

Cuerpos y sexualidades disidentes y *queers*. Cuerpo-territorio en tiempos de *homonacionalismo*.

ENTREVISTA A IKI YOS PIÑA NARVÁEZ*



Fotografía: Danny Arcos

Iki Yos Piña Narváez es afrodescendiente, diaspóricx, artista transfronterizx, activista antirracista, performer y dibujante. Estudió Sociología en la Universidad Central de Venezuela y tiene un Máster en Sociología de la(s) Ciencia(s) en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Realizó el Programa de Estudios Independientes (PEI) del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA). Actualmente vive en Barcelona, pero ha vivido muchos años en Madrid (España), ciudad en la que se ha involucrado en diversos proyectos, como el *Programa Orientado a las Prácticas Subalternas* (POP) organizado por el centro de creación contemporánea Matadero Madrid. Asimismo, participó en la obra colectiva *No existe sexo sin racialización* (FRAGMA, 2017).

Entrevista realizada por:
Gabriela DE LIMA
GRECCO

Este texto ha sido redactado siguiendo la política del lenguaje inclusivo y/o no sexista decidido por la autora de la entrevista. Esta decisión sobre política de lenguaje inclusivo es respaldada por el Equipo Editorial de la revista.

Cuéntanos un poco sobre tu trayectoria activista como disidente sexual y antirracista.

Creo que el hecho de vivir en este mundo ya te hace activista, si es que se puede usar este término. A veces no me gusta usarlo porque implica una constante demanda del accionar y a veces estar sin hacer nada o estar tumbada es una forma de resistir; no necesariamente es el puño arriba, salir a la calle, correr, agitar, también el estar quieta, el estar en contratiempo, contrarreloj, en otros tiempos: eso también es resistencia. A

veces cuando no tienes documentación, cuando estás en un país distinto, tienes que luchar para vivir y eso ya implica jugártela y poner todas las energías en tratar de cambiar eso.

Cuando el mundo está en contra de ti, porque es un mundo heterosexual y blanco, luchar contra esos ejes de opresión ya hace que te consideren activista. Entonces, si es por esto, desde que nací empecé a luchar contra las normas, contra lo que me imponían. Y, luego, una va a haciéndose consciente de todas las estructuras que te aplastan y que, si no resistes y si no buscas caminos de escape, no puedes vivir. Mi trayectoria es esta: ser consciente de estas opresiones, estar en espacios donde solo hay personas blancas. Por ejemplo en la universidad, donde solo hay profesores y compañeros blancos generalmente con apellidos y descendencia europea. Eso ya te da otro lugar y entonces te cuestionas “¿por qué es así?”; lo cual te hace luchar por transformar las cosas.

Y luego con mi inmigración a Madrid todo eso se ha triplicado. Es decir, estos muros que te aplastan se han multiplicado y, por consiguiente, las formas de resistencia. Por ello, en Madrid empecé a juntarme con gente inmigrante, con gente disidente sexual y organizar espacios no mixtos, raciales y de género para cuidarnos, protegernos y para conocer estrategias de supervivencia (de cómo hacer papeles, acceder a hormonas, hacer trámites burocráticos, etc.). Desde allí empezamos a organizarnos, a generar bloques no mixtos en las manifestaciones, espacios de discusión (asambleas antirracistas en Madrid y Barcelona), agrupaciones de disidentes sexuales y de género... Entonces, la vida misma hace que nos organicemos y que resistamos colectivamente, y que entendamos que antes de nosotras había un montón de gente resistiendo. Es decir, no somos las únicas.

Hablamos en este dossier sobre feminismos críticos. ¿Podrías hablarnos sobre las principales diferencias que consideras entre las teorías post y decoloniales?

Tengo una amiga trans, artista y pensadora, que se llama Jota Mombaça, que tiene un trabajo sobre el poscolonialismo y dice que lo poscolonial no existe. Es decir, establecer una ruptura entre lo colonial y lo poscolonial es pensar que el régimen colonial acabó y no entender que aún estamos montadxs en un *continuum* y una reactivación del régimen y el sistema moderno colonial. Entonces, obviamente las teorías poscoloniales y las teorías decoloniales, en un momento, tuvieron un punto de encuentro. El tema poscolonial implica entender un momento situado, cuando los estudios subalternos o de subalternidad en la India nacen, en un periodo específico después de la independencia, donde estaban Spivak o Said; es decir, un conjunto de pensadores que iniciaron esta crítica a lo colonial. Sin embargo, luego —el nacimiento de la escuela decolonial— se enmarca no temporalmente, sino como una postura crítica; así los decoloniales buscan entender que el proceso moderno colonial aún sigue vivo, la matriz moderna colonial aún sigue viva, y que hay una crítica para destruir, o por lo menos para repensar un mundo fuera de esta matriz (si es que eso es posible).

