

En nombre del amor: políticas de la sexualidad en el proyecto socialista bolivariano

In the Name of Love: Politics of Sexuality in the Bolivarian Socialist Project

Em nome do amor: políticas da sexualidade no projeto socialista bolivariano

María Teresa Vera-Rojas

UNIVERSITAT DE BARCELONA, ESPAÑA

PhD en Hispanic Studies, University of Houston, y candidata en el

Doctorado en Estudios de Género, Universitat de Barcelona. Editora de *Nuevas subjetividades/sexualidades literarias* (Egales, 2012) y coeditora y miembro del consejo de redacción de *452ºf Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* (www.452f.com). Ha publicado artículos en varias revistas especializadas, entre ellas *CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies*; *Prosopopeya: Revista de Crítica Contemporánea*; *Latina/o Research Review*. Correo electrónico: mariatverarojas@gmail.com

Artículo de reflexión

El presente artículo es una versión revisada de “Humanismo, heteronormatividad y homofobia en el socialismo del siglo XXI: el amor como consigna”, que forma parte del volumen *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur* (2014), editado por Diego Falconí, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri y publicado por Egales (Barcelona). Agradezco a Manuel Silva-Ferrer y a Diana Medina la lectura y las pertinentes observaciones de las ideas desarrolladas en este ensayo. Documento accesible en línea desde la siguiente dirección: <http://revistas.javeriana.edu.co>

doi:10.11144/Javeriana.CL18-36.napd

Resumen

En este artículo se propone que la alineación del amor con las aspiraciones socialistas de Hugo Chávez y de sus sucesores se funda en y refuerza la heteronormatividad como forma natural de organización de la sociedad venezolana contemporánea. Consecuentemente, sugiero que la homofobia institucional de la revolución bolivariana puede entenderse como el correlato del discurso del amor a partir del cual se han construido las ideas del socialismo bolivariano y en cuyos vínculos solo se reconocen como legítimas, productivas y éticas las formas de afecto y filiación heterosexuales.

Palabras clave: amor; heteronormatividad; homofobia; Hugo Chávez Frías; Nicolás Maduro; socialismo bolivariano

Abstract

This article propose that the alignment of love with the socialist pretensions of Hugo Chávez and his political successors is grounded in, as well as reinforces, heteronormativity as the natural organization of contemporary Venezuelan society. Consequently, I suggest that the institutional homophobia of the Bolivarian revolution could be understood as the counterpart of the discourse of love from which the Bolivarian socialist ideas have been built upon, the bonds of which only consider heterosexual relationships and affective expressions as legitimate, productive and ethical.

Keywords: Bolivarian Socialism; heteronormativity; homophobia; Hugo Chávez Frías; love; Nicolás Maduro

Resumo

Neste artigo coloca-se que a alienação do amor com as aspirações socialistas de Hugo Chávez e dos seus sucessores é fundada e reforça a heteronormatividade como forma natural de organização da sociedade venezuelana contemporânea. Conseqüentemente, sugiro que a homofobia institucional da revolução bolivariana pode se entender como correlato do discurso do amor a partir do qual têm se construído as ideias do socialismo bolivariano em cujos vínculos apenas reconhecem-se como legítimas, produtivas e éticas as formas de afeito e filiação heterossexual.

Palavras-chave: amor; heteronormatividade; homofobia; Hugo Chávez Frías; Nicolás Maduro; socialismo bolivariano

RECIBIDO: 15 DE ENERO DE 2014. APROBADO: 11 DE FEBRERO DE 2014. DISPONIBLE EN LÍNEA: 30 DE JULIO DE 2014.

Cómo citar este artículo:

Vera-Rojas, María Teresa. "En nombre del amor: políticas de la sexualidad en el proyecto socialista bolivariano". *Cuadernos de Literatura* 18.36 (2014): 58-85. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.CL18-36.napd>



“Nosotros, en la Revolución [...] nosotros aceptamos la sexo-diversidad. En el Polo Patriótico hay sexo-diversos. Eso es problema de ellos lo que hagan con su culo, pero tienen que ser serios, tienen que ser serios...”

DIPUTADO PEDRO CARREÑO
Sesión de la Asamblea Nacional de la República
Bolivariana de Venezuela (13/08/2013)

EL 13 DE agosto de 2013 tuvo lugar una sesión de la Asamblea Nacional de Venezuela en la que parlamentarios identificados con el chavismo acusaron de actos de corrupción a miembros del partido opositor Primero Justicia, entre cuyos implicados se encontraba su líder y principal candidato, Henrique Capriles Radonski. Corrupción, deshonestidad e inmoralidad fueron los argumentos con los cuales este sector representante de la política venezolana quiso desacreditar las virtudes del candidato de la coalición Mesa de la Unidad Democrática para participar en el proceso opositor al actual régimen revolucionario. Acostumbrados a la división social y política de Venezuela, esta sesión no habría alcanzado las páginas de periódicos del ámbito internacional de no haber sido porque dichas imputaciones estaban presuntamente asociadas a redes de prostitución y drogas, pero sobre todo porque las acusaciones vertidas por parte de la bancada oficialista hicieron de la homosexualidad atribuida a Henrique Capriles Radonski y a algunos de sus colaboradores cercanos una prueba más de su obscenidad, perversión y degradación ética y política, ofensas con las que los seguidores chavistas descalifican a figuras representativas de la oposición venezolana.

Este enfrentamiento maniqueo entre lo inmoral y lo moral como argumento para desprestigiar el proceso y a las figuras opositoras no es una innovación política del chavismo. Sin embargo, lo que resulta significativo de la polarización que enfrenta el nosotros/los buenos —el pueblo/la patria/el futuro— con el ellos/los malos —la oposición/la oligarquía/el pasado— ha sido la agresión articulada a partir de la exaltación de las emociones, de la familia, de los valores cristianos y de la moral como argumentos que legitiman y defienden las aspiraciones socialistas de la revolución bolivariana. En este marco, deja de ser metafórico el llamado de Hugo Chávez a enarbolar “la batalla del amor contra el odio” (Chávez Frías, *El socialismo* 40) para, en efecto, venir a designar el terreno de luchas al que han sido llamados los revolucionarios socialistas en defensa del bienestar y la igualdad prometidos por el socialismo como ejercicio del amor y la honestidad. El eje central de estos enfrentamientos ha venido a estructurarse así sobre la base de una oposición ética entre el amor y el odio, donde el amor, además de considerarse como un valor de sociabilidad, apego y compromiso social, ha sido también una herramienta política que ha hecho de su poder de asociación el afecto vinculante

que motiva y define los ideales de la nación socialista, el proyecto de justicia social y los valores de la “suprema felicidad social” prometidos por el Estado socialista, Hugo Chávez y sus sucesores políticos.

En oposición a la alineación del amor con el proyecto socialista bolivariano, el odio ha venido a significar desestabilidad, indecencia, inmoralidad, anormalidad, otredad y la destrucción de la nación como objeto del amor; pero, a su vez, la exaltación del odio del otro ha devenido una estrategia necesaria para reclamar la pertinencia del socialismo como el proyecto del amor y para actualizar constantemente los significantes patria, pueblo, independencia, igualdad, futuro, decencia y normalidad, asociados a la legitimidad del gobierno revolucionario.

No sorprende, por lo tanto, que una de las prácticas empleadas por los representantes políticos de la revolución bolivariana para desprestigiar a sus opositores sea el insulto basado en la homosexualidad como sinónimo de corrupción, inmoralidad, desviación y anormalidad. En efecto, tal como señala Jasbir Puar, la conservación y la defensa de las instituciones heterosexuales han estado siempre asociadas a la promoción de los nacionalismos militaristas y masculinistas (40). En consecuencia, además de estigmatizar a los sujetos e identidades sexo-diversas, estos insultos legitiman las ideas de transgresión y pecado con las que el cristianismo condena las prácticas y deseos homoeróticos. Dichas ideas han sido rearticuladas en los términos de una ética socialista bolivariana que reactualiza la normatividad de la cultura heterosexual en las políticas afectivas presentes tanto en lo que se ha considerado el dominio privado del amor —la intimidad— como en su aspecto institucional y público.

En este ensayo propongo que la homofobia institucional (y social) en Venezuela, especialmente desde hace por lo menos una década, debe comprenderse como el correlato del discurso del amor a partir del cual se han fundado las ideas del socialismo bolivariano y en cuyos vínculos solo se reconocen como legítimas, productivas y éticas las formas de afecto y filiación heterosexuales. En este sentido me interesa sugerir, a partir de algunos episodios recientes del escenario político venezolano, que las prácticas que condenan la disidencia política a la abyección deben ser concebidas en relación con las lógicas normalizadoras de exclusión y repetición en las que se sostiene el ideal fantasmático de origen de la heterosexualidad. Específicamente, y sobre la base de la indagación en la vedada naturalidad de la cultura heterosexual y en las formas de opresión que legitiman su normatividad, me interesa abordar las declaraciones homofóbicas del actual presidente de Venezuela, Nicolás Maduro, en tanto que correlato de los modos de opresión y regulación social/sexual que ampara el amor socialista. Dicho correlato no solo se relaciona con las formas de afecto normalizadas por la pretensión socialista de

la preeminencia de la heteronormatividad como forma legítima de organización social, sino que se reconoce, muy especialmente, en la necesidad de hacer del odio al adversario político, convertido *en otro* —el oligarca, el imperialista, el homosexual...—, una estrategia de actualización y legitimación de la aspiración socialista de Hugo Chávez y de su promesa de “suprema felicidad social”.

