

**desde lo
queer •**

Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría queer

Brad Epps

Construir un discurso queer implica ... situarse en un espacio extraño que nos constituye como sujetos extraños de un conocimiento extraño, inapropiado, malsonante.

DAVID CÓRDOBA GARCÍA

...a medida que el discurso internacionalista de los derechos se extienda cada vez a más contextos culturales, los teóricos angloamericanos de lo queer tendremos que estar más alertas ante las tendencias globalizantes —y localizantes— de nuestros lenguajes teóricos.

MICHAEL WARNER¹

Ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza.

JUDITH BUTLER

Hay que redefinir la *homosexualidad*

OSCAR GUASCH

¿Puede haber un movimiento internacional verdaderamente alternativo, contestatario y contracultural que se yerga bajo la consigna de lo “queer”? ¿Constituye la conservación y diseminación de dicho vocablo la mejor forma de señalar la diversidad género-sexual en una escala planetaria? ¿Constituye la traducción o la promoción de otros vocablos una opción necesariamente más atenta a la diversidad o refuerza, en cambio, actitudes de esencialismo etnolingüístico y de división nacional? ¿Hasta qué punto se puede desligar —o es políticamente productivo desligar— un vocablo del contexto en el que surge? De hecho, ¿qué importancia puede tener un solo vocablo, sea el que sea el contexto en el que surge? En lo que sigue, quisiera efectuar primero un sobrevuelo de la teoría queer tal y como se ha ido elaborando en un contexto hispanohablante, prestando especial atención a cuestiones de lengua, nacionalidad e historia, para pasar luego a una breve presentación de la obra del brillante poeta, ensayista y activista argentino

¹ Todas las traducciones de obras no traducidas previamente al español son mías.

Néstor Perlongher (1949-1992) como ejemplo de una producción diferente aunque afín a la teoría queer.² Mi objetivo no es ni “enfrentar” ni “reconciliar” a Perlongher con la teoría queer, la cual empezó a cuajar como tal *después* de la muerte del argentino, sino trazar algunas coincidencias, tensiones y divergencias que tal vez ayuden a complicar—espero que fructíferamente—la teoría y su práctica en un plano internacional.³ Dicho

² Quisiera dar las gracias a Nelly Richard por haberme presentado la obra de Perlongher y a Raquel Olea, Carmen Berenguer, Pancho Casas, Pedro Lemebel, Jaime Lepe, María Moreno, Luis Cárcamo-Huechante y, sobre todo, Adrián Cangí y Roberto Echavarren por haberme proporcionado más información, tanto personal como crítica, sobre el poeta, pensador y activista.

³ En este y otros respectos, mi análisis se distingue del análisis del crítico literario Christian Gundermann, quien sí *enfrenta* la teoría queer y la obra (poética) de Néstor Perlongher de una manera tajante. Pese a la crudeza del enfrentamiento, el análisis de Gundermann tiene momentos prometedores: defiende una “melancolía de la resistencia” que se niega a aceptar el fin de todo proyecto revolucionario; se detiene en la materialidad discursiva de la poesía y en la corporalidad del sujeto sexuado; insiste en hablar de “necesidad” antes que de “deseo;” y aboga por la incorporación de las “extáticas” reivindicaciones homosexuales de Perlongher en “un proyecto izquierdista anti-neoliberal y materialista, aunque [las reivindicaciones de Perlongher] desafíen la racionalidad reclamada por la ortodoxia marxista” (135-136). Sin embargo, la ortodoxia marxista, tal y como la presenta Gundermann, pareciera acaparar *todo* proyecto izquierdista y, tal vez por esto mismo, se muestra *totalmente* cerrada a otras líneas críticas, sobre todo cuando estas se formulan, siquiera en parte, en la academia norteamericana y llevan el nombre de “queer”. Haciendo alarde de una voluntad totalizante que presenta, contra toda evidencia, como contraria al pensamiento único, y escamoteando las contradicciones de su propio lugar de enunciación (como académico afincado en un *college* de élite de los Estados Unidos, al igual que yo), Gundermann encadena “neoliberalismo”, “academia norteamericana” y “teoría queer” con una contundencia que no le permite ver que Perlongher, muerto en 1992, no llegó a vivir el advenimiento ni mucho menos la institucionalización y globalización *parciales* de lo queer. Este hecho histórico-materialista poco parece importarle a Gundermann a la hora de enfrentar la teoría queer y la poesía de Perlongher, quien no habló de lo queer, sino de lo homosexual, lo gay y, por supuesto, mucho más. Semejantes diferencias semánticas, así como los condicionamientos ideológicos que les subyacen, parecen ser meros “detalles” que a este crítico de la poesía no le interesa reconocer, ni mucho menos elucidar, tal vez porque si lo hiciera tendría que poner en perspectiva lo que realmente parece molestarle acerca de la teoría queer: el que haya producido “estrellas” y que estas supuestamente “dominen” la producción académica norteamericana. Huelga decir que el “dominio” que Gundermann da por sentado está reñido con la práctica político-institucional de muchísimas universidades norteamericanas, tanto públicas (a la merced de todo tipo de presión cristiano-integrista) como privadas (a la merced de un concepto enaltecido de la cultura). En todo caso, algunas de estas mismas “estrellas” distan mucho de ser tan complacientes como las pinta Gundermann y se han mostrado críticas hasta de *Queer Nation*, una de las

pronto y mal, el presente artículo sostiene que la obra de Néstor Perlongher, especialmente la ensayística, puede aportar tanto a la reflexión sobre el género y la sexualidad, la normatividad y la antinormatividad, la identidad y la crítica de la identidad como la obra de valores consagrados dentro y fuera de la academia angloamericana como Judith Butler y Eve Kosofsky Sedgwick. Sostiene, además —y tal vez sobre todo— que un movimiento verdaderamente internacional haría bien en atender con más detenimiento a unas aportaciones ni estrictamente académicas ni anglófonas. Así que, si Butler termina uno de sus libros más célebres, *Cuerpos que importan*, con un capítulo titulado “Acerca del término ‘queer’” en el que afirma que lo que le importa analizar es “la temporalidad del término” (313), el primer apartado del presente artículo concederá igual importancia a la espacialidad, es decir, dónde, cómo y para quiénes *tiene lugar* el término “queer”.

Los lugares de “queer:” La lengua y la memoria interpersonal

Antes de adentrarme en la obra ensayística de Perlongher, la cual constituye un revulsivo político-intelectual de primera magnitud, quisiera detenerme en la palabra “queer”, palabra que ha llegado a introducirse en determinados ámbitos hispanohablantes, en particular entre sectores relativamente progresistas de la universidad y del activismo político. En líneas generales, el proceso sociolingüístico es parecido al que ha marcado la introducción e incorporación de palabras más anodinas, o en todo caso menos injuriosas, como “iceberg”, “airbag”, “lifting”, “bullying”, “performance”, “straight”, “gay”, “closet”, “leather” o incluso “dildo” y “cockring”.⁴ Lo que llama la

agrupaciones más radicales del activismo queer —de la que tampoco habla Gundermann. Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, por ejemplo, aseveran que las operaciones de *Queer Nation* no lograban superar “las fantasías de glamour y de homogeneidad que caracterizan el nacionalismo [norte]americano” (215). En términos que recuerdan algunos de los de Gundermann (pero con la diferencia crucial de que no se sitúan como “exteriores” a la problemática que examinan), Berlant y Freeman critican “la lógica generalizante de la ciudadanía [norte]americana y el horizonte de un formalismo oficial que iguala la elección de un objeto sexual con la identidad individual” (215). Gundermann o desconoce o no quiere reconocer estas y otras coincidencias y posibles alianzas, estas y otras fisuras y críticas internas, y se aferra a la *singularidad* de su acto en contra de *todo* lo queer —algo por otra parte muy común en un sistema de competitividad académica que, mal que nos pese, no se limita a los Estados Unidos de América.

⁴ Si “dildo” es una palabra celebrada por Beatriz Preciado, y “cockring” el pan de cada día de algunos bares de ambiente, “bullying,” una especie de intimidación especialmen-

atención no es tanto la variada suerte de vocablos de procedencia foránea (sólo “iceberg”, “airbag”, “lifting”, “clóset” y “gay” han sido aceptados por la Real Academia Española y son de “uso común”⁵) como el variado impacto de la falta de memoria interpersonal, de familiaridad, de calle. Si bien semejante “falta” carece de importancia o se subsana fácilmente en el caso de la enorme mayoría de las palabras, en el de una palabra tan cargada de fuerza afectiva y tan promocionada por teóricos, activistas y otros como “queer”, el proceso de introducción e incorporación cobra unas dimensiones especiales, incluso “raras”. “Queer”, que en inglés significara originalmente “raro”

te prevalente entre niños y adolescentes, también suena en el ámbito sexual. Un reciente libro de Raquel Platero y Emilio Gómez lleva por título: *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*.

⁵ El diccionario de la Real Academia Española (DRAE) es normativo, mientras que otros, notablemente el diccionario de María Moliner, son en principio diccionarios de uso. La distinción entre norma y uso, aunque crítica en la configuración de trabajos lexicográficos, no siempre está clara, ya que a veces la inclusión de un vocablo en un diccionario normativo depende de la popularidad o persistencia de su uso entre amplios sectores de la sociedad o entre sectores especializados y reconocidos como tales (por ejemplo, la medicina o la ingeniería). El uso puede ser, por lo tanto, “común” o “especializado”, o incluso común en determinados sectores especializados. No cabe duda de que “queer” no es un vocablo de uso común entre hispanohablantes, pero su uso creciente entre determinados sectores especializados no parecería augurar su inclusión, ya que los sectores en cuestión no gozan del reconocimiento normalmente concedido por académicos y lexógrafos. Como bien se sabe, la normatividad lingüística y la normalidad social están íntimamente interrelacionadas, pero no siempre son concordantes. La normatividad lingüística, como demuestra María Ángeles Calero Fernández en un cuidadoso examen del “tabú lingüístico”, a veces hace caso omiso de las transformaciones de la normalidad social (e.g., la creciente aceptación de la homosexualidad en muchos países, notablemente España). Respecto al DRAE y al *Diccionario de uso del español* de María Moliner, Calero Fernández señala que “[l]os académicos y la ilustre lexicógrafa se dejan llevar por un pudor que tal vez pueda ser comprensible en el DUE, que fue elaborado a mediados del siglo XX —época de religiosidad y puritanismo rancios [en España]—, pero inexplicable en la vigésima segunda edición del DRAE, que es de 2001 y que es [el] resultado de una revisión de ediciones anteriores del diccionario académico. Este comportamiento es un indicio de una manera de ver la homosexualidad, no precisamente tolerante, y eso se demuestra de forma meridiana en los hiperónimos utilizados en ambos diccionarios: ‘vicio’ (s.v. *homosexualidad* 2, DUE), ‘afecto de...’ (s.v. *homosexual* 1, DRAE-1992) o ‘con tendencia a...’ (s.v. *homosexual* 1, DRAE-2001)” (57). Aunque Calero Fernández no menciona la segunda edición del DUE, publicada en 1998, su análisis de la ideología sexual de los diccionarios resulta aleccionador y se puede extender a la decisión por parte de la Real Academia en mayo de 2004 de no admitir la palabra “género” en la acepción de algo relacionado con el sexo *pero distinto de él*, algo más psicossimbólico que físico. La decisión de la Real Academia Española, motivada por el anuncio por parte del gobierno de España de un *Proyecto de Ley*

o “rarito”,⁶ “excéntrico” o “extraño”, “torcido”, “desviado”, “no natural” o “amanerado”, hace tiempo que se convirtió en un arma verbal, coloquial y peyorativa, blandida con especial intensidad contra los homosexuales y, de modo más general, contra todos aquellos cuya conducta, apariencia, “estilo de vida” o “forma de ser” no se ajusta a las normas imperantes de la “naturaleza” humana.⁷ Es justamente esta condición de arma verbal lo que hace que su *resignificación* se cargue de tanta pasión.

La resignificación o resemantización de “queer” consiste en la inversión de la acepción injuriosa y la asunción desafiante cuando no orgullosa de un lema que antes era motivo de escarnio y vergüenza.⁸ A pesar de que la carga homófoba de “queer” constituya una especie de anclaje o lastre que hace que el término remita obstinadamente a relaciones “inapropiadas”, “ilícitas” o “inmorales” entre personas del mismo sexo, sobre todo hombres (de ahí que más de una feminista y/o lesbiana use el término con cautela o incluso lo critique), muchos partidarios de su resignificación insisten en la maleabilidad del término, su capacidad de funcionar como un saco en el que cabe una gran variedad de abusos y, por esto mismo, una gran variedad de usos contestatarios.⁹ Presentado y promovido así, “queer” se muestra

integral contra la violencia de género, es altamente ideológica y se puede leer como el rechazo no sólo de una traducción del inglés “gender” (el argumento más estrictamente “académico”), sino también de un uso cada vez más asentado entre los medios de comunicación, las organizaciones políticas y los usuarios de la lengua española. Para más sobre el debate acerca de “género”, véanse los artículos de Soledad de Andrés Castellanos y Pilar García Mouton.

⁶ Según Carlos Monsiváis, “[l]o más semejante al uso de la expresión inglesa queer, a la vez ‘extraño’ y gay, es el vocablo *rarito*, hoy ya jubilado” (12). Es interesante notar que “lo más semejante” a “queer”, resemantizado y puesto de moda entre ciertos círculos, sea un vocablo “ya jubilado”, caído en desuso y rescatado, por así decirlo, a través de una intervención foránea.

⁷ Bolívar Echeverría ofrece una interpretación brillante de lo queer en relación con el barroco y, más específicamente, el manierismo en la que destaca la fuerza de la artificialidad como *otra naturalidad* o como una “naturalidad ‘trans-natural’” (6).

⁸ El proceso de inversión semántica no deja de ser irónica, ya que una de las acepciones más establecidas de la palabra “inversión” es “homosexualidad”. De ahí que se haya hablado de la teoría queer como una inversión de la inversión.