Para mí, una de las diferencias es la temporalidad; otra de las diferencias tiene que ver con el transitar epistémico y los lugares geopolíticos de focos de estos pensamientos que generalmente son los *Sures Globales*; y para mí también es importante hacer una diferenciación con el pensamiento

heterocolonial y el pensamiento decolonial o anticolonial hecho desde cuerpos disidentes sexuales. La heterosexualidad forma parte del proyecto colonial, y, por lo tanto, un pensamiento encarnado desde la heterosexualidad de alguna forma también reproduce este sistema moderno colonial. Entonces, para mí es importante realizar una crítica del sistema moderno colonial desde un cuerpo y una subjetividad situada en la disidencia sexual y de género y, generalmente, los estudios poscoloniales también están marcados por un enfoque *heterocentrado*. Para mí es importante hacer esta diferencia desde los lugares de pensamiento, es decir, desde donde se hace la crítica.

Para ti, ¿cuáles son las aportaciones más relevantes de la llamada (en Occidente) teoría queer y la herencia de las sexualidades ancestrales para pensar el mundo hoy?

Para mí es importante pensarlo también en dos temporalidades. Lo *queer* tiene un anclaje en un momento específico, en un territorio específico y geopolíticamente situado, y las sexualidades ancestrales evidentemente están posicionadas en otro tiempo. Es importante hacer esta división entre lo que es el lugar geopolítico donde nace lo *queer* y cómo se expande como movimiento político y de resistencia; y desde allí es importante entender este plano de resistencia. Por otro lado, es importante entender las sexualidades ancestrales no sólo como un universo que antecede las temporalidades, sino que va más allá respecto al pensar la sexualidad desde un lugar de la *no*-matriz-moderna-colonial-contemporánea. Por lo tanto, para mí la teoría *queer* está enraizada en cuerpos racializados, límites, migrantes que cuestionan inclusive la idea de humanidad. Y eso es importante, el ubicarse en la rareza, y, además, en un lugar fuera del antropocentrismo. Cuando decimos “somos *queer*, somos *rarxes*”, estamos habitando un lugar límite, fuera inclusive de la humanidad.

Aquí puede haber un guiño para hablar de sexualidades ancestrales que implican pensar el cuerpo o el género fuera de la morfología humana, fuera del antropocentrismo y desde el dualismo relacional incorporando prácticas espirituales, cosmovisiones y *cosmopolíticas*. Por lo tanto, cada una tiene su potencialidad evidentemente y, al mismo tiempo, pueden tener encuentros, aunque puede ser que estén situadas en temporalidades y en contextos distintos. Por eso es importante hacer una diferenciación espiritual, inclusive cuando hablamos de sexualidades ancestrales, porque éstas no tienen nada que ver con una matriz y con un orden del mundo tal cual lo conocemos.

Hablas de oshunalidad en lugar de sororidad, ¿qué relación eso tiene con las diferencias entre feminismos hegemónicos/blanco y los del Sur Global/disidentes?

Para mí la *oshunalidad* tiene que ver con la ancestralidad y con la espiritualidad; es decir, tiene que ver con una forma de amor que va más allá del amor entre humanos, que tiene relación con una divinidad y una energía que implica cuerpos que están bajo los rayos de Oshun. Esto tiene que ver con una fuerza ancestral, la cual, a su vez, implica la autopreservación colectiva. Cuando hablamos de sororidad, para mí tiene que ver con la invención del feminismo blanco y con raíces ligadas al catolicismo. Por ejemplo, entre las monjas existía sororidad en términos de etimología y nomenclatura que utilizan las pertenecientes a estos hábitos (sor Inés), y había entre ellas unas formas de vinculación y cuidados las cuales denominaban sororidad. Esto se extiende al feminismo

blanco hegemónico, por lo tanto, este pensamiento representa un código general y global de cómo se debe entender una vinculación de cuidado entre, generalmente, mujeres cis.

Entonces, esta sororidad es una práctica humana —cuando digo *humana* es que pertenece al mundo de los blancos— y para mí la *oshunalidad* se extiende a un plano ancestral y se vincula con un concepto que trabaja una feminista negra en Brasil, Vilma Piedade¹, que es la *doloridad*, el cual tiene que ver con el dolor, de cómo las personas negras están unidas por el dolor más allá de su género. Es decir, una madre al tener hijos encarcelados tiene el mismo dolor que otra madre que también tiene hijos encarcelados, y tiene el mismo dolor inclusive si tiene sus hermanos encarcelados o asesinados. Por lo tanto, hay un dolor que tiene que ver con la vivencia del cuerpo negro, y que no es vivido por un cuerpo blanco, y que se comparte colectivamente. La *doloridad* es otra dimensión que el feminismo negro comparte y por ello no entiende la sororidad que sólo se restringe generalmente a mujeres blancas cis.

También hablas de my gender is black. Desarrolla un poco más esta cuestión.