Sobre el amor/nosotros y el odio/los otros o cuando el amor necesita del odio para llamarse amor

Hugo Chávez configuró estratégicamente la legitimidad del proyecto del socialismo del siglo XXI como una expresión y un ejercicio del amor, es decir, el amor fue construido como el elemento constitutivo y el impulso relacional del llamado socialismo bolivariano. La importancia del amor como un compromiso colectivo orientado hacia la felicidad de El Pueblo y la defensa de la nación bolivariana socialista fue subrayada hasta la saciedad por Hugo Chávez en sus cientos de discursos televisivos, mítines y proyectos de gobierno, en los que reiteraba la idea de que

el socialismo es el amor; por eso digo que el principal nutriente del proyecto socialista bolivariano debe ser el amor; por eso el amor hay que alimentarlo de muchas maneras. El amor por la naturaleza, por la patria, por la bandera, por ti mismo, pero sin egoísmo. [...] Los valores del socialismo son, para mí, tal cual los principios del verdadero cristianismo: la igualdad, el amor por los demás, el sacrificarse uno, incluso, por los demás. (Chávez Frías, *El socialismo* 43)

Una de las miradas desde las cuales ha de concebirse esta pretensión del socialismo bolivariano como proyecto del amor reside en las formas de relación intersubjetivas en las cuales se fundaba el ideal socialista aspirado por Hugo Chávez y que encontraban en la “suprema felicidad social” el anhelo de progreso y de justicia social prometido por el Estado socialista.

La alineación del amor con el populismo clientelar y las aspiraciones socialistas de Hugo Chávez no es una estrategia novedosa. Con todo, no deja de ser significativa la intensificación de las diferencias sociales, políticas, económicas e identitarias que ha traído consigo la reapropiación del amor como motor político con el cual Chávez pretendió hacer de sus aspiraciones revolucionarias el paradigma de la alternativa al sistema y a la opresión capitalistas e imperialistas. En la acentuación de estas diferencias ha adquirido una relevancia particular el recurso del amor concebido como un vínculo de unión entre semejantes. Como explica Sarah Ahmed (125-129), el amor supone una inversión en un objeto que adquiere

valor para el sujeto, por una parte, porque son el tiempo y el trabajo invertidos en ese objeto los factores que hacen que ese algo adquiera una cualidad afectiva; pero, por otra, porque la idealización del objeto es un efecto del ego y no una propiedad del objeto mismo. Es decir, en el amor, el sujeto y el objeto están atados de tal manera que la identificación y el deseo están conectados en su relación con un ideal¹. De la misma forma, el amor orienta unos sujetos hacia otros (y los aleja de otros), porque el amor como identificación conlleva la creación de similitudes; en uno u otro caso, el amor por otro se desliza hacia el amor por un grupo, el cual es imaginado en términos de semejanza. En el marco del socialismo aspirado por Hugo Chávez, podría afirmarse que “amar se convierte en el imperativo de propagar el ‘ideal’ que se quiere tener en otros que puedan devolver al sujeto que ama aquel ideal que es imaginado como adorable o como poseedor de valor” (Ahmed 129, traducción mía).

De acuerdo con esta propuesta, estos ideales, así como el amor que los motiva, no tienen una materialidad preexistente, sino que su constitución y su efectividad dependen precisamente de la creación y conservación de los lazos emocionales en torno a los ideales de justicia social prometidos por la revolución bolivariana. Por esta razón, incluso el fracaso en la consecución de dicha promesa trae consigo la intensificación del amor:

Se podría incluso considerar el amor nacional como una forma de espera. Esperar es extender la inversión de uno y mientras más se espera más se invierte, esto es, más tiempo, esfuerzo y energía ha sido empleada. *El fracaso de la restitución extiende la inversión*. Si el amor funciona como la promesa de recibir algo a cambio, entonces la extensión de la inversión a través del fracaso de la restitución funciona para mantener el ideal a través de su aplazamiento en el futuro. (Ahmed 131, énfasis en el original)

Sin embargo, el fracaso de reciprocidad de la revolución, tal como ocurre en las narrativas de amor nacional, demanda una explicación que permita al sujeto amante continuar aferrado a su ideal, con lo cual son comunes los relatos que

¹ En su lectura de Freud, Ahmed revisita la distinción entre el amor del yo y el amor del objeto, lo cual puede comprenderse también a partir de la distinción entre “identificación” (amar como ser) e “idealización” (amar como tener). En términos generales, la identificación es una forma de amor que moviliza a los sujetos a encontrarse unos a otros en el deseo de llegar a ser como aquel a quien aman. Pero así como la identificación perfila la formación de un ego ideal, así también el deseo por un objeto lo convierte en un objeto ideal: el amor supone una inversión afectiva en un objeto cuya idealidad no pertenece al objeto sino que regresa al sujeto en cuanto que es un efecto del ego, es decir, es un efecto de la imagen ideal que el sujeto tiene de sí mismo.

explican dicho fracaso por la presencia de otros que son el obstáculo para que la fantasía de amor pueda ser alcanzada; pero que son a su vez indispensables para que la inversión afectiva pueda prolongarse en el futuro (Ahmed 131).

De allí que los vínculos que establece este amor alimenten la constitución de una comunidad nacional excluyente, cuyas diferencias son maximizadas respecto de las de los enemigos externos e internos de la revolución, los cuales son identificados por su estatus privilegiado y dudosa moralidad, y cuyos valores de solidaridad y altruismo son constantemente enfatizados en contraste con la codicia y el egoísmo de sus detractores (Coronil 4).

De la misma forma, este vínculo de unión afectiva ha justificado la construcción de una comunidad nacional de iguales, en la que la heteronormatividad —es decir, “la tendencia de las sociedades a organizar las relaciones sociales y los derechos ciudadanos sobre la base de la noción de heterosexualidad reproductiva como ideal de vida” (Corrales y Pecheny 3, la traducción es mía)— ha sido concebida como la forma “natural” de organización de la sociedad venezolana.

En este marco, el amor dista de convertirse en un concepto político alternativo para reproducir la práctica de acuerdo con la cual los individuos se alinean con colectivos a partir de su identificación con un ideal; una alineación que depende, a su vez, de la existencia de otros sujetos antagónicos que no respalden, como en este caso, el ideal humanista de igualdad que promete el Estado socialista. Mi lectura del amor como vínculo afectivo no estudia, por lo tanto, el deseo y la fantasía relacionados con el amor al líder —eso merece un estudio aparte²—, ni tampoco incursiona en la idea del amor romántico y la sexualidad en

2 La complejidad de la figura de Hugo Chávez como el gran patriarca, protagonista del romance nacional y objeto de deseo amoroso de sus seguidores demanda una atención particular y un estudio mucho más complejo que las alusiones al tema que pudiera hacer en este artículo. Una de las claves para entender este idilio amoroso lo ofrecen, entre muchos ejemplos, algunos de los eslóganes de las campañas presidenciales de 2006 y de 2012. Bajo el lema “Por amor”, la primera, y “Chávez, corazón del pueblo”, la segunda, ambas se construyen en torno a la figura de un líder para quien el amor al prójimo y a la patria era motivo de vida. Este mensaje de amor consiguió inscribirse de manera tan efectiva entre sus seguidores que incluso su muerte fue entendida como un sacrificio personal, según el cual el hecho de haber entregado su vida para conseguir el bienestar del pueblo hizo que se olvidara de su propia salud. En efecto, de acuerdo con el lenguaje del amor, el corazón “vale para toda clase de movimientos y de deseos, pero lo que es constante es que el corazón se constituya en objeto de donación” (Barthes 78) y esta entrega ya había sido anticipada en la campaña de 2012 en la que el corazón de Chávez no solo era el símbolo de la bondad, sino que además se ofrecía como propiedad de El Pueblo. No sorprende, por lo tanto, que las cartas, consignas políticas, fotografías, memorias y confesiones que desde el mismo día de su muerte han ido publicándose en *Mensaje a Chávez* (www.chavez.org.ve) hayan hecho del dolor individual por la pérdida física del presidente una expresión de duelo colectivo. Este afecto ha sido la traducción efectiva de un lenguaje emotivo e insistente con el cual Hugo Chávez se

cuanto territorios de la intimidad, sino que más bien indaga las contradicciones de unas aspiraciones socialistas que han hecho del amor la herramienta política que busca corresponder las necesidades e inversiones afectivas de El Pueblo a condición de excluir, al mismo tiempo, a todos aquellos sujetos cuya sexualidad, identidad y posicionamiento político difieran de sus parámetros normativos³.

Porque, en efecto, lejos de ser una emoción abstracta, cargada de connotaciones positivas, este amor está regulado por valores moralistas y maniqueos que imponen normas de vida y de reconocimiento identitario al ideologizado imaginario afectivo del chavismo. De allí la importancia que adquirió la construcción de ese amor —y de sus formas de relacionalidad y pertenencia colectivas— para la permanencia de Chávez en el poder, pero también para la normalización de la identidad y la producción de sujetos revolucionarios. El discurso del amor construido por Hugo Chávez, reapropiado por El Pueblo y utilizado por los sucesores de Chávez está estructurado en torno a la llamada ética socialista y está alimentado por la promesa de la “suprema felicidad social”. Estos elementos conforman una propuesta de sociabilidad afectiva atravesada por la moral, el cristianismo y el humanismo, valores y principios que reconocen la cultura heterosexual como el único vínculo legítimo de unión de los individuos. Estos desencuentros conceptuales estructuran una de las mayores contradicciones y engaños del llamado proceso revolucionario. Esto es, a pesar del supuesto principio de no discriminación que defiende la Constitución y de sus reivindicaciones de los derechos sociales de las minorías —muy especialmente de las mujeres y los sujetos sexo-diversos—, lejos de fundar un proyecto construido a partir del reconocimiento de las diferencias, el llamado socialismo bolivariano del siglo XXI ha oficializado, en nombre de la igualdad, la conformación de una sociedad altamente heteronormativa.

Así, por ejemplo, una lectura atenta de documentos como el *Proyecto nacional Simón Bolívar: primer plan socialista* (2007) nos pone ante enunciados que construyen el amor socialista a partir de principios universalizadores que privilegian la heterosexualidad y la hacen parecer “natural”. Entre estos enunciados destaca el llamado modelo de la “nueva ética socialista”, el cual legitima

erigió como el gran patriarca y como el objeto de deseo amoroso de sus millones de votantes y seguidores. El amor y los afectos fueron las estrategias discursivas que le permitieron fusionar su identidad con la del Estado para reconocer en su sacrificio y entrega personal el ejemplo de dedicación y desprendimiento personal que pedía a sus seguidores.

3 Es ilustrativa, en este sentido, la frase “quien no es chavista no es venezolano”, pronunciada por Hugo Chávez en su discurso del 24 de junio de 2012 con motivo de la celebración del Día del Ejército y del Aniversario de la Batalla de Carabobo.

como forma de subjetivación la imposición de una “ética cívica exclusiva de una sociedad pluralista que asume como propios un conjunto de valores y principios que pueden y deben ser universalizables porque desarrollan y ponen en marcha la fuerza humanizadora que va a convertir a los hombres en personas y ciudadanos justos, solidarios y felices” (Presidencia 6). Las normas de sociabilidad que expone el modelo de la “nueva ética socialista” contenido en este proyecto comprenden el disciplinamiento de los cuerpos en función de valores y principios que convierten a los sujetos en “personas” justas y felices, pero también inteligibles. En correspondencia con el ideal humanista de justicia social, esta ética se nutre de la promesa de la “Suprema Felicidad Social”, es decir, de “la visión de largo plazo que tiene como punto de partida la construcción de una estructura social incluyente, formando una nueva sociedad de incluidos, un nuevo modelo social, productivo, socialista, humanista, endógeno, donde todos vivamos en similares condiciones rumbo a lo que decía Simón Bolívar: ‘La Suprema Felicidad Social’” (Presidencia 9)⁴. De acuerdo con las directrices que buscan la implementación del socialismo bolivariano del siglo XXI, el amor carece de una intención democrática porque el Estado regula la autonomía de los sujetos y determina el proceso de inclusión mediante su correspondencia y compromiso con el proyecto socialista. Asimismo, a partir de los parámetros del modelo humanista de felicidad social aspirado por Hugo Chávez, la búsqueda de una sociedad pluralista se funda en un posicionamiento liberal que concibe la opresión —y por lo tanto, la liberación— en términos universales, y de acuerdo con el cual la igualdad se fundamenta en un ideal de justicia que entiende la liberación como asimilación, es decir, como un “trascender la diferencia de grupo” (Young 265).

4 La importancia que tiene el concepto de la Suprema Felicidad Social para el imaginario del llamado socialismo bolivariano del siglo XXI y para la garantía de protección de los derechos sociales ha justificado, de acuerdo con el presidente Nicolás Maduro, la creación por el Decreto N.º 506, de 22 de octubre de 2013, del Despacho del Viceministro para la Suprema Felicidad Social del Pueblo (*Gaceta* 406.379-406.383), con el objetivo primordial de coordinar las misiones sociales y las grandes misiones presidenciales. Entre las muchas críticas que merece la implementación de dicho viceministerio está la promoción de la burocracia institucional a partir de la creación de cargos y funciones que deberían lógicamente corresponderse con los objetivos de cada uno de los otros ministerios ya existentes y, en general, con la gestión del gobierno —entre estos objetivos, la consecución de derechos sociales, el fomento del desarrollo humano, la protección de sujetos en condiciones de vulnerabilidad social y, por supuesto, el registro de las personas beneficiarias—; pero además es importante destacar que las mismas consideraciones que explican su formación refuerzan la constitución de la familia (heterosexual) “como la asociación natural de la sociedad y como el espacio fundamental para el desarrollo integral de las personas” y excluyen a colectivos como el integrado por los sujetos sexo-diversos de las políticas de protección social.

En el contexto del discurso socialista impulsado por Hugo Chávez, el capitalismo es el único origen de la opresión; de allí que la revolución diseñara una batalla ideológica que reconocía en formas alternativas de trabajo las estrategias para la igualdad y felicidad social⁵. En este marco, no cabe duda de que ha sido muy importante el arraigo en la justicia social para el desarrollo de las luchas en contra de la discriminación racial, sexual, de género, de clase social, de discapacidad y por razón de edad que han sido promovidas en Venezuela⁶. Sin embargo, en el proyecto socialista construido por Chávez, la búsqueda de la igualdad en función del principio de justicia universal —que nos recuerda la concepción unificada y humanista del sujeto— contribuye a la consolidación de la normatividad que hace inteligibles a las personas —por ejemplo, la preconcebida unidad y universalidad de lo que es la mujer y de lo que es el hombre— y que legitima el carácter opresivo que, en correspondencia con Wittig, “reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos” (52). El aspecto problemático de la universalidad responde al hecho de que el pensamiento heterosexual, por una parte, es “incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no solo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia” (Wittig 52). Por otra parte y muy significativamente para el presente estudio, dichos procesos inconscientes se tornan “históricamente cada vez más imperativos [...] la retórica que los expresa, revistiéndose de mitos, recurriendo a enigmas, procediendo por acumulaciones de metáforas [...] tiene como función poetizar el carácter obligatorio del ‘tú-serás-heterosexual-o-no-serás’” (Wittig 52).

5 Así se afirmaba en el *Proyecto nacional Simón Bolívar*: “La política de inclusión económica y social forma parte del sistema de planificación, producción y distribución orientado hacia el socialismo, donde lo relevante es el desarrollo progresivo de la propiedad social sobre los medios de producción, la implementación de sistemas de intercambios justos, equitativos y solidarios contrarios al capitalismo, avanzar hacia la superación de las diferencias y de la discriminación entre el trabajo físico e intelectual y reconocer al trabajo como única actividad que genera valor y por tanto, que legitima el derecho de propiedad. Todo orientado por el principio de cada cual según su capacidad, a cada quien según su trabajo” (Presidencia 9).

6 En este sentido, quiero reafirmar con Iris Marion Young que no cabe ninguna duda de que el “ideal de humanidad universal que niega las diferencias naturales ha sido un desarrollo histórico crucial en la lucha contra la exclusión y la diferenciación por categorías” y que debido a dicho desarrollo es posible en gran parte de las sociedades occidentales “afirmar el igual valor moral de todas las personas y, de este modo, afirmar el derecho de todas las personas a participar y ser incluidas en todas las instituciones y posiciones de poder y privilegio” (269).

Enarbolar la felicidad social únicamente mediante la exaltación de la idea de igualdad y justicia social, no solo contribuye con la naturalización de la cultura heterosexual a partir de la búsqueda de la inteligibilidad de los cuerpos y la regulación de la identidad de los sujetos, sino que además, en su demanda de adhesión a los valores socialistas, esta promesa de felicidad social impulsa y favorece la distinción de nosotros versus los otros de la que se nutre la revolución bolivariana. El principio humanista del socialismo bolivariano del siglo XXI ignora las divisiones internas de los sujetos y las intersecciones en las que se sostienen las desigualdades y las experiencias de discriminación, pero especialmente en lo que respecta al proceso legislativo ha demostrado su intolerancia hacia todos aquellos sujetos que no se reconocen como parte de la norma de lo “humano” (Butler, *Deshacer*). No es posible concebir la igualdad sin cosificar las identidades y en este proceso de diferenciación, no solo las personas que transgreden la norma heterosexual carecen de reconocimiento jurídico, derechos legislativos y subjetividad política, en suma, de ciudadanía —como, en efecto, sucede en Venezuela—, sino que además la heterosexualidad y las identidades normativas —hombre y mujer— refuerzan su legitimidad. Bajo estas condiciones de sociabilidad no se ponen en discusión las relaciones de poder que producen y naturalizan dichas desigualdades, y como apunta Berlant,

los sujetos que se tornan inteligibles dentro de estos regímenes de normatividad son entrenados para repetir identificaciones con formas de fantasía particulares, lo cual significa que son incitados a identificarse con unas repeticiones y estilos por encima de otros. En este sentido, la promesa de pertenencia social proyecta ideologías ilustradas de felicidad, autonomía individual y singularidad, y de libertad en términos de una convencionalidad normativa. (80-81, traducción mía)

En la búsqueda de la igualdad y de la unidad en nombre del amor se anulan las diferencias internas de los sujetos y entre los ciudadanos. No es posible concebir amor sin apropiación y esta dialéctica ha definido las bases de un socialismo que ha silenciado las diferencias a favor de un erróneo igualitarismo; en palabras de Gisela Kozak: “Venezuela es un país con una fuerte tradición igualitarista, no igualitaria, y con innegables tendencias populistas. Nuestro igualitarismo calla las diferencias en pro de la ilusión de una sociedad en la que estas son irrelevantes o forman parte de una vida privada que no hay que revelar en el espacio público” (1002-1003).

A esto hay que añadir que, en el proceso de autodesignarse como portadores del amor nacional, tanto Hugo Chávez como sus seguidores han ocultado

la ambivalencia que ejercitan, de acuerdo con la cual convierten en amor una práctica ofensiva que podría ser concebida a partir del lenguaje del odio. Tras la conversión del odio en amor, como explica Sara Ahmed al referirse al significado cultural del amor (123), se oculta la ambivalencia de las emociones que, como en el caso de Venezuela durante los gobiernos de Hugo Chávez y de Nicolás Maduro, ha suscitado la cuestión de la pertenencia y representación del sujeto nacional. Dicha conversión viene asociada con los sentimientos positivos que se atribuyen al amor, así como con el bienestar de la nación socialista y de El Pueblo. En consonancia con esta conversión, aquellos que identifican a Chávez como portador del odio estarían en contra de la nación y, en definitiva, en contra del amor. Esta posición de ambivalencia es la que ha permitido que el lenguaje del odio se enmascare con el amor y la que ha legitimado el relato del amor socialista y heteronormativo como vínculo afectivo y promesa de “suprema felicidad social” cuya estabilidad hay que proteger ante la amenaza del odio representada en las figuras de la oligarquía, de la IV República, del capitalismo, del imperialismo y, por supuesto, de la homosexualidad.

Esta ambivalencia se sostiene en el carácter económico de las emociones, porque un afecto como el amor o como el odio “no reside positivamente en el signo o mercancía, sino que es producido como un efecto de su circulación [...] Los signos incrementan en valor afectivo como un efecto del movimiento entre los signos: mientras más circulan, más efectivos vienen a ser” (Ahmed 45). Pero las economías afectivas son tanto psíquicas como sociales y materiales; de allí que la circulación del odio entre figuras consiga materializar la misma “superficie” de los cuerpos colectivos (46). Para los efectos del correlato que quiero desarrollar me interesa apuntar que dicha materialización opera a partir de la negociación de límites entre el yo y el otro, y entre comunidades, donde los “otros” son interpuestos en la esfera de la propia existencia en forma de amenaza; esto no quiere decir que el odio tome parte en la demarcación entre el yo y el no-yo, sino que “algunas demarcaciones se producen a través del odio, el cual es sentido como si viniera desde adentro y se moviera hacia afuera, hacia los otros. Si el odio es sentido como si me perteneciera pero causado por un otro, entonces los otros (incluso cuando son imaginarios) se requieren para la continuación de la vida del ‘yo’ o del ‘nosotros’” (51).

No hace falta justificar, llegados a este punto, que los afectos no son solo un asunto privado, sino que las lógicas emotivas ocupan un papel significativo en la constitución de la conciencia social y la construcción de imaginarios colectivos. De allí la importancia de atender tanto a las lógicas tradicionales de la razón que buscan explicar los fundamentos de la revolución bolivariana como

a las lógicas de una razón afectiva fundada en el amor, en cuanto sentimiento en el que se sostiene el romance entre El Pueblo y Chávez, pero especialmente, como el valor que instaura la promesa de estabilidad y felicidad futura de una patria socialista bolivariana sobre los conflictos y luchas —y promesas incumplidas— de la vida diaria. En su forma de romance, el amor se presenta como el elemento invulnerable a los vaivenes y conflictos de la trama (amorosa) y eso define el núcleo ideológico de la heterosexualidad moderna. De acuerdo con Lauren Berlant,

el cuento de que el amor es invulnerable a las inestabilidades del relato [...] permite que la heterosexualidad sea construida como una relación de deseo que expresa los verdaderos sentimientos de las personas, pero no dice nada de las instituciones e ideologías que lo controlan [...]. En tanto que una historia de amor enfrenta los sentimientos líricos acerca de la intimidad contra los relatos de traumas que tienen lugar en la vida ordinaria o pública, dicha historia participa del género del romance: la trama de amor ofrece una resolución aparentemente no ideológica a las fracturas y contradicciones de la historia. La mezcla de utopismo y amnesia que esto sugiere es [...] el efecto fetiche de la fantasía. (92)

Aunque podría argumentarse que la homosexualidad se funda en la promesa de un amor también condicionado ideológicamente, la misma naturalización de la heterosexualidad como norma es la que ha contribuido con la idea de que el cuento de amor es una propiedad de las sociedades heteronormativas. En el marco de esta fantasía de felicidad y de bienestar social, no solo el amor como vínculo social normaliza el reconocimiento de los individuos en cuanto sujetos nacionales, sino que además la concepción del amor en torno al deber social reorganiza el relato de identidad nacional (socialista y revolucionaria) a partir de las lógicas del romance. En este sentido, las lógicas heteronormativas del amor regulan la organización de la sociedad —y las instituciones del Estado— sobre la base de filiaciones fraternales en las que la familia, el hogar y el deseo heterosexuales constituyen la norma legítima de sociabilidad⁷. Es en este

7 La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela —considerada la base para la construcción del socialismo bolivariano del siglo XXI y aprobada en referéndum consultivo en 1999 durante el primer mandato de Hugo Chávez— prohíbe la discriminación por razón de sexo, raza, condición social o credo. Sin embargo, el reconocimiento de esta igualdad ante la ley no significa el reconocimiento de libertades de los individuos LGBTI, así como tampoco significa el goce de las garantías de las condiciones jurídicas y administrativas para las parejas del mismo sexo. Muy a pesar de los esfuerzos de los colectivos por los derechos de la comu-

aspecto donde lo político entra en el terreno de lo privado y donde, en el marco de la cultura heterosexual,

un conjunto de prácticas sexuales se confunde con la trama amorosa de la intimidad y con los valores familiares que dotan de significación profunda y visiblemente la pertenencia a la sociedad. La comunidad es imaginada mediante escenas de intimidad, emparejamiento y parentesco: la relación histórica con el futuro queda reducida al discurso generacional y a la reproducción. (Berlant y Warner 237)

No se trataría solo de reconocer, por lo tanto, la normatividad heterosexual que legitima los vínculos afectivos como herramienta cohesionadora del ideal de nación socialista construido por Hugo Chávez, sino también de advertir que dichas regulaciones controlan y permean la legitimidad y transgresión que residen en las formas de sociabilidad y de intimidad que producen la subjetivación de los individuos. En consecuencia, han sido precisamente las lógicas discursivas del amor las que han buscado normalizar los registros con los cuales los ciudadanos han de identificarse a sí mismos como sujetos nacionales; es a partir de la insistencia en el amor como estrategia legitimadora del socialismo bolivariano del siglo XXI que el Estado busca controlar no solo las instancias de producción de los cuerpos, sino, sobre todo, las formas de regulación de sus deseos y de sus identidades, de lo cual resulta la comprensión de la sexualidad no como un atributo de los cuerpos sino como un dispositivo orientado hacia el control social (Foucault). Resulta imposible, por consiguiente, desligar este contexto de las agresiones homofóbicas que han tenido lugar en el escenario político venezolano durante los últimos años. Igualmente, es necesario tomar en cuenta estas formas de regulación de los sujetos nacionales para tratar de comprender las razones por las cuales, a pesar de la visibilidad y los esfuerzos sociales de los diferentes colectivos que han trabajado por los derechos LGBTI, todavía es imposible en

nidad LGBTI en Venezuela —tanto los que se definen como parte del movimiento socialista como los que se distancian de este—, los cuales han buscado, entre otras reivindicaciones, el reconocimiento legal de los derechos de las parejas del mismo sexo, dichos derechos se han topado con la oposición de los grupos de presión religiosos —de naturaleza cristiana, en su mayoría—, tanto dentro como fuera de la Asamblea Nacional. Asimismo, pese a los avances sociales y legislativos que hubiera traído consigo el principio de no discriminación por razón de identidad y orientación sexual incluido en el borrador original del Proyecto de Ley Orgánica para la Equidad e Igualdad de Género de 2005, las leyes venezolanas continúan reconociendo la familia constituida por un hombre y una mujer como única forma de “asociación natural de la sociedad”, tal como está establecido en la Constitución. En relación con este tema, véanse, entre otros, “Consejo”; Cordero; Márquez; Merentes (“Gay”; “Heterosexualidad”).

Venezuela concebir una sociedad en la que el respeto por las diferencias contemple, además de la no condena a la disensión política, el reconocimiento de la libertad sexual de sus ciudadanos.

“Yo sí tengo mujer”: del amor y la homofobia en la Revolución Bolivariana

La dinámica que sostiene la negociación de los límites del yo/nosotros de la comunidad/patria/nación a partir de la amenaza que supone el odio del “otro” ha adquirido una gran relevancia desde la consolidación de Henrique Capriles Radonski como candidato presidencial no solo de las elecciones de 2012, sino sobre todo, de las de 2013, que tuvieron lugar a raíz de la muerte de Hugo Chávez. En ambos escenarios, la sospecha de homosexualidad del candidato opositor ha servido de temática recurrente para, junto a otras ofensas que atacan su origen judío y su acomodada clase social, poner en duda la integridad de Capriles Radonski y descalificar, en consecuencia, su fiabilidad como potencial presidente de Venezuela⁸.

De la misma manera que las figuras de odio participan en la definición entre el yo y el no-yo, así también podría decirse que la condena a la homosexualidad y sus representaciones permite que la heterosexualidad asegure su propia identidad y hegemonía y se proteja a sí misma como la norma y la verdad. La instauración del amor socialista como relato y estrategia de “suprema felicidad social”, en su afán heteronormativo, se enmarca en las dinámicas de poder de acuerdo con las cuales la heterosexualidad obligatoria se constituye en “la verdad”, el original de la distinción hombre/mujer que determina la norma de lo real. Sin embargo, como ha reflexionado extensamente Judith Butler, el género es una imitación que no tiene original, sino que produce la noción de original como efecto y consecuencia de la misma imitación. De ello se desprende que la “realidad”

8 Mario Silva, una de las figuras más influyentes del PSUV (Partido Socialista Unido de Venezuela) y conductor del popular programa *La hojilla*, transmitido en el canal estatal Venezolana de Televisión, hizo uso de su espacio televisivo para regodearse en la homofobia como herramienta de polarización política, burla, ofensa identitaria —de acuerdo con Silva, “la homosexualidad no es *normal*”— y violencia social, no solo al convertir la sospecha de homosexualidad de Capriles Radonski en motivo de un feroz ataque, sino también en sus censuras contra las protestas de los colectivos LGBTI de Venezuela. Vale la pena apuntar que *La hojilla* fue cancelada el 27 de mayo de 2013 como consecuencia directa de la publicación, por parte del partido de oposición Mesa de la Unidad Democrática, de la grabación de una conversación de Mario Silva con un asesor cubano del gobierno venezolano en la que, además de regodearse en su machismo, evidenciaba la corrupción, los intereses personalistas y las divisiones internas del chavismo. Respecto de la homofobia de Mario Silva, véanse, entre otros, “*Campaña*”; Castrillo.

de la identidad heterosexual es constituida performativamente a través de una imitación que se funda a sí misma como el origen y fundamento de todas las imitaciones. Es decir, que los “efectos naturalizados” de los géneros heterosexuales imitan un “ideal fantasmático” de la realidad heterosexual, ideal que es producido como un efecto de la misma imitación. Y porque la heterosexualidad siempre está en proceso de imitar y de aproximarse a su propia fantasmática idealización, las identidades heterosexuales están condenadas a una interminable repetición compulsiva y obligatoria de sí mismas y al fracaso de dichas imitaciones. Pero para que el original se refuerce a sí mismo como tal necesita de sus derivaciones. En consecuencia, de no haber una noción de homosexualidad como copia, sería imposible concebir una idea de la heterosexualidad como origen. Por esta razón, cuando las identidades heterosexuales se encuentran con el efecto paródico o imitativo de las identidades gay o lesbiana, por ejemplo, estas exponen a aquella como una imitación incesante y aterrorizada de su propia idealización naturalizada. Las identidades gay o lesbiana ni copian ni emulan la heterosexualidad, sino que evidencian que la heterosexualidad es una copia de una copia para la cual no hay un original; en palabras de Butler: “que la heterosexualidad esté siempre en el acto de elaborarse a sí misma pone en evidencia que está perpetuamente en riesgo, es decir, que sabe sus propias posibilidades de quedar inacabada: de allí su compulsión de repetir al mismo tiempo una exclusión de lo que amenaza su coherencia” (“Imitation” 18-25, traducción mía).

La amenaza de la homosexualidad radicaría entonces en el reconocimiento de la fragilidad sobre la que se sostiene la heterosexualidad como origen de la imitación. Es decir que la homosexualidad no es tanto el opuesto de la heterosexualidad como el constante recordatorio de la imposibilidad de conseguir la fantasmática idealización naturalizada en la que se sostiene la heterosexualidad. La importancia que tiene la heterosexualidad para comprender tanto las políticas de reestructuración de la sociedad impuestas por Hugo Chávez como la cultura del odio en las que se sostiene su organización responde al hecho de que “la institución de la heterosexualidad no es simplemente uno entre los diversos ‘mecanismos de dominación masculina’, sino que está íntimamente implicada en cada uno de ellos: se trata de una estructura sostenedora del pacto social y fundamento de las normas culturales” (De Lauretis 129).

La fragilidad en la que se sostiene la naturalidad no solo de la cultura del amor (heteronormativa), sino además de las mismas bases revolucionarias del socialismo bolivariano del siglo XXI ha sido expuesta una y otra vez en los insultos, exclusiones y violencias de parte de Chávez y sus partidarios, actos que han hecho del odio un requerimiento para la continuidad de las aspiraciones revolucionarias y que

necesitan del otro para actualizar dichas aspiraciones, entendidas como la norma que hará posible alcanzar sus ideales de justicia social. Pero muy especialmente, la fantasmática plenitud de la naturalizada heterosexualidad, encarnada en el Estado socialista y su proyecto humanista de igualdad, ha demostrado el fracaso de su propia idealización en los mismos actos de homofobia protagonizados por Nicolás Maduro durante los dos últimos años.

Desde el inicio de campaña el pasado 11 de marzo de 2013, Nicolás Maduro identificó su continuidad con el proyecto socialista y de amor por la patria partiendo de su distinción de la otredad que representaba Capriles Radonski⁹. En este caso, además de reducir la identidad del candidato opositor al apelativo ofensivo de “majunche”, como lo hizo insistentemente su predecesor, Maduro hizo de la supuesta homosexualidad de Capriles Radonski un motivo válido para atacar públicamente su presunta falta de hombría y, por lo tanto, su no correspondencia con la moral defendida por el socialismo bolivariano del siglo XXI. Así, en el acto que celebraba su inscripción como candidato electoral del PSUV, Nicolás Maduro afirmó con vehemencia ante los miles de seguidores que le acompañaron ese día: “Yo sí tengo mujer, ¿oyeron?, me gustan las mujeres y aquí la tengo”, para puntualizar, luego del beso a Cilia Flores: “¿Qué bueno es un beso de una mujer, ¿verdad?, o de un ser que uno ama!” (cit. en “Nicolás Maduro”).

Cientos de críticas internacionales y nacionales, en especial de parte de seguidores y organizaciones LGBTI que apoyan a Henrique Capriles Radonski, censuraron la homofobia de Nicolás Maduro. Otras numerosas opiniones, esta vez de parte de los colectivos que trabajan por los derechos de los sujetos sexo-diversos y que son afectos a la revolución socialista bolivariana, tildaron de “desacierto” las palabras del ahora presidente de la República Bolivariana de Venezuela¹⁰. Sin

9 A fin de construir la idea de otredad y odio que Capriles Radonski representaba para la patria, Hugo Chávez evitó llamar al candidato opositor por su nombre. En su lugar, se refería a él con adjetivos ofensivos —“majunche”, burgués, etc.— asociados con la amenaza ante la que debía enfrentarse Chávez —quien se refería a sí mismo en tercera persona, en una estrategia de desplazamiento metonímico de Chávez con respecto a El Pueblo— como el candidato de la patria.

10 Entre estas, hubo dos opiniones que, desde mi punto de vista, merecen ser destacadas. Por una parte, el artículo “El amor Maduro vence los armarios del fascismo”, escrito por Marianela Tovar Núñez, feminista, activista venezolana por los derechos LGBTI y conocida defensora de la revolución socialista, en el que, aun cuando sus argumentos no resultan del todo convincentes, acierta al advertir que la homofobia no es solo un asunto del chavismo, sino que esta también permea las políticas de la oposición venezolana. Por otra parte, la intervención de Simón Delgado, vocero del colectivo ASGDRe, en el Seminario de Patria Socialista, llevado a cabo en Caracas el 17 y 18 de abril de 2013. Una lúcida opinión respecto de la situación de la homofobia y la falta de derechos de la comunidad LGBTI en Venezuela, la breve intervención

embargo, así como la homofobia fue criticada, no deja de ser preocupante que haya pasado desapercibido el sexismo “anticonstitucional” con el cual Maduro reafirmaba su “virilidad” —y con ella, la legitimidad de su “masculinidad”— a partir de la exposición pública de su deseo heterosexual: “Yo sí tengo mujer”, proclamó a viva voz, y con su discurso no solo trajo a escena las bases en las que se sostienen las desigualdades de género, sino también la misma violencia que se instaura en la objetivación de la mujer como propiedad del hombre y en la hegemonía del poder que define la “natural” distinción de los géneros sexuales.

