

Teorizando *queer* desde las Américas

Christina Schramm¹

Recepción: 6 de noviembre de 2015 / Aprobación: 25 de marzo de 2016

Resumen

En este artículo propongo una teorización *queer* desde las Américas que se articula desde sus propios márgenes. Con referencia al pensamiento filosófico de Judith Butler y la *Quinta Conferencia Internacional Paradigmas Queer* en Quito, Ecuador, discuto construcciones de sexualidad y de género en relación con el Estado y la (no) pertenencia a la nación. En particular llevo a colación la migración, la indigeneidad y la afrodescendencia para problematizar algunas de las posibles discriminaciones múltiples. Ese énfasis en la multidimensionalidad es central para *queerizar* la producción de conocimiento, no solo teóricamente, sino también en lo político.

Palabras clave

Estudios *queer*; racismo; Estado nación; estado de ánimo; Costa Rica

Abstract

In this article I suggest a queer theorizing from the Americas that articulates itself from its own margins. By referring to Judith Butler's philosophical thought and to the *5th International Conference Queer Paradigms* in Quito, Ecuador, I discuss constructions of sexuality and gender in relation to the State and the (un) belonging to the nation. Particularly I bring up migration, Indigeneity and Blackness to problematize some of the possible multiple discriminations. This emphasis on multidimensionality is central in queering knowledge production both, theoretically and politically.

Keywords

Queer Studies; racism; nation State; mood; Costa Rica

Resumo

Em este artigo eu proponho uma teoria *queer* desde das Américas a ser articulada a partir de suas próprias margens. Com relação ao pensamento filosófico de Judith Butler e a *Quinta Palestra Internacional Paradigmas Queer* em Quito, Ecuador, discuto construções de sexualidade e gênero em relação ao Estado e ao (não) pertença à nação. Em particular, eu faço referência a migração, indianidade e ascendência africana, para problematizar alguns das possíveis discriminações múltiplas.

¹ Nacionalidad alemana. Doctorado Académico con honores en Estudios de la Sociedad y la Cultura, Universidad de Costa Rica; Maestría Académica (Dipl.-Pol.) en Ciencias Políticas con una segunda especialidad en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Hamburgo. Investigación independiente, sin afiliación institucional. Correo electrónico: dr.cschramm@yahoo.com



Essa ênfase na multidimensionalidade é central *queerizar* a produção de conhecimento, não apenas teoricamente, mas também politicamente.

Palavras chave

Estudos *queer*; racismo; Estado-nação; estado de espírito; Costa Rica

Prefacio

Teorizando queer desde las Américas nace en un tiempo-espacio en el cual el desmantelamiento de sus fundamentos modernos abre brecha para novedosos estudios que analizan las construcciones de género, sexualidad y deseo en su muy compleja multidimensionalidad. En primer lugar, cabe destacar que surge en un continente polifónico y polilógico, en el cual la producción teórica de pensamiento crítico ha sido muchas veces subestimada o incluso negada. Al articularse desde este espacio continental, americano, se dirige, a su vez, hacia los debates teóricos *queer* en otros continentes². Así pues, este artículo se entiende como una propuesta posible para una conversación pendiente en la academia internacional, en especial entre sus partes del Sur Global y Norte Global.

En segundo lugar, *Teorizando queer desde las Américas* se escribe desde Costa Rica, en un momento de una creciente preocupación académica institucional nacional de promover políticas afirmativas para una población que sigue sufriendo discriminación y violencia motivada por el odio y el desprecio de su (supuesta) sexualidad o (supuesto) género –una población, cuyos espacios de articulación política en este país han sido largamente reducidos a los espacios urbanos callejeros, privados e, inclusive, domésticos. En este sentido, este artículo parte también de algunas de las demandas provenientes del activismo en los movimientos sociales de las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans*, inter* y *queer* (LGBTIQ).

En tercer lugar, el artículo retoma el título de una conferencia del mismo nombre, organizada por el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) de la Universidad de Costa Rica en torno al Día Internacional contra la Homofobia, Lesbofobia, Bifobia, Transfobia e Interfobia, en mayo 2015³.

2 El término '*queer*' se escribe en cursivo únicamente para cumplir con las normas editoriales. Como no indica ningún énfasis, al citarlo no se agrega 'énfasis en el original'. Con la excepción de la cita de PQ5 (véase abajo) en la cual se pone este agregado la primera vez que aparezca.

3 El artículo se escribió en un lapso de un año, entre 2015 y 2016. Es una versión ampliada de mi conferencia "Acerca de '¿Quién le canta al estado-nación?' y de otras inquietudes", presentada en la conferencia *Teorizando queer desde las Américas*, el 14 de mayo del 2015 en la Universidad de Costa Rica. El Día Internacional contra la Homofobia, Lesbofobia, Bifobia, Transfobia e Interfobia es celebrado cada año el 17 de mayo. Le agradezco al CIEM por haberme invitado como conferencista para compartir mis reflexiones con un amplio público. Con este artículo creo un puente entre mi tesis doctoral y mi proyecto postdoctoral en preparación. Gracias a Roxana Reyes Rivas y a Ixs lectorxs anónimxs por sus observaciones y a Ana Eduarte Ramírez por la traducción del resumen español al portugués. Todas las traducciones libres al español son hechas por mi parte. Las citas originales en inglés y en alemán se encuentran en las notas al pie de página. Hago uso de la "x" como parte de un lenguaje escrito *queer*-feminista no discriminatorio. Simboliza un espacio de géneros y sexos

Con ello pone en el centro de su discusión algunas de las posibles vías, inquietudes e implicaciones de teorizar *queer* desde las Américas.

Introducción

En marzo 2015, la Universidad de Costa Rica le otorgó el Doctorado Honoris Causa a la filósofa estadounidense, Judith Butler⁴. No es casual que, en vísperas de este acto célebre, lxs organizadorxs de *Teorizando queer desde las Américas* me invitaron a que poco después, en mayo 2015, diera una presentación sobre el pensamiento butleriano. En vez de hacer eco de sus ideas, o dialogar únicamente con su obra, me concentré en solo dos de sus preguntas. A partir de estas, me interesaba desarrollar una propuesta más polifónica y polilógica de lo que pueda significar una teorización *queer* desde las Américas. En este artículo retomo mi propuesta de aquel entonces, para seguirla discutiendo⁵.

A modo de introducción, quisiera expresar mi concordancia con la filósofa alemana y teórica feminista *queer*, Antke Engel (2013), en que si una teorización *queer* pretende generar “perspectivas y estrategias de transformación”⁶, éstas no deben ser reducidas a un análisis aislado de género y sexo, “sino que tienen que preocuparse por la complejidad de las relaciones multidimensionales de poder” (p. 39)⁷. Según Engel (2013), este enfoque “se orienta por una amplia perspectiva de justicia, que pregunta por la relación de construcciones de identidad y la configuración de jerarquías sociales y que lucha por un reconocimiento social de [la] diferencia no-jerárquica” (p. 39)⁸.

Previa a la conferencia de *Teorizando queer*, en febrero de 2014, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador hospedó la *Quinta Conferencia Internacional Paradigmas Queer (PQ5)* en su sede académica en Quito, en que esa complejidad se especificó de la siguiente manera:

Lo *queer* problematiza y desafía los códigos y símbolos convencionales de la sexualidad, el género y el deseo en relación a temáticas sociales, como la desigualdad social y el ejercicio del poder; las diferencias sociales y económicas

o de otros marcadores acompañantes más allá del sistema binario hegemónico y según el cual se distingue solo entre hombre/mujer y lo masculino/femenino. Véase también Fournier-Pereira (2014).

- 4 Este acto se llevó a cabo el 26 de marzo de 2015 (Canal UCR, 2015a). El día siguiente, Judith Butler disertó ante un amplio público algunas de sus líneas principales de pensamiento en el foro “Cuerpos que importan en el contexto centroamericano”. Véase Canal UCR (2015b).
- 5 No ofrezco un estado de arte, ni discuto puentes Sur-Sur en las teorizaciones *queer*.
- 6 “Veränderungsperspektiven und –strategien”, (Engel, 2013, p. 39).
- 7 “[...] die Komplexität mehrdimensionaler Herrschaftsverhältnisse zu ihrem Anliegen machen müssen” (Engel, 2013, p. 39).
- 8 “an einer umfassenden Gerechtigkeitsperspektive orientiert ist, der nach dem Zusammenhang von Identitätskonstruktionen und der Ausbildung sozialer Hierarchien fragt und der für die soziale Anerkennung nicht-hierarchischer Verschiedenheit kämpft” (Engel, 2013, p. 39).

por diferencia racial, étnica o de clase; los límites de la legalidad y el derecho; la institucionalidad del estado y la pertenencia a la nación; el acceso diferencial a la educación, a la salud, o al uso del espacio y de los recursos públicos; la espiritualidad y la religión; el arte y la cultura contemporáneas; la globalización y las nuevas-vejas formas de colonialismo; la guerra, el terrorismo y los conflictos bélicos; o la migración y la movilidad social, por nombrar solo algunas. (PQ5, transcrito por Schramm, febrero 2014, énfasis en original)⁹.