My gender is black se basa en Hortense Spillers, feminista negra, quien habla de que fue marcada como mujer al nacer, y hace una crítica al sistema de género establecido por los libros de familia en Estados Unidos y establecido muchas veces por el dimorfismo, el cual clasifica los cuerpos de las personas esclavizadas. Esto tiene que ver con la desposesión de género, es decir, no poseer género en los cuerpos racializados, ya que éstas están por debajo de la línea de la humanidad. O sea, el género es una característica exclusivamente humana y, por lo tanto, una categoría que atañe a la blanquitud, sólo los humanos (los blancos) son poseedores de género. Todo eso basado también en el pensamiento de María Lugones y su análisis sobre el dimorfismo, es decir, las características de un cuerpo generan la clasificación de este cuerpo; y esto tiene que ver con el *genitalocentrismo*. Por lo tanto, si los cuerpos que están por debajo de la humanidad —es decir, cuerpos animalizados— tienen sexo pero no género, el género sería, pues, una característica exclusivamente humana y en un cuerpo esclavizado —y, por lo tanto, un cuerpo negro— su género es negro. A eso me refiero cuando hablo de *my gender is black*, basado en pensamientos decoloniales de María Lugones, así como en el pensamiento negro radical y anti-humanista de Hortense Spillers.

¿Podrías hablarnos sobre la relación entre ciudadanía y territorio, relacionándolo a la idea de homonacionalismo y los supuestos estados gay/transfriendly?

Hay una relación —evidentemente dentro de la ficción de ciudadanía— entre el territorio y el color de piel y la raza. Es decir, por ejemplo, se cree que cualquier ciudadano europeo es una persona blanca. Entonces, hay una ficción que implica construir un imaginario del estado-nación a partir de la representación de los cuerpos que pertenecen a este territorio. Por lo tanto, para hablar de *homonacionalismo* es necesario hablar de esta relación entre cuerpo-territorio y que, generalmente, hay una relación entre cuerpo-blanco y territorio. Es decir, todo cuerpo negro, todo cuerpo no-blanco es un cuerpo *extranjerizable* y, por lo tanto, es el cuerpo de la sospecha; un cuerpo *salvaje* o *bárbaro* que no comprende el modelo cívico europeo. Todo cuerpo negro o

¹ Ver la obra: Piedade, Vilma (2021). *Doloridad*. Mandacaru.

racializado —es decir, que no sea blanco— es un cuerpo que no entra en la ficción del estado-nación occidental. Es un cuerpo que puede romper los valores de vida europea, entre esos valores la supuesta idea de libertad sexual de Europa. Y digo supuesta, porque la invención de la sodomía y el castigo a prácticas no heterosexuales es una práctica ancestral de la supremacía blanca y ahora pretenden darnos lecciones de *liberación sexual* cuando ellxs castigaban nuestras sexualidades ancestrales.

Es importante para hablar de *homonacionalismo* hablar de Jasbir Puar², quien introduce de alguna forma este concepto, el cual tiende a generar una atmósfera de promoción de una idea de desarrollo y una idea de estados superiores a otros estados. Esto tiene que ver con la supremacía blanca de estados que promueven supuestamente una libertad, una liberación que se opone a territorios donde no se ha dado esta supuesta liberación (*los Sures Globales*). Estos estados (Los estados del Norte Global) se presentan como una ficción de la modernidad, y dicha modernidad implica la defensa de un estado-nación y del distanciamiento de estos cuerpos *extranjerizables* que son una amenaza para esta ficción supuesta de desarrollo y de modernidad. Cuando Jasbir Puar hace referencia al *homonacionalismo*, ella se refiere necesariamente a una asociación que implica entender el territorio como un lugar de pertenencia de ciertos cuerpos; y estos cuerpos generalmente son cuerpos blancos. Por lo tanto, aquel cuerpo que no sea blanco y que tenga unas creencias distintas en términos de religiosidad, es un cuerpo que amenaza ese supuesto estado de bienestar y libertad.

Entonces, el *homonacionalismo*, obviamente promueve valores xenófobos, islamofóbicos y prejuicios hacia las personas migrantes, y genera una ficción de supuesta libertad y superioridad a los territorios que albergan cuerpos blancos LGTB. Esto también implica la promoción de un mercado, la promoción de un *pink-dólar*, *pinkwashing*; es decir, la promoción de todo un sistema capitalista de consumo a partir de la idea de los códigos LGTB y, al mismo tiempo, unas posturas racistas y reaccionarias en contra de grupos migrantes supuestamente en defensa de una ficción de libertad. Entonces, España se cree un país progresista, con leyes libertadoras y cualquier cuerpo foráneo que intente estar en este territorio tiene que respetar este supuesto progreso, y esto implica imponer o desconocer, por ejemplo, prácticas religiosas que están fuera de Europa.

² Ver la obra: Puar, Jasbir K. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Edicions Bellaterra.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional

