de fijar una interpretación singular, preexistente y no histórica del hombre soberano a la cual el Estado puede servir y emular (Weber, 2016a, pp. 3-4).²¹

²⁰ Una compilación fundamental que estudia las dificultades de las políticas de lo "LGBTQ" en las periferias (teóricas y geográficas) desde las Relaciones Internacionales y desde diferentes casos de estudio, no necesariamente de Latinoamérica, es (Picq y Thiel, 2015).

²¹ En un estudio en curso cuestiono la validez de que en América Latina durante la época de la Conquista y la de los

Un elemento teórico central que introduce Ashley a partir sus lecturas de Derrida es el sistema logocéntrico. Bajo dicho paradigma, una palabra singular, el "logos", fundamenta todos los significados en un sistema lingüístico pues se le considera como un universal que está fuera de la historia (Weber, 2016b, p. 17). El desplazamiento que Ashley realiza, y que Weber enfatiza, es la idea de que el "hombre soberano" que autoriza al poder Estatal en el discurso actual necesariamente obtiene su autoridad política (soberana) de un ideal (una figuración) de un "hombre normal". Como se mostró en el apartado anterior, el "hombre normal" está inscrito en discursos de "modernidad" que nos permiten llamarlo "hombre moderno", en una relación dual donde la modernidad es posible gracias a su combinación con los discursos de "normalidad", al tiempo que la valoración de la "modernidad" refuerza y mantiene la primacía de lo "normal". Esto permite a Ashley y a Weber aclarar que el "hombre moderno" es el que funciona en el discurso "moderno" como el "logos", la voz única y original que representa la fuente sobre de verdad (Weber, 2016a, p. 35). La diferencia clave entre el "hombre moderno" y "hombre soberano" consiste en que el "hombre soberano" es la fuente de significado del mundo social (y político), mientras que el "hombre soberano" es el resultado de ciertas prácticas de autorización del poder (elecciones, golpes de Estado, coronaciones, etc.). Por tanto, el "hombre soberano" intentará (aunque nunca pueda) representar (y hablar por) el "hombre moderno (sus subjetividades, sus deseos y sus verdades).

Por tanto, el estudio del "Estado soberano" se traslada al entendimiento de la figuración del "hombre moderno" como la fuente de significados y al entendimiento de qué puede ser narrado por el "hombre soberano" (como la supuesta autoridad soberana). El arte de gobernar como el arte del hombre implica tres cosas: 1) la delimitación de los límites de lo que cuenta como constitutivo del "hombre normal" (o del "humano") y qué no, en un proceso que implica la construcción de sus problemas, sus peligros y sus miedos (Weber 2016a, pp. 35-36); 2) el "hombre normal" al ser la representación de una verdad transcendental (el "logos") crea jerarquías nacionales e internacionales de manera que aquello que pueda ser narrado en su nombre como ordenado, civilizado o seguro se debe proteger (por el "hombre soberano") y todo lo que no pueda (que incluye lo anárquico, lo bárbaro y lo peligroso) se le debe oponer (por el "hombre soberano") (Weber 2016a, p. 36); y 3) tanto el "hombre soberano" como el "Estado moderno" que construye son contingentes y dependen de trayectorias históricas específicas; no obstante, "diversos actores interesados —desde ciudadanos hasta instituciones formales— intentan constantemente estabilizar estas jerarquías no fidedignas y las figuraciones que las autorizan de forma que parezca ser que son no históricas, dadas y verdaderas, para que así ellos puedan fidedignamente funcionar en las políticas nacionales e internacionales" (Weber 2016a, p. 37).

En el caso particular del "homosexual", el "hombre soberano" posicionará al "homosexual" como una figuración (aproximada, nunca total) del "hombre moderno" o como una amenaza (aproximada, nunca total) al "hombre moderno".

primeros años de vida independiente el "hombre soberano" puede narrar al "homosexual perverso" como una amenaza solamente bajo la autorización de una lectura de quién es Dios y de que durante los procesos de consolidación de los Estados-moderno el "hombre soberano" pueda narrar al "homosexual normal" como un ciudadano como cualquier otro solamente bajo la autorización de una lectura de quién es el pueblo.

En su figuración de “homosexual perverso” se identifica al “homosexual” como una amenaza al “hombre moderno” y, en consecuencia, el Estado, en su intento de proteger al “hombre moderno” (su fuente soberana), puede legítimamente eliminar, esclavizar, encarcelar, dañar o someter a un procedimiento de modernización/desarrollo al “homosexual perverso”. Esta idea se refleja en el concepto queer de “heteronormatividad” que se puede definir como: “las instituciones, estructuras de conocimiento y orientaciones prácticas que hacen parecer a la heterosexualidad no solo como coherente, sino también como privilegiado” (Berlant y Warner, 1998, p. 548). Este punto es particularmente importante si se considera que parte de la razón por la que Jair Bolsonaro ganó la presidencia de Brasil en las elecciones de 2018 fue su movilización de miedos y homofobias (combinadas con clasismos, sexismos y racismos) contra “homosexuales perversos” (Londoño y Andreoni, 2018). O cuando uno piensa que oficiales gubernamentales en Cuba durante el Periodo Especial construyeron discursos sobre “homosexuales perversos” (como los/las/les “jineteros/as/es”) para presentarlos como moralmente laxos y como depravados que necesitaban vigilancia y rehabilitación para convertirse en verdaderos ciudadanos cubanos socialistas (y moralmente superiores) (Daigle, 2015).

En cambio, aceptar al “homosexual normal” como “hombre moderno” en la actualidad también implica delimitar su comportamiento dentro de patrones específicos (de consumo, de producción —económica—, de formas de sociabilización y de caminos —y espacios— de participación ciudadana) que no logran dismantelar el privilegio de la figuración “heterosexual” en las instituciones Estatales. Este argumento tiene sus raíces en el concepto queer de “homonormatividad”, que se puede definir como: las “políticas que no disputan las suposiciones e instituciones heteronormativas; por tanto, las mantiene y las sostiene, mientras que promete la posibilidad de un sector gay desmovilizado y una cultura gay despolitizada y privada anclada en la vida doméstica y el consumo” (Duggan, 2003, p. 50). Estas observaciones son especialmente importantes si uno analiza los sujetos y las subjetividades que están implícitas en la pregunta ¿quién es el “homosexual normal” que puede exigir derechos (sexuales)? en la Argentina progresista que concede “derechos LGBT/sexuales” (Sabsay, 2011). También es relevante cuando uno considera la movilización estratégica de los “derechos LGBT/sexuales” por la Nueva Izquierda Latinoamericana dado que combinan técnicas de oposición (conocidas como pinkwedding) a derechos centrales del “homosexual normal” (como el matrimonio entre personas del mismo sexo) por medio de referendums y elecciones (para lo cual se utiliza el poder en aumento de los grupos conservadores), mientras, al mismo tiempo, se otorgan protecciones bajo regímenes rígidos a supuestos grupos vulnerables “LGBT”/“homosexuales normales” (algo llamado “homoproteccionismo”) con el objetivo de consolidar la imagen como Estado revolucionario (Lind and Keating, 2013).