La importancia de este episodio nos debe obligar a pensar en el heterosexismo que regula la cultura de la masculinidad en el imaginario venezolano dentro y fuera de la revolución —no solo no mereció la atención de los medios de comunicación la muestra de “hombría” de Maduro, sino que dicha exposición de “virilidad” fue aplaudida y celebrada por los miles de asistentes que estuvieron presentes en el acto—. Pero además, este evento demanda la comprensión de la homofobia como correlato de la heterosexualidad y, por lo tanto, de las formas de dominación masculinas que han definido tanto las normas de sociabilidad en Venezuela como la condena de las diferencias a la abyección durante estos catorce años de gobierno revolucionario. De allí que, además del sangrante: “Responde, homosexual [...]. Acepta el reto, maricón, acepta el reto”, proclamado por el diputado oficialista Pedro Carreño para referirse a Henrique Capriles Radonski en la ya mencionada sesión de la Asamblea Nacional, sea obligatorio llamar la atención sobre la apología de la virilidad de los hombres que forman parte del proceso revolucionario, de la que también se regodeó Carreño en su intervención:

El compañero presidente de la Asamblea Nacional [Diosdado Cabello] retó al choro de Julio Borges, al capo de Julio Borges, y le dijo que se presentara en el Ministerio Público y llevara pruebas. No solo no fue porque no tenía pruebas, le faltaban las pruebas y le faltaban las bolas, Diosdado. Le faltaban dos cosas: las pruebas y las bolas, porque parece ser que a los hombres para ingresar a

de Delgado reconoce el efecto contraproducente que tuvieron los comentarios homofóbicos de Maduro, sobre todo en el marco de un análisis poselectoral que buscaba comprender el porqué de la pérdida de millones de electores que sufrió el chavismo. Sin dejarse obnubilar por su apoyo al socialismo, entre sus evaluaciones y reclamos, Delgado pone el dedo en la llaga al señalar la homofobia de la revolución, la falta de conocimiento respecto de la población sexo-género-diversa, la violencia física y psicológica que sufren gays, lesbianas, transexuales... en Venezuela —reclama que se llame “crimen de odio” al asesinato de homosexuales—, así como la negación de la ciudadanía y de protección legal de la que son víctimas. Véanse Prensa Patria Socialista; Tovar Núñez.

Primero Justicia primero los castran. Pareciera ser que es un requisito para ingresar allí, puros eunucos, no solo castrados, sino también eunucos mentales. (“Sesión completa”)

Los insultos que buscan degradar la hombría del diputado opositor Julio Borges no solo refuerzan la idea de la feminidad como sinónimo de incapacidad y deshonestidad, sino que legitiman la homofobia como un ejercicio de la legalidad, rectitud, honestidad y moralidad de los sucesores de la revolución bolivariana. Como señala Michael S. Kimmel, la homofobia es

el principio de organización central de nuestra definición cultural de masculinidad. Homofobia es más que el miedo irracional a los gays, es más que el miedo a que podamos ser percibidos como gays [...] es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren, revelen al mundo y a nosotros mismos que no alcanzamos los estándares, que no somos hombres de verdad. (131, traducción mía)

En la homofobia, por lo tanto, reside no solamente la exaltación de la virilidad, sino también el miedo a no recibir la aprobación “homosocial”, a no ser reconocido como varón —y, por lo tanto, a ser identificado dentro de los significados devaluados con los que se estereotipa la feminidad y se oprime a las mujeres—. Es decir, “la masculinidad está irremediablemente ligada a la sexualidad” (Kimmel 126) porque su regulación contribuye al control y preeminencia de la heterosexualidad como norma de sociabilidad y deseo. En tanto que correlato de la conversión del odio en amor de parte de los discursos institucionales, la homofobia ha visibilizado el temor del Estado por develar la fragilidad sobre la que se sostiene dicho amor, pero además ha evidenciado esta fragilidad en la objetivación de un otro, a quien hay que identificar como homosexual para minimizar en él su potencial amenaza.

En correspondencia con esta homofobia institucional, no resulta extraño que, aun a pesar de sus repetidas disculpas públicas, Nicolás Maduro y diferentes líderes chavistas hayan continuado, a través de las redes sociales y en distintos episodios de la campaña presidencial, la ofensa iniciada en el acto de inscripción de la candidatura del actual presidente¹¹. De la misma forma, es consecuente con

11 Ya en abril de 2012, Nicolás Maduro, para entonces en su cargo de canciller, tuvo que pedir disculpas públicas a la comunidad LGBTI de Venezuela por haberse referido despectivamente a Henrique Capriles Radonski y Leopoldo López, a quienes acusaba de participar en el asedio a la sede diplomática de Cuba durante el intento de golpe de Estado contra Chávez en 2002, con los términos “sifrinós, mariconsones y fascistas”.

las lógicas homosociales del chavismo el hecho de que el 13 de marzo de 2013, en uno de los actos de la campaña electoral por la presidencia, Maduro trivializara la importancia de sus comentarios homofóbicos, en este caso, mediante la invocación del amor socialista como el afecto que ampara e iguala, y por lo tanto disciplina, las diferencias entre los sujetos y las diferentes formas de deseo amoroso:

Nuestra bandera y nuestro valor es el amor, y nuestra victoria será cuando prevalezca el amor por encima del rencor, del odio, cuando prevalezca la paz verdadera, la paz con justicia con igualdad, la paz, cuando todos nos amemos los unos a los otros y las unas a las otras y los unos o las otras y las otras a las unas, para que no vengan a decir que soy homofóbico, erretemofórico, heterodomofórico, y empiecen a inventar apellidos. (“Maduro a Capriles”)

Al asociar la victoria del socialismo con el triunfo de la igualdad mediante el ejercicio del amor entre semejantes o, lo que es igual, entre sujetos revolucionarios, Maduro restituye el terreno afectivo que ha definido las políticas socialistas, entre ellas las que atañen a las prácticas e identidades sexuales, y que regulan los vínculos colectivos y de pertenencia a la nación a partir de la distorsionada idea del amor como unidad/ semejanza¹². Esta idea, a su vez, contribuye con la construcción de un imaginario homonacionalista de acuerdo con el cual el reconocimiento y la inclusión de unos sujetos e identidades homosexuales operan a partir de la exclusión de otros, cuya demonización es regulada también por los mismos sujetos homosexuales, quienes, en sus vinculaciones revolucionarias, respaldan contradictoriamente la normalización de formas de relacionalidad y afecto heteronormativas (Puar).

El amor heteronormativo en cuanto valor del socialismo ha legitimado asimismo, en episodios como los protagonizados por Nicolás Maduro, Pedro Carreño y Mario Silva, la homofobia como una herramienta de burla y agresión. Más alarmante, si se puede, es el hecho de trivializar el lenguaje y la capacidad de empoderamiento que supone el hecho de reconocer en la “homofobia” el odio, la hostilidad social y la violencia física y subjetiva con la cual se estigmatiza a los su-

12 Al referirse a los obstáculos que impiden el desarrollo de un concepto político del amor en la actualidad, Michael Hardt enfatiza, entre otros, las cualidades, las prácticas y los objetivos unificadores del amor. Es decir, el hecho de que el amor sea la manera de nombrar los vínculos compartidos entre quienes son iguales, o bien el proceso de unificación por el cual las diferencias se pierden o se dejan de lado (677). Estas características son propias de proyectos nacionalistas como el aspirado por Hugo Chávez, y dependen de la exclusión y el repudio de las diferencias a favor de la autocomplacencia y prolongación de la imagen distorsionada de justicia que defiende la revolución bolivariana.

jetos cuyas identidades de género no se corresponden con la norma heterosexual. La ironía del comentario de Maduro, además de pretender anular las diferencias entre los sujetos, desacredita las luchas de los colectivos LGBTI, las cuales enfrentan la disconformidad con la diversidad que caracteriza a las sociedades heteronormativas —disconformidad que afecta a los individuos no normativos, no solo a nivel psicológico, sino también a nivel político, y pone a todos los ciudadanos no normativos en un alto riesgo de sentir o incluso experimentar exclusión, denigración, discriminación, victimización por crímenes de odio, migraciones forzadas y negligencia de parte de la seguridad del Estado y de las políticas de bienestar social—, pero además impulsan el desarrollo de políticas que luchen contra las experiencias y emociones que supone vivir bajo condiciones de amenaza y odio (Corrales y Pecheny 3).

Las contradicciones saltan a la vista. Por una parte, se pretende una sociedad inclusiva y se respalda la formación de organizaciones a favor de los derechos LGBTI. Por otra parte, las bases de dicha igualdad se promueven en el marco de un discurso que legitima la heteronormatividad y condena a la abyección a los sujetos cuyas identidades no se correspondan con la norma heterosexual y revolucionaria.