“Lo *queer*”. Lado izquierdo del mural, *Paradigmas Queer 5*, FLACSO, Quito, Ecuador, 20-22 febrero de 2014. ©Christina Schramm, febrero 2014, todos derechos reservados.

La cita deja abierta la pregunta por si “[l]o *queer*” se asocia con las políticas o el activismo *queer* o más con una teorización *queer*. Según mi lectura, esta apertura permite resaltar uno de los principales rasgos de “[l]o *queer*”: la imbricación entre teorías y prácticas, que se articulan a partir de una motivación de deconstruir procesos de esencialización y homogenización, sea en torno a una heteronormatividad o a otros procesos de normativización. Arraigadas en corrientes teóricas y políticas feministas y lésbico-gays, influenciadas por el pensamiento postestructuralista y la necesidad de crear alianzas políticas de solidaridad más que de reafirmar grupos identitarios fijos, tanto las teorías como las políticas *queer* contemporáneas se caracterizan por su inestabilidad, su elasticidad y su apertura. Es decir, la definición arriba citada de “[l]o *queer*” propone solo *algunas posibles* temáticas sociales, que puedan ser relevantes en el estudio de las sexualidades, los géneros y los deseos. Más bien, en el trasfondo de sus líneas, podemos encontrar lo que ya hace veinte años Annamarie Jagose (1996) caracterizó como hilo conductor (pero no determinante) de su libro *Queer Theory. An Introduction*: si lo “*queer* como un término crítico” “[...] cumple con su potencial radical – y no [se] solidifica como otra categoría aceptable más (aunque oposicional) –

⁹ Esta cita estaba escrita como un mural a lo largo de tres paredes dentro del edificio de FLACSO. La transcripción la hice con base en las fotos que le tomé a esta cita durante la conferencia PQ5.

sus evoluciones continuas no pueden ser anticipadas: su futuro es – después de todo – el futuro” (p. 6)¹⁰.

La definición de “[l]o *queer*” de PQ5 ejemplifica entonces una multidimensionalidad *posible* de lo *queer*, sin que esta sea la definitiva. En lo que concierne sus diferentes ramas temáticas, propongo discutir un poco más el aspecto de la pertenencia a la nación. Relaciono su discusión con algunas reflexiones de Butler por un lado y con la ceremonia en la cual se le otorgó el Doctorado Honoris Causa, por el otro. Lxs lectorxs que estaban presentes en la ceremonia, se acordarán que el acto solemne comenzó con la entonación del himno nacional de Costa Rica. Las personas que no asistieron, pueden tal vez imaginarse cómo, al empezar a sonar el himno nacional, gran parte del público se entregó a cantarlo¹¹. Ante este telón de fondo, quisiera traer a colación dos preguntas centrales tomadas del pensamiento de Butler (2009) y de las cuales me acordé durante esta parte del ritual protocolario. La primera pregunta cuestiona “¿Quién le canta al Estado-nación?”, mientras que la segunda indaga “¿en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?” (Butler, 2009, p. 44). De tal modo, a continuación, abro una discusión sobre la (falta de) pertenencia al Estado nación y sobre el estado de ánimo dentro del Estado. En ambos momentos se trata de una discusión sobre la importancia de los lugares de enunciación, desde los cuales las personas nos posicionamos, nos articulamos y nos sentimos. Posteriormente discutiré algunos de los retos pendientes al trabajar con las intersecciones, ya que éstas son claves para una comprensión diferenciada de los lugares de enunciación y seguir desarrollando las políticas nacionales. Al final me referiré nuevamente a la conferencia PQ5, esta vez en vínculo con el *II Encuentro LesBiTransInter Feminista de Latinoamérica y el Caribe, Venir al Sur*, como otro espacio más de articulación LGBTI feminista desde las Américas. A través de ese énfasis ofrezco una síntesis de lo discutido y señalaré perspectivas para futuras investigaciones.

“¿Quién le canta al Estado-nación?”

En primer lugar, el sonido y el canto del himno nacional de Costa Rica en la ceremonia universitaria me hicieron pensar en el título del libro de Judith Butler escrito conjuntamente con Gayatri Chakravorty Spivak (2009), *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. ¿Qué habrá pensado Butler en ese momento? Me pregunté esto, pues, en el espejo de recordar su interrogante, vi reflejada mi propia inquietud: nunca en mi vida

10 “In deferring any final assessment of queer as a critical term, this book acknowledges that if queer lives up to its radical potential – and does not solidify as merely another acceptable (though oppositional) category – its ongoing evolutions cannot be anticipated: its future is – after all – the future” (Jagose, 1996, p. 6).

11 Véase Canal UCR (2015a). La Ceremonia de la entrega del Doctorado Honoris Causa a Judith Butler en la Universidad de Costa Rica. Participación de Henning Jensen, Rector, de Jorge Murillo Medrano, Director Consejo Universitario y de Ana Helena Chacón, Vicepresidenta de la República.



había oído tanto un himno nacional como el costarricense, ni en la radio, ni en la televisión, y mucho menos en una universidad. Aún después de tantos años, siento cierta incomodidad al levantarme y formar parte muda de esta expresión colectiva de pertenencia nacional. Mi silencio me hace recordar el silenciamiento que he vivido en este país como migrante intelectual residente sin residencia. Aún después de tantos años, dada mi pertenencia a la población *queer*, mi residencia queda sin reconocerse por las autoridades de este país. Pero mi silencio me hace recordar también otro lazo de pertenencia. Soy parte de una tercera generación en Alemania, que en la escuela o el colegio aprendió que existía el himno nacional, pero que no le fue inculcado su canto¹². Si bien por cuestiones de respeto me levanté en la ceremonia de la entrega del Honoris Causa y formé mudamente parte de la honra a la patria costarricense, debo admitir que en esta ocasión se me hizo particularmente difícil. Si algunxs se preguntan ahora el ¿por qué?, pues, una mirada a los tiempos pasados nos conllevará a algunas de las respuestas.

No hay duda, el pasado sigue presente. Especialmente en el 2015 no hubo lugar a dudas, ya que la visita de Butler a Costa Rica se dio dos meses antes de que en Alemania se llevaran acabo las conmemoraciones en relación con el septenario del final de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 1945. Es más, este mismo texto, que nació justamente en esos dos meses entre marzo y mayo de 2015, fue presentado pocos días después del 8 de mayo. A través de la televisión alemana pude observar, cómo se conmemoró aquel día en el Parlamento alemán, recordando que la deuda histórica existente a causa de la Shoah¹³, conlleva una responsabilidad y un compromiso permanente. Ese día nadie se levantó, ni nadie le cantó al Estado nación, cuando un cuarteto de cuerdas tocó suavemente el himno nacional alemán¹⁴. El genocidio de seis millones de personas judías, el asesinato y la persecución de lesbianas, gays, bisexuales, personas trans* e inter*, la muerte de los pueblos roma y sinti, o de personas con discapacidad y de quienes lucharon clandestinamente en la resistencia... estas y todas las demás personas víctimas del terror nacionalsocialista y su política racial, dejaron un legado

12 Desde el año 2006, en el contexto del mundial de fútbol realizado en Alemania, se puede observar un giro discursivo. Se dieron muchos debates políticos y sociales, sobre si es permisible apoyar al equipo alemán a través del uso de accesorios con los colores de la bandera alemana, cantar el himno, mostrar alegría y orgullo por el equipo nacional públicamente, sin que esta actitud aficionada se malinterprete automáticamente como una actitud nacionalista o derechista.

13 Con la Shoah (“Ha Shoah”, en hebreo) en el mundo judío se refiere al genocidio del pueblo judío ejercido sistemática y estatalmente por la dictadura alemana nacionalsocialista (30.01.1933-08.05.1945).