Lo anterior, al generar estructuras de poder a nivel global, tiene importantes consecuencias en las RRII. El “activo” o la “familia” de mi análisis de Figari narra al “homosexual” “perverso” como la fuente nacional e internacional de barbarie, de peligro y de inestabilidad para el “hombre moderno” (Weber, 2016b, p. 17). En cambio, el sujeto “LGBT” de mi análisis de Figari narra a los Estados que no reconocen los derechos de los “homosexuales

normales" como las fuentes de barbarie, de peligro y de inestabilidad para el "hombre moderno" (Weber, 2016b, p. 17).

Existe una última cuestión, ¿cómo es que surgen nuevas figuraciones?, ¿cómo evolucionan? y ¿cómo desaparecen? Weber agrega a su análisis de Haraway las siguientes observaciones teóricas de Judith Butler. Según la hipótesis de performatividad de Butler, las constantes repeticiones de actos (performances) iguales constituyen a los sujetos que las realizan (Weber, 2016b, p. 16). Además, Butler, bajo la lectura de Weber, defiende que las promulgaciones (enactment) del género hacen que el sexo sea visto como algo normal y que determinados cuerpos sexualizados sean compatibles solo con géneros particulares (Weber, 2016b, p. 16). No obstante, cada promulgación es un evento independiente, entonces, existe la posibilidad de rehacer, de recuperar y de oponerse a toda noción fija de sexos, géneros y sexualidades (Weber, 2016b, p. 16). Por tanto, las figuraciones no son estáticas ni universales, en cambio se modifican en cada promulgación. Así, estas mutaciones constantes permiten construir nuevas figuraciones pese a la existencia de una lógica imperante.

Mi propuesta a partir de la lectura de Figari, es que también existe otra trayectoria de sujetos "homosexuales" en América Latina que se caracterizan por el deseo o el rechazo de lo "LGBT". Este "deseo y/o rechazo LGBT" cuestiona la categoría de la "ciudadanía" (y de lo "LGBT") en dimensiones que incluyen, pero no se limitan a la sexualidad. Es decir, parten del hecho de que el "homosexual" o determinadas formas de ser "homosexual" ("normal") no se pueden incorporar al modelo de "ciudadanía" sin reconocer y cuestionar primero que la "ciudadanía" es una categoría construida mediante la exclusión de sujetos en dimensiones como la raza, el poder adquisitivo y la identidad de género. Los ejemplos dentro de demandas que aparentan ser puramente sexuales son los sujetos con sexualidades no binarias y/o con sexualidades ancestrales, los cuales raramente se incluyen dentro de las políticas de lo "LGBT". No obstante, esta crítica se potencializa cuando se piensa de manera interseccional con sujetos como mujeres y/o lesbianas y/o trans y/o negras y/o discapacitadas. Por tanto, no se busca la inclusión en el modelo hegemónico de "ciudadanía", en cambio, se busca ampliar la categoría de "ciudadanía" en sus diferentes aristas.

Figari explora el sistema de "deseo y/o rechazo LGBT" de dos maneras, por cómo destabiliza los sistemas que mantienen al "homosexual perverso" y por cómo lo hace ante las lecturas del "homosexual normal". Ante los modelos de "ciudadanía" que excluyen al "homosexual perverso", Figari recuerda que "los sodomitas, los homosexuales, los invertidos, las tribadistas, sedimentaron espacios, trayectorias y prácticas de resistencia y vivencia a partir de lo artístico, de lo lúdico, lo corporal y lo cotidiano" (Figari, 2010, p. 227).

No obstante, Figari va más allá y recuerda que a finales de la década de 1960 y durante la década de 1970 los grupos que autoafirmaban la diferencia de ser "homosexual" tenían una articulación profunda con otros movimientos sociales como los estudiantes, los campesinos, las mujeres, los negros, los obreros. Más aún, en ocasiones fueron integrantes de otros movimientos los que crearon y conformaron los colectivos "homosexuales", por ejemplo, fueron los obreros y los sindicatos los que crearon en 1967 a "Nuevo Mundo" en Argentina (Figari, 2010, p. 228). Así, no sorprende que en la década de 1970, la

disputa en Brasil alrededor de las organizaciones "homosexuales" radicada en una disputa político-ideológica entre una visión anarquista que "ponía acento en las reflexiones sobre el ser homosexual (concienciación), sus vivencias y represiones, visibilizándose como una minoría autónoma y cuestionadora del sistema"; y otra marxista que "señalaba que esta era una instancia de lucha menor, que debía insertarse en la lucha política mayor por un hombre nuevo, en una sociedad sin clases y supuestamente sin diferencias sexuales" (Figari, 2010, p. 228-229). Por tanto, la pregunta obligada en este punto es ¿por qué desaparecieron estos grupos revisionistas? Una respuesta parcial radica en la preponderancia del tema del VIH-Sida durante la década de 1980, la aceptación que tuvieron los grupos "LGBT" que seguían el modelo de "movimiento LGBT" en las esferas del poder (i.e. la marginación de propuestas radicales) y la eliminación sistemática de los líderes revisionistas. El último punto se puede ejemplificar con las extorsiones, los arrestos y los asesinatos que la dictadura militar argentina realizó hacia los "homosexuales", como la documentada "campaña de limpieza" (en el marco del Mundial de Fútbol de 1978) emprendida por la Brigada de Moralidad de la Policía Federal "con la finalidad de espantar a los homosexuales de las calles para que no perturben a la gente decente" (Figari, 2010, p. 228).

Por último, el "deseo y/o rechazo LGBT" critica a la propuesta del "movimiento LGBT" en tanto "la institucionalización en términos de ciudadanía ... [no altera] las regulaciones culturales que operan para mantener en la cotidianidad las estructuras de dominación y discriminación" (Figari, 2010, p. 237).²² El ejemplo que Figari pone en este punto es cómo la ampliación de "derechos LGBT" en Brasil implicó la guetificación: "Se reconocen y protegen espacios específicos de retirada del control de la moral pública al igual que se reconoce la retirada del estado de las favelas y su reemplazo estratégico –dada su mayor eficacia de control social– por el narcotráfico" (Figari, 2010, p. 237). Una respuesta radical a la incapacidad del Estado-nación moderno por garantizar los derechos de salud, de educación y de seguridad de ciertos grupos, es la que postularon un grupo de travestis brasileñas en 2007 ante el Supremo Tribunal de Justicia; donde exigían su derecho a la "no-ciudadanía", i.e. "la exención de impuestos para las travestis", dado que el Estado-nación no las protegía ni les daban seguridad social (Figari, 2010, p. 235).

Existen importantes preguntas teóricas al explorar ¿quién es el "homosexual" detrás del "deseo y/o rechazo LGBT" Latinoamericano? ¿Existen otras figuraciones del "homosexual" a partir de lógicas distintas a las cuatro que plantea este artículo? ¿Cuáles son las implicaciones de no tomar en cuenta las demandas del "deseo y/o rechazo LGBT" en el contexto Latinoamericano? ¿Cuáles son las (im)posibilidades que plantea el "deseo y/o rechazo LGBT" en América Latina? En el resto del artículo me concentro en la articulación de un grupo particular de "homosexuales" detrás del "deseo y/o rechazo LGBT", el "homosexual perverso y/o normal".

²² Las dos referencias clásicas queer de cómo los movimientos sociales de la diversidad sexual cuestionan, modifican y dan nuevas alternativas a debates amplios de Ciencia Política, Derecho y Relaciones Internacionales como la ciudadanía (global), la esfera pública, la democracia y el neoliberalismo son (Sabsay, 2011) para el caso de Argentina y (de la Dehesa, 2010) para los casos de Brasil y México.

III. JuanGa/Aguilera como un "homosexual perverso y/o normal"

Las figuraciones ya sea "normal" o "perversa" del "homosexual" dominaron las interpretaciones de las acciones de la sociedad y del gobierno, incluida la construcción del hombre de Estado. La propuesta de este artículo, y de Weber, es que existe una tercera narrativa, que se aleja de la dicotomía tradicional en la que el "homosexual" se presenta de manera rígida a nivel nacional como un ciudadano "normal" o como un ser "perverso". Esta tercera narrativa es que el "homosexual" sea "normal" y/o "perverso", lo cual implica que puede ser leído como "normal" o como "perverso", pero también como "normal" y como "perverso" al mismo tiempo.

No obstante, es necesario primero identificar de ¿qué forma estas figuraciones plurales participan en la construcción de los Estados-nación modernos? Para contestar esta pregunta es necesario introducir la mayor contribución de Weber en su libro que consiste en la conceptualización del "hombre soberano" de Ashley y del "logos" de Derrida como conceptos plurales. La pluralidad de ambos conceptos se basa en la premisa de que pueden interpretarse (y algunas veces lo hacen) bajo la lógica y/o de Barthes. Por tanto, el "hombre soberano" habla por/en contra de figuraciones "normales" o "perversas", al mismo tiempo que habla por/en contra de figuraciones "normales" y "perversas". Para argumentar lo anterior, Weber centra su crítica en "cómo Derrida [en su análisis sobre la interpretación del texto] inicialmente coloca al "logos" como la "palabra" necesariamente singular (y presuntamente normal) que opone al texto necesariamente plural (y posiblemente perverso)" y en cómo "al seguir a Derrida, Ashley analiza consideraciones del hombre soberano como el "orden soberano" necesariamente singular (y presuntamente normal) que se opone a la "anarquía" necesariamente plural (y presuntamente perversa)" (Weber, 2016a, p. 39). Weber propone lógicas de "arte de gobernar" mediante el cambio de "logos" y de "hombre soberano" en la oración anterior por logoi plural y por "hombre soberano" plural, respectivamente. Esto dirige la atención a "categorías que conectan y que se separan de los binarios fundacionales como orden/anarquía y normal/perverso, al entender a la "barra" estabilizadora en estos binarios como un elemento que multiplica y que complica conexiones, figuras y órdenes más que reducir y que simplificarlos" (Weber, 2016a, p. 43).

Por tanto, "al confundir la norma, la normatividad y la antinormatividad singulares, las lógicas queer de arte de gobernar pueden producir nuevas instituciones, nuevas estructuras de entendimiento y nuevas orientaciones prácticas que están, paradójicamente, fundamentadas en la desorientación y/o reorientación plural. Esto las pueden hacer más seductoras, más poderosas y más fáciles de movilizar por ambos grupos, tanto por aquellos que, por ejemplo, desean resistir a las relaciones hegemónicas de poder, como por aquellos que desean mantenerlas" (Weber, 2016a, p. 44). No obstante, "no se pueden nombrar por adelantado qué instituciones, estructuras de entendimiento y (des)/(re)orientaciones prácticas surgirán... Para determinar esto, es necesario identificar el plural preciso de cada lógica queer del arte de gobernar que se utiliza para figurar a algún "hombre soberano", "Estado soberano" y orden internacional particular, siempre interrogándose, "¿Para qué circunscripción o circunscripciones opera este plural? (Weber, 2016a, p. 44). Este último

punto resalta la importancia de explorar el preciso plural presente en cada una de las lógicas de arte de gobernar propias de América Latina, al tiempo que permite el surgimiento de resultados inesperados propios de los "hombres soberanos" latinoamericanos.

En relación con JuanGa/Aguilera, una figuración plural del "homosexual", sostengo que algunas de las categorías que se usaron para describirlo/la/los en el campo de la "cultura" y de la "sexualidad" puede significar acepciones "normales" o "perversas", mientras, al mismo tiempo, dar cuenta de lecturas tanto "normales" como "perversas". Se explicará por qué la "homosexualidad"/"cultura" desborda y confronta nociones normativas y antinormativas de cómo se deben entender los sujetos o las subjetividades, con lo cual, se hace imposible reducir a la "homosexualidad"/"cultura" a lógicas binarias como esto/o. En esta sección se leerá a JuanGa/Aguilera como una figuración "normal y/o perversa" con el objetivo, como en la sección anterior, de ver las consecuencias de esta figuración para entender al "hombre normal". En la siguiente sección se estudiarán las implicaciones de esta sección para los entendimientos del "hombre soberano".

La Sociedad de Autores y Compositores de México (SACM) tiene una biografía atenta (y oficial) de JuanGa/Aguilera (2016). Alberto Aguilera Valadez nació el 7 de enero de 1950 en Parícu, Michoacán, México. Su padre era arriero y su madre era campesina, ambos de Michoacán. Fue el menor de 10 hermanos. Cuando tenía ocho meses, se mudó a la frontera de México con los EUA, a Ciudad Juárez, Chihuahua. De los cinco a los trece años, vivió en un internado. Compuso su primera canción a los trece años. Se unió al coro de una Iglesia Metodista cuando tenía catorce años. Lo envió un padre metodista a vivir con una familia afroamericana en El Paso, Texas por seis meses, donde continuó con sus entrenamientos vocales. Regresó a México y se movió por diferentes ciudades en la frontera de México con los EUA (como Tijuana y Mexicali). Trabajó como cantante en pequeños bares y cabarets. Después de algunos intentos fallidos, Aguilera fue a la Ciudad de México en 1971 con el sueño de lograr un contrato de grabación. Dada su precaria situación económica, estuvo obligado a dormir en las calles. Tiempo después fue acusado de robo injustamente, por dicha razón terminó en la cárcel. Cuando salió de la cárcel (gracias a una amiga que demostró la falsa acusación a las autoridades), obtuvo su primer contrato con la disquera RCA el 11 de junio de 1971. Juan Gabriel nació al final del año en la primera gran serie de conciertos del cantante en Venezuela. Su carrera fue viento en popa a partir de ese momento, rompió récords de venta en todo el mundo. Su éxito fue tal que el 5 de octubre de 1986, el Alcalde de la ciudad de Los Ángeles, California en EUA, Tom Bradley, promulgó el Día de Juan Gabriel.

Todo lo anterior puede contestar quién es JuanGa/Aguilera; no obstante, este artículo sostiene que hace falta información importante. Así, las siguientes páginas se toman en serio lo que usualmente se pasa por alto. En esta sección muestro por qué el cantante mexicano Alberto Aguilera Valadez, mejor conocido como Juan Gabriel, funge como una figura plural donde su voz (quizá soberana) representa a la vez diferentes grados de sofisticación (música culta/ música popular, "naca"), diversas sexualidades (homosexual, "joto" / heterosexual / asexuado) y variados roles sociales (embajador cultural mexicano/ ídolo nacional / ciudadano corriente). Me limito en esta sección a analizar las opiniones

de dos críticos culturales sobre esta figuración bajo la lógica esto/o para resaltar cómo las instituciones culturales (y políticas) en conjunto con discursos académicos participan en la construcción de quién es JuanGa/Aguilera.

Una primera lectura demarca a JuanGa/Aguilera como un agente "perverso". Esta perversidad irá desde la sexualidad, donde se asume su "homosexualidad" (Sowards, 2000), y su género, que se presume que es "femenino"; hasta transgresiones de acuerdo a su práctica profesional, donde se dirá que su música es de "baja cultura" o "naca".

Dos días después del fallecimiento de JuanGa/Aguilera, el crítico cultural y escritor Nicolás Alvarado escribió una frase que hace explícito un modelo de "perversidad" que se puede asociar al "homosexual perverso": "Mi rechazo al trabajo de Juan Gabriel es clasista: me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas, su histeria no por melodramática sino por elemental, su sintaxis no por poco literaria sino por iletrada" (Alvarado, 2016). Dicho autor no consideró necesario en ese texto aclarar qué se entendía con lo "naco", lo "joto", lo "elemental" y lo "iletrado", una práctica común entre "eruditos" que restringe el diálogo con sus críticas y supone la coherencia y la unicidad de significados de las palabras que en realidad tiene múltiples homónimos. Un elemento importante en su crítica es el énfasis que hace en que no le molesta la "cultura gay" ni lo "joto",²³ lo que le molesta es lo "naco". Lo cual implica que lo "homosexual" tiene como límite lo "naco" antes de convertirse en "perverso" y que lo "joto" participa en la construcción de lo "cultural". Esto es una ruptura con críticas anteriores a Juan Gabriel y su relación con la "alta" "cultura" que ven en su forma de representar la feminidad (y en la "jotería" de su interpretación (Madrid, Alejandro L., 2018)) la razón de su éxito y lo despreciable de la "cultura" que representa. A manera de ejemplo, Víctor Roura afirma con motivo de la presentación de Juan Gabriel en 1990 en el Palacio de Bellas Artes, el recinto artístico más importante de México, que la única razón por la que un acto como el de Juan Gabriel es considerado digno para ser interpretado en tan aclamado recinto es que rectifica ciertos géneros sexuales y artísticos que la industria de la televisión forjó y que ahora, con figuras como Juan Gabriel, busca imponer al Estado (2010).

Mi análisis en este punto es posible por un movimiento adicional de Alvarado, posicionar la fama y la influencia de Juan Gabriel en el plano de la "idolatría pop". La "idolatría pop" surge de la equiparación del sujeto con una deidad o con lo divino. En palabras de Fernando Daza: "Así como en etapas premodernas podemos referirnos a la figura del profeta, en tiempos de secularización –aunque no por ello despojados de religiosidad– el líder político y el referente social o cultural-artístico vienen a desempeñar el rol del líder que ordena y da sentido a la experiencia de vida, justamente en una época en que –según diversos estudiosos– hacer eso les cuesta más trabajo a los individuos" (Redacción El Tiempo, 2014). En este artículo este fenómeno tiene importantes consecuencias para

²³ Lo "joto" o la "jotería" son conceptos que comúnmente se usan de manera despectiva para referirse a los sujetos, las subjetividades y las acciones de lo "homosexual". Esos conceptos se reclamaron por múltiples autores queer latinoamericanos y chicanos. Gloria Anzaldúa rectifica a los jotos como algunos de los hombres que luchan contra la masculinidad imperante, que tienen más conocimiento de ciertas culturas, que están en el centro de las luchas de liberación y que son víctimas de las más grandes injusticias; por tanto, hace el llamado: "Gente, escuche lo que su *jotería* está diciendo" (1999, pp. 106-107).

la soberanía, ¿qué significaría para un Estado-nación moderno (de)construir su "hombre soberano" como "ídolo del pop"? Se sostiene que si a Juan Gabriel lo invistieran con poder soberano, él reflejaría una imagen de lo divino (del "líder que ordena y da sentido a la experiencia de vida" en el análisis de Daza). Por tanto, "hombres soberanos" como "Juan Gabriel" (y otros "iconos pop") hablan, no por el "pueblo", pero por lo "divino".

Para cerrar este punto, se tomará en serio el significado del adjetivo (y sustantivo) "naco". Seis días después de la publicación de su controversial texto, Alvarado dio una entrevista en que intentó sostener que "naco" "no es una categoría, digamos, derogatoria; es una categoría cultural que, digamos, lo que busca expresar es aquello que resulta, en su intento por ser bello o por ser llamativo, agresivo. Eso es lo naco" (Gómez Leyva, 2016). Esta lectura pone énfasis en el carácter revolucionario de "naco", dado que, como lo queer, se ha reclamado por bandas contemporáneas (como Botellita de Jerez y La Maldita Vecindad) y por la famosa marca de ropa Naco como algo padre (chido). Sin embargo, Mónica Cruz propone que los significados compartidos de dicha palabra (que es como puede interpretarlo el lector sin una advertencia o una definición), tanto vernáculos como académicos (culturales), tienen matices negativos. Cruz demarca tres posibles significados de "naco" (los primeros dos coinciden con sus entendimientos vernáculos): 1) una referencia a la población indígena, 2) algo que parece ser de mal gusto, exagerado o vulgar y 3) gente maleducada o de malos modales que emigra de una zona rural a una urbana y que falla en adaptarse a las condiciones de la cultura urbana (2016). Por tanto, la relación de "naco" con diferencias étnicas, raciales, de clase y de desarrollo obliga a plantear si, en el texto de Alvarado, quizá de manera no intencional o inconsciente, indígenas, personas de provincia y gente sin estudios pueden ser consideradas como figuraciones del "hombre normal".

Una segunda lectura diría que JuanGa/Aguilera es un sujeto "normal". En esta lectura lo "homosexual" se desvanece, se recuerda que no reconoció públicamente su "homosexualidad", que se le atribuyen hijos y que, si es "homosexual", es un "homosexual normal". Aquí se puede retomar dos opiniones que el escritor Pável Granados hace en una entrevista sobre los comentarios de Alvarado: 1) "[Aguilera] es el depositario sentimental, es en quien los mexicanos o muchos mexicanos leemos nuestra autobiografía pero también ahora viéndolo ya como desde el punto de vista continental yo diría que es más allá más allá que eso, alguien que está adentro de la comunidad de hispanohablantes" y 2) "yo creo que [Aguilera] no se asume a sí mismo como alguien que es portador del mal gusto, por el contrario, yo creo que es desde su punto de vista una persona que está leyendo de manera muy personal y muy sincera sus propios sentimientos" (Aristegui, 2016). Así, Alberto Aguilera no pervierte al "Estado-nación", ni es un representante de solo un sector marginado de la población; sino que habla desde una posición legítima que refleja su posición como "ciudadano" y su genio creativo, al tiempo que su modo de sentir representa un sentimiento compartido por la nación mexicana y hasta por el continente latinoamericano. En el debate de soberanía, lo que interesa es que la lectura de Granados posiciona a Aguilera como el reflejo de la "autobiografía" de los mexicanos y de los hispanohablantes, el pueblo. Por tanto, si Aguilera fuera investido con poder soberano, reflejaría una imagen del pueblo.

Leer a Aguilera como "homosexual" y/o ciudadano "normal" permite advertir un cambio social de aceptación y de apertura cultural en América Latina. Por ejemplo, Bravo Varela menciona que hubo una "vanguardia sexual y escénica que acompañó ese salto al vacío, la revolución que [Aguilera] incitó en un público hartado del oropel y del sarape, secreta o furiosamente ávido de lentejuelas" (2016, pp. 17-18). No obstante, este nuevo régimen de "normalidad" tiene sus desventajas. Por un lado, plantea solo la ampliación de lo que se puede considerar valioso o "normal" para incorporar cierto grado de lo sentimental, de lo sexual y de lo escandaloso. Sin embargo, no se define el grado de sentimentalismo, de sexualidad y de escándalo que es "normal", lo que permite mantener las categorías de sentimientos "nacos" y/o "jotos" y/o "vulgares" como insultos en la producción artística.

De manera más restrictiva, la biografía de SACM estratégicamente toma una cita de Aguilera para construir una reflexión sobre los requisitos para ser considerado mexicano: "Ser un hombre honesto, trabajador y que saca adelante a su familia" (2016). Este movimiento pone énfasis en los valores "familiares" que, como se mostró en el análisis de Figari, se acompañan de presunciones de "heterosexualidad" y de riqueza. Por tanto, este movimiento borra el hecho de que algunas personas creen que Aguilera es "homosexual" por sus actuaciones/performances afeminados (Sowards, 2000), que sus inicios humildes lo obligaron a vivir en las calles en algunas ocasiones y que Aguilera dice (al final de la misma biografía): "no ... pienso casarme jamás, soy feliz así, soltero... Mis amores son muchos, pero los más importantes son: mi madre, hijos, hermana, hermanos, sobrinos y mis canciones". ¿Habla de un tipo diferente de familia en ambas citas? En caso afirmativo, ¿por qué SACM decidió sustraer una cita como la definición del mexicano "normal" que postulaba Aguilera? Hay dos posibles explicaciones, como un activismo hábilmente construido en favor de modelos diferentes de familia o, la más probable, como un proceso de "heterosexualización" de Aguilera para colocarlo como "hetero/homonormativo" "hombre normal".

Por tanto, lo factual se confunde con lo imaginario y no se puede distinguir cuál es la interpretación correcta. Por un lado, JuanGa/Aguilera es un sujeto de origen humilde, mestizo, afeminado, que estuvo en prisión y que puede ser leído como corriente. Mientras tanto, otros lo describen como adinerado, católico, heterosexual, víctima de injusticia, sofisticado y visionario. El primer conjunto de características corresponde a la división perversa del ser, mientras que la segunda corresponde a características asociadas a lo buen ciudadano. La división no es clara y se propone que no es posible. Así, es necesario explorar las consecuencias de leer a JuanGa/Aguilera como un ente plural que tomará ciertas características de cada extremo, al tiempo que puede confundir o confrontar entendimientos dicotómicos en diferentes registros para dar lugar a un ser "normal y/o perverso". Los siguientes dos párrafos explican esta última afirmación.

Primero, hay que desarrollar por qué toma ciertas características de cada extremo. En efecto, el hecho de que es afeminado y de que estuvo en la cárcel coincide con características de la figuración del "homosexual perverso"; en cambio, ser católico y visionario lo colocan en el registro del "homosexual normal". JuanGa/Aguilera es plural en un primer momento porque representa una serie de transgresiones tanto del modelo "normal", como del "perverso".

No obstante, la posibilidad de identificar a un sujeto como "homosexual perverso" en algunos casos y espacios es suficiente para someterlo a los regímenes de discriminación propios de dicha figuración.²⁴ Esta lectura explica por qué la mayoría de los sujetos "homosexuales" buscan activamente emular la figuración del "homosexual normal". En términos de Butler, buscan ser "homosexuales normales" por medio de la repetición de los actos, los comportamientos y las apariencias asociadas al ideal de quién es el "homosexual normal". La situación se complica cuando un sujeto no puede o no quiere significar monóticamente una característica del "homosexual normal". Por ejemplo, JuanGa/Aguilera no quiere eliminar su feminidad y no puede eliminar el hecho de que estuvo en la cárcel. Por ello es importante entender las posibilidades que surgen al confrontar estas figuraciones con la del "homosexual normal y/o perverso".

Ahora, mi análisis hace evidente que JuanGa/Aguilera falla en significar monóticamente dos registros asociados a los polos de la "homosexualidad": la sexualidad (donde no es claro si es "homosexual", "heterosexual" y/o "asexual") y la cultura (donde su producción es de "alta cultura" y/o de "baja cultura", "popular" y/o "elitista"). Esta imposibilidad se explica porque en ambas características JuanGa/Aguilera rompe con los entendimientos que surgen a partir de cómo se identifica y cómo se promulga qué es la sexualidad y qué es la cultura. Dado que en ambos registros JuanGa/Aguilera se leyó repetida y consistentemente de diferentes maneras, JuanGa/Aguilera es "homosexual perverso", es "homosexual normal" y es "heterosexual", al tiempo que su música es "popular" y es "elitista". Cualquier afirmación de que es solo una cosa (por ejemplo, la declaración de Alvarado que lo posiciona como "homosexual perverso" o la promulgación de Granados que evade el tema sexual pero invita a encasillarlo como "heterosexual" o como "homosexual normal") se lee como un simple performance (y no una performatividad), un evento aislado, que no constituye la esencia del individuo y, en consecuencia, que no parece indicar quién es JuanGa/Aguilera. ¿Cuáles son las consecuencias de esta pluralidad, de este desborde de significación? ¿De qué forma la figuración de JuanGa/Aguilera participa en la construcción del "Estado-nación" "moderno"?

IV. El Estado-nación moderno de un Divo de Juárez y/o de América

...Tú eres yo
No se te olvide que
Tú eres yo,
Yo.

...Que este México es músico, que es rítmico y romántico.
Que él es muy mítico, auténtico y prolífico
Que él es profético, que es laico y ecológico y muy clásico.

²⁴ Un ejemplo claro de esta afirmación lo tiene Figari para el caso argentino: "El comisario Paulo Eduardo Santos, de la Policía de San Pablo, declaró ser favorable a que se soltasen perros atrás de las travestis que se prostituyen, pero fue contrario a matarlos, como defendieron algunos policías, por considerarlo demasiado violento" (2010, p. 236). En este ejemplo basta con ser prostituta para ser leído como "homosexual perverso".

Todos sabemos que este México es católico, político y poético.
 Y sabemos que este México es realístico, orgánico y muy prodigo.
 Que es queridísimo, lindísimo, bellísimo y es médico
 Que es antiquísimo, atlético y es étnico
 Que es carismático, escéptico y ecuánime.
 Diplomático, enérgico, grandísimo y jerárquico
 Es emblemático, marítimo, eurómico, que es náutico
 Es un patriarca, que es matriarca y dogmático.
 En China saben que este México es pacífico, verídico e histórico
 Y también saben que este México es Botánico, metódico y heroico.
 Que él es muy práctico, analítico y autónomo,
 Que él es excéntrico, artístico y autóctono.
 En USA saben que este México es indígena, espléndido y muy cándido
 Y también saben que este México es armónico, económico y muy práctico
 Que es unigénito, exótico y turístico y muy placido
 Que es muy auténtico, folclórico, estratégico y dinámico
 ...Viva tu música y
 Tu hospitalidad
 ...Que viva México
 En la faz de la tierra como México no hay dos
 ...México es grande
 Divino
 México es divino"

"Todo es México", Juan Gabriel

En esta sección, se leerá a JuanGa/Aguilera como un Divo²⁵ (una versión en masculino de la palabra Diva²⁶). Este desplazamiento se hace por dos cosas, primero por reflejar el discurso popular que describe a JuanGa/Aguilera como el "Divo de Juárez" o el "Divo de América", la segunda es una decisión académica que permite vincular este trabajo con literatura queer previa. Bajo el marco teórico de Marcia Ochoa, los Divos son aquellas personas que en la esfera pública se construyen como "homosexuales perversos" mientras que en el ambiente (una palabra latinoamericana para describir los espacios de esparcimiento LGBT/queer) se construyen no solo como "homosexuales normales", pero, también, como "fabulosos" (2008).²⁷ Ian Ang introdujo "fabuloso" como "la expresión de una negación o incapacidad para aceptar la vida diaria como banal o sin sentido" (1989, p. 79).

²⁵ En un texto diferente en curso establezco una discusión sobre el análisis en RRII queer de Weber sobre la "figura fronteriza" de Anzaldúa. Sostengo que en el caso de las figuraciones (mexicanas/latinoamericanas) del "homosexual" se requiere problematizar su equiparación con "figuras fronterizas" al introducir una mayor discusión con transfeminismos, Estudios Chican@s, teorías transnacionales queer/cuir y teoría de RRII desde América Latina que van más allá de los objetivos de este artículo.

²⁶ Existe una amplia literatura sobre Divas tanto en Estudios Feministas (ver, por ejemplo, (Benavente Morales, 2010)) y Queer (ver, por ejemplo, (Jarpa Manzur, 2018)).

²⁷ Se hace este movimiento normativo que muestra solo un significado porque el objetivo de su uso es (solamente) explicar mejor la canción de JuanGa/Aguilera "Todo es México".

El primer movimiento en esta sección consiste en mostrar cómo JuanGa/Aguilera está enclavado en prácticas que lo colocan como “hombre soberano”. Luego, se explicará cómo este “hombre soberano” puede hacer (y ha hecho) sentido de ser, también, un reflejo de un Divo. Por último, se dan algunas reflexiones sobre las implicaciones de un “hombre soberano” divino para temas amplios de las teorías queer en RRII.

¿Cómo fue (y es) reconocido JuanGa/Aguilera como una figuración del “hombre soberano”? Esto significa entender ¿cómo una entidad política como el Estado-nación moderno de México establece mecanismos y prácticas de autorización del poder soberano para sujetos como JuanGa/Aguilera? Lo sorprendente de la figuración de JuanGa/Aguilera es que en el momento de la muerte del cantante, múltiples mandatarios tradicionales investidos de poder soberano crearon narrativas de JuanGa/Aguilera en Twitter tanto por ser reflejo del pueblo (mexicano) —según el presidente de Estados Unidos, Barack Obama, “su música sonaba al hogar” para mexicanos y gente de todo el mundo y según el secretario general de la Organización de los Estados Americanos (OEA), Luis Almagro, “se nos fue un grande de la música de las Américas”, la razón de un “luto” nacional—, como por ser el reflejo de instituciones que se asocian usualmente con el Estado —para la Canciller de México, Claudia Ruiz Massieu, “Juan Gabriel... fue embajador de México en el mundo”—. JuanGa/Aguilera fue reconocido explícitamente en ese momento como el representante (cultural) de los mexicanos (y del mundo latinoamericano), como una posible figuración del “hombre soberano”.

Pero, si JuanGa/Aguilera era un “hombre soberano” de México (quizá de América), ¿qué clase de lógica soberana le da su poder? En términos de Weber, ¿qué plural/singular preciso de esta lógica (queer) del arte de gobernar se utiliza para figurar a JuanGa/Aguilera como “hombre soberano”? Para responder esta pregunta es necesario ver los dos tuits del presidente de México, Enrique Peña Nieto, sobre JuanGa/Aguilera. Uno sostiene que “Juan Gabriel [es] uno de los grandes íconos musicales de nuestro país”. Así, si replicamos el análisis que se hizo con relación a las declaraciones de Alvarado, este tuit da la impresión de que JuanGa/Aguilera representa una imagen de lo divino. En cambio, el otro tuit lo coloca como “Una voz y un talento que representaban a México”. Por tanto, al pensar en el mismo razonamiento que se utilizó en el caso de las declaraciones de Granados, JuanGa/Aguilera representa una imagen del pueblo. Leer de manera conjunta ambas interpretaciones, como lo hizo el presidente de México, explica por qué JuanGa/Aguilera habla tanto desde lo divino como desde el pueblo. Esta forma de autorizar el poder es imposible bajo las lógicas binarias de Ashley. Además, muestran que en algunos casos, como el mexicano en el momento de la muerte de JuanGa/Aguilera, el “hombre soberano” funciona bajo una lógica queer (y/o) en términos de la forma soberana plural en la que se enviste de poder; pero, también, por la forma plural en que representa la sexualidad y la cultura.

¿Qué nos enseñan las luchas y la fabulosidad de los Divos sobre la política internacional? En esta lectura, el centro de sus enseñanzas está en la introducción del imperativo “tú eres yo”. Como explica Marcia Ochoa, “si yo soy igual a ti, me ajusto a tu estética para hacerme a mi mismo un sujeto de derechos. Si tu eres igual a mi y yo soy una persona rechazada en la sociedad, tú también, en el momento de equivalencia, eres contaminado/a/e” (2008,

p. 160). Este proceso de equivalencia imposibilita al "hombre soberano", y al "Estado-nación moderno" que construye, para crear a ciertos sujetos como "perversos" y a otros como "normales". Lo que soluciona el problema central de este artículo en relación con la soberanía.

Por medio de este imperativo, la cita más famosa de JuanGa/Aguilera: "lo que se ve, no se pregunta" no implica su "homosexualidad", en cambio, es una metáfora poderosa donde cualquier "normalización" o "perversión" que un sujeto o una unidad política quiera atribuir al sujeto o a su subjetividad (como el ser un "homosexual perverso" o un "homosexual normal") es el resultado de los deseos perversos (contaminados) del mismo sujeto o de la misma unidad política que intentan reducir lo plural del sujeto o de su subjetividad a una narrativa singular. Es un llamado ético y moral para transformar las maneras en que se manejan y se comprenden las disputas políticas (internacionales).

Así, el imperativo "tú eres yo" va más allá de la "normalidad" y de la "perversidad". Este imperativo en un contexto nacional y/o internacional se puede explorar por medio de la música de JuanGa/Aguilera. Su relación es literal y crítica. En "México es todo", JuanGa/Aguilera inicia con la repetición de "tú eres yo" para luego dar paso a la advertencia y a la interrogación de qué significa este imperativo ("No se te olvide / Tú eres yo / Yo"). Conuerdo con Andrea Tirado cuando dijo que la repetición de la frase "tú eres yo" en la canción anterior "exhorta a reconocerse en el Otro; a suprimir las diferencias que surgen [quizá imposibles de conciliar], cada vez más, entre los individuos; a alentar una fraternidad [en la diferencia] entre los seres humanos" (Tirado, 2016, p. 24).

A partir de esa introducción, JuanGa/Aguilera se embarca en la misión de construir a "México" frente a (China, Estados Unidos y) el mundo. Se refiere a México como un lugar pluricultural, diverso y contradictorio. Según esta canción México es laico y/o católico, dogmático y/o poético, realístico y/o mítico, patriarca y/o matriarca. Esta lectura invita a tomar en serio la pluralidad de significados y a construir a partir del exceso de significados, a reconocer que "México es divino" y a reflexionar qué significa eso.

Hay dos importantes conclusiones que se pueden obtener a partir del imperativo "tú eres yo" para las Relaciones Internacionales. Uno se relaciona con el debate de derechos humanos y el otro con el debate de modernidad.

En el tema de derechos humanos, un tema relevante es cómo las posturas sobre los derechos alrededor de la diversidad sexual, conocidos como derechos "LGBT", tienden a polarizarse de manera rígida entre los que están a favor y los que están en contra. El entendimiento de los "derechos LGBT como derechos humanos" surge y se moviliza en múltiples espacios. Por ejemplo, Argentina logró afianzar este discurso con el apoyo de España para llevar a cabo una campaña exitosa para la legalización del matrimonio igualitario en 2010 y Brasil en 2002 propuso una declaración sobre derechos LGBT en Naciones Unidas (Encarnación, 2016). No obstante, el discurso de Hillary Clinton en Naciones Unidas en 2011 catapultó la movilización estratégica de los "derechos LGBT", en gran medida porque se respaldó con una serie de acciones concretas con el objetivo de exportar este derecho universal que incluyó la profesionalización de las ONGs nacionales, las negociaciones diplomáticas específicas y la facilitación de la concesión de asilo por razones de diversidad sexual y de condición de VIH-Sida (Encarnación, 2016; Weber, 2016a).

La declaración de Clinton se enmarca en un debate más amplio de políticas "LGBT" en Naciones Unidas (D'Amico, 2015) en el que América Latina juega un papel determinante (Díaz Calderón, 2018; Encarnación, 2016). No obstante, la forma particular en que Clinton delimitó la aparente universalidad de los derechos "LGBT", creó controversias, tanto por cómo creó jerarquías entre los Estado-nación desarrolladas que podían entender la idea ilustrada de los derechos "LGBT" como derechos humanos y los Estados nación "en desarrollo" o "no desarrollables" que no la entendían, como por la forma en que crea regímenes de administración internos donde solo los ciudadanos "patriotas" y "consumidores capitalistas" pueden entrar al proyecto moderno de los derechos "LGBT" como derechos humanos (Weber, 2016a).

Como contraparte, desde octubre de 2009, la idea de "valores tradicionales" se empezó a movilizar (sobre todo por Rusia) en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (CDHNU). Las cuatro resoluciones en el CDHNU representan una "soberanía moral que sostiene que los derechos humanos son contingentes a la observancia, especialmente en espacios públicos, de los valores tradiciones locales, que se ven como los valores que representan a la mayoría" (Wilkinson 2014, 365). Los países que están a favor de esta lógica soberana "sostienen que, en lugar de que sean un reflejo de la aplicación del principio de no discriminación con base en la identidad, el reconocimiento de los derechos humanos LGBT consiste en la legitimación de un comportamiento que es inmoral, no natural y perjudicial para la sociedad" (Wilkinson et al. 2017, 13). Aunque el contenido tanto de los derechos "LGBT" de Clinton como el de los "valores tradicionales" es difuso, la polarización que generan llevó a algunos teóricos de las RRII a sostener que implican una nueva guerra mundial ideológica, una nueva guerra fría, una guerra queer (Altman y Symons, 2016, pp. 10-11).

Ahora, para este estudio lo que importa es que el imperativo "tú eres yo", llevaría al "hombre soberano" a impedir la narrativa de polarización. Dado que el "hombre soberano" no puede construir al contrario como diferente de sí mismo, se obliga a ver ¿cómo tanto la narrativa de "valores tradicionales" como la de "derechos LGBT" están presentes al mismo tiempo en cada país? Además, dirige la atención a ¿de qué forma se puede romper esta polarización? Respecto a esta última pregunta, JuanGa/Aguilera logró escapar de los ámbitos de influencia propios de las figuras LGBT de ese momento y colocó su activismo en una asociación que ayudaba a niños en situación de calle, un ámbito de fuerte simpatía dentro del público (heterosexual) y regido por duras reglas heteronormativas (Saavedra, 2016). De manera sorprendente, esta es una de las estrategias que plantea Anthony Langlois para (de)construir los debates actuales sobre derechos humanos, hacer ejercicios de análisis conjunto sobre los derechos que tienen poco consenso (y respaldo) internacional como los derechos sexuales o el derecho a la vivienda (2017, p. 243).

El debate de modernidad, como se mostró a lo largo de este artículo está implícito en la forma en que se hace sentido de la ficción del Estado-nación. En general, las RRII se caracterizan por generar teorías que mantienen en el centro al Estado-nación como algo coherente y moderno, lo que coloca a todo lo que no se puede narrar desde sus mitos (como el surgimiento de los procesos de liberación, de secularización y de progreso en

procesos Estatales), su historia (en el que se posiciona al Estado-nación occidental como desarrollado y al resto en un constante proceso de desarrollo) y sus lógicas (como la delimitación territorial y el control legítimo de la fuerza) como fuera de la disciplina (Picq, 2015). Esta lógica del Estado hace imposible que el Amazonas (o Abya Yala (Espinosa Miñoso, 2014)) con sus múltiples mecanismos de resistencia a la coerción estatal, con sus formas complejas de pertenencia soberana al atravesar territorialmente por diferentes unidades geográficas (Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Surinam y Venezuela) y con sus dinámicas transnacionales/globales ecológicas, económicas (extractivas) y sociales (como movimientos “LGBT”) diversas, entre al campo de estudio de la disciplina (Picq, 2015, p. 116).

Pese a su aparente narrativa de no modernidad, de Edén, de región aislada, el Amazonas está en el centro de políticas “LGBT” en formas de marchas de orgullo, de espacios de sociabilidad “LGBT” y de organización para el acceso de derechos económicos y políticos (Picq, 2015, pp. 110-113). Esta aparente modernidad no quiere decir que el Amazonas se convierta en un lugar moderno, hace mucho que es moderno —la explotación del caucho que permitió el desarrollo en masa de los automóviles surge ahí—, sino que muestra lo limitado de las narrativas clásicas (de modernidad) de las RRII (Picq, 2015, p. 109).

¿Qué significa para el “hombre moderno” plural reconocer al Amazonas como una unidad política con un “hombre moderno” plural como él/ella/ellos? Es fácil contestar lo que no significa: no significa decir que el Amazonas es un “Estado-moderno” “occidental”. El Amazonas combina formas vernáculas de entender la sexualidad y la modernidad que van más allá de las disponibles en occidente (como la regla de las naciones que sostiene que la única limitación al matrimonio es la pertenencia a naciones distintas, sin importar el sexo, la sexualidad y el género de las personas), al tiempo que participa y reconfigura los conceptos y las narrativas occidentales (como lo “LGBT”) (Tikuna y Picq, 2016). La respuesta está abierta. No obstante, Tikuna y Picq proponen que pensar la figuración del “indígena” como “hombre normal” implica que se les vea como una figuración del “sujeto cosmopolita”, en el sentido de estar inmersos en formas múltiples de pertenencia a lo global y a lo local que requiere constantes negociaciones estratégicas que ponen en el centro nociones de humanidad (más que versiones reducidas de lo propio o de lo universal) (2016, p. 130).

V. Reflexiones y perspectivas

Este ensayo demarca, gracias a Figari, cómo la lógica esto/o está presente de manera preponderante en el estudio del “homosexual” en Latinoamérica. Se plantea que existe una tradición de ver al “homosexual” exclusivamente bajo la óptica dual y se demarcan cuáles son sus limitaciones en el debate amplio de “movimientos sociales LGBT” y en el de “soberanía”. En particular se muestra que dichos entendimientos, bajo figuraciones del “homosexual normal” o del “homosexual perverso”, participan en la creación y la legitimación de que determinados sujetos, subjetividades y Estados-nación se coloquen como “perversas” y otras como “normales”. Este lógica soberana, después de leerse en conjunto

con Weber, tiene implicaciones importantes en cómo se construyen y se legitiman diferentes instituciones y arreglos internacionales.

En una segunda parte se introduce la lógica y/o y se demuestra la importancia de las lecturas queer de figuraciones como JuanGa/Aguilera. En el caso de la propuesta de JuanGa/Aguilera se establece que se puede hacer una lectura en ambas lógicas. Esta figuración plural participará en el entendimiento de cómo construir lógicas queer del arte de gobernar como el arte del hombre que hacen imposibles las lógicas de soberanía duales. Bajo la lógica esto/o se plantean construcciones opuestas de Estado y de región Latinoamericana; ambas con problemas de exclusión al no atacar ciertos factores como raza, edad, religión, poder adquisitivo, nivel educativo, entre otros. Por otro lado, la lógica y/o lleva a una lectura plural que permite construir un Estado y una región latinoamericana definida a partir del reconocimiento de lo otro como propio, a partir del llamado a suprimir las diferencias y de la apuesta por la fraternidad.

La pluralidad de los entendimientos homoafectivos en América Latina refuerza la propuesta de un estudio de figuraciones no binarias en la región. Además, amplía las líneas de investigación clásicas en otros rubros como derechos humanos, diplomacia, estudios culturales, modernidad y soberanía. En resumen, la existencia de Divos (y otras figuraciones queer) y las potencialidades de replicar y de profundizar este ejercicio en nuevas líneas de investigación hacen que la figuración del "homosexual" desde la lógica y/o sea fundamental en América Latina.

VI. Agradecimientos

El autor desea agradecer los comentarios de Rodrigo Chacón Aguirre durante la estancia en el Centro de Estudios y Programas Interamericanos (CEPI), Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y las observaciones de Maria Cândida Ferreira de Almeida en el marco del Grupo de Estudios Comparados en Artes, Universidad de Los Andes (Uniandes). Además, quiere reconocer la deuda que tiene con Cynthia Weber, Manuela L. Picq, Martha Lamas y Olga Pellicer por las conversaciones y por las correspondencias que mantuvieron en momentos claves durante la elaboración de este artículo. Por último, agradezco los comentarios de los dictaminadores anónimos.