No es casual, por lo tanto, que la sospecha de homosexualidad de Capriles Radonski se convierta en motivo de burla y en arma de desacreditación, y que estas estrategias hagan de él una figura de amenaza y otredad: esta condena a su supuesta homosexualidad permite legitimar la heteronormatividad que respalda y en la que se sostiene el amor socialista. En Venezuela, ni las instituciones sociales, ni el sistema educativo, ni el sistema jurídico y legislativo, ni mucho menos las precarias formas de salud pública contemplan maneras de organización y asistencia sociales que no funcionen en torno a las prácticas heterosexuales. Pero además, la vigilancia que regula el funcionamiento de la cultura heterosexual también se produce a través de modos de control cotidianos e informales, como los comentarios agresivos contra gays, lesbianas, transgéneros..., las murmuraciones y enjuiciamientos moralistas y, sobre todo, los chistes que hacen burla a partir de la homosexualidad y de las formas de identidad que no se ajustan con el binomio hombre/mujer. Este contexto incentiva la devaluación de las formas de deseo homoeróticas y contribuye con las experiencias de degradación y violencia que deben sobrellevar los sujetos *queer*, entre las que se encuentra la amenaza a la fantasía de la buena vida y la felicidad social que respalda la cultura heterosexual como marco narrativo del amor (Berlant 20-22). De allí que la burla sea una forma más de condena a la homosexualidad y una herramienta política para demostrar la amenaza a los modos de regulación de la sexualidad que se

ocultan tras la fantasmática idealización naturalizada de la heterosexualidad. Este mismo contexto es el que ha fomentado la idea de que cuando se hace referencia a la sexualidad se está hablando de la homosexualidad y de que esta —al igual que el amor— es un asunto íntimo, que pertenece al ámbito de lo privado. Este último fue, de hecho, uno de los argumentos con los cuales Maduro, en el acto citado anteriormente, se exculpó de la homofobia que le había sido atribuida. Así continuó su discurso:

Este señor, que yo le he dicho el señorito de los apellidos de alcurnia [...] él salió iracundo contra mí diciendo que yo me había metido con su vida. No me he metido jamás, lo respeto. *Sea lo que él sea*, lo respeto y tenemos que respetarlo todos, es absolutamente en serio, tenemos que respetarlo todos, pero no sea manipulador, no sea manipulador. Yo asumo con orgullo y respeto a quien asume con orgullo su vida. Sea la que sea [...] Si yo fuera homosexual lo asumiría con orgullo a los cuatro vientos y amaría a quien me toque amar con el corazón, sin problemas, porque el peor homofóbico es el que siendo [homosexual] discrimina a los propios suyos. (“Maduro a Capriles”, énfasis añadido)

Una de las razones por las cuales los diferentes episodios reseñados en este artículo no han suscitado la merecida importancia —más allá de la que concierne a la campaña electoral o a titulares sensacionalistas— está en el hecho de que el sexo ha sido concebido como patrimonio de la intimidad y como un concepto desligado de la heterosexualidad. La distinción entre el espacio público y el espacio privado está dispuesta para que la heterosexualidad conserve su carácter “no problemático” y “natural” en la expresión de afectos entre dos personas de diferente sexo en el espacio público¹³. Por el contrario, no solo las parejas del mismo sexo deben ocultar su afectividad en público, sino que también el espacio de la intimidad está vigilado por el poder (Sedgwick 40). La concepción de la sexualidad como un asunto privado enmascara la preeminencia

¹³ Al respecto, es relevante la justificación de Pedro Carreño acerca de la vigilancia de la sexualidad en el espacio privado. En la ya mencionada intervención que hizo en la Asamblea Nacional, Carreño declaraba: “El problema no es la inclinación sexual, el problema es que tienen una vida oculta, y la vida privada de los hombres públicos deja de ser privada cuando impacta al colectivo. Y surge un interrogante entonces: ¿qué pasará con estas personas que llevan una vida oculta en el manejo de los asuntos públicos? Por eso hay que desenmascararlas a esas personas” (“Sesión completa”). En efecto, Hugo Chávez y su proyecto socialista revolucionario hicieron del amor —y, en consecuencia, de la sexualidad— un asunto público, pero también un asunto de Estado que debía ser vigilado y controlado para reforzar la normalidad de la heterosexualidad.

de la heterosexualidad como forma legítima de sociabilidad y deseo. De esto se desprende el hecho de que la transgresión, cuando ocurre, necesita ser patologizada y estigmatizada en beneficio de la estabilidad del orden heterosexual y reproductivo. ¿Cómo es posible, entonces, “amar a quien me toque amar” en una sociedad que señala la transgresión del deseo homoerótico en chistes cotidianos, en la que se hace ofensa política a partir de la homosexualidad, en la que el crimen de odio mata impunemente, o en un proyecto de nación socialista que se erige sobre los estándares de la moral cristiana, el deber social y la fraternidad? En su apología al respeto de “la intimidad”, por la “vida privada” de los seres humanos, Nicolás Maduro naturaliza la normatividad del deseo heterosexual, despolitiza la discriminación que sufren los homosexuales en Venezuela y refuerza la idea destructiva, tan enraizada en el imaginario venezolano, según la cual

la opresión de las lesbianas y los gays no es tan seria como otras opresiones. No es una cuestión política sino un asunto privado. El impacto, capaz de arruinar una vida, de la pérdida de trabajo, hijos, amistades y familias; el desmoralizante peaje de vivir en el miedo constante a ser descubiertos por la persona equivocada permean la vida de todas las lesbianas y gays, hayan salido del armario o no. La violencia física y las muertes que sufren los gays y las lesbianas a manos de homófobos pueden ser, si uno suscribe este mito, completamente ignoradas. (Smith 227-228)

Tras la aparente tolerancia del “sea lo que él sea, lo respeto” se delimita la frontera entre los cuerpos inteligibles y los que no se corresponden con la norma heterosexual y, desde esta misma posición, se rearticula la distinción que sostiene el nosotros versus el otro —“esos son los amigos y amigas de uno, de siempre, desde niño”— de la revolución socialista. Esa frontera se materializa de manera alarmante cuando en sus argumentos Nicolás Maduro invoca los esfuerzos por “reconocer la existencia” de los sujetos sexo-diversos sobre la base del ejercicio legislativo:

Primero tengo que decir que toda la vida a uno en el pueblo, uno es respetuoso de la vida privada de los seres humanos, y en el término de la vida sexual, lo que hoy se conoce con el concepto de los Diversos Sexuales, esos son los amigos y amigas de uno, de siempre, desde niño, niña, joven, porque siempre hemos respetado... Tan es así que se propuso una enmienda a la Constitución para reconocer su existencia y el respeto supremos de la República y de la patria a nuestros hermanos y hermanas Diversos Sexuales, y la oposición y la derecha llamó a votar en contra de esa enmienda. (“Maduro a Capriles”)

No es azarosa la expresión empleada por Maduro para hablar de la función de la Constitución: la enmienda que proponía “reconocer la existencia” de los sujetos sexo-diversos es justamente un acto performativo de la ley a partir del cual se materializan los cuerpos de estos sujetos y adquieren inteligibilidad en su reconocimiento como ciudadanos —es decir, como humanos—, aunque dichos derechos no supongan una expresión de libertad. En este sentido, incluso el reconocimiento programático de la vulnerabilidad que sufre la comunidad sexo-género-diversa en Venezuela, presentado como parte de los objetivos de la *Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019*¹⁴, se inscribe en el marco de unos “planteamientos humanistas” que buscan “producir una nueva cultura” regulada por las ideologías estatales que, aunque entienden que el capitalismo es en gran medida responsable de las formas de opresión de los sujetos y de sus identidades, no parecen reconocer que sus políticas, legislaciones y proyectos sociales también reproducen las relaciones de poder en las que se sostiene el capitalismo, entre ellas, la violencia que supone la concepción del hombre y de la mujer como identidades normativas y de la familia heterosexual como modo de asociación “natural” de las personas. En consecuencia, a partir de la emergencia de las subjetividades sexo-diversas se pretende regular y cosificar las identidades *queer* bajo un paradigma homogéneo que se corresponde más con la función normativa del lenguaje en la que se sostiene la representación política de los sujetos que con el cuestionamiento de las identidades y la cultura heterosexuales (Butler, *Gender*). A su vez, la misma etiqueta que funda su inclusión social en Venezuela —la sexo-diversidad— define las sexualidades e identidades no normativas como el “otro” de la representación de El Pueblo, en el que el socialismo reconoce el presente y futuro de la revolución, argumento cuya relevancia se verifica en la misma proclamación de Chávez, en el programa 131 de *Aló Presidente*, según la cual “los homosexuales también tienen sus derechos”. Una vez más, nos encontramos con la sexo-diversidad como valor de cambio dentro de un proyecto pluralista que

14 Está comprendido en el subapartado correspondiente al Objetivo Nacional 5.3, “Defender y proteger el patrimonio histórico y cultural venezolano y nuestro americano”, que se propone: “5.3.3.2. Poner especial acento en las relaciones de género. En este sentido, impulsar la creación de grupos de trabajo conformados por mujeres, al fin de reflexionar sobre su vida familiar y laboral y producir estrategias de resistencia y liberación, ya que sufren el embate de las culturas dominantes, donde la mujer es relegada a un papel secundario, sufriendo a menudo formas explícitas de violencia. Lo mismo aplicaría a los grupos sexo-diversos, (homosexuales, lesbianas, bisexuales y personas transgéneros), obligados a vivir una condición de represión y humillación, donde la única vía de salida es la frivolidad ofrecida por el mundo capitalista” (Chávez Frías, “Propuesta” 38).

ha encontrado en el carácter representativo de las identidades la expresión de una sociedad incluyente, cuando en realidad dicho proyecto solo perpetúa las estrategias de poder que distinguen las identidades hegemónicas de las que no lo son, sin suponer cambios reales en la construcción de las identidades y sin producir cambios radicales que modifiquen las formas de sociabilidad/sexualidad y legislación en las que se respaldan la homofobia, la intolerancia por la diversidad sexual y los crímenes de odio en Venezuela.

Como he venido insistiendo, la construcción del amor socialista legitima la heterosexualidad como modo de sociabilidad y necesita de un otro al cual temer para conservar su hegemonía. El pensamiento y la sociedad heterosexuales que refuerzan el amor como valor de sociabilidad del socialismo bolivariano del siglo XXI están fundados “sobre la necesidad del otro/diferente en todos los niveles. No puede[n] funcionar sin este concepto ni económica, ni simbólica, ni lingüística, ni políticamente” (Wittig 53). Pero en la construcción del otro, la sociedad heterosexual no solo se oprime a lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros o intersexuales, sino que, en su normatividad, “oprima a muchos otros/diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados. Porque constituir una diferencia y controlarla es ‘un acto de poder ya que es un acto esencialmente normativo...’” (Wittig 53).

Aperturas: el amor como concepto político

Lejos de salir al rescate de las señas de masculinidad o de la celebración de la homosexualidad de Henrique Capriles Radonski, esta investigación busca formar parte de las voces de denuncia que han censurado la homofobia de parte de algunos dirigentes políticos relevantes dentro de las filas chavistas. Sin embargo, quiero enfatizar que esta denuncia solo será efectiva cuando se extienda a las formas de sociabilidad moralistas y cristianas que promueven las voces más representativas de la oposición venezolana, entre ellas la del mismo candidato opositor.

Mi objetivo en este artículo ha sido, en este sentido, proponer una lectura que advierta el carácter coercitivo del amor como herramienta política en la que se apoyan las aspiraciones socialistas de Hugo Chávez y de sus sucesores políticos. En particular, porque esta lectura podría ayudarnos a comprender por qué la intolerancia por las diferencias —enmascarada con la promesa de igualdad que propone el socialismo bolivariano— se ha erigido no solo en razón instrumental del Estado, sino también en herramienta necesaria para conservar la dicotomía del nosotros versus los otros en la que se reactualiza la legitimidad del proyecto socialista.

Con todo, no quisiera finalizar esta breve aproximación a las políticas de la sexualidad en el socialismo bolivariano sin antes reivindicar el hecho de que el amor puede llegar a considerarse un concepto político alternativo y democrático, cuando su formulación se distancia de las ideas de unidad, semejanza y, sobre todo, de la idea y los ideales de nación. Como bien ha apuntado Michael Hardt, es posible concebir el amor como un concepto político cuando puede caracterizarse por al menos tres cualidades:

Primero, el amor debería extenderse a lo largo de las escalas sociales y crear lazos que sean tanto íntimos como sociales, destruyendo con ello las divisiones convencionales entre lo público y lo privado. En segundo lugar, el amor debería operar en un terreno de multiplicidad y funcionar a través no de la unificación, sino del encuentro e integración de diferencias. Finalmente, un amor político debe transformarnos, es decir, debe designar un proceso de transformación tan poderoso que en el amor, en nuestros encuentros con los otros, siempre estemos en proceso de hacernos diferentes. En este sentido, el amor es siempre un riesgo en el cual abandonamos nuestras ligaduras a este mundo con la esperanza de crear otras mejores. (678, traducción mía)

Ante las dificultades para lograr una integración y una igualdad sociales a partir de principios humanistas y universales, queda la posibilidad de reconocer en la celebración de las diferencias nuevas formas de socialización. En consecuencia, la lucha por el reconocimiento de derechos civiles para las comunidades LGBTI en Venezuela debe ir de la mano de modos de sociabilidad que saquen el dominio de la sexualidad del espacio privado y que conlleven un efectivo cuestionamiento de lo que significa la vida humana, cuestionamiento que entienda que la libertad y la revolución comienzan en la diversidad que convoca el amor *queer*.

Obras citadas

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Aló Presidente*. Sistema Nacional de Medios Públicos de Venezuela. Pres. Hugo Chávez. Caracas, Venezuela, n° 131, 15 de diciembre de 2002. Televisión.
- Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. 1977. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Berlant, Lauren. *Desire/Love*. Brooklyn, NY: Punctum Books, 2012.
- Berlant, Lauren y Michael Warner. "Sexo en público". 1998. Mérida Jiménez 229-257.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. 2004. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*.

- Londres; Nueva York: Routledge, 1990.
- . “Imitation and Gender Insubordination”. *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. Diana Fuss. Londres; Nueva York: Routledge, 1991. 13-31.
- “Campaña homófoba contra el candidato presidencial de la oposición venezolana”. *Dosmanzanas.com* 21 de febrero de 2012. Web. 14 de enero de 2014.
- Castrillo, Katherine. “La hojilla ‘cortando’ el exhibicionismo homosexual”. *Aporrea* 10 de marzo de 2011. Web. 14 de enero de 2014.
- “Consejo Patriótico de la Sexodiversidad”. *Gran Polo Patriótico* 25 de abril de 2012. Web. 14 de enero de 2014.
- Cordero, Diana. “Ley de igualdad y equidad [de] género en Venezuela: ¿inclusión o exclusión para lesbianas, gays, transexuales y bisexuales?”. *Aporrea* 18 de abril de 2009. Web. 14 de enero de 2014.
- Coronil, Fernando. “Chávez’s Venezuela: A New Magical State?”. *Harvard Review of Latin America* 8.1 (otoño de 2008): 3-4.
- Corrales, Javier y Mario Pecheny. “Introduction: The Comparative Politics of Sexuality in Latin America”. Corrales y Pecheny, *The Politics of Sexuality* 1-30.
- . eds. *The Politics of Sexuality in Latin America. A Reader on Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.
- Chávez Frías, Hugo. *Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019*. Venezuela, 2012.
- . *El socialismo del siglo XXI*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2011. Colección Cuadernos para el Debate.
- De Lauretis, Teresa. “Sujetos excéntricos”. *Diferencias. Etapas a través del feminismo*. 1990. Por De Lauretis. Madrid: horas y HORAS, 2000. 111-152.
- Foucault, Michel. *La voluntad de saber*. 1976. Madrid: Siglo XXI, 2006. Vol. 1 de *Historia de la sexualidad*.
- Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* 40.280, 25 de octubre de 2013: 406.379-406.383.
- Hardt, Michael. “For Love or Money?”. *Cultural Anthropology* 26.4 (2011): 676-682.
- Kimmel, Michael S. “Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity”. *Theorizing Masculinities*. Eds. Harry Brod y Michael Kaufman. Londres; Nueva Delhi; Thousand Oaks: Sage Publications, 1994. 119-141.
- Kozak Rovero, Gisela. “El lesbianismo en Venezuela es asunto de pocas páginas: literatura, nación, feminismo y modernidad”. *Revista Iberoamericana* 74.225 (octubre-diciembre de 2008): 999-1017.
- “Maduro a Capriles: el peor homofóbico es el que se niega a sí mismo y discrimina al igual”. *Venezolana de Televisión* s. f. Web. 14 de enero de 2014.

- Márquez, José. “Los sexodiversos quieren tener los mismos derechos”. *Últimas Noticias* 21 de noviembre de 2011. Web. 14 de enero de 2014.
- Merentes, José Ramón. “Gay Rights in Venezuela under Hugo Chávez, 1999-2009”. Corrales y Pecheni, *The Politics of Sexuality* 220-223.
- . “Heterosexualidad obligatoria en la Constitución Bolivariana”. *Diario de Los Andes* 8 de febrero de 2009. Web. 14 de enero de 2014.
- Mérida Jiménez, Rafael M., ed. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002. Colección Mujeres y Culturas.
- “Nicolás Maduro usa la homofobia para captar votos”. *InOutPost* 11 de marzo de 2013. Web. 14 de enero de 2014.
- Prensa Patria Socialista. “Intervención en el Seminario de Patria Socialista: Simón Delgado: ‘La homofobia y el machismo aún en Venezuela mata’”. *Aporrea* 28 de abril de 2013. Web. 14 de enero de 2014.
- Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela. *Proyecto nacional Simón Bolívar. Primer plan socialista. Desarrollo económico y social de la nación (2007-2013)*. Venezuela, 2007.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham; Londres: Duke University Press, 2007.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. “A(queer) y ahora”. 1993. Mérida Jiménez 29-54.
- “Sesión completa: diputados presentan pruebas contra Primero Justicia por corrupción y prostitución”. *YouTube* 14 de agosto de 2013. Web. 14 de enero de 2014.
- Smith, Barbara. “Homofobia, ¿por qué hablar de ella?”. 1990. *Manifestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Ed. Rafael M. Mérida Jiménez. Barcelona: Icaria, 2009. 225-230. Colección Mujeres y Culturas.
- Tovar Núñez, Marianela. “El amor Maduro vence los armarios del fascismo”. *Público.es* 15 de abril de 2013. Web. 14 de enero de 2014.
- Wittig, Monique. “El pensamiento heterosexual”. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. 1980. Madrid: Egales, 2006. 45-57.
- Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. 1990. Madrid: Cátedra; Instituto de la Mujer; Universitat de València, 2000.