14 El himno nacional (segundo movimiento del “Kaiserquartett” de Joseph Haydn) fue tocado por el “vision string quartet” entre el discurso de saludo del presidente del parlamento y el discurso conmemorativo. Al final de la hora conmemorativa, otra orquesta de vientos más grande tocó el himno europeo, para el cual se les pidió ponerse de pie a las personas presentes. Véase: *70. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges*. 1:13:27h. https://www.bundestag.de/mediathek/?action=search&in_stance=m187&mask=search&contentArea=details&ids=4985700 [audiovisual] y “Kriegsende tiefste Zäsur der deutschen Geschichte” https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2015/kw19_gedenkstunde_wk2_nachher/373568?view=DEFAULT [en línea].

que hoy por hoy nos obliga a posicionarnos críticamente contra todo tipo de fundamentalismos, injusticias y violencias. Nos exige tomar activamente la responsabilidad a favor de una convivencia pacífica, libre y democrática entre los diferentes pueblos y nuestros entornos. Hablo aquí en plural, aunque sea de manera ficticia, para recordar que esa responsabilidad no se reduce a Alemania ni al pasado. En el contexto europeo, a más tardar a finales del 2015, la migración masiva de más de un millón de personas refugiadas de Siria y de otros países hacia Europa¹⁵, pone este compromiso mutuo y su horizonte europeo una y otra vez a prueba. Pero más que debatir ahora los problemas y desafíos políticos actuales de Europa, quisiera dirigir la atención al pasado latinoamericano.

Durante las décadas de 1920, 1930 y 1940, también en América Latina se reforzaron políticas nacionales de mestizaje abiertamente racistas y xenofóbicas, que se mezclaron con los valores occidentales blancos, cristianos y heteronormativos impuestos desde la Colonia. La historiadora estadounidense, Lara Putnam (2012), analiza cómo en la región centroamericana, a partir de mediados de la década de 1920, surgió un “racismo estatal antinegro en el circuncaribe” (p. 380) que sucesivamente culminó en la prohibición del ingreso de ciertos grupos de personas al istmo.

[L]os gobiernos no solo declararon ilegal la inmigración negra sobre la base explícita de la raza, sino que de hecho pusieron en práctica sanciones legales junto con presiones extralegales para limitar la entrada antillana y, en algunos casos, incluso expulsar a números importantes de afrocaribeños –algunos de ellos residentes de segunda o tercera generación de las tierras que tuvieron que dejar atrás (Putnam, 2012, pp. 381-382).

Estas políticas racistas no fueron un fenómeno aislado, sino se dieron en un contexto de crisis económica mundial y de políticas eugenésicas, de higiene y de salud interamericanas. De tal modo, cabe destacar que “las repúblicas latinoamericanas se ubicaban como orgullosos colaboradores en el proyecto estadounidense de exclusión eugenésica [...]” (Putnam, 2012, p. 389).

Costa Rica no quedó exenta de esas políticas raciales de mestizaje (Campbell Barr, 1998; Putnam, 2012; Schramm, 2012). “En 1934,” según Putnam (2012), “el Ministerio de Relaciones Exteriores de Costa Rica instruyó a todos los cónsules costarricenses en el extranjero “que se abstuvieran de emitir pasaportes o visas a personas que pertenecieran a la raza negra, hasta nuevo aviso” [...]” (pp. 391-392). Se consideraba que era una medida provisional, mientras que se reformaba “la ley de inmigración para restringir la entrada de ‘personas de la raza negra’” al territorio nacional (p. 392). Esta ley entró en vigencia en 1942 a través de un decreto, al incluir “la raza negra’ [...] dentro

15 La Organización Internacional para la Migración (IOM, en inglés) informa que al 20 de diciembre de 2015 el número de llegadas por tierra y mar a Europa sobrepasó un millón de personas, principalmente de Siria, Afganistán, Irak, Pakistán e Irán. Véase International Organization for Migration (2016, p. 2).



de la lista de aquellas ‘razas indeseables’ [...]” (Putnam, 2012, p. 394)¹⁶. De acuerdo con Rodrigo Montenegro Trejos (1998), el decreto preveía el rechazo de las personas extranjeras “por las autoridades de los puertos, aeropuertos y fronteras de la República”, incluyendo tanto a “a) **[l]os [extranjeros] de raza negra, chinos, árabes, turcos, sirios, armenios, gitanos, coolíes, etc.**”, como de “b) [l]os que padezcan enfermedades mentales, venéreas, tuberculosis, ...”, “c) [l]os tahures, vagos, rateros...”, “d) [l]os mendigos consuetudinarios...”, y “g) [l]os extranjeros que [...] sean personas inconvenientes, nocivas, o peligrosas al orden, o progreso de la República **o a la conservación de la raza, ... y sean de notoria desafinidad con la población nacional**” (énfasis en original, p. 52). Si bien nunca hubo una “política de restricción geográfica basada en la raza [que] fue formalmente promulgada dentro de Costa Rica,” Putnam (2012) enfatiza que “la persistencia de creencias contrarias confirma la intensidad de las prácticas extralegales que lograron resultados similares” (p. 394). El espacio nacional estaba altamente regulado por políticas racistas cuyo alcance llegaba hasta la regulación “[d]el espacio íntimo, prohibiendo los matrimonios interraciales” (p. 392).

Ahora bien, con este pequeño excurso a las políticas racistas de mestizaje del siglo pasado me interesa plantear la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto su legado sigue vigente e inadvertido dentro de la sociedad dominante? Si bien el decreto fue derogado hace muchos años y ya a finales de los 1990s se constató que “existen suficientes instrumentos jurídicos” (Montenegro, 1998, p. 52), no es de negar que aún en épocas más recientes, se han repetido las prácticas gubernamentales de prohibir la entrada al territorio nacional a ciertos grupos de personas por ser considerados una amenaza. A inicios de la misma década de los noventas del siglo XX, en 1990, en el contexto del *II Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y el Caribe*, el Ministro de Gobernación, Antonio Álvarez Desanti, se pronunció en contra de la entrada de las lesbianas que venían del extranjero para participar en el Encuentro. Tal como se reproduce posteriormente en su memoria por el grupo organizador del Encuentro, Las Entendidas, (1990, p. 7), bajo el título “Guerra a las lesbianas”, el periódico *Diario Extra* cita a Álvarez Desanti con las palabras que este tipo de conferencia “afecta nuestro estilo de vida, y atenta contra la educación y principios morales, que queremos inculcar a nuestros niños”. El periódico *Diario Extra* escribió además que Álvarez Desanti anunciaba que se presentará los obstáculos necesarios para impedir la celebración del cuestionado congreso. Se giró un comunicado a todos los consulados de Costa Rica en el extranjero para que no se concedan visas a mujeres solas y se advertirá que aquellas que lleguen sin acompañantes a los aeropuertos nacionales serán rechazadas.

¹⁶ Putnam (2012) cita dos fuentes: la carta del Cónsul Británico en Costa Rica a la Legación Británica en Panamá, 19 de abril 1934 (véase nota al pie de página no. 83) y la *Colección de leyes y decretos*, Decreto no. 4 del 26 de abril de 1942, vigente hasta 1960 (véase nota al pie de página no. 90).

El Ministerio de Gobernación comunicó que también a las empresas de aviación aceptar el riesgo de tener que trasladar por su cuenta, de regreso a su lugar de origen, si facilitan el transporte de mujeres que viajen solas a nuestro país y a todas aquellas que resulten sospechosas de venir a Costa Rica a participar en el citado congreso. (“Guerra a las lesbianas”, *Diario Extra*, miércoles 11 de abril de 1990, citado en *Las Entendidas*, 1990, p. 7)¹⁷.

Pese a estas y otras medidas estatales y de la Iglesia Católica que pretendían la prohibición del Encuentro, este de todos modos se realizó. Sin embargo, de acuerdo con la filósofa costarricense, Roxana Reyes (2000), “[e]sto no evitó que las asistentes fueran acosadas y amenazadas por personas lesbofóbicas que inclusive apedrearon el lugar” (p. 3). Las prohibiciones y medidas anunciadas por Álvarez Desanti en la cita anterior, expresan, según mi lectura de los hechos, muy claramente, cómo el supuesto orden natural de la heterosexualidad se construye socialmente y se transmite entre las generaciones a través de “la educación y los principios morales” (Reyes Rivas, 2000, p. 3, citada por Schramm, 2001, p. 115).

Ahora bien, más allá de estadías temporales, la inmigración de las personas LGBTIQ a Costa Rica parece seguir siendo altamente restringida. Las políticas migratorias heteronormativas; las prácticas patronales de limitar implícita o explícitamente sus ofertas laborales a quienes sean nacionales o quienes tengan ya su cédula de residencia al día; o el sistema de salud público, con modalidades de aseguramiento (beneficio familiar o seguro voluntario) que se mantienen inaccesibles para aquellas personas migrantes LGBTIQ, cuyas residencias no son reguladas y que no encuentran trabajo por estas mismas u otras razones – el mandato estatal de promover la integración social de las personas migrantes en Costa Rica, más el carácter pluricultural y multiétnico de la Constitución Política, parecen quedarse fuertemente sesgados cuando se trate de la población migrante LGBTIQ¹⁸. Luego, la brecha categorial entre una persona extranjera y otra migrante se convierte eventualmente en una zona gris indefinida, en el cual el arraigo de las personas migrantes LGBTIQ en Costa Rica no es reconocido como tal.

17 Véase también Reyes Rivas (2000, p. 3).

18 Este sesgo no es el único. Cabe mencionar que poco después de su reforma constitucional, en septiembre de 2015 se generó una discusión controversial en los medios de comunicación nacionales sobre el significado de lo pluricultural y multiétnico. La razón fue que el Presidente de Costa Rica, Luis Guillermo Solís Rivera descartó la viabilidad de recibir personas refugiadas de Siria: “[...] nosotros tenemos como país multicultural comunidades de muy diferente origen, pero los sirios no son una de esas comunidades, y por lo tanto cualquier grupo de personas que venga desde Siria no encontraría en Costa Rica ni el cobijo sociológico, ni el cobijo religioso, ni el cobijo cultural que requieren para hacer una vida normal [...]” (*La Prensa Libre*, citado por Sergio I. Moya Mena, 2015, pp. 1-2). Para una mayor discusión de esta postura presidencial, véase Moya Mena (2015).



El estado de ánimo al pensar el Estado

Con base en esas reflexiones, traigo a colación un segundo aspecto: la importancia de nuestros lugares de enunciación y estados de ánimo cuando pensamos el Estado. Retomo, para este fin, una segunda pregunta que plantea Butler (2009) en su libro, la cual es: “¿en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?” (p. 44). Con esta interrogante, Butler diferencia entre “estado-nación” y “estado de ánimo” (p. 43, p. 45):

El estado define la estructura legal e institucional que delimita cierto territorio [...]. Es esperable que el estado presuponga, al menos mínimamente, modos de pertenencia jurídica, pero desde el momento en que el estado puede ser precisamente aquello que expulsa y suspende modos de protección legal y deberes, el estado mismo puede ser, para muchos de nosotros, causa de malestar. Puede definir la fuente de no-pertenencia, incluso producir la no-pertenencia como un estado casi permanente. Un estado, entonces, de malestar [...]. (Butler, 2009, pp. 44-45).

Este énfasis que hace Butler en la relación de tensión entre Estado nación y estado de malestar, entre procesos de inclusión y de exclusión y entre la universalidad de los derechos humanos y su relatividad en la praxis, no es reciente; sin embargo, la pregunta “¿en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?” (op.cit.) no ha perdido su vigencia¹⁹.

En el contexto de Costa Rica, las personas migrantes, junto con las personas afrodescendientes e indígenas, formamos parte de los tres grupos meta que la Política Nacional contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia (2014-2025) reconoce como “grupos de riesgo y vulnerabilidad” prioritarios para las políticas afirmativas que se ejercen de manera interinstitucional e interseccional²⁰.

Este horizonte interinstitucional e interseccional me parece un muy importante referente para mejorar las políticas estatales respectivas y, en última instancia, erradicar las diferentes formas de violencia en esta sociedad. El racismo, la xenofobia, pero también la misoginia, el machismo, el heterosexismo y los crímenes de odio relacionados con estas formas de violencia no son

19 Es más, mientras que a finales del siglo XX, y en vista de las políticas neoliberales, la producción teórica en las ciencias sociales y las humanidades, en muchos de los casos, partía de una pérdida del Estado, en los recientes años se reconoce nuevamente su importancia como referente. (Bilge y Scheibelhofer, 2012). La tensión entre Estado nación y estado de malestar he discutido más en Schramm (2014).

20 Política nacional para una sociedad libre de racismo, discriminación racial y xenofobia, 2014-2025. En: http://migracion.go.cr/institucion/leyes_reglamentos.html. La Política Nacional es muy compleja, con un énfasis interseccional, en las políticas de género, igualdad y no-discriminación. Conlleva un Plan de Acción (2015-2018), que se orienta por los siguientes siete ejes: i) Fortalecimiento institucional; ii) Derechos civiles y políticos; iii) Derecho a la educación y a la cultura; iv) Derecho a la Salud y Seguridad Social; v) Derechos al trabajo y derechos económicos; vi) Derecho a una buena calidad y nivel de vida adecuado y vii) Derecho a un medio ambiente de calidad y a la territorialidad. Plan de acción para una sociedad libre de racismo, discriminación racial y xenofobia: 2015-2018. En: http://migracion.go.cr/institucion/leyes_reglamentos.html. Véase también Schramm (2014).

actos de violencia ni aislados, ni casuales. Como expresiones de la violencia estructural, social o institucional están ligadas a procesos simbólicos que se hacen eficaces por medio de imaginarios violentos. Esos imaginarios, a su vez, son difíciles de descifrar como tales, dado que se manifiestan a través del sentido común.

Al conversar con mujeres afrodescendientes e indígenas, se llega a entender cómo el racismo y el (hetero) sexismo ejercido social o institucionalmente, puede provocar dolor, malestar, humillación y muerte. Alice, una mujer afrolimonense, por ejemplo, me contó que el trato racista, aún solapado, “consciente o inconscientemente igual duele desde este otro lado” (Alice, entrevista, 16 de enero de 2003)²¹. Mientras que Tàyë kibí, una mujer bribri talamancaña y Emily, una mujer negra indígena de la provincia de Puntarenas, me hablaron de la fuerte humillación que cada una recibió en los hospitales de este país cuando dieron a luz a una nueva vida; la vida de un ser humano, que merecería ser acogida y bienvenida, pero que nació con el estigma de ser bebé de una madre indígena o negra indígena²². Tanto Tàyë kibí, como Emily, sintieron la necesidad de suprimir sus dolores y gritos de parto, para no recibir más burlas racistas y misóginas de algunas de las enfermeras que estuvieron a cargo de atenderlas²³. Sus experiencias problematizan diferentes matices de precariedad, en tanto “que nuestra vida está siempre [...] en manos de otro” (Butler, 2010 [2009], p. 30). Como observa Butler: “No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal [...]” (p. 31). Pero mientras que podemos suponer que la vida de un ser humano recién nacido importa y por ende “sería llorada si se perdiera”, las experiencias de Tàyë kibí y Emily nos hacen preguntar por la vida, “que no será llorada cuando se pierda” (Butler, 2010 [2009], pp. 32-33).

En otras palabras, el estado, en el cual estamos cuando empezamos a pensar el Estado, es un estado que refleja nuestros diferentes posicionamientos; posicionamientos no plenamente libre y voluntariamente escogidos, sino posicionamientos que son también producto de procesos performativos que nos producen, nos colocan, nos etiquetan y nos nombran. Estos procesos discursivos y prácticas de la discriminación y del reconocimiento social, son los que según Butler (1993) “*precede[n] y condiciona[n]*” la

21 Una versión más larga de esta cita se encuentra en Schramm (2014).

22 Véase lista de referencias, entrevistas personales.

23 Tàyë kibí (2010) tuvo un parto de emergencia y sufrió “dolores fuertísimos”, sin embargo, tuvo que mantenerse de pie y esperar hasta que la atendieran. Una enfermera quiso ayudarle, pero Tàyë kibí recuerda como otra le dijo “salada, porque tiene que esperar. Así como ella lo hizo, ella tiene que aguantar”. Tàyë kibí se considera una persona que todavía se defiende, pero considerando que hay “otras mujeres que no entienden ni español”, luego ella y con otras mujeres de su comunidad, hicieron reclamos ante la jefatura de la Caja. También Emily (2010) me habló del desprecio racista que ella experimentó en el hospital, solo que ella anticipó la hostilidad y se preparó mentalmente, para que las enfermeras no la oyeran gritando o quejándose de dolor.



formación del sujeto”²⁴ (p. 226, énfasis en original). Son procesos complejos que se complican por producir a la vez inexistencias, invisibilizaciones e incertidumbres. Leticia, otra participante afrodescendiente a quien entrevisté en el 2011 en San José, se refiere a estos procesos performativos con sus propias palabras:

[H]ay unos temas de punto intermedio que no existen [...]. [O] se es blanco o se es negro. [...]. O se es lesbiana o se es heterosexual, o se es mujer o se es hombre. Y entonces en el punto de todo esto, o sea, ¿dónde queda.. una [como] yo que no soy blanca, pero tampoco soy negra.., que no tengo una cultura afrodescendiente.., que no tengo una cultura de/ de qué, ni de qué? Tengo una cultura de ser una mujer joven de los barrios del Sur²⁵ .. que he desarrollado una cultura l é s b i c a. ...

Pero si vos me decís, ¿dónde me siento más cómoda? No termino de sentirme cómoda ((riendo)), digamos, en ningún lado, ¿no? No termino de sentirme c i e r t a en algún lugar. [...]. (Leticia, entrevista, 29 de agosto de 2011).

La cultura afrodescendiente y la cultura lésbica son, según Leticia, en Costa Rica temas de invisibilidad. Uno de los problemas principales es que “socialmente [...] se encasilla todo” y que esta práctica reproduce una lógica del pensamiento en categorías oposicionales (Leticia, entrevista, 29 de agosto de 2011). Según Patricia Hill Collins (2005), en el fondo de este pensar, la dicotomía principal es la distinción entre lo normal y lo disidente que se convierte en el punto de partida “para justificar [el] racismo y [el] heterosexismo”²⁶ (p. 97). Leticia reclama que los espacios feministas y lésbico-gay en Costa Rica no se constituyen fuera de dicha lógica, porque la afrodescendencia no se traduce en un “espacio político”, sino “solo en un espacio de deseo” estereotipado, sin ser nombrado críticamente (Leticia, entrevista, 5 de octubre de 2011).

Esta crítica es compartida por Felicia, una mujer trans afrodescendiente a quien entrevisté en el 2012 y quien reiteró que “hay mucha transfobia y mucho racismo en Costa Rica” (Felicia, entrevista, 16 de enero de 2012). Ella y Leticia se distancian de la política identitaria homo-nacional que predomina en el activismo LGBTIQ costarricense. Ambas coinciden al considerar urgente promover un trabajo político, para generar diálogos entre la comunidad LGBTIQ y afrodescendiente en Costa Rica.

Retos pendientes

Ahora bien, adicionalmente al trabajo político de base sugerido por Leticia y Felicia, me parece que también las políticas institucionales podrían beneficiarse de una mayor co-articulación entre ellas. En primer lugar, las observaciones de Leticia y Felicia me llevan nuevamente a la actual Política Nacional

24 “*precedes and conditions* the formation of the subject” (Butler, 1993, p. 226).

25 Leticia se refiere a los barrios del Sur de la capital de San José, barrios urbanos obreros.

26 “for justifying racism and heterosexism” (Hill Collins, 2005, p. 97).

para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia. Pienso que esta Política está ante ese reto de articularse más explícitamente *en relación con* las políticas LGBTIQ, para no reproducir la brecha entre los pueblos indígenas, la población afrodescendiente y migrante/refugiada por un lado, y la población con orientaciones sexuales y/o con identidades de género no normativas por el otro. Ya que mientras que esta Política identifica a las personas afrodescendientes, migrantes/refugiadas e indígenas como grupos metas, no cabe duda que la población LGBTIQ históricamente también se encuentra en una condición de vulnerabilidad.

Esto no significa que no haya políticas antidiscriminatorias y afirmativas que ya se basan en esta condición de la población LGBTIQ y se plantean desde una perspectiva interseccional. En los diferentes ámbitos, el Estado costarricense expresa su compromiso de reconocer a la población LGBTI en su diversidad. Por ejemplo, en el contexto de las políticas migratorias, el Consejo Nacional de Migración establece en el 2013 una Política Migratoria Integral para Costa Rica, en la cual se dirige a la población migrante y refugiada LGBTI en Costa Rica, por reconocerla como parte de las personas migrantes y refugiadas en “condiciones de vulnerabilidad” (p. 64). Entre sus estrategias respectivas se plantea “[p]revenir toda forma de discriminación por razones de orientación sexual de las personas migrantes y refugiados” (pp. 64-65), “[c]apacitar sobre la adecuada atención a población LGBTI migrante y refugiada”, y “[p]revenir toda forma de discriminación por razones de sexo, género, cultura, religión, social, nacionalidad, étnico, político, etario o de identidad de género” (p. 65). Estas medidas de prevención y capacitación son parte de un conjunto más amplio de estrategias, que siguen la meta de “[a]mpliar la cobertura de acciones específicas de protección a personas migrantes y refugiadas en condiciones de vulnerabilidad” (p. 63). Pero más allá del reconocimiento formal de los principios de la igualdad y la no discriminación, queda abierta la pregunta por la eficacia en la implementación. ¿Cuáles avances hay de facto en cuanto a los derechos humanos de las personas migrantes y refugiadas LGBTIQ?

También desde la política interamericana se plantean estas preguntas cuando se analizan las diversas formas de violencia contra las personas LGBTI en las Américas. En su Informe *Violencia contra Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex en América* (2015) la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) genera ese cuestionamiento, a través de su abordaje interseccional. Así que, en el capítulo 5, *Violencia e intersección con otros grupos*, “la CIDH resume algunos de los problemas que enfrentan las personas en la intersección, por un lado de su orientación sexual y/o identidad de género no normativa, y por el otro, su etnia, sexo, género, situación migratoria, edad, situación de defensor/a de derechos humanos, raza y situación socio-económica” (p. 165, párr. 262). Esta imbricación, le permite a la CIDH informar crítica y diferenciadamente sobre la eficacia con



la cual los diferentes países implementan políticas afirmativas y el estado respectivo de los derechos humanos de las personas LGBTI expuestas a discriminaciones múltiples. Conforme con la información obtenida de los países miembros del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la CIDH detalla las particularidades de las personas LGBTI migrantes y refugiadas, indígenas y afrodescendientes, entre otras. Como anteriormente ya discutí las políticas migratorias en torno a la población LGBTI, voy a integrar ahora las observaciones que la CIDH hace al respecto. Luego retomo sus observaciones sobre la violencia contra las personas LGBTI afrodescendientes e indígenas.

En cuanto a las personas LGBTI migrantes o refugiados, el informe de la CIDH menciona a Costa Rica como uno de los países de la Organización de los Estados Americanos (OEA) que “han reconocido la condición de refugiados a personas que enfrentan persecución debido a su orientación sexual e identidad de género” (p.179, párr. 291). Pero a pesar de que Costa Rica se ha convertido en unos de los países destinos para la población LGBTI refugiada de América Central, no queda claro hasta qué grado el Informe se refiere también a Costa Rica cuando subraya que “en los países de destino, las políticas relacionadas con los solicitantes de asilo y refugiados LGBTI frecuentemente son inadecuadas e inaccesibles” (p.177, párr. 286)²⁷. Luego, la Comisión se refiere a Costa Rica centrándose solo en las personas refugiadas y solicitantes de asilo. Otros estudios serían necesarios, para analizar cómo la Política Migratoria Integral para Costa Rica del 2013 muestra efecto positivo en las condiciones de las personas migrantes LGBTIQ en Costa Rica cuya migración no se asocia con una migración forzada o de refugiado.

Con respecto de las personas indígenas y afrodescendientes LGBTIQ, la CIDH no se refiere a Costa Rica. Sin embargo, cabe destacar que la CIDH hace un llamado general a los Estados Miembros de la OEA, para que modifiquen sus legislaciones y políticas públicas, “para garantizar la no discriminación y la violencia contra personas indígenas con orientaciones sexuales o identidades de género no normativas” (pp.167-168, párr. 267). No menos importante se considera la recopilación y difusión de “estadísticas e información [por parte del Estado] sobre la violencia que afecta a estas personas”, “[c]on el fin de evaluar las medidas adoptadas en este respecto y formular los cambios políticos necesarios” (p. 168, párr. 267). Mientras que la violencia contra las personas LGBTI afrodescendientes o afectadas por la discriminación racial es considerada una situación “preocupante” por la CIDH (p. 210, párr. 357). En general, en vista de la población LGBTI indígena y afrodescendiente, la CIDH insiste en que se implementen “medidas efectivas

27 La CIDH se basa en información de la audiencia pública sobre migración forzada y persecución de defensores LGBTI en Centroamérica (154º período ordinario de sesiones, 17 de marzo de 2015), con la participación de Casa Abierta.

para erradicar la discriminación racial y su impacto diferenciado en las personas LGBTI [...]” (p. 215, párr. 367).

Volviendo a las políticas nacionales, cabe resaltar también la importancia del Decreto 38999 del 15 de mayo de 2015, que establece una “Política del Poder Ejecutivo para erradicar de sus instituciones la discriminación hacia la población sexualmente diversa” y cuya directriz es de acatamiento obligatorio (Presidencia de la República de Costa Rica, 2015). Junto con las Políticas Nacionales y el Informe de la CIDH, es un avance significativo hacia una garantía formal de los derechos humanos de las personas LGBTIQ en Costa Rica. En su conjunto involucran a las muy diferentes entidades representativas del Estado y la sociedad civil, para asegurarse de su implementación. Sin embargo, quedan preguntas abiertas en torno a la implementación de las diferentes políticas antidiscriminatorias, por lo tanto, otros estudios –académicos y políticos– ayudarían a encontrar las respuestas.

En este contexto pueden entenderse también las medidas tomadas desde las mismas instituciones estatales. Por ejemplo, el 17 de mayo de 2016, es decir, el Día Internacional contra la Homofobia, Lesbofobia, Bifobia, Transfobia e Interfobia, el Gobierno de la República de Costa Rica envía una consulta a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), en la cual se le solicita una opinión consultiva relacionada con los derechos humanos LGBTI. Se busca aclarar dudas acerca del derecho a cambiar el nombre a partir de la identidad de género y de los derechos patrimoniales derivados de los vínculos entre las personas del mismo sexo (Presidencia de la República de Costa Rica, 2016). Estas son, de hecho, solo dos de las demandas políticas LGBTIQ; sin embargo, desde hace años se encuentran entre las más exigidas por parte de las organizaciones y activistas LGBTIQ en Costa Rica. Lo que quiero resaltar con este ejemplo de la consulta es la importancia que tiene el Sistema Interamericano de Derechos Humanos cuando se trata de los derechos humanos de las personas LGBTIQ en sus países miembros. Tanto la CIDH como la Corte IDH son dos pilares fundamentales en erradicar la violencia y la discriminación contra las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas.

Luego, cabe subrayar la importancia que tiene el trabajo interseccional en los diferentes ámbitos nacionales e internacionales, sean estos académicos, políticos, legales o sociales. Una pregunta se dirige a su alcance, es decir, si el trabajo interseccional puede modificar las estructuras mismas de las instituciones involucradas y, si esto fuera el caso, con qué intensidad. En otras palabras, ¿hasta qué punto se permite tomar posición (auto) crítica ante “las estructuras político-institucionales que constituyen y regulan nuestra práctica, nuestras competencias, y nuestras presentaciones” (Derrida,



1980, p. 14)²⁸? Este planteamiento, que tomo en préstamo de Jacques Derrida, se basa en que “[u]na institución – estos no son meramente unas cuantas paredes o algunas estructuras externas rodeando, protegiendo, garantizando o restringiendo la libertad de nuestro trabajo; es también y ya la estructura de nuestra interpretación” (p. 13)²⁹.

“La revolución será transfeminista o no será”

Las preguntas anteriores surgen de la discusión acerca de las construcciones de sexualidad y de género en relación con el Estado y la (no) pertenencia a la nación. El énfasis en la migración, la indigenidad y la afrodescendencia permitió concretar la discusión desde diferentes perspectivas teóricas y políticas. En total, se evidenció que teorizar *queer* contiene implicaciones que van más allá de las políticas de reconocimiento y de redistribución y que además abarcan procesos de desnormalización y desjerarquización (Engel, 2002, pp. 204-211). Sin duda, son implicaciones desafiantes frente a un tiempo neoliberal en que la producción de conocimiento se convierte o debe convertirse en producto mercantil; más aún en “una región en la cual la brecha entre pobreza y bienestar no solo apunta a desigualdades sociales, sino a sociedades profundamente divididas, despreciando todo tipo de Otredad [...]” (Schramm, 2012, p. 357)³⁰ – una región en la cual los crímenes de odio contra la población LGBTIQ y el silenciamiento y la discriminación de sus conocimientos perduran, incluida Costa Rica.

El artículo puso repetidamente en relieve que *teorizar queer desde las Américas* requiere encontrar modos de traducción entre los diferentes saberes, lenguajes y cosmologías. Entre las múltiples divisiones es notable cómo la producción *queer* anglosajona e hispana sigue dividiendo el continente en términos lingüísticos, y que el término mismo de *queer* es muy a menudo rechazado en América Latina. En la *Quinta Conferencia Internacional Paradigmas Queer*, en Quito, Ecuador, “[l]o *queer*” formaba parte del lenguaje de muchas ponencias. Sin embargo, en lo que concernió al activismo LGBTIQ sudamericano, observé que “[l]o *queer*” se convirtió en “lo cuir”; la “Pacha Mama” se transformó en la “pacha*queer*” y las voces sudamericanas se pronunciaban desde el “Coño Sur” como parte de un Sur Global cuir/*queer*. Como conocimientos situados, se mantuvieron críticos ante el predominio lingüístico anglosajón de “[l]o *queer*” en *PQ5*.

28 “the politico-institutional structures that constitute and regulate our practice, our competences, and our performances” (Derrida, 1980, p. 14). Conferencia dada el 17 de abril de 1980, en la Universidad de Columbia.

29 “An institution – this is not merely a few walls or some outer structures surrounding, protecting, guaranteeing or restricting the freedom of our work; it is also and already the structure of our interpretation.” (Derrida, 1980, p. 13).

30 “a region where a gap between poverty and wealth not only points to social inequalities, but to deeply divided societies depreciating all kinds of Otherness [...]” (Schramm, 2012, p. 357).

Justamente, en vista de este último aspecto, me parece pertinente referirme adicionalmente al *II Encuentro LesbITransInter Feminista de Latinoamérica y el Caribe, Venir al Sur*, que se realizó en San José, Costa Rica, en julio de 2015³¹. Asistieron personas lesbianas, bisexuales, trans*, inter* (y) feministas principalmente de los países centroamericanos, de México, las islas caribeñas y de Sudamérica. Al final de los tres días con talleres, presentaciones, y reuniones con diversos enfoques temáticos, la dinámica grupal entre lxs participantes culminó en una articulación colectiva y pública a favor de los derechos humanos. Desde el Centro Nacional de Cultura como lugar del evento, se realizó una manifestación por el centro de San José, pasando por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de Costa Rica, la Embajada de México, el Tribunal Supremo de Elecciones, la Asamblea Legislativa, la Plaza de la Democracia y la Plaza de la Cultura. En cada lugar, la multitud manifestante se expresó públicamente en defensa de la libertad sexual, la identidad de género y los cuerpos no normativos, por un lado, y contra la transfobia, los femicidios trans y el racismo y machismo neoliberal por el otro. La manta con la frase “La revolución será transfeminista o no será” destacó entre otras por ser una de las más grandes. Pese a que *Venir al Sur* se planteó desde otro ángulo conceptual y geográfico que *PQ5*, como ejemplo complementario hace patente que una teorización *queer* desde las Américas requiere partir de las muy diversas voces. A la vez, para hacerse inteligible ante otros conocimientos emergentes en el mundo, lo *queer* como término de origen anglosajón necesita ser imbricado con o reemplazado por otros lenguajes, por ejemplo, los lenguajes políticos transfeministas, afrodescendientes o indígenas³².

En cuanto a los aportes transfeministas, su creciente incidencia en los diferentes espacios LGBTIQ se hizo notar tanto durante la conferencia *PQ5* como el *Encuentro Venir al Sur*. La validez de sus aportes está en que cuestionan las construcciones hegemónicas de feminidades y masculinidades, de cuerpos y deseos, de vidas y muertes desde las Américas. Al exigir espacios seguros y habitables, borran divisiones convencionales entre realidades e imaginaciones³³, contribuyendo así también a “debate[s] público[s]” sobre las políticas del cuerpo (Muñoz, 2016, s. p.). En este sentido, y junto con los aportes feministas decoloniales, diseñan también nuevas herramientas conceptuales y teóricas que invitan a “graffitear” nuevos modos de ser (Fournier-Pereira, 2015, p. 37).

31 Véase también Fournier-Pereira (2014).

32 No me referiré más a las migraciones, pues éstas ya fueron discutidas anteriormente.

33 En el caso de Costa Rica, diversos grupos y organizaciones (por ejemplo, Transvida; Mulabi; Hombres Trans de Costa Rica) luchan nacional y regionalmente por los derechos humanos de las personas trans. La academia, la poesía y el arte visual son parte de los espacios de articulación e incidencia transfeminista (véase también por ejemplo Fournier-Pereira, 2015; Matarrita Chavarría, 2016; Muñoz, 2016).



Luego, en cuanto a los aportes *queer* de la diáspora africana en el Caribe y América Latina y las teorizaciones *queer* indígenas, estas parecen ser pocas y gran parte se produce en la academia norteamericana. Una característica es que sus enfoques no solo se limitan a las personas LGBTIQ afrodescendientes e indígenas propiamente, sino que contribuyen a una producción de pensamiento crítico más general. En este sentido, los desafíos de una teorización *queer* desde las Américas no necesariamente están en *dirigirse más* a las personas LGBTIQ; tampoco están en pluralizar los grupos de personas históricamente silenciados como si se tratara simplemente de visualizar una diversidad ya dada. En cambio, lo que en este artículo quise enfatizar es el desafío de una teorización *queer* al construirse más bien *a partir de* esos conocimientos situados³⁴.

Con ello retomo el pensamiento filosófico de Engel (2013) con el cual inicié este artículo. Engel argumenta a favor de una teorización *queer* que se orienta por “reconocer [las] diferencias, que se salen de la categorización”³⁵, más que por solo dismantelar las “jerarquías y condiciones estructurales de desigualdad”³⁶ (p. 39). Al introducir el concepto “*Queerversity*” [“*queerversidad*”, en español], Engel remite a una diversidad, sin que ésta se agote en una pluralización de categorías identitarias (pp. 43-45). Propone una diversidad que al fin y al cabo abarca también las diferencias que eluden todo intento de categorización, entendiendo las “diferencias como procesos dinámicos de la diferenciación o como un hacerse continuo”³⁷ (p. 43). Esta ampliación de Engel me parece clave para una teorización *queer* pensada desde las Américas, ya que permite desengancharnos de la matriz moderna/colonial de poder que opera en el fondo de las políticas identitarias contemporáneas en este continente. Apunta indirectamente también a lo que en otro momento Walter Mignolo enfatiza, cuando propone “cambiar los términos de la conversación” (Mignolo, 2016)³⁸. En este sentido, una teorización *queer* desde las Américas implicaría no solo deconstruir las políticas nacionales y las prácticas dicotómicas como las anteriormente discutidas, sino ponerlas en relación con las políticas de mestizaje. Esto nos llevaría a considerar además que los diferentes tipos de modernidad, que se han establecido en el continente, han provocado distintas interpretaciones seculares y religiosas del cristianismo; y que estas interpretaciones, por su parte, han marcado de manera diferente las políticas sexuales y los estudios académicos de la

34 En relación con mi tesis doctoral (Schramm, 2013), encontré este tipo de teorizaciones *queer* fuera de la academia costarricense y no necesariamente en el lenguaje con el cual se titula este artículo.

35 “Differenzen anzuerkennen, welche sich der Kategorisierung entziehen” (Engel, 2013, p. 39).

36 “Hierarchien und strukturelle Ungleichheitsverhältnisse” (Engel, 2013, p. 39).

37 “Differenzen als dynamische Prozesse der Differenzierung oder als fortdauerndes Werden” (Engel, 2013, p. 43).

38 Exposición de Walter Mignolo el 15 de marzo de 2016, en la Universidad de Costa Rica (Mignolo, 2016). Véase también Mignolo (2007, p. 459).

sexualidad en cada país³⁹. En otras palabras, una teorización *queer* se beneficiaría si partiera de estas discrepancias inherentes en las modernidades del continente, sean estas católicas o puritanas, religiosas o seculares.

Una teorización *queer* desde las Américas, que se concentra en problematizar los “procesos que generan y aseguran dominación y privilegios”, como lo plantearía Engel (2013, p. 43), no debería confundirse con dejar al lado la constructividad identitaria de los sujetos históricos, sino problematizarlas en cuanto a las paradojas que surgen de ahí. Con base en Engel (2013), significaría por ejemplo preguntarnos acerca de cuáles relaciones de tensión se manifiestan entre las políticas estatales identitarias de equidad, de anti-discriminación y de diversidad, por un lado, y las políticas y teorías que queerizan y descolonizan sus estructuras hegemónicas por el otro. Las teorizaciones *queer* desde las Américas se ven con la necesidad de lidiar con esos tiempos-espacios discursivos ambiguos, paradójicos, multidimensionales e interconectados. Mar Fournier-Pereira (2014)⁴⁰, lo plantea con las siguientes metáforas:

Distintos cuerpos y subjetividades se sumergen en el río, algunos se resisten a dejarse llevar por la fuerza de la imposición y la costumbre, y se atreven a nadar contracorriente. Pero nadar a contracorriente en soledad es desgastante. Se necesitan puentes, alternativas que permitan articular las resistencias colectivas contra las corrientes. Y para tender puentes, se necesitan las playas, ese lugar de la especificidad identitaria que será la base para las estructuras que unan una orilla con la otra. (Fournier-Pereira, 2014, p. 85).

Fournier-Pereira, quien desde el ámbito de la psicología en Costa Rica analiza los espacios de construcción desde los feminismos radicales lésbicos y trans* centroamericanos, nos ofrece con su metáfora del río una figura imaginaria con la cual quiero terminar este artículo. Es la figura imaginaria de los flujos de la producción teórica *queer* desde las Américas que, como ríos de ires y venires, se configuran a través de oleajes contracorriente y remolinos imprevisibles. Las teorizaciones *queer* desde las Américas se ven desafiadas por esa necesidad de posicionarse ágilmente en este entre-espacio de los diferentes espacios-tiempos modernos, occidentales y decoloniales, de buscar sus puentes y orillas y, con ello, avanzar en reformular lo que Mignolo (2007) llama las “geo-políticas y cuerpo-políticas de conocimiento”⁴¹ – políticas de conocimiento que podemos entender, en última instancia, como “una visión” de “un ‘mundo pluri-versal como un proyecto uni-versal’”⁴².

39 Véase Bolívar Echeverría (1997, pp. 8-9). Como argumenta el autor, la diferenciación del cristianismo en uno puritano y en otro católico, a lo largo de este continente ha producido diferentes construcciones de otredad, normalidad o anormalidad respectivamente. Véase también Echeverría (1996).

40 Mar [Marisol] Fournier-Pereira (2014).

41 “geo- and body-politics of knowledge” (Mignolo, 2007, p. 463).

42 “[...] a vision, [...] a ‘pluri-versal world as a uni-versal project.’” (Mignolo, 2007, p. 463).



Referencias

- Bilge, Sirma & Scheibelhofer, Paul. (2012). Unravelling the new politics of racialised sexualities: Introduction. *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), pp. 255-259.
- Bundestag. (Productor). (2015). *70. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges* [audiovisual]. Alemania: Bundestag. Recuperado de <https://www.bundestag.de/mediathek/?action=search&instance=m187&mask=search&contentArea=details&ids=4985700>
- Bundestag. (2015). *Kriegsendetiefste Zäsur der deutschen Geschichte* [en línea]. Recuperado de https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2015/kw19_gedenkstunde_wk2_nachher/373568?view=DEFAULT
- Butler, Judith. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York, London: Routledge.
- Butler, Judith. (2009). ¿Quién le canta al estado-nación? En Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak. *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Prólogo de Eduardo Grüner. Traducción del inglés al español por Fermín Rodríguez. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de la Guerra. Las vidas lloradas*. [2009]. Traducción del inglés al español por Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Paidós.
- Campbell Barr, Epsy. (1998). Democracia, justicia e igualdad desde la diversidad. En Epsy Campbell Barr, Oscar Arévalo Solórzano, Sara Castillo Vargas, Francisco Salas Ruíz, Pablo Salazar Carvajal y Lena White Curling (Eds.), *Justicia y discriminación en Costa Rica* (pp. 11-17). San José: Poder Judicial, CONAMAJ.
- Canal UCR. (Productor). (6 de abril de 2015a). *Ceremonia entrega del Honoris Causa a Judith Butler Universidad de Costa Rica*. [Audiovisual en Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6l8jc7zmxsg>
- Canal UCR. (Productor). (6 de abril de 2015b). *Foro 'Cuerpos que importan' con la Dra Judith Bluter [sic] Honoris Causa de la Universidad de Costa Rica*. [Audiovisual en Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XPES3eaezoo> .
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. Doc. 36 [pdf]. Organización de los Estados Americanos.
- Consejo Nacional de Migración. (2013). *Política Migratoria Integral para Costa Rica*. [pdf en línea]. Recuperado de <http://www.migracion.go.cr/institucion/politica/Politica%20Migratoria.pdf>



- Derrida, Jacques. (abril, 1980). Mochlos; or, The Conflict of the Faculties. Conferencia llevada a cabo en la Universidad Columbia, Nueva York. Traducción del francés al inglés por Richard Rand y Amy Wygant, pp. 1-20. Recuperado de <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPE/EDerridaOnKantNarrow.pdf> .
- Dirección General de Migración y Extranjería. Sitio web oficial. (s.a.). *Leyes y decretos*. Recuperado de http://www.migracion.go.cr/institucion/leyes_reglamentos.html
- Echeverría, Bolívar. (abril, 1996). El *ethos* barroco. En *Debate Feminista. Otridad*, 13, 67-87.
- Echeverría, Bolívar. (octubre, 1997). *Queer, manierista, bizarre, barroco*. En *Debate Feminista. Raras rarezas*, 16, 3-10.
- Engel, Antke. (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Engel, Antke. (2013). Lust auf Komplexität. Gleichstellung, Antidiskriminierung und die Strategie des Queerversity. *Feministische Studien* [pdf en línea], 1(13), 39-45. Recuperado de http://www.genderkompetenzzentrum.de/uploads/PDF/13_FemStud_Engel.pdf
- Fournier-Pereira, Mar [Marisol]. (julio-diciembre, 2014). Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11 (2), 67-87.
- Fournier-Pereira, Mar. (julio-diciembre, 2015). Interseccionalidad: La fibra que teje lo abyecto. Aportes para pensar las zonas del ser y del no-ser con el feminismo decolonial. *Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColoniais REALIS*, 5 (2), 26-37.
- Hill Collins, Patricia. (2005). *Black sexual politics. African Americans, gender, and the new racism*. New York: Routledge.
- Hoffmann Riem, Christa. (1984). *Das adoptierte Kind. Familienleben mit doppelter Elternschaft*. München: Wilhelm-Fink-Verlag. Recuperado de https://www.audiotranskription.de/audiotranskription/upload/Transkribieren_Bispiel%20Hoffmann-Riem.pdf
- International Organization for Migration. (5 de enero de 2016). *Europe/Mediterranean Migration Crisis Response Situation Report. 31 December 2015*. [pdf en línea], 1-8. Recuperado de <http://www.iom.int/sites/>



default/files/situation_reports/file/IOM-Europe-Mediterranean-Migration-Response-Situation-Report-31-December-2015.pdf

- Jagose, Annamarie. (1996). *Queer Theory. An Introduction*. New York: New York University Press.
- Las Entendidas. (1990). *Memoria de un Encuentro Inolvidable. II Encuentro Lésbico Feminista de América Latina y El Caribe. Abril de 1990, Costa Rica*. Encuentro llevado a cabo en Alajuela, Costa Rica, pp. 1-29.
- Matarrita Chavarría, Jean. (2016). DeViatiOns Pre T. DesViaciOnes Pre T. *Feminist Spaces. Create. Share. Explore*. 2(1), [pdf en línea], Traducido del español al inglés por Christina Schramm y Gary Pool, 38-39, Fall/Winter 2016. Recuperado de <https://feministspacesjournal.files.wordpress.com/2014/04/feminist-spaces-2-1-fall-winter-2016-final-edition.pdf>
- Mignolo, Walter. (2007). Delinking. *Cultural Studies*, 21 (2), 449-514. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Mignolo, Walter. (15 de marzo de 2016). ¿Qué significa desenganche (delinking)? Respuestas a la colonialidad, decolonialidad y desoccidentalización. En su curso corto *La colonialidad después de la descolonización y la desoccidentalización después de la guerra fría*. Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, Universidad de Costa Rica, 14, 15, 17 y 18 de marzo de 2016, San José, Costa Rica.
- Montenegro Trejos, Rodrigo. (1998). El estado en la lucha contra la discriminación. En Oscar Arévalo Solórzano; Epsy Campbell Barr; Sara Castillo Vargas; Francisco Salas Ruíz; Pablo Salazar Carvajal y Lena White Curling (Eds.), *Justicia y discriminación en Costa Rica* (pp. 51-56). San José, C.R.: Poder Judicial, CONAMAJ.
- Moya Mena, Sergio I. (2015). Refugiados sirios en Costa Rica. *Análisis Semanal 32. Observatorio de Política Internacional UCR-UNA*, (32), 1-3. Recuperado de <http://opi.ucr.ac.cr/node/506>
- Muñoz, Ariela. (mayo, 2016). *Vestición*. [Exhibición fotográfica]. Centro de las Artes, Instituto Tecnológico de Costa Rica, Cartago, Costa Rica. Volante impreso de la exhibición.
- Presidencia de la República de Costa Rica. (2015). Funcionarios que discriminen por orientación sexual serán sancionados. *Comunicado y Decreto 38999, Directriz 025-P* [en línea]. Recuperado de <http://presidencia.go.cr/prensa/comunicados/funcionarios-que-discriminen-por-orientacion-sexual-seran-sancionados/>

- Presidencia de la República de Costa Rica. (2016). Solicitud de Opinión Consultiva a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Gobierno de Costa Rica – Consulta-a-Corte-IDH – 17.05.2016*, 1-12. Recuperado de <http://gobierno.cr/wp-content/uploads/Consulta-a-Corte-IDH.pdf>
- Putnam, Lara. (2012). Foráneos al fin: La saga multigeneracional de los antillanos británicos en América Central, 1870-1940. En Lowell Gudmundson y Justin Wolfe (Eds.), *La negritud en Centroamérica. Entre razas y raíces* (pp. 367-403). San José, C.R.: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Reyes Rivas, Roxana. (julio, 2000). Intolerancia religiosa y diversidad sexual en Costa Rica. En *The Separation of Faith and Hate: Sexual Diversity, Religious Intolerance, and Strategies for Change [Panel]*. *Conferencia World Pride 2000*, IGLHRC, Roma, Italia, 01-09 de julio de 2000, pp. 1-6.
- Schramm, Christina. (2001). *‘Frauenrechte sind Menschenrechte’. Eine feministisch-postkoloniale Analyse der Bündnispolitiken von Frauenorganisationen in Costa Rica im Kontext globaler Transformationen* (Tesis de Maestría no publicada en Ciencias Políticas). Universität Hamburg, Hamburgo, Alemania.
- Schramm, Christina. (2012). Queering Latin American Coloniality and the Cross-cultural Production of Racialised Sexualities. *Journal of Intercultural Studies* [en línea], 33(3), 347-362. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2012.673476>.
- Schramm, Christina. (2013). *“Desde este otro lado...”: Subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica* (Tesis de Doctorado no publicada en Estudios de la Sociedad y la Cultura). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Schramm, Christina. (febrero, 2014). Foto parcial y transcripción completa de la cita “Lo *queer*”, Mural, *Conferencia Internacional Paradigmas Queer 5*, FLACSO, Quito, Ecuador, 2014.
- Schramm, Christina. (2014). Estado, justicia y libertad. Aportes al pensamiento político desde Ditsö Káska y la diáspora africana. *Anuario del Centro de Investigación y Estudios Políticos*, 5, 24-49. Recuperado de <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/ciep/article/view/20798/20943>.
- Venir al Sur, II Encuentro LesBiTransInter Feminista de Latinoamérica y el Caribe*, San José, Costa Rica, 24-26 de julio de 2015.

Entrevistas personales realizadas por Christina Schramm [pseudónimo y fecha]

Alice, 16 de enero de 2003

Tàyë kibí, 09 de abril de 2010

Emily 18 de marzo de 2010

Leticia, 29 de agosto y 05 de octubre de 2011

Felicia, 16 de enero de 2012

Leyenda de transcripción

Signo	Significado
[...]	Acorta una cita sin cambiar su sentido
[O]	[Agregado de C. Schramm]
..	Pausa corta
...	Pausa mediana
((riendo))	Un acto no verbal
c i e r t a	Habla extendido
de/ de	Ruptura dentro de la frase

Esta leyenda se basa en las reglas de transcripción sugeridas por Christa Hoffmann Riem (1984).