⁹ Aunque es cierto que, como dice Hortensia Moreno, “existe un permanente contacto y retroalimentación entre los discursos feministas y los estudios sobre homosexualidades” (x), el contacto no ha sido siempre fácil o carente de controversia. Véase, por ejemplo, la colección de ensayos publicada por Naomi Schor y Elizabeth Weed, *Feminism Meets Queer Theory*.

apta *en teoría* para aglutinar a una comunidad de resistencia y reivindicación tan variopinta que superaría toda seña de identidad más precisa y “excluyente”. Como bien señala David Córdoba, autor de una brillante síntesis de la teoría *queer* en lengua española: “más que la suma de gays y lesbianas, [‘queer’] incluye a estos y a muchas otras figuras identitarias construidas en ese espacio marginal (transexuales, transgénero, bisexuales, etc.), a la vez que se abre a la inclusión de todas aquellas que puedan proliferar en su seno”; es decir, designa “todo aquello que se aparta de la norma sexual, esté o no articulado en figuras identitarias” (22).

En la misma línea, Hortensia Moreno, en la introducción a un espléndido número de *Debate feminista* dedicado a las “raras rarezas” y la teoría *queer*, afirma que “[e]l giro importante de la reflexión queer es su voluntad inclusiva”, voluntad que lleva a Moreno a hablar no sólo de gays, lesbianas y “aquellos que ejercen algún tipo de ‘sexualidad disidente’ como el travestismo, transexualidad, transgenerismo, etcétera” sino también de mujeres y “las denominadas personas ‘de color’” (x). Aunque muchos teóricos de lo *queer* no irían tan lejos, casi todos apuntarían a la centralidad de alianzas reales e imaginadas entre personas marginadas. Sedgwick, a la vez más precisa y menos concisa que Moreno, habla de

lesbianas femeninas penetradoras, locas *new age*, fantasiosos y fantasmadoras, travestis, clones, leathers, mujeres con smoking, mujeres feministas, hombres feministas, onanistas, traileras, divas, jotos, machos sumisos, mitómanos, transexuales, tías, hombres que se definen como lesbianas, lesbianas que se acuestan con hombres, o todos aquellos y aquellas capaces de liarse con aquellos otros, y de aprender con ellas o de identificarse con ellos” (citado en Lebovici y Séguret, 144).

Ante una lista que fácilmente podría ampliarse, la presunta habilidad del término “queer” para abarcarlo todo, o casi todo, vendría a ahorrarnos tiempo y aliento: ¿para qué decir “gay-lesbiana-bisexual-transexual-transgénero-etcétera” cuando basta un solo vocablo? Más importante aún, vendría a liberarnos del narcisismo de las pequeñas diferencias que supuestamente aqueja a las “figuras identitarias” antes mencionadas y nos ayudaría a efectuar, en palabras de Moreno, “una diversidad que se integra bajo un sistema de afinidades y preocupaciones comunes al que las investigadoras e investigadores queer se refieren como una ‘sombrilla’” (x). Económico y proteico a la vez, el término “queer”, antaño vejatorio y nocivo, resumiría una dinámica contestataria y reivindicativa, diversificada y unificadora, cuyos valores más relevantes serían la apertura, la inclusión y la superación de la identidad misma.

Pero si una lógica de apertura, inclusión y superación subyace y moviliza un ideal de resignificación, aglutinación y expansión según el cual marginados sexuales de todo el mundo se unirían como “queers” para reclamar sus derechos y transformar la realidad sociopolítica, este mismo ideal —utópico en sus pretensiones supralingüísticas, supranacionales y supraidentitarias— tampoco se libra de exclusiones y restricciones.¹⁰ Nadie menos que Judith Butler, criticada erróneamente por haber fomentado una visión utópico-voluntarista del mundo en nombre de lo “queer”, se pregunta si no “debe haber una manera de reflexionar sobre las restricciones impuestas a la resignificación ... que tome en consideración su inclinación a retornar a lo ‘ya establecido desde hace tiempo’ en las relaciones del poder social” (2002: 314). Butler reconoce que, “[n]i el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento; no están tan desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical” (*Ibid.*).¹¹ Los utópicos de la resignificación radical: la frase tiene tela e indica hasta qué punto la propia Butler, baluarte de la teoría queer y cita prácticamente obligatoria, desconfía de la retórica triunfalista que haría de la anti-normatividad o la no-normatividad queer una orgía perpetua más allá de toda restricción y exclusión identitarias.¹² De hecho, lejos de superar la problemática de la identidad, “queer” acaba configurándose, a despecho de los utópicos de la resignificación radical, como una identidad más allá de la

¹⁰ Entre las exclusiones y restricciones hay que contar las automarginatorias. En palabras de Hortensia Moreno: “Las prácticas sociales derivadas de una conciencia queer se plantean de inicio como una respuesta a la segregación y, sin embargo, no hay que perder de vista el peligro de que se conviertan en prácticas segregativas. La autoidentificación de un discurso académico como el producto de un pensamiento alternativo corre el riesgo, sin embargo, de convertirse en un discurso automarginatorio” (xii).

¹¹ Altamente influida por la teoría queer y por la obra de Michel Foucault, la propuesta de Beatriz Preciado para un “contrato contra-sexual” ejemplifica ese utopismo de la resignificación radical. “En el marco del contrato contra-sexual”, asevera Preciado, “los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres y mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de *acceder a todas* las prácticas significantes, así como a *todas* las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas” (18, cursivas mías).

¹² Con frecuencia la crítica de la identidad se manifiesta como repudio de la identidad. Esto ha provocado relaciones tensas cuando no beligerantes entre, por un lado, algunos teóricos queer y, por otro lado, algunas feministas y estudiosos y activistas gays, lesbianas, bisexuales y transexuales.

identidad cuando no simplemente como otra identidad más.¹³ La persistencia de la identidad lleva a Butler a hacer suya la postura de Gayatri Spivak, quien habla del “necesario error de identidad” (Butler 2002: 322). Según Butler,

si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término “queer” como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar” (2002: 323).

Ahora bien, esta *plenitud imposible* no es sólo temporal —“nunca”— sino también espacial, en el sentido de que “queer” no podrá describir en ninguna parte, ni mucho menos en todas partes, a todos aquellos a quienes pretende representar. Butler, no obstante, obvia las implicaciones espaciales —o mejor aún, geopolíticas— de su análisis y se queda con lo que podría llamarse, algo irónicamente, la “priorización” de la temporalidad:

[c]uando el término “queer” se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual. Gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre necesidad de estos seres “queer” que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término (2002: 313).

Este “cuando”, signo de la temporalidad que Butler prioriza, remite, como ya se ha señalado, a un proceso de “resignificación” y “refundición” —como precisa Butler, “en el sentido brechtiano” (*Idem*)— que asegura que el imperfecto “se utilizaba” se halle atravesado por un presente, un *hic et nunc*, en el que lo que *era* un “estigma paralizante” se “desparaliza” y se “desestigmatiza”, al menos en parte.¹⁴ Íntimamente imbricados, el pasado y

¹³ No todos los teóricos queer arremeten contra la identidad. Alexander Doty, por ejemplo, se refiere explícitamente a una identidad *queer*: “esta ‘barahúnda crítico-teórico-política respecto a cómo [sic] llegar al fondo del *queerness* ... constituye en realidad una de sus principales armas durante este primer periodo de formación de la identidad, cultura y teoría queer” (103).

¹⁴ Junto al “cuando”, cabe señalar el “siempre” con el que Butler modifica una supuesta *necesidad* heterosexual: “Gran parte del mundo heterosexual tuvo *siempre* necesidad de estos seres ‘queer’ que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término” (cursivas mías). Incluso si admitiéramos que “siempre” podría funcionar a la manera del “*toujours déjà*” tan caro a la desconstrucción, aquí sus efectos son curiosamente ahistóricos —o si se quiere, atemporales— y requieren un suplemento histórico: *desde que* “gran parte del mundo” empezara a definirse como heterosexual —es decir, desde finales del siglo XIX cuando se acuñaron los términos “homosexual” y “hetero-

el presente, como tiempos de injuria y de reivindicación respectivamente, se revelan sin embargo menos generales de lo que Butler aquí pareciera admitir: porque si “gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre necesidad de estos seres ‘queer’ que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término” es sólo en la medida en que “gran parte del mundo” es anglófono y está familiarizado, consciente e inconscientemente, con la carga sociolingüística y “la fuerza performativa” de “queer”.

Es justo el proceso de “refundición”, de “reapropiación” e “inversión significativa”, de “recontextualización” y “resignificación” (2002: 314), lo que distingue “queer” de otros vocablos menos estigmatizados y estigmatizantes como “gay” o “lesbiana”.¹⁵ Si bien puede ser que al pasar de un sistema lingüístico a otro todo vocablo se recontextualice y se resignifique, en el caso de “queer” la recontextualización y la resignificación vienen servidas de antemano y, lo que es más, *animan* su introducción e incorporación a otras lenguas de una manera ya no estigmatizante, ni siquiera especialmente desafiante, sino ya directamente triunfante. En un contexto no anglófono, es decir en “gran parte del mundo”, donde ni hay ni puede haber *memoria* de “cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante”, lo que se impone no es tanto una dinámica de resignificación marcada por la precariedad y la polivalencia —precariedad y polivalencia que confieren al término una parte considerable de su fuerza epistemológica y política— como el triunfo de una teoría metropolitana elaborada más intensamente en Estados Unidos, Gran Bretaña y otros países anglófonos. De hecho, ¿es a la luz de la precariedad y polivalencia de la resignificación que Butler se pregunta si “queer”, “reitera la lógica de repudio mediante la cual se engendró el término? ¿Puede el término superar su historia constitutiva de agravio? ¿Presenta hoy la oportunidad discursiva para construir una fantasía vigorosa y convincente de reparación histórica?” (2002: 314). Pero he aquí que

sexual”— siempre tuvo necesidad de estos seres “queer”. Ya que Butler no presenta ni la homosexualidad ni la heterosexualidad como formaciones eternas, hay que leer este “siempre”, al igual que el “nunca” que también emplea, de una manera más históricamente —más temporalmente— delimitada.

¹⁵ No es que “gay” y “lesbiana” no puedan utilizarse también como armas arrojadas (“gay” en el argot inglés ha llegado a convertirse, sobre todo entre los jóvenes, en una palabra casi tan despectiva como “queer”), sino que “gay” y “lesbiana” son, en sus primeras acepciones, o bien “descriptivas” (en la medida en que esto sea posible) o bien medallas de orgullo de manera más directa que en el caso de “queer”.

tanto la reiteración como la fantasía de una superación o reparación del agravio histórico encuentran un límite geolingüístico, espacial que hace que fuera de un contexto no anglófono la repetición, en cuanto memoria y desmemoria históricas, lejos de ser “brutal e implacable” (2002: 314), sea *prácticamente* insignificante o, si se quiere, significativa sólo como abstracción teórica de una práctica histórico-discursiva angloparlante.

Las ramificaciones tanto teóricas como prácticas de los límites del término “queer” son apremiantes a la hora de configurar una política en su nombre, especialmente cuando esta se presenta de acuerdo con los principios de la democracia radical. La precisión es importante, porque al recalcar la “contingencia del término” (2002: 323), ya implícita en la posibilidad de una reiteración de la lógica de repudio mediante la cual se engendrara, Butler proclama operar “no sólo con el propósito de continuar democratizando la política queer, sino además para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término” (*Idem*). Pero tanto la democratización de la política queer como la exposición, afirmación y reelaboración de la historicidad específica del término necesariamente pasan por una realidad que recibe relativamente poca —por no decir ninguna— atención en el análisis de Butler: el hecho de que “queer” y por extensión cualquier política democratizante *que se articule en su nombre*, provienen de una lengua específica, el inglés, cuya proyección como “lengua franca” o “lengua universal” no puede desligarse del todo de otros factores de orden económico, político, cultural e incluso militar. Si respecto al término “queer” hay que tomar “en consideración su inclinación a retornar a lo ‘ya establecido desde hace tiempo’ en las relaciones del poder social” (citado arriba), también hay que tomar en consideración *dónde* “queer” ha estado “establecido desde hace tiempo” y, por lo tanto, *dónde* —y *cómo*— se dan “las relaciones del poder social” con las que Butler correctamente asocia el término.

Por ejemplo, “las relaciones del poder social” no presentan en México la misma historia de codificación jurídico-lingüística ni la misma historia de descodificación o resignificación político-intelectuales que en los Estados Unidos. De ahí que Carlos Monsiváis, en un ensayo sobre lo “queer” y lo “rarito”, se pregunte: “¿Cómo se explica en el siglo XIX mexicano la ausencia de leyes y reglamentos a propósito de las minorías sexuales, o la inexistencia de artículos, personajes literarios o incluso representaciones caricaturales de la gente gay?” (1997: 12). Para Monsiváis la respuesta —si de respuesta se puede hablar— se halla en la “[l]ógica del ocultamiento: lo que no se nombra no existe” (*Idem*). La lógica del ocultamiento es aquí tan insistente

que la incitación a los discursos que Michel Foucault presentara como su contrapartida parecería funcionar de manera menos impactante en México y otros países latinoamericanos que en partes de Europa y Estados Unidos. Si bien se llega a susurrar (en el confesionario o el salón) o incluso a gritar (en la calle o la cárcel) algo acerca de prácticas sexuales no normativas, es en el campo de la escritura donde la lógica del ocultamiento se ejerce, siempre según Monsiváis, con más rigor: “*el pecado nefando* contradice a tal punto ‘la esencia’ de los mexicanos que no se admite por escrito, y se le deja a la cultura oral el castigo al *marica*, el monopolista de los agravios contra la masculinidad” (1997: 13, cursivas en el original). Semejantes precisiones nacionales, que son a su vez generalizaciones, se entretajan con otras precisiones y generalizaciones, como las que señala Bolívar Echeverría respecto al catolicismo hispano y el protestantismo anglosajón: “aquello que parecería ser el ‘mismo’ fenómeno que a la cultura puritana anglosajona se le presenta como *queerness*” (1997: 8) es en realidad *otra cosa*, al menos en parte, en la cultura hispano-católica.

Ante tantas precisiones y generalizaciones resulta ineludible preguntarse hasta qué punto se pueden generalizar —y precisar— las relaciones del poder social y el posible retorno a lo “ya establecido desde hace tiempo” en y a través de ellas. No es tan sólo que lo “queer” pueda revertir a algo injurioso *en un contexto anglófono*, sino también que puede señalar, seguramente a pesar suyo, unas relaciones de poder en *un contexto multilingüe e internacional* que incluirían la hegemonía de la lengua inglesa y el poderío angloamericano en general. Estas relaciones, por imprecisas, opacas y resbaladizas que sean, son de tal magnitud que la democratización de la política queer, *más allá* del contexto anglófono en el que Butler escribe y se mueve, tal vez debería implicar no sólo la refundición y resignificación del término “queer”, no sólo su traducción ideal e imposible (un solo término por otro frente a la paráfrasis o proliferación de términos), sino también, como veremos un poco más adelante, su posible *elisión*, incluso su *desaparición*.¹⁶ Pre-

¹⁶ “Queer”, dice Echeverría, “tiene en inglés un sentido que no puede entenderse directamente en español mediante el uso de un equivalente —‘atravesado’ o ‘invertido’, ‘chueco’ o ‘raro’— que fuera capaz de traducirlo en el nivel ‘decente’ del uso lingüístico, que es el nivel al que pertenece. Para que suceda tal cosa, el español debe recurrir a alguna paráfrasis” (7). Es interesante notar que Echeverría se refiere a un “nivel ‘decente’ del uso lingüístico” que parece aludir menos a la historia “indecente” de “aquello” que el

tender lo contrario, pretender que “la democratización de la política queer” pasara por la conservación, expansión y monumentalización del término “queer” (esta no es la postura de Butler, que conste) implicaría monumentalizar lo que Echeverría llama un “‘vacío’ en el léxico español”, vacío, carencia o falta que aparece como tal sólo cuando una lengua es “juzdad[a] desde la ‘plenitud’ de [otra]” (1997: 7); es decir, implicaría caer no sólo en el utopismo de la resignificación radical que Butler critica, sino también en el distopismo de la globalización como angloamericanización.

Entre los retos y riesgos de un movimiento contestatario a escala internacional, pocos hay que sean más insistentes que el impulso utópico, impulso que se nutre de los aspectos más intolerantes, violentos e inquietantes de la realidad y que se articula, junto con las acciones que configuran el activismo, en y a través de la lengua. La utopía, neologismo de Tomás Moro (1478-1535) que remite al griego clásico y que significa, como bien se sabe, “no lugar” (*ou + topos*) y en menor grado “buen lugar” o “feliz lugar” (*eu + topos*), cobra unos visos inopinados en el contexto que aquí nos concierne, ya que la mayoría de las sociedades ha tendido a consignar al sujeto “raro”, “extraño”, “torcido” o “desviado”, al sujeto queer, a *ningún lugar* que no sea abyecto, pecaminoso, criminal o anormal (las excepciones, muy diversas entre ellas, del tipo *berdache*, *fa’afafine*, o *candomblé* confirman una regla tristemente general). En otras palabras, la utopía heterosexual parece implicar la distopía homosexual. Esta situación ha motivado y sigue motivando no sólo la búsqueda y creación de espacios más acogedores —bares, centros, barrios— sino también la transformación de espacios más privilegiados y poderosos, más ampliamente públicos. Si bien es verdad que, como dice E. M. Cioran, “la miseria es ... el gran auxiliar del utopista” (1960: 105), también es verdad que la miseria varía notablemente de lugar en lugar y en sus

término designaba que al hecho de que el término, al convertirse en una marca académica y activista, teórica y práctica, inevitablemente se ha “adecentado”. También es interesante notar que Greg Hutcheson, en unas reflexiones publicadas en forma electrónica acerca de un libro titulado *Queer Iberia* que editó con Josiah Blackmore, lleva a cabo una auto-crítica en la que aduce unos argumentos parecidos a los de Echeverría: “En última instancia ‘queer’ es un término tan arraigado en su etimología y en su historia de apropiación deliberada por parte de la comunidad gay angloamericana que no puede ser expresado por un solo término en español. Al usar ‘queer’ en nuestro título [*Queer Iberia*], creamos sin saberlo una entidad que se resiste *a priori* a una traducción fácil y rápida y que parece imponer el inglés como la base no examinada (‘the default’) para hablar de los sujetos ibéricos que estudiamos y que perpetúa modelos angloamericanos”.

variaciones hace que la utopía y su contrapartida, la distopía, varíen también. En aquellos lugares en los que la mera subsistencia es una lucha diaria (es decir, “en gran parte del mundo”), muchos de los planteamientos de la teoría queer, articulados en inglés y con un sinfín de referencias a la política y cultura anglófonas, parecen estar *realmente* “fuera de lugar”, es decir, *ningún lugar* que no sea el del “Imperio” mismo.

Al aducir el “Imperio” y la globalización como angloamericanización, no quisiera sucumbir a la simpleza totalizante según la cual *todo* lo que viene de los Estados Unidos estuviera inhabilitado de antemano, o como si Europa y otras partes del mundo no fueran neoimperialistas también, o como si el neoimperialismo y la globalización no presentaran fisuras o fueran lo único que importara.¹⁷ Pero tampoco quisiera esquivar la percepción, muy real, de que gran parte, si no todo lo fabricado en Estados Unidos, la teoría *queer* evidentemente incluida, es cómplice de unos presupuestos ideológicos cuya crítica —o resignificación— está condicionada y limitada por estos mismos presupuestos ideológicos. Aun admitiendo que los condicionamientos no son determinantes ni mucho menos deterministas, que la percepción de una totalidad perfecta participa del mismo totalitarismo utópico —o más bien distópico— que se pretende criticar, es importante reconocer, como mínimo, que el énfasis en un término particular pone de relieve el peso de su procedencia, es decir, de los lugares de su ideación, elaboración y diseminación teórico-prácticas.¹⁸ El hecho de que los partidarios de lo “queer” (entre los cuales, *toutes proportions gardées*, me contaría yo) den tanta importancia al vocablo —Eve Kosofsky Sedgwick, como veremos, llega al

¹⁷ Edward Said ha criticado la tendencia por parte de algunos de no aceptar ningún cuestionamiento del imperialismo desde dentro: “Deberíamos mencionar otra ironía a este respecto: exactamente igual que algunos sionistas han convertido en obligación suya defender el orientalismo contra sus críticos, algunos nacionalistas árabes han realizado un esfuerzo cómico para ver la controversia orientalista como una trama imperialista para fortalecer el control estadounidense sobre el mundo árabe. Según este poco plausible escenario, los críticos del orientalismo no son antiimperialistas en absoluto, sino agentes encubiertos del imperialismo. La conclusión lógica de ello es que el mejor modo de atacar el imperialismo es no decir nada sobre él. En este aspecto admito que hemos abandonado la realidad por el reino de lo ilógico y de la perturbación mental” (209).

¹⁸ Aunque el término “gay” también se ha entendido y criticado como un anglicismo, proviene del latín *gaudium* (“alegría”, “gozo”) y más específicamente del occitano, donde designaba el arte poético (la gaya ciencia, la gaya doctrina, el gay saber), la alegría de la lengua.

extremo de presentar un “argumento en contra de la obsolescencia” de “queer” (1993: xii)— exige, sin embargo, una reflexión más matizada sobre el utopismo y distopismo de las lenguas, de las palabras y de sus coordinadas no sólo temporales sino también espaciales.¹⁹

La importancia de la espacialidad, de lugares y no lugares, de realidades, utopías y distopías, es, en fin, prácticamente insoslayable en cualquier reflexión sobre la temporalidad. Butler misma, a pesar de privilegiar —o priorizar— la temporalidad del término “queer”, recurre a metáforas espaciales, entre las cuales cabría destacar “red de autorización y castigo” (2002: 316), “cadena de convenciones vinculantes” (2002: 317) y “sitio de oposición colectiva” (2002: 320). Aunque no lo aclare Butler, todas estas redes, cadenas y sitios de oposición colectiva varían de país en país, lugar en lugar, y condicionan el significado de “queer”, haciendo que su internacionalización o, desde otra perspectiva, su globalización, se complique y que cualquier reflexión sobre su temporalidad, sin más, se quede corta. En un contexto angloparlante, la fuerza histórico-discursiva de “queer” es, como ya queda dicho, no sólo precaria sino también polivalente, implicando tanto la calle como el aula, tanto la esfera “privada” del hogar como la esfera “pública” de la *polis*, tanto las “alturas” de la reflexión filosófica como los “bajos fondos” de la violencia física. En un contexto no angloparlante, sin embargo, el término “queer” no es callejero o coloquial, y su precariedad y polivalencia, sus refundiciones, reiteraciones, reparaciones y revisiones, tienden a solidificarse de manera casi exclusivamente académica y/o teórica —de ahí que se haya hablado antes de un triunfo problemático de la teoría. La resignificación y reivindicación de “queer” dependen de unas historias, memorias y prácticas a la vez íntimas y callejeras —no siempre tan diferentes de lo que Perlongher, vía un “prostituto entrevistado”, llamara un “acontecer en la calle” (1997a: 49). Este acontecer en la calle, en muchos aspectos tan abierto y fluido, implica también un decir en la calle, de la calle, cuyas resonancias no deben subestimarse.

Es a la luz de estos decires y aconteceres que quisiera recurrir a una historia “sociolingüística” tan específica que podría calificarse de “mía” a

¹⁹ Después del fracaso del volapük y del esperanto, lenguas artificiales y pretendidamente universales lanzadas a finales del siglo XIX a fin de superar las diferencias nacionales, parece que tenemos que resignarnos a usar lenguas llamadas “naturales” con todas sus inevitables limitaciones.

fin de teorizarla, es decir generalizarla, de modo *deliberadamente incompleto e insuficiente*.²⁰ La historia, banal en su dramatismo personalógico (como diría Perlongher), es “sociolingüística” en la medida en que expone el yo, el “mío”, como un efecto de hábitos, costumbres y actitudes condensados y activados en “actos de habla” que lo anteceden, lo superan y lo hacen perdurar en clave memorística e identitaria. La memoria y el necesario error de la identidad: *todavía recuerdo* la mezcla de espanto, furia, desconcierto e inquietud que manifestó mi madre cuando yo, muy aficionado al diccionario a los doce años, usé la palabra “queer” en referencia a mi hermano. Lo usé, me apresuro a precisar, como si realmente pudiera significar “extraño” o “raro” a secas, como si fuera una sencilla palabra y no una señora palabrota, como si el diccionario fuera objetivo y, por lo tanto, meramente descriptivo.²¹ Tardé bastante tiempo en entender —ésa es la palabra, “entender”— la razón por la cual mi madre reaccionara con tanta pasión crispada al oír en boca de su hijo mayor la palabra “queer” aplicada a su hijo menor.²² La entendí cuando oí en la calle, poco después de salir del colegio (donde a veces leía el diccionario), la misma palabra pronunciada en un tono que no sólo me desconcertó sino que me dio miedo —ésa es la palabra, “miedo”— como si después de la palabra tuviera que venir forzosamente el golpe. Sin entender exactamente lo que significaba la palabra “queer”, entendí lo suficiente como para darme cuenta de que se trataba de una palabra con la que había que ir con cuidado, que había que usar con cuidado, y a la que había que responder con cuidado.

²⁰ El propio Perlongher recurre a “un ejemplo familiar” en el que su padre —“las locas también tienen papá”— y su madre —“qué sería una loca sin madre, ‘deseoso es aquél que huye de su madre’, dice Lezama Lima”— refuerzan de una manera íntima la idea, que Perlongher resiste por supuesto, de que “[s]e puede hablar del dolor, mas no del goce” (1997j: 31).

²¹ Como observa María Ángeles Calero Fernández en un artículo sobre la presencia y ausencia de vocablos con los que se designan la homosexualidad y la heterosexualidad en varios diccionarios de la lengua española, “los diccionarios son textos en los que pueden percibirse rasgos de subjetividad tanto en la macroestructura como en la microestructura” (47). Dichos rasgos de subjetividad son particularmente imponentes cuando se trata de vocablos que son “susceptibles de ser objeto de censura dada su estrecha relación con el tabú lingüístico” (47).

²² La fuerza de “la palabra en la boca” es notada por Perlongher: “la grosería chongueril —andando siempre ‘con el culo en la boca’: si cuando digo la palabra carro, un carro pasa por mi boca, al decir culo...” (1997g: 37).

Es justo esta historia íntima y callejera, verbal y corporal, este recuerdo de diferentes momentos y lugares en los que “queer” se me comunicara con toda su carga injuriosa y amenazante, lo que difícilmente podría *repetirse* en un contexto no angloparlante y lo que constituiría uno de los frenos u obstáculos a la expansión globalizante del término. Desde otro contexto cultural y lingüístico, aquí el mexicano, el ya citado Bolívar Echeverría observa el mismo —aunque no simplemente *el mismo*— obstáculo:

Se trata, en verdad, de un obstáculo más general y que tiene que ver con la posibilidad real que tenemos nosotros, aquí en México, de tematizar directamente, de manera natural o ingenua, el fenómeno de la *queerness* [sic]. Si dejamos de lado la ilusión según la cual las distintas lenguas no serían otra cosa que “dialectos” de una sola lengua universal, la “lengua del Hombre”, cabe preguntarse si la nuestra, el código que hace posible nuestra habla concreta, la del español americano, dispone de un lugar adecuado para lo que queremos decir con queer; en otras palabras, si alguna experiencia histórica equiparable a la de los hablantes del inglés ha dejado su impronta en la lengua que hablamos y que nos habla, y nos permite ahora tratar de lo queer como algo realmente conocido (1997: 7).

Aunque el aparente deseo de “tematizar directamente, de manera natural o ingenua” algo tan indirecto y reñido con la ingenuidad naturalista como la teoría queer pueda resultar irónico, Echeverría reconoce que “el fenómeno” aquí examinado se articula en una lengua específica con una historia específica y productora de unas experiencias específicas.

Debo aclarar que lo más importante no es que el término “queer” pertenezca a *mi* lengua materna sino que —para volver a un pasaje ya citado de Butler— “el usuario del término” funcione como “el emblema y el vehículo de la normalización” y que la palabra se use como “un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada”. En Chile, España o México, en determinadas partes de Boston, Nueva York o Los Ángeles, el “estigma paralizante” no se verbalizaría como “queer”, ni tampoco “raro”, “torcido” o “desviado” sino, por ejemplo, como “maricón” o un sinfín de otros términos más o menos locales, ninguno de los cuales, como señala Alfredo Martínez Expósito, se ha generalizado como vocablo a la vez injurioso y reivindicativo con el mismo éxito, la misma “comodidad”, que “queer” (2004: 21). Ahora bien, al hablar de violencia física es importante reconocer que en cierto sentido el sentido de la palabra específica —“queer”, “dyke” o “fag”, “maricón”, “tortillera”, “marimacho”, o “sarasa”, etc.— *no importa*, ya que el sentido no pasa únicamente por la comprensión verbal sino también, y a veces con más eficacia, por la fuerza de su enunciación, por el calor de la voz y la energía de los gestos corporales que acompañan su

articulación. Sea como fuere, la aparente generalidad de la violencia, como amenaza y como actualización, no se resume en una sola palabra, en una sola lengua; “la interpelación mundana de una sexualidad patologizada” puede ser tan variada como los contextos sociales, mundanos, en los que se efectúa.

También debo aclarar que esta pequeña historia (inter)personal ocurrió décadas antes de la resignificación teórico-política de “queer” y, por lo tanto, de su resignificación mercantilista, es decir, su *comercialización* en programas de televisión tan ñoños y gozosamente cómplices del capitalismo neoliberal como *Queer as Folk* y, sobre todo, *Queer Eye for the Straight Guy* (traducido como *Operación G* en España).²³ Aunque es verdad que “queer”, una vez reivindicado por académicos y activistas, se ha dado a usos comerciales (proceso por otra parte típico de la mercantilización tardocapitalista que lo engulle todo, desde la imagen del Che Guevara, la bandera soviética y pedazos del muro de Berlín hasta las formas de hablar, vestir, bailar y comer de comunidades marginadas), también es verdad que perdura como *rastros y recuerdos* de una amenaza todavía actualizable en el mundo anglófono, pero casi del todo inoperante en otros contextos lingüísticos, donde otras palabras preludian otros golpes. Tanto es así que aunque la palabra “queer” ha experimentado un proceso de resemantización impresionante, aunque ha pasado de ser motivo de escarnio a ser motivo de orgullo, desafío y resistencia, aunque ha llegado a designar toda una corriente teórica y política e incluso a convertirse en cebo publicitario, el mero hecho de que siga levantando ampollas entre muchos angloparlantes, sobre todo de una “cierta” edad (he aquí un aspecto *generacional* de la temporalidad que Butler examina más abstractamente), es algo que sólo se descarta en detrimento del valor de la teoría que se articula en su nombre. Dicho tal vez con demasiada firmeza, la teoría *queer* no sería nada, o casi nada, sin esas microhistorias

²³ *Queer as Folk* es una serie lo suficientemente compleja y contradictoria como para constituir una crítica de determinadas prácticas consumistas e insolidarias dentro de la comunidad gay. *Queer Eye*, en cambio, es un gran anuncio publicitario en el que el consumo capitalista se entroniza como el significado último de lo “queer”; en España, interesadamente, la serie duró poco. Respecto a *Queer Eye* también es interesante notar que se borra la “q” de “queer” y se vuelve a la “g” de “gay”, otra palabra de procedencia “foránea” cuya historia, sin embargo, no pasa por la refundición de una acepción injuriosa. Evidentemente, por mucho que algunos intenten *distinguir* “queer” de “gay” u “homosexual”, muchos otros los ven como meros sinónimos.

interpersonales, sin el tufo todavía persistente —aunque cada vez más perfumado por el éxito, eso sí— de la mierda que rezumara, la violencia que augurara y la inquietud que generara la palabra “queer”.

No cabe duda, pues, de que “queer” tiene más resonancia, más peso, más *fuera*, en un contexto mayoritariamente anglófono que en cualquier otro, donde su uso poco común, poco “mundano”, se limita a los sectores académicos y activistas ya indicados. Este hecho aparentemente obvio y sencillo suele pasar inadvertido en gran parte de la producción queer en lengua inglesa y suele diluirse ante las pretensiones generalizantes propias de toda teoría (he aquí una generalización metateórica), incluso cuando esta quiere mostrarse atenta, como en el artículo presente, a localizaciones, particularidades y personalizaciones. Por si esto fuera poco, una localización más lingüísticamente atenta —implícita en la tendencia de incluir en casi todo examen de la teoría queer en lengua española una *definición* de la palabra “queer”— tampoco carece de problemas. Como señala Martínez Expósito respecto al intento de Ricardo Llamas de promover una *teoría torcida* como réplica española a la teoría queer: “esa misma especificidad cultural es la que impide que esa *teoría torcida* pueda generalizarse con comodidad a todo el espectro de la homosexualidad, a pesar incluso de la propia capacidad de autocritica que la teoría manifiesta” (2004: 21, cursivas en el original).²⁴ Dejando de lado la cuestión de si la comodidad es un valor crítico (sostendría más bien lo contrario), y recordando que en todo caso no se trataría sólo de “todo el espectro de la homosexualidad”, sino de “todo aquello que se aparta de la norma sexual”, es importante preguntarse si la generalización de la teoría queer, por lo visto más cómodamente aceptada entre muchos críticos hispanohablantes (David Córdoba, Javier Sáez, Pedro Vidarte, Juan A. Herrero, Carmen Romero Bachiller, el ya citado Martínez Expósito, entre otros) que la propuesta *torcida*, no se nutre de especificidades culturales que habrían de hacer incómoda su generalización.²⁵

²⁴ La tendencia de incluir una definición de la palabra “queer” en el examen de la teoría queer se halla en Monsiváis y Echeverría, en Córdoba, quien empieza su estudio con “una aclaración previa de tipo terminológico” (21), y en Ernest Alcoba, autor del prólogo a la edición española de una colección de ensayos sobre teoría queer y pedagogía por Susan Talburt y Shirley R. Steinberg, quien desmenuza el “cuño *teoría queer*” al señalar como el “término queer (‘marica’, ‘rarito’, ‘extraño’, etc.)” pretende invertir y así “minar, desde dentro, un pensamiento que encierra al otro en una etiqueta” (9). Es precisamente este “desde dentro” lo que merece considerarse con más detenimiento.

²⁵ Otro de los impedimentos para la generalización de la teoría *torcida* tiene que ver con el propio término “torcido,” el cual capta parte de la etimología de “queer”, pero que no

El propio Martínez Expósito, quien afirma que “[r]esulta muy tentador usar modelos teóricos desarrollados en los Estados Unidos y otros países anglosajones”, reconoce no obstante que “su aplicación a las sociedades de habla hispana es, por lo menos, problemática, cuando no abiertamente dañina” y, de modo más constructivo, que “[u]na teoría queer de fuerte impronta social sólo es posible tras años de activismo militante” (2004: 23). Hago mía la postura de Martínez Expósito con la salvedad de que, en principio, no me limito a considerar problemática la aplicación de la teoría queer a sociedades de habla española sino a cualquier sociedad que no sea mayoritariamente anglófona (lo cual no quiere decir que el uso de lo queer no pueda ser problemático en las sociedades mayoritariamente anglofonas también). Dicho esto, son precisamente estas “sociedades de habla española”, indudablemente *muy diferentes entre sí* (la renovada hegemonía de España en muchas economías latinoamericanas sería uno de los ejemplos más notorios de esas diferencias, aunque también se podría señalar todo tipo de tensión entre países latinoamericanos), las que motivan mis reflexiones acerca de los tiempos, lugares y límites de (lo) “queer”, y que hacen que la “teoría queer” me resulte problemática dentro de sus mismas promesas.

El problema es que la teoría queer —a diferencia de la *queer theory*— no inquieta, o al menos no inquieta por las razones aducidas arriba: la carga histórica, práctica e interpersonal de la palabra “queer”, su familiaridad sedimentada, su polisemia contradictoria (escarnio y elogio, tradición e innovación), todo lo cual permanezca virtual en un contexto no anglófono. Pero hay más. En un contexto angloparlante, la *queer theory*, pese a su “éxito” relativo, constituye una especie de unión marcada por la desunión, una pareja lingüística dispareja parecida en ciertos aspectos al “híbrido bastardo” que Havelock Ellis encontrara en la palabra “homosexual”: por un lado, “queer”, de connotaciones tan groseras que no necesitan ser explicitadas por ningún académico para ser entendidas por todo angloparlante y, por otro lado, “theory”, de alcuria griega, sostén del léxico filosófico y del pen-

se emplea de manera coloquial como lema despectivo (nadie interpela o increpa a nadie con el término “torcido”). Si la generalización es problemática, también lo es la especificación, porque toda cultura es, en cierta medida, heterogénea —algunas supuestamente más que otras. Tal es el caso de los Estados Unidos de América, país en el cual la diversidad y la heterogeneidad funcionarían como un rasgo *específicamente* norteamericano. Entre los críticos que han estudiado esta aparente paradoja y sus usos nacionalistas se encuentran, por ejemplo, Carrie Tirado Bramen y Frederick Buell.

samiento especulativo.²⁶ Aunque “teoría queer” bien podría considerarse otro “híbrido bastardo” (y tal vez incluso más que “homosexual”, ya que la combinación de elementos grecolatinos que tanto molestara a Ellis formaba parte, después de todo, de una larga tradición intelectual), el hecho es que tanto “teoría” como “queer” llevan el sello del ámbito académico-intelectual que es precisamente lo que *queer theory* pone en entredicho. Es decir, no hay nada que ligue “queer” y “theory” que no sea precisamente la voluntad consciente de promover “híbridos bastardos”, de perturbar la esfera académica, de torcer, “enrevesar” y transvaluar un significativo supuestamente ya de por sí torcido y así intentar cambiar, de una manera inevitablemente parcial, el orden mismo de la significación.

El orden de la significación: en un ensayo de 1967 sobre Mariano José de Larra en *El furgón de cola*, Juan Goytisolo declaró que: “la negación de un sistema intelectualmente opresor comienza necesariamente con la negación de su estructura semántica” (1976: 32, n. 2). Tras los debates en torno al postestructuralismo y el materialismo histórico, la declaración de Goytisolo puede resultar excesivamente confianzuda, hasta idealista, pero no deja de señalar la importancia de las palabras en la ordenación de las cosas, los cuerpos y la materialidad en general. Butler, tan diferente de Goytisolo, también da testimonio de la tensión entre el discurso lingüístico y la materialidad corporal: después de *Gender Trouble* (1990), traducido al español como *El género en disputa*, responde a las críticas de que no había atendido lo suficientemente a cuestiones de materialidad histórico-corporal con *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (1993), cuya traducción al español, *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, no capta el juego discursivo-materialista del término “matter” (que significa tanto “importar” como “materia”) e introduce, probablemente sin quererlo, un juego con el término “importar” que sugiere transacciones internacionales, es decir exportaciones e importaciones. Volveré a la cuestión de la traducción, cuestión que ha estado planeando por encima de lo escrito hasta aquí, pero por el momento quisiera insistir en que la lengua, con todas sus particularidades, también importa, también constituye una materialidad

²⁶ El término “homosexual” y su hermano menor “heterosexual” (menor porque es posterior a “homosexual”), ambos acuñados a finales del siglo XIX, fueron calificados por Havelock Ellis de “híbridos bastardos” por el hecho de estar compuestos de elementos griegos y latinos; citado en Halperin 1989: 485, n. 11.

significativa, y de manera tal que el sistema de significación ideológica articulada en ella difícilmente puede desarticularse o llegar a articularse de otra manera si no se tienen en cuenta las prácticas históricas y las experiencias interpersonales que le son “propias” y que condicionan la posibilidad de inversiones, resemantizaciones y otros actos contestatarios e “impropios”. Si “*queer theory*” designa contradicciones y contiendas asentadas en el seno de las sociedades de habla inglesa, la “teoría queer” corre el riesgo de silenciar, bajo la fuerza de una palabra clave que *se resiste* a la traducción, otras historias, costumbres y prácticas.

Que no se me entienda mal: no quiero decir, ni mucho menos, que una lengua no pueda o no deba enroscarse con otra, que un hablante no pueda o no deba pasar de una lengua a otra, gozar de una labia promiscua. Tampoco quiero decir que las sociedades mayoritariamente hispanohablantes sean totales, autosuficientes y unitarias, como si otras lenguas —el maya-quiché, el gallego, el euskera, el quechua, el guaraní, el catalán, el mapadungun, pero también el inglés, el francés, el italiano, el ruso, etc.— no las marcaran, ni que las sociedades mayoritariamente angloparlantes sean totales, autosuficientes y unitarias tampoco, como si otras lenguas, más notablemente el propio español, no las marcaran. Tampoco quiero decir que el inglés sea el inglés y el español, el español, como si no hubiera diferencias internas y como si el espacio y el tiempo —la historia nacional, regional, local— no importaran. Lo que sí quisiera decir es que la historia lingüística importa, sobre todo en sus versiones interpersonales, y que incide, a veces decisivamente, en la historia material y viceversa. También lo que quiero decir es que todas las lenguas y, por lo tanto, todas las palabras, son frágiles en su misma historicidad. En este respecto, mi propósito difiere del de Sedgwick, quien inmediatamente después de reconocer que en el “mercado norteamericano de las imágenes” casi todo es pasajero, presenta, como hemos visto, un “argumento en contra de la obsolescencia” de “queer”, un “argumento que [mantiene que] algo acerca de [lo] queer es inextinguible” (1993: xii).²⁷ A pesar de que Sedgwick afirma que “queer” constituye “un

²⁷“En el mercado de imágenes norteamericano, tan dado a lo desechable, tal vez el momento queer, si hoy aparece, por esta misma razón desaparecerá mañana. A pesar de esto, quisiera que los ensayos recopilados en este libro [Tendencias] hicieran, de manera acumulativa, testaruda, un argumento en contra de la obsolescencia: un argumento que mantiene que algo acerca de lo queer es inextinguible”. La explícita “testarudez”

momento, un movimiento, un motivo continuo, recurrente, turbulentamente remansado, *troublant*”, el momento parecería eternizarse y el motivo parecería resistirse a la discontinuidad y a la desaparición. De ahí que la explicación etimológica de Sedgwick — “[l]a palabra ‘queer’ significa ‘a través’ (*across*) y proviene de la raíz indoeuropea *-twerkw*, que también nos proporciona el alemán *quer* (transversal), el latín *torquere* (*torcer*) y el inglés *athwart*” (1993: xii)— parezca estar menos atravesada por dudas e incertezas, menos *troublant*, que respaldada por una tradición cuya autoridad y norma es la del diccionario: un diccionario, hay que decirlo, de lengua inglesa.

El gesto de Sedgwick —repetido por Ricardo Llamas en un registro español— es radical en el sentido en que recurre a las raíces de una palabra y remite a una historia intercultural o, mejor dicho, transcultural.²⁸ Tanto su radicalidad como su transculturalidad son importantes, pero justo en la dirección contraria a la que traza Sedgwick: *hacia* la obsolescencia y la extinción, incluso la ya mencionada desaparición (concepto clave y cargado de resonancias simbólico-materiales, como veremos, en la obra de un argentino exiliado como Perlongher). No obstante las conexiones con el latín y el alemán (lengua en la que *Querdenker* significa “pensador no convencional, lateral, o a contracorriente”), no obstante su cuño indoeuropeo, “queer” no deja de ser un signo mayoritariamente angloamericano cuya fuerza transvaluada remite, una y otra vez, a una temporalidad post-Stonewall, volcada en la monumentalización. Veremos cómo la monumentalización de Stonewall y, por lo tanto, la implantación de una historia que pareciera derivar de tiempos y lugares estadounidenses cuando no angloamericanos, se convierte en uno de los blancos (nunca mejor dicho) de escritores, críticos y activistas como Perlongher y el chileno Pedro Lemebel. De momento, sin embargo,

voluntarista de esta declaración de principios ha sido objeto de críticas más en “El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez” y “The Fetish of Fluidity”.

²⁸ Dice Llamas: “estamos, entonces, ante una estrategia que no puede culminar su recorrido en vía muerta; que no acabará entrando en un cauce que la contenga. Ni podrá fabricársele un remanso que calme sus turbulencias y fuerce su sedimentación. Ni allanarse tampoco un arcén el que que pueda detenerse, reposar y ser reparada. Parecerá haberse salido incluso de cualquiera de los márgenes que puedan imaginarse; también del de la marginalidad. Dicho de otro modo, esta es una teoría que ha abandonado el recto camino sin hacerse otro. O, si se prefiere, que no reconoce autoridad o legitimidad alguna que la haga entrar en vereda. [...]. Teoría queer, en definitiva, es decir, rarita. O, si apelamos a la etimología latina del término (*torquere*), sencillamente, teoría torcida” (xi). Por cierto, *Tendencias* es de 1993; *Teoría torcida* de 1998.

quisiera insistir en que “queer” no es ni inextinguible ni impermeable a la obsolescencia, ni siquiera dentro de un ámbito anglófono, sino frágil, parcial y sujeto a los vaivenes de la moda y al capital simbólico. Por excepcional y extraordinario que sea, “queer” no se libra de la ley de todos los significantes.²⁹

La ley de los significantes, su contingencia histórica y por lo tanto su posible obsolescencia y extinción, no se acata fatalmente, sin embargo, sino que puede activarse, incluso torcerse, de manera productiva. De acuerdo con una larga práctica progresista, una comunidad alternativa que de momento parece más globalizada (en el sentido neoliberal) que internacionalizada (en el sentido marxista) podría —incluso debería, si del deber aún se puede hablar³⁰— promover *desde dentro* de sí misma la obsolescencia y extinción de “queer”. Como escribe Carmen Romero Bachiller en un artículo iluminador sobre poscolonialismo y teoría queer:

[l]os términos que en distintos momentos podemos emplear para marcar identificaciones y posicionamientos políticos —“homosexualidad”, “gays y lesbianas”, “queer”— sólo son en tanto que reactualizados políticamente y personalmente, y siempre nos resultan excesivos y raquíticos a un tiempo (2005: 156).

Si “queer” o incluso “algo acerca de [lo] queer” es verdaderamente “transitivo —múltiplemente transitivo”, como dice Sedgwick (1993: xii), si es verdaderamente “relacional y extraño” (Idem), sería lógico que se relacionara con otras lenguas hasta el punto de volverse extraño e irreconocible —o reconocible sólo mediante un esfuerzo de auto-desfamiliarización que muchos críticos angloamericanos, monolingües en su producción, no parecen dispuestos y/o capaces de realizar—. En esto, los críticos de habla española, latinoamericanos, españoles, latinos y otros, tienen mucho que ofrecer a sus posibles interlocutores de habla inglesa, ya que incluso los críticos que

²⁹ La excepcionalidad del lo “queer” guarda una curiosa relación con la retórica de la excepcionalidad que marca el nacionalismo estadounidense.

³⁰ En cuanto norma de conducta y principio de organización social, el deber es problemático en la teoría queer, pero la sigue marcando profundamente. La propuesta vagamente programática de Butler en contra de los “objetos propios/apropiados” (“Against Proper Objects”) así como la demanda más abiertamente programática de Preciado de borrar “las denominaciones ‘masculino’ y ‘femenino’ correspondientes a las categorías biológicas (varón/mujer, macho/hembra) del carné de identidad así como de todos los formularios administrativos y legales de carácter estatal” (29) comprueban la persistencia de un concepto y práctica del deber.

más liberalmente salpimientan su prosa con la palabra “queer” —normalmente puesta entre comillas y/o realizada en letra itálica— ponen en circulación una serie de otras palabras y formaciones vitales, algunas de las cuales aparecen en los títulos mismos de libros como *Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* de David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte y *Escrituras torcidas: Ensayos de crítica “queer”* de Alfredo Martínez.

De hecho, la ambivalencia que evidencian los títulos de estas obras —“queer” más “bollera”, “torcido”, “marica” y tal— puede servir de tónica a los que, como yo, responderían a las preguntas con las que he abierto el presente ensayo de manera negativa: no puede haber un movimiento internacional verdaderamente alternativo, contestatario y contracultural que se yerga bajo la consigna de “queer”; no constituye la conservación y diseminación de dicho vocablo la mejor forma de señalar la diversidad género-sexual a escala planetaria; no constituye la traducción o la promoción de otros vocablos una opción necesariamente esencialista; no se puede desligar —o no es políticamente productivo desligar— del todo un vocablo del contexto en el que surge. Contra los que como yo pondrían el énfasis en la traducción (aun cuando esta es, en rigor, imposible) y en la movilización de palabras autóctonas, usadas comúnmente en la calle y/o incluidas en los diccionarios de lengua española, normalmente como coloquialismos, se podría reivindicar la teoría queer como una traducción incompleta, insuficiente y parcial; tal vez se podría reivindicar la “hibridez bastarda” del término, parte en español, parte en inglés, que antes he criticado como una formación metropolitana, académica y carente de calle; tal vez incluso se podrían reivindicar su inflexión globalizante como una escenificación previa a una crítica de la globalización. Tal es la postura del ya citado David Córdoba, para quien, “[l]a elección de la palabra inglesa queer y la opción de no traducirla tiene ventajas e inconvenientes ... que exceden las intenciones de quien los usa” (2005: 21). Según Córdoba, el mantenimiento de “queer”, sin traducción, lejos de ser un gesto exclusivamente conservador y/o elitista respondería al hecho de

ser ya un término de uso común en los ámbitos del activismo (o de un cierto activismo) y de la poca (o de una parte de la muy poca) teoría gay y lesbiana española, y por lo tanto [al hecho de] haber sido ya importado e injertado en nuestra (sub)cultura, perteneciendo ya a ella *aunque sea como un extranjero*” (Idem, cursivas mías).

Aunque es evidente que Córdoba sabe que lo del “uso común” es muy relativo (de ahí que hable de “un cierto activismo” y de “una parte de la muy poca” teoría), su postura suplementa y corrige la que he venido exponiendo

hasta aquí. Entre otras cosas, Córdoba reconoce que el uso del vocablo inglés no sólo corresponde a la existencia de “una comunidad que, pese a carecer de un suelo o un lugar dentro de las fronteras geopolíticas actuales, ha tenido y tiene una fuerza específica en el ámbito anglosajón,” sino que también “nos sitúa en una posición de extrañamiento, de una cierta exterioridad respecto de nuestra cultura nacional [aquí, la española], en la cual somos/estamos exiliados” (Idem).

La presentación de Córdoba frena, desde dentro de un contexto hispanohablante, la tendencia de otros, “nativos” o “conversos”, a querer superar toda muestra del inglés como si fuera siempre y en todos los casos un elemento intolerablemente foráneo e imperialista. En su ambivalencia, el gesto de Córdoba guarda una relación interesante con el de Óscar Montero, quien en su “Critical notes from a Latino Queer”, nota que si la palabra “‘gay’ circula en el mundo hispanohablante” de manera que “las complejidades de su estatus importado son imposibles de editar, y algo de su carga originariamente celebratoria se pierde en la traducción”, los “usos de ‘queer’ están aún más circunscritos a la metrópoli imperial” (1998: 162). Montero, quien se autodesigna como un “latino queer”, señala los límites de *todas* estas designaciones (“homosexual”, “gay”, “queer”); subraya la circunscripción en lugar del “movimiento libre” (pocos practicantes de la teoría *queer* en Estados Unidos se paran a preguntarse hasta qué punto el valor del “movimiento libre” podría ser cómplice del mal llamado “mercado libre”); y recuerda a quienes se les pudiera olvidar que “queer” no sólo puede calificarse de muchas maneras (en este caso, de “latino”) sino que también es capaz de producir sus propias normas.³¹ Al llamarse “queer” y al señalar los límites de esta misma designación, Montero aúna crítica y autocrítica; lo

³¹ Conviene recordar, con Ricardo Llamas, que la palabra “gay”, de origen “francés”, también causó problemas y provocó debates —incluso en Francia—: “Fuera del mundo anglosajón, como sucede en Francia, el término no tiene, en un principio, demasiada aceptación. No obstante, a partir de los años setenta se utiliza para darle nombre a revistas como *Gai Pied*, a emisoras de radio (*Fréquence Gaie*), y a grupos profesionales como la *Association des Médecins Gais*, entre otras muchas. Sin embargo, al haber nacido el movimiento gay y lésbico francés bajo la dicotomía de la influencia del término ‘homosexual’, por un lado, y la opción de muchos y muchas militantes favorable a la subversión de los términos ofensivos por excelencia (*pédé*, *gouine*) por otro, y al ser adoptado el término ‘gai’ posteriormente, este adquiere unas connotaciones un tanto acomodaticias o integracionistas” (370).

que es más, reconoce las tensiones, fracturas e insuficiencias que marcan la palabra “queer” y, de hecho, toda marca de identidad y de anti-identidad (“latino”, “queer”, “blanco”, “gay”, y un larguísimo etcétera), sin descartar por ello sus posibles coincidencias, imbricaciones, pliegues y alianzas. También reconoce, en el mero acto de calificar a “queer” de “latino” y a “latino” de “queer”, que ni este ni aquel bastan para dar una idea siquiera *general* de quién es, ya que tanto “queer” como “latino”, a pesar de ser signos contestatarios, han tenido y siguen teniendo acepciones hegemónicas: “blanco” en el caso de “queer”; “heterosexual” en el caso de “latino”.

Carmen Romero Bachiller apunta a una dinámica parecida al reclamar una mayor atención a “*diferentes diferencias*” (2005: 150, 162, cursivas en el original) y a otras genealogías queer (y más allá de lo queer), entre las cuales subraya una genealogía “feminista negra, poscolonial y lesbiana, que muchas veces olvidamos recordar” (2005: 150). Romero Bachiller cita a Patricia Hill Collins, quien propone “el desarrollo de un punto de vista feminista negro” a partir de una “situación de perpetuo *extrañamiento/intrusismo* que impide que las mujeres negras se incorporen como habitantes de pleno derecho en estos espacios políticos y sociales” (2005: 157, cursivas en el original). Su referencia al extrañamiento recuerda la de Córdoba a la extranjería, con la diferencia de que Romero Bachiller atiende explícitamente a la historia material de los sujetos “extranjeros” y “extraños” que son los inmigrantes, esos otros sujetos, mayoritariamente de color, que han sido “globalizados” de un modo brutal y que no suelen tener el privilegio de debatir los pros y los contras de esta u otra consigna teórico-política. De ahí que Romero Bachiller promueva una

perspectiva interseccional que no entienda las diferentes diferencias como una suma de identidades o como una fragmentación, sino como algo que va actualizando en cada práctica pertenencias y exclusiones en contextos diversos. Una perspectiva capaz de dar respuesta a personas cuyas solidaridades con diversos colectivos son a menudo contradictorias (2005: 162).

El respeto de Romero Bachiller por la contradicción, como el de Ian Halley por la divergencia (2004: 9),³² conducen al respeto por un pensa-

³² Ian Halley guarda una rara relación con Janet Halley, profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard. Según Halley, “[l]a divergencia en el pensamiento izquierdista sobre la sexualidad y el poder nos puede proporcionar unos beneficios que no parece proporcionarnos la convergencia”.

miento y una política de izquierdas verdaderamente plurales y alejados, dentro de lo posible, de posiciones nítidas, tajantes y totalizantes. “En principio”, prosigue Romero Bachiller, la perspectiva interseccional “no debería ser ajen[a] a las políticas queer, dado que precisamente lo queer surge como respuesta a unas definiciones rígidas de la identidad” (2005: 162). En esta misma línea, cabría reconocer, sin embargo, otras genealogías, aquí latinoamericanas, que a pesar de estar articuladas en español apenas han hecho mella en la producción creciente aunque todavía minoritaria de lo queer en España y partes de América Latina misma.

Hacia una “diversidad de derivas deseantes”: Néstor Perlongher

Todo un hito en estas otras genealogías —“otras” tan sólo desde una perspectiva hegemónica, claro está— lo constituye la obra de Néstor Perlongher, la cual ni siquiera merece una mención en el gran diccionario de cultura gay y lesbica de Alberto Mira. Tampoco aparece mencionado, al igual que otros latinoamericanos, en los trabajos de Córdoba, Martínez o Romero Bachiller, todos ellos muy valiosos. La ausencia de referencias latinoamericanas y caribeñas contrasta con la presencia, ya notada, de referencias angloamericanas y “latinas”, estas últimas limitadas en gran parte a Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, y no se explica sólo por cuestiones de enfoque: en el caso de Martínez en la literatura y cultura españolas; en el caso de los otros en la teoría “propiamente dicha”. La ausencia no se explica por cuestiones de enfoque, ya que los tres autores, pese a las diferencias que hay entre ellos, también examinan cuestiones de lenguaje, poder, materialidad y (homo)sexualidad que están en el centro de muchos de los textos no sólo de Perlongher sino también de escritores y críticos como Manuel Puig, José Joaquín Blanco, Pedro Lemebel, María Moreno, Roberto Echavarren, Flavio Rapisardi, Marta Lamas, Carlos Monsiváis y otros. Aunque ninguno de estos escritores se ubica *cómodamente* en la teoría *queer*, todos bregan con lo que Perlongher llamara la “diversidad de derivas deseantes” (1997d: 73) y “el orden de los cuerpos” (1997h: 43); todos cuestionan, en diversos grados, tanto la “naturalidad” como la “normalidad” de la identidad generico-sexual. Si la relativa ausencia de estas y otras figuras en el escenario angloamericano puede achacarse a diferencias de lengua y a problemas de traducción, la relativa ausencia de estas mismas figuras del escenario español pone de relieve lo que de otra manera podría permanecer más ladinamente invisible: a saber, los poderosísimos mecanismos del mercado global que hacen que el diálogo corra con más facilidad, más “naturalidad” y “normalidad”, por unos derroteros que por otros.

A juzgar por las traducciones, así como por los desplazamientos, deslices y “traiciones” que implican, las obras de Butler, Sedgwick, Gayle Rubin, Michael Warner, Lauren Berlant, Diana Fuss y otros pesos pesados de la teoría queer (algunos más abiertamente autoidentificados con ella que otros) tienen una importancia que sobrepasa con creces la de las obras de Perlongher, relativamente poco traducidas. Y, sin embargo, como reconocen Daniel Balderston y José Quiroga en *Sexualidades en disputa* (cuyo título alude a *El género en disputa* de Butler), dos latinoamericanistas afincados en los Estados Unidos, la existencia de textos, discursos y planteamientos teóricos sobre la (homo)sexualidad elaborados en América Latina desmiente la idea, bastante común en Estados Unidos, Gran Bretaña y por lo visto España, de que son los primeros dos los países donde primero y con más perspicacia y fervor se elaboró una crítica de la normatividad género-sexual.³³ Según Balderston y Quiroga:

Si [las] posiciones de Puig y Perlongher al final de sus vidas expresan un cuestionamiento radical de la “homosexualidad” y de la “identidad homosexual”, no deja de ser interesante que haya sido justamente en los años posteriores a la desaparición de ambos que la temática queer haya comenzado a establecerse de modo serio, no sólo en la prensa, la televisión y el cine, sino también en la academia, donde los aportes de la teoría queer han alterado de modo significativo las maneras de analizar la producción cultural (2005: 78).

A caballo entre la academia norteamericana y la latinoamericana, la reflexión teórica y el activismo político, Balderston y Quiroga citan a Puig y a Perlongher en el contexto de un examen de la inestabilidad de las categorías de identidad en el que también citan a Judith Butler. Al hacerlo, indican que la suya es una perspectiva interseccional (para utilizar el concepto de Romero Bachiller) y, además, que la obra de los dos escritores latinoameri-

³³ Esto no quiere decir que fueran los países latinoamericanos donde primero y con más perspicacia y fervor se elaborara esa “misma” crítica, sino simplemente que en diversos países, en diversas lenguas y de acuerdo con diversas situaciones materiales se elaboraron diversas líneas críticas que cualquier persona medianamente interesada en la teoría queer, o la teoría torcida, o la maricoteoría, o como quiera llamarse, haría bien en atender. No se trata, pues, de efectuar una inversión facilona que mantendría intacta una división pan-nacional y/o económica (como si la producción intelectual estuviera determinada de modo total y absoluto por la producción mercantilista) ni tampoco de efectuar una relativización de la producción intelectual en la que cuestiones de nacionalidad y economía dejarían de significar: ambos extremos acarrearían la disolución de toda posibilidad de crítica y de resistencia a escala internacional.

canos precede, y quizás “presagia”, la obra de críticos angloamericanos como Butler.

Ahora bien, aunque nos recuerdan que la “temática queer” se establece después de la muerte de Puig y Perlongher, Balderston y Quiroga se refieren a una “tradición queer u homoerótica” (26) latinoamericana y a una práctica hermenéutica “en clave queer” (75) con una sencillez que obvia las inquietudes y los problemas que respecto a lo queer se han ido exponiendo en el presente artículo. Tal vez el mero hecho de encontrarse a caballo entre la academia norteamericana y la latinoamericana les permita hablar con tanta sencillez de “tradiciones” y “claves de lectura queer”, término, este último, que tienden a usar como sinónimo de homosexualidad y/o homoerotismo (algo, por otra parte, bastante frecuente).³⁴ Dentro de estas tradiciones y claves de lectura, reconocen, sin embargo, un “desfasaje” importante entre la producción literaria y la producción crítica: “[e]s como si las sexualidades fueran más bien material de la escritura de ficción o de la escritura poética, pero nunca pudieran serlo de la escritura crítica, o de la investigación docente o de la enseñanza pedagógica” (2005: 26). Ante este panorama, parecido al delineado por Monsiváis en un plano mexicano, Balderston y Quiroga hacen lo que otros, anclados en un sistema académico inmovilista y patriarcal (pero también de limitados recursos materiales), no han podido o no han querido hacer: escribir crítica, hacer investigación y enseñar sobre la homosexualidad. Su diagnóstico acerca de un “desfasaje” entre la creación literaria y la escritura crítica es correcta, si por escritura crítica se entiende lo que se produce desde dentro del sector académico y si se acepta otro “desfasaje”: el que existe entre una tradición homoerótica, homosexual o incluso gay y una tradición queer (el concepto mismo de “tradición queer” parecería estar reñido con la anti-normatividad de que muchos de sus partidarios se jactan). Ante tantos “desfasajes”, el caso de Néstor Perlongher es especialmente significativo, ya que el argentino cultiva no sólo la poesía y la crónica sino también la escritura crítica, parte importante de la cual surge en relación con la academia en la forma de su tesis de maestría publicada en 1987 en Brasil bajo el título *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*

³⁴ Nadie menos que Michael Warner, editor de *Fear of a queer planet*, reconoce que la homosexualidad masculina y femenina sigue estando en el centro de lo queer: “el efecto de esa nueva ola de ‘teoría queer’ ha sido mostrar cada vez más lo dominante [‘pervasive’] que ha sido la cuestión de la lucha gay y lesbica en la cultura moderna” (x).

y luego en español en 1993 como *La prostitución masculina* y en 1999 como *El negocio del deseo*.

La sustitución de “*michê*” por “deseo” en la traducción española remite directamente a la problemática que aquí se ha estado examinando: la relativa movilidad o inmovilidad de un vocablo y del contexto en el que surge. Mientras que “*michê*” es una categoría de identidad generico-sexual, uno de cuyos efectos es la desestabilización de categorías de identidad en general (los *michês* son “varones generalmente jóvenes que se prostituyen [con otros hombres] sin abdicar, en su presentación frente al cliente, de los prototipos gestuales y discursivos de la masculinidad” [1999: 17]), “deseo” es una categoría mucho más general, presuntamente más allá de toda marca de identidad específica, toda localización y personalización.³⁵ El antropólogo Peter Fry, en su prefacio a la versión original del estudio de Perlongher, insiste en su relación personal con el autor y habla de:

la necesidad de comprender la sexualidad como un fenómeno cultural e histórico. Así, nuestra plétora infinitamente rica de identidades sexuales, nuestros hombres, mujeres, *bichas*, *michês*, *viados*, *travestis*, *sapatões*, *monas*, *ades*, *monocos*, *saboeiras* y otros, no son simples traducciones de los homosexuales, heterosexuales y bisexuales que habitan en las tierras anglosajonas. Son personajes de un escenario de significaciones que tiene su historia y su lógica propias (1999: 12-14).

La retórica implícitamente teatral de Fry —“personajes”, “escenario”— cobra relieve en el estudio de Perlongher, quien, en diálogo con Fry, John Rechy, Gilles Deleuze, Foucault y otros, formula una teoría de la sexualidad como construcción, montaje, maquillaje y actuación o *performance* años antes del advenimiento de la teoría queer.³⁶ Pero la retórica teatral que se ha

³⁵ Echavarren aclara el significado de *michê*: “el *michê* (chongo, *taxi boy*) se vende, él, en un conjunto de variantes: el *michê* loca es pasivo, el *michê gay* vuelta y vuelta, el *michê* propiamente dicho se desempeñaría como macho, aunque no siempre. Perlongher se concentra en el último por tres razones: a) le parece que este es el *protomichê*, o el *michê* por excelencia, que vende la mercancía fetichista opuesta a la del travesti; b) es la variante mayoritaria en los locales y en la época en que el autor realiza su tarea (1982-1985); c) probablemente resulta el más enigmático, dado que cuanto más afirmada (bajo este aspecto comercial) la virilidad, que responde a una demanda (la del cliente), mejor puede ser desconstruida como mera pose teatral y mercantil” (II-III).

³⁶ Perlongher dialoga en su obra con pensadores tan destacados y diversos como Philippe Ariès, Peter Fry, John Rechy, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Roland Barthes, Georges Bataille, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Alberto Cardín, Manuel Castells, Roberto Echavarren, Michel Foucault, Henri Lefebvre, Jean Lyotard, Marcel Mauss, Paul Veyne,

extendido tanto que el concepto mismo de performatividad se resiente de una cierta banalización aquí tiene unos límites bastante claros: tanto los escenarios como los personajes tienen “su historia y su lógica propias” que *se resisten* a la traducción total, es decir a la movilización desarraigada, desmaterializada.

El prolífico poder de las consignas sexuales que Perlongher desmenuza en el libro se escenifica en el título español como una imposibilidad: el deseo hace las veces del *michê*, borrándolo de la portada, “en su presentación frente al cliente” no brasileño. Lo mismo, claro está, no pasa con el queer, que se mantiene y se propaga en un número creciente de títulos. “Queer”, procedente de un contexto anglófono, se generaliza mientras que “*michê*”, procedente de un contexto lusófono (y más concretamente brasileño), permanece particular.³⁷ Uno de los paladines de la teoría queer, Michael Warner, celebra precisamente ese “impulso agresivo en pro de la generalización” que toma el nombre de “queer”, ya que cree que “rechaza una lógica minoritaria de la tolerancia [*a minoritizing logic of toleration*] o del simple interés y representación políticos a favor de una resistencia más completa a los regímenes de lo normal” (1993: xxvi). Pero el “impulso agresivo en pro de la generalización” también describe la globalización como norteamericanización (de acuerdo con la formulación de Pierre Bourdieu), y de tal manera que resulta difícil eliminar la sospecha de que la generalización de “queer” frente a la continuada particularización de “*michê*” tenga algo que ver con la desigualdad simbólico-material entre los Estados Unidos de América, en cuanto potencia imperial, y el Brasil. De nuevo, no es que todo lo producido en los Estados Unidos o bajo el nombre de la teoría queer corresponda a un “proyecto” imperial, sino que la verdadera internacionalización, a diferencia de la globalización, continúa siendo más utópica que

Jeffrey Weeks, Guy Hocquenghem, Jean Genet, José Lezama Lima, Pierre Klossowski, Osvaldo Lamborghini, Pier Paolo Pasolini, Severo Sarduy, Octavio Paz y Manuel Puig. La obra de las “estrellas” de la teoría queer, como diría Gundermann, está ausente por una razón inapelable ya aducida: su muerte en 1992, antes de que la teoría queer se consolidara como tal.

³⁷ Perlongher abre su estudio sobre la prostitución masculina en São Paulo con una definición etimológica de “*michê*” que lo lleva a barajar varias acepciones francesas, entre las cuales están “senos”, “nalgas”, “enfermedad venérea”, y “el que paga el amor” (1999: 17).

real.³⁸ En las palabras de Fry: “mantengo mi posición con una gran dificultad frente a mis opositores, quienes prefieren creer que gay es ‘guei’ en todo lugar y en toda época” (1999: 14). Algo parecido, *mutatis mutandis*, se podría decir de “queer”—a pesar de las diferencias significativas que hay entre ambos términos y conceptos.

Mi interés en la nomenclatura y mi inquietud respecto a la diseminación de un queer sin calle e historia no se limitan, como espero que haya quedado claro, a cuestiones meramente filológicas o formales, sino que viene motivado por la complejidad del mundo y, más específicamente, por la obra de Perlongher, para quien “[l]os nombres ... en uso” son señas de pasaje, antes que bautismos ontológicos” (1997a: 47). Estos nombres, casi del todo inoperantes en contextos anglófonos (y muchos de ellos inoperantes en contextos hispanos), “cargan un dejo de carnalidad insultante: *bicha bofe, michê, travesti, gay, boy, tía, garoto, maricon, mona, oko, eré, monoko, oko mati, oko odara* y sus sucesivas combinaciones y reformulaciones (¡un total de 56 nomenclaturas en sólo algunas manzanas!)” (Idem). Para Perlongher, “[e]stos nombres barroquizan hasta tal punto el sistema clasificatorio que resulta válido asociar esta inflación de significantes a la proliferación de divinidades que Lyotard, en su *Economía libidinal*, percibe en el paganismo del Bajo Imperio Romano” (Idem). Divinidades aparte, lo que más cautiva a Perlongher son las materialidades socioeconómicas y corporales de los “muchachos de la noche” que negocian, junto con sus clientes, con el deseo. Lejos de ser una abstracción o entelequia, el deseo, para Perlongher, es el efecto de lugares, momentos, prácticas y personas específicas.³⁹ De ahí que Perlongher centre su atención en la prostitución masculina y en las “[p]utas, *michês*, travestis, *malandros, malucos*, y todas las variantes del lumpesinado [*sic*]” que “disputa[n] áreas de influencia o de alianza, con una presencia constante: la policía—cuya relación de exterioridad juridical respecto de ese mundo

³⁸ La utopía ha informado la producción literaria gay o *queer* de una manera explícita; un ejemplo interesante es la novela *Utopía gay* (1983) del mexicano José Rafael Calva, en la que una pareja masculina da a luz, sin la intervención de una mujer biológica, un hijo. Huelga decir que semejante “utopía”, en la que las mujeres no serían “necesarias” para la reproducción, puede ser sumamente “distópica” también. Algo parecido, salvando las distancias, podría decirse de la utopía separatista de Monique Wittig en *Les guérillères* (1969).

³⁹ Según Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, en su prólogo a *Prosas plebeyas*, “el deseo era para Perlongher un cruzado que vulnera las fronteras de la forma, la conyugalidad, el sedentarismo, la consanguineidad” (9).

‘sub’ se relaja en un maraña de complicidades y venganzas” (1997b: 42). Al igual que Simon Watney, Jean Genet, Michel Foucault y otros autores que influyeran en su obra, Perlongher sabe que las consignas identitarias nunca se desligan del todo de un sistema de control jurídico, político y económico; también sabe que cuando el control es demasiado fuerte, como en la Argentina de mediados de los años 70, las consignas ni siquiera se consiguen imponer.⁴⁰

Es precisamente la atención que Perlongher presta a la situación política de la Argentina y, más extensamente, a las calles de São Paulo a principios de los ochenta lo que separa su trabajo del de Gilles Deleuze y Félix Guattari, cuyas huellas en la obra de Perlongher son notorias. Estas huellas van del “devenir mujer del hombre” (que es lo que se mata cuando se mata a una marica [1997g: 40]) a las desterritorializaciones y reterritorializaciones, flujos, fugas y vagancias nómades, redes, rizomas y demás conceptos que pueblan la obra teórica de Perlongher. Aunque Perlongher llegara a manifestar cierta desilusión para con sus “maestros” franceses, la obra de Deleuze y Guattari, a pesar de su generalidad, le ayudó a dar cuenta de la realidad específicamente argentina y brasileña que le tocara vivir. Los difíciles malabarismos entre la abstracción teórica y la concreción material le llevaron a formular una apreciación del género y de la sexualidad como intensidades movedizas más que identidades estables, como maquillajes en lugar de naturalezas, almas o esencias. Respecto a los *michês* y sus compañeros y contrincantes, afirma que: “[s]e van delineando los personajes de [una] red de tránsito. Es preciso evitar la tentación de pensarlos en tanto ‘identidades,’ para verlos en cambio como puntos de calcificación de la redes de flujos (de las trayectorias y los devenires del margen)” (1997a: 47). Eminentemente atento a las contingencias, cambios y calcificaciones de las redes de tránsito y, como veremos, a los deslizamientos semánticos que configuran una noción performativa y material de la sexualidad y de la sociedad, Perlongher reivindica prácticas y personas, con frecuencia dadas a la despersonalización orgiástica y extática, que complican no sólo categorías genérico-sexuales y

⁴⁰ En su ensayo de 1985 sobre la historia del Frente de Liberación Homosexual, Perlongher declara que “[e]n cuanto a sus resultados concretos, la experiencia del FLH argentino constituye, a todas luces, un fracaso. No consiguió imponer una sola de sus consignas, ni interpretar a ningún sector trascendente en la problemática de la represión sexual, ni —tampoco— concientizar a la comunidad gay argentina” (1997f: 83).

raciales sino también de clase socioeconómica. No es casual, pues, que Perlongher se preocupe más por el lumpenproletariado o “lumpesinado” que por la clase obrera en su acepción clásica.⁴¹

Reacio a las identidades e identificaciones que veía como el “fruto de una combinatoria del saber médico y del poder de la policía” (1997j: 32), Perlongher reconocía, sin embargo, los límites de la postura anti-identitaria (tan cara a determinada posmodernidad) y la necesidad estratégica de agrupaciones identitarias: “ante la persecución, lo instintivo es refugiarse —en este caso constituir una fortaleza homosexual que resista a la dictadura heterosexual. Si es así, cada uno tiene que definirse, que ‘identificarse,’ que ‘asumirse’: homo o hetero” (Idem).⁴² Demasiado avezado en los vaivenes de la realidad material para creer que la concepción dominante de la realidad no importara, Perlongher veía no obstante el “riesgo” de dejarse dominar por la concepción dominante de la realidad:

[e]l riesgo, es que se apunta a la constitución de un territorio homosexual —una especie de minisionismo— que conforma no una subversión sino una ampliación de la normalidad, la instauración de una suerte de normalidad paralela, de una normalidad dividida entre *gays* y *straights*. Tranquiliza de paso a los *straights*, que pueden así sacarse la homosexualidad de encima y depositarla en otro lado (1997j: 32-33).

⁴¹ Aunque la Real Academia Española sólo reconoce la forma “lumpemproletariado”, con una “m”, sigo a Perlongher y sus críticos al emplear la “n”, más fiel, dicho sea de paso, al original alemán (*Lumpen*, “estropajo”, “trapo”, “harapo”).

⁴² En una entrevista con Carlos Ulanovsky titulada “El sida puso en crisis la identidad homosexual” y publicada originalmente en *Página/12* el 19 de septiembre de 1990 Perlongher critica la asunción de la identidad: “La palabra ‘asumir’ me parece muy fea. Hay otras asunciones divinas, pero tomar esa identidad es contradictorio con aquella idea de hacer correr flujos. Yo me asumo como alguien que siguió y sigue el ritmo de sus pasiones y sus deseos” (2004: 333-334). La postura de Perlongher en cuanto a la asunción de la identidad, aunque crítica, no deja de ser ambivalente. Si por un lado afirma que asumir una identidad está reñido con “la idea de hacer correr flujos”, por otro afirma haberse asumido “como alguien que siguió y sigue el ritmo de sus pasiones y sus deseos”; es decir, afirma haber asumido una identidad cuya seña más importante es la negación de la identidad o, al menos, de una identidad estable. El lenguaje de Perlongher aquí se aproxima al de los partidarios de la fluidez queer y evidencia un voluntarismo idealista cuya medida sería “el ritmo de las pasiones y los deseos”. Ahora bien, el ritmo de las pasiones y los deseos de Perlongher estaba, como demasiado bien sabía él, intensamente modulado por todo tipo de obstáculos, desde la dictadura argentina hasta el sida. Lo que Perlongher parece estar criticando es la *complicidad* que puede haber en la asunción aparentemente voluntaria de una identidad para con la *imposición* de una identidad.

No parece casual que Perlongher acudiera a dos palabras inglesas, “straight” y “gay”, para delinear y disputar una opción separatista “tolerada” y “normalizada”, una especie de guetización blanda, que escinde pero también extiende el *statu quo* y que se revela en muchos aspectos —por ejemplo, en su promoción de prácticas consumistas dentro de un “nicho de mercado”— profundamente integracionista.

En su crítica de la ampliación de la normalidad, Perlongher se aproxima a la lectura que José Joaquín Blanco hiciera de de la homosexualidad en México unos cuantos años antes, a comienzos de los ochenta. Para Blanco, “el negocio de la tolerancia sexual” (1981: 184) forma parte de una política capitalista más refinada que la más abiertamente burda y brutal de “[l]os gobiernos verticales, aun los socialistas (la URSS, Cuba)” que “han buscado exterminar la diferencia viva de los homosexuales con recursos que no [excluían] los campos de concentración” (Idem). En lugar de recurrir a unidades militares de ayuda a la producción y otras lindezas del régimen castrista,

“[l]as ‘democracias’ capitalistas han seguido una política no menos criminal, pero más sofisticada: para domesticar a una población, no se trata ahora de imponerle normas sobre con quién hacer el amor, sino de cómo hacerlo: una sexualidad hedonista de consumo prefabricada y sobrestimulada con recursos tecnológicos, en la que el sexo se banaliza y cosifica” (Idem).

Temeroso de que “nuestra ‘marginalidad’ deje de serlo, como en Estados Unidos, y se vuelva una modalidad del conformismo imperante” (1981: 188), Blanco aboga por una “desmelodramatización” de la situación de los homosexuales de las clases media y alta, “más cómplices de nuestra clase, de nuestras chambas, almacenes, prejuicios sociales, comodidades y privilegios, que solidarios de los jodidos, incluso de los homosexuales jodidos” (1981: 185). Su invocación de un sistema de clases, tan común en América Latina como poco común en Estados Unidos, saca de entre bastidores “a millones de desempleados, campesinos y obreros” (1981: 186) y pone en perspectiva las reivindicaciones gay más asimilacionistas y, aunque sea *avant la lettre*, las reivindicaciones queer, más radicales en su defensa de un amplio abanico de prácticas e identidades sexuales, pero no siempre más atentas a cuestiones económicas e internacionales.

Ahora bien, si Blanco habla de “jodidos” y, en clara alusión a Octavio Paz, de “hijo[s] de la chingada” (1981: 190); si se regodea en el sueño romántico y compensatorio de “una nueva minoría de amantes radicales”, de la “recuperación” de un “sexo polimorfo, sin trabas ni mistificaciones” y de “la realización de la utopía” (Idem), Perlongher va más allá (y se queda más

acá), centrándose no en obreros, campesinos y utopías articuladas en su nombre, sino en los más jodidos de los jodidos (algunos tan jodidos que joden a otros jodidos), el “detritus” y la “escoria” de la sociedad bienpensante y de la sociedad revolucionaria, si por revolución se entiende el comunismo macho. De los “mil sexos” que Perlongher extrae de la obra de Deleuze y Guattari (1997k: 88), se fija con especial intensidad —otra palabra clave— en los *michês*, los travestis y las locas, sujetos lúmpenes en su mayoría que, como apunta Roberto Echavarren en su brillante prólogo a *El negocio del deseo*, exhiben y exageran sus atributos genérico-sexuales, o los de otras, de manera tal que la masculinidad y la feminidad se ponen en duda (1999: II). O como dice Gabriel Giorgi, Perlongher demuestra que “la masculinidad es un teatro siempre en la inminencia del error y la errancia, que su virilidad es una performance y que, como tal, siempre puede tomar un desvío; sabe, finalmente, que el ‘falo’ es una invención, una atribución que va y viene, que se hace y se deshace” (2004: 159). Al centrar su atención en sujetos biológicamente masculinos, suplementa, aunque sólo sea indirectamente, la noción de Joan Riviere de la feminidad como mascarada con la de la masculinidad como mascarada (notablemente desarrollada por Butler en *El género en disputa* más tarde), pero al centrar su atención en sujetos lúmpenes, pone de relieve todo un sistema económico.

Si el sistema genérico-sexual se puede mostrar frágil al fortalecer sus marcas más visibles y al enfatizar sus marcas más estandarizadas, el sistema económico —aquí, capitalista— se muestra considerablemente más resistente. En la realidad social estudiada por Perlongher, la pose teatral es mercantil (Echavarren 1999: III) y la performatividad profundamente económica, no sólo en el sentido más metafórico que usara Freud para dar cuenta de las ganancias, pérdidas y negociaciones simbólicas del masoquismo, sino también, y de manera más crucial, en el sentido de un intercambio monetario de “bienes” y “servicios”. Si “*michê*” se convierte en “deseo” en la traducción del portugués al español, en la distribución internacional del libro como mercancía, el signo “negocio” se mantiene, aunque con su fuerza primaria como negación del ocio —*neg + otium*— curiosamente *invertida*: el negocio es aquí el ocio; el trabajo, el placer. La presencia del negocio y de la negociación en la práctica y la teoría del género y de la sexualidad es crítica, entre otras razones porque, como dice Echavarren, “[l]a relación paga es un modelo ‘frío’ del sexo, que contrasta con el modelo ‘caliente’ de lo afectivo, atribuible a las parejas basadas en el apego y la convivencia. Pase lo que pase, el tono y el vocabulario es del ‘anti-amor’”

(1999: IV). Anti-amor y/o contra-sexo, las relaciones fugitivas, esporádicas y anónimas (aunque también a veces rutinarias, repetidas y “nombradas”), mediatizadas por el dinero, constituyen una erotización y fetichización del capitalismo —aunque también se dan en sociedades supuestamente no capitalistas como la cubana, donde la jinetería no depende forzosamente del dinero— que permanecen más discretas, más calladas y ocultas, en las relaciones llamadas “normales”. Al fijarse en sujetos lúmpenes de una zona determinada de São Paulo, Perlongher también tiene la vista puesta, oblicuamente por cierto, en formaciones más aceptadas en otras zonas de la ciudad, en otras ciudades y en otros países.

Perlongher, quien en más de una ocasión se auto-designó “loca”, prefería las relaciones menos privilegiadas por el capitalismo y por el comunismo, aquellas relaciones que ambos sistemas, en el rigor de su oposicionalidad binaria, consideraban las más improductivas e inútiles, las más harapientas y vistosas, las más amenazantes y desvalidas, las más peligrosas e inocuas, de alguna manera tal vez las más verdaderamente queer.⁴³ En palabras de Gabriel Giorgi, “las locas se constituyen en relación al lumpenaje, a la marginalidad, ellas mismas lúmpenes o comprando los servicios de sus lúmpenes chongos, *michés* o *taxi boys*, pero siempre transitando esas zonas donde los derechos, la ciudadanía, como privilegios de ciertas clases y grupos, se suspenden” (2004: 154). O como dicen Ferrer y Baigorria, “[e]l pueblo de Evita, en ese cuento escrito en 1975 y recién publicado en 1987 [“Evita vive”], es el lumpenproletariado, al igual que en la investigación sobre el

⁴³ El análisis y la propuesta de Perlongher, aunque centrados en el *miché* o *protomichê*, contrastan con los de Oscar Guasch, para quien la loca, o “marica”, es un sujeto del todo indeseable, tanto sexual como políticamente. Haciendo del binomio maricón/marica —que reduce a su vez al binomio “hombre”/“mujer”— la clave explicativa de su lectura de la sexualidad y de la sociedad, Guasch afirma que: “[a] través de su deseo, el *maricón* inyecta desorden en la masculinidad hegemónica y actúa en su núcleo al vulnerar su pilar más relevante. El potencial crítico del *maricón* respecto a la masculinidad hegemónica es enorme, pero ya ha sido desactivado por la versión del gay contemporáneo. Desde la transición [española], el *maricón* es una especie en extinción. Ahora sólo quedan *maricas* y, por supuesto, *gays*. De estos últimos, hay tantos y son tan abundantes, que han expoliado los recursos simbólicos hasta el punto de impedir que los hombres puedan amarse entre sí sin ser *gays*. La actual identidad-basura *gay* crea tal sobresignificado sobre el amor entre hombres que cualquiera que ame a otro, de forma inmediata es clasificado como *gay* (aunque no quiera)” (127, énfasis original). En un libro dedicado “a la testosterona (bendita sea)” —el “bendito sea”, por si no quedara claro, es de Guasch— no es de sorprender que el autor se mese las barbas (signo de

gueto gay de San Pablo" (1997: 10). Para Perlongher, el lumpenproletariado —denigrado por el marxismo clásico como irremediabilmente enajenado y entregado a la burguesía y a los restos de la aristocracia, y denigrado por el capitalismo como puro caldo de violencia— era una "masa" que se resistía, en su misma abyección, a la ordenación identitaria y que se prestaba a "deambuleos" y "fugas" que, aunque ambivalentes, no dejaban de constituir itinerarios y rituales *otros*, a veces incluso radicales.⁴⁴ Para Echavarren, "de la descripción de esas frecuentaciones surge un modelo de vida, una opción promiscua y/o solitaria, alternativa *vis à vis* la pareja (sea esta homologada o no por el matrimonio" (1999: III). Para el propio Perlongher,

[e]ste sexo promiscuo en público, no necesariamente pautado ofrece grandes encantos, especialmente para aquellos que no quieren o no pueden integrarse en las reglas más "personalizadas" del orden *gay*. El estilo es, correlativamente, más peligroso, tanto por los asaltos como por la irrupción de la policía y la consecuente fuga de los perversos" (1999: 102, cursivas en el original).

Tantos encantos y modelos de vida, tantos atractivos para los "amantes del sexo impersonal" (1999: 101), dan qué pensar. Sugieren, entre otras cosas, un goce comprado con la miseria de otro, un oportunismo que se disfraza de radical, un egoísmo que lejos de diluirse se refuerza en la impersonalización, en la no-personalización del otro. Lo que Adrián Canghi ha llamado una "ética de la voluptuosidad" (2004: 13) y "una ética de la crueldad" (2004: 32), y yo mismo una "ética de la promiscuidad", no está exento

masculinidad atestosteronada) ante la sobrevivencia del *marica* (tan macho es Guasch que no es *la* marica sino *el* marica) y el triunfo de su primo adecentado, el *gay*. Ahora bien, Guasch (el macho) y Perlongher (la loca) parecen coincidir en concederle una importancia hermenéutica al maricón o *michê*, es decir al "macho", y en denigrar al *gay*, "culpable" de una "confusión" que pone el binomio hombre/mujer, maricón/marica, chongo/loca, activo/pasivo patas arriba. He aquí, creo yo, la semilla de una reivindicación radical de lo gay que vaya más allá de maricones y maricas, hombres y mujeres, más allá de un binomio estable y aparentemente inviolable. Puestos a elegir, me quedaría con la loca de Perlongher, incapaz de *bendecir* la testosterona como no sea para el derroche extático, impropio y burlón. La desaparición de la homosexualidad *macho* que tanto lamenta Guasch y la melancolía que por ella manifiesta poco tienen que ver —más allá de juegos en un espejo cóncavo— con las que describe Perlongher.

⁴⁴ "El deambuleo no es exactamente caótico. El ritual de preparación se organiza racionalmente, incluyendo dispositivos de selección del eventual *partenaire*, verdaderas reglas de cálculo que procuran medir tanto la deseabilidad cuanto la eventual peligrosidad del candidato; cuenta asimismo, para el prostituto, la disponibilidad financiera del posible cliente" (1997a: 49). El deambuleo tampoco se libra del todo de la economía dominante.

de problemas y peligros, todo lo contrario (por otra parte, la ética no sería nada sin problemas y peligros). Perlongher parecía ser consciente de estos problemas —lo cual no quiere decir que siempre los evitara— y, más concretamente, del posible romanticismo de su descripción del negocio del deseo, de la práctica del *michê*. De ahí que proclamara, en otro texto, que

[n]o por ser fugas las vicisitudes de los impulsos nómades tienen que ser románticas, sino más bien lo contrario: la fuga de la normalidad (ruptura en acto con la disciplina familiar, escolar, laboral, en el caso de lúmpenes y prostitutos; quiebra de los ordenamientos corporales y, en ocasiones, incluso personalógicos, etc.) abre un campo minado de peligros (1997g: 39).

Echavarren, también consciente de los dejos románticos del planteamiento de Perlongher, insiste en lo peligrosas, lo distópicas, que pueden ser las fugas de la normalidad: “Perlongher vuelve discernible un modelo alternativo. No es una ruta propuesta, utópica, sino una vida de relación con barquinazos y rebordes de eventual violencia” (1999: v). De encantos y modelos de vida, pero también de peligros, desafíos, estallidos de violencia y brotes de lo que Perlongher llamaba microfascismo (relacionado con el machismo exacerbado): así están hechas y deshechas las derivas deseantes de Perlongher.

“Esta omnipresencia de la cuestión económica puede haber chocado contra las ilusiones liberacionistas de los gays” (1999: 95). Y la omnipresencia de la cuestión de la violencia, que la lógica capitalista individualiza, esencializa y pretende desligar de la cuestión económica, también puede haber chocado contra las mismas ilusiones liberacionistas. Difícilmente podría ser de otra manera, ya que la cuestión económica, en un sistema de negocios y negociaciones en el que algunos tienen más “capital” que otros, es de por sí violenta. Pero si la cuestión de la violencia está omnipresente en conceptos como el armario y la homofobia, la cuestión económica no ha corrido la misma suerte y en muchos casos ha sido, por así decirlo, fóbicamente reclusa en el armario de la liberación personal, la consigna de la cual es, como señala críticamente Dennis Altman vía John MacInnes, “lo personal es lo político”. Altman no rehúye lo personal —su libro sobre el “sexo global” está lleno de referencias y anécdotas autobiográficas—, pero tampoco lo erige en el alfa y omega de la tarea política. Perlongher tampoco. El “salir de sí” que Perlongher celebrara primero en el sexo promiscuo, orgiástico, e impersonal y luego, después de “la llegada de la *visitante inesperada*” (título de una obra de Copi; 1997k: 89), en la religión de la ayahuasca o de Santo Daime, guarda cierta homología con el “salir del armario”, pero

con la diferencia de que su meta no es el afianzamiento del yo personal en un mundo hecho, por eso mismo, más tolerante sino la disolución o abandono del yo como tal. Si por un lado el recurso a una mística ritualizada también dejaba intacto el orden establecido y, en cierto respecto, accionaba un juego al escondite en el que el abandono del yo duraba el tiempo del rito, por otro lado, Perlongher señalaba que la liberación entendida en términos identitarios había llegado a un momento crítico, tal vez fatal, con la llegada del sida.

Omnipresente también se hizo el sida, entendido y vivido por muchos como otra manifestación, la más chungu, de la violencia del armario y de la homofobia, ya que atentaba contra el sexo incluso, o sobre todo, en sus reductos más oscuros. Hervé Guibert, famoso por haber sido íntimo amigo de Foucault y Barthes, y más famoso aún por haber convertido su propia vida agónica en material de escritura, llegó a despedirse del sexo en su diario de hospitalización, titulado sencilla y terriblemente *Cytomégalo*virus, así: “qu’est-ce que j’ai à foutre de foutre à présent?” (92). Por su parte, Perlongher, echando mano de la primera persona del plural, llegó a despedirse del sexo en términos aún más contundentes: “[u]n siglo de joda ha terminado por hartarnos” (1997k: 90). La despedida sería, en la retórica médica que volvía a adueñarse de la homosexualidad en los ochenta y noventa, un síntoma de “la desaparición de la homosexualidad” que el sida venía a sellar pero que, según Perlongher, había empezado antes, y de manera más banal, en “la salida de la homosexualidad a la luz resplandeciente de la escena pública” (1997k: 86). Pronto, muy pronto, pues, el sida se reveló como una cuestión de violencia omnipresente, pero tardaría un poco más en revelarse como una cuestión de la economía. Ese momento, en el que la cuestión de la economía saldría del armario para conectarse a la cuestión de la violencia, se materializó en Estados Unidos, donde primero “se detectó” el virus, en la creación de agrupaciones activistas como ACT-UP (AIDS Coalition to Unleash Power) y Queer Nation que se enfrentaron a la política de silencio de la administración de Reagan y a la avaricia de la industria médico-farmacéutica. La teoría y los estudios queer “nacen” de la hecatombe del sida y constituyen una radicalización, casi se podría decir *in extremis*, de la liberación gay y su fiesta de la tolerancia —palabra cargada de ironía en el contexto del sida— individual.

En América Latina y otras partes del mundo, la cuestión económica jamás se había eclipsado, al menos no tanto como en los Estados Unidos y otros países “desarrollados”. Y, sin embargo, el propio Perlongher señaló

cambios importantes, sobre todo en São Paulo y Buenos Aires, en los que se combinaban factores asociados con la ampliación de un modelo de liberación gay y la retórica y práctica de la tolerancia. Se refiere, por ejemplo, a “una creciente legitimación de la actividad del *michê* entre sectores más vastos de la juventud, lo cual tiene que ver con la expansión general de la tolerancia frente a la homosexualidad” (1999: 96). Es una tolerancia marcada, desde luego, por un peligro de implicaciones claramente económicas, entre las cuales la reconfiguración de la topografía urbana y la construcción cada vez más pujante de un nicho de mercado son *centrales*:

[l]a lumpenización de la zona —en el contexto del deterioro general del centro de la ciudad— parece coincidir con un proceso incierto, una especie de “*gayzación*” de las *mariquitas* y los *garotos* de la periferia, que pasan rápidamente a imitar los tics, la ropa y los gestos de los gays de clase media. De este modo, el acceso a la modelización *gay* puede dar la ilusión de un ascenso social, expresado en términos de prestigio aunque generalmente sin réditos financieros reales (1999: 95).⁴⁵

Las imitaciones, parodias y *performances* que hacen las delicias de cierta modalidad teórico-*queer* —digo cierta modalidad, y no, como Gundermann, *toda* la teoría *queer*— remiten a cuestiones económicas y no sólo, ni siquiera principalmente, générico-sexuales.

Lo que describe Perlongher, con los ojos puestos en lúmpenes que viven, trabajan, aman, matan y mueren con los ojos puestos cada vez más en gays de clase media que no sólo transitan, sino que comienzan a habitar zonas deterioradas del centro de la ciudad es específico de São Paulo (*El negocio del deseo* incluye un plano del gueto gay paulista), pero no exclusivo a São Paulo. Perlongher menciona explícitamente Francia, pero el fenómeno se da, con todas sus coordenadas locales por supuesto, en Estados Unidos, Argentina, Holanda, México, España, Alemania y muchos otros países, a veces muy diferentes entre ellos.⁴⁶ El *saneamiento* —lo que en inglés se llama

⁴⁵ Como aclara Perlongher, el término “*garoto*” suele designar a un “muchacho de 15 o 16 años que llega al centro con la intención de transar con homosexuales, pero sin tener experiencia en el negocio. Como son muy jóvenes, no pertenecen a un género muy definido aunque comúnmente se consideren ‘machos’” (1999: 116).

⁴⁶ Respecto al creciente número de “practicantes circunstanciales” de la prostitución masculina, Perlongher —citando un trabajo que había publicado con anterioridad— se refiere a un “síntoma embrionario del estallido del gueto” que “tiende a tornar más difuso el comercio e indiscernibles sus fronteras. Dicha expansión no es exclusiva donde puede estar ocurriendo algo similar a lo detectado por [Hubert] Lafont en Francia” (1999: 97).

gentrification— es notorio en Boston (South End), Santiago de Chile (Bellas Artes) y Madrid (Chueca), para nombrar sólo tres ejemplos que me son familiares, pero constituye, con todas sus diferencias locales, un factor significativo en muchas urbes. Su historia es la de una llegada tentativa, luego una “ocupación” más segura, y luego un desplazamiento que sigue, a grandes rasgos, la historia del movimiento gay: de cloacas, esquinas y cuartos oscuros, de terrenos vagos y barrios dejados de la mano de Dios donde marginados de toda laya (*michês*, maricas, travestis, maricones, putas, etc.) se entremezclaban, se daban la mano, cogían y a veces se liquidaban, se ha pasado, hemos pasado, a rutilantes centros aptos para metrosexuales (*straight guys* pasados por ojos queer, es decir, gay). A mediados de los ochenta (Perlongher hizo su investigación entre 1982 y 1985), las mezclas eran a la vez más visibles y más peligrosas:

La *práctica del michê* se sitúa en la intersección de una multiplicidad de coordenadas sociales. El interés homosexual de los muchachos pobres no remite sólo al plano del deseo, sino también a la creciente pauperización —y correlativa “lumpenización”— de los adolescentes de clase baja, principales víctimas del desempleo” (1999: 96).

Sería interesante volver a la perspectiva interseccional promovida por Romero Bachiller con los ojos (que dan pánico soñar) puestos más firmemente en la cuestión económica —omnipresente, pero más en algunos países que en otros—.

He prometido volver a Stonewall, y he aquí el momento de hacerlo: porque si algunos signos mayoritariamente angloamericanos como “gay” y “queer” delatan, a pesar de las diferencias entre los dos, una cierta “reforma urbana” e incluso monumentalización globalizante del deseo, algunos actos o eventos, más notablemente la redada y revuelta de Stonewall, delatan algo parecido. Perlongher alude a Stonewall en varios de sus textos, pero es el chileno Pedro Lemebel quien más critica —o mejor dicho, se mofa de— la monumentalización y movilización globales de Stonewall. En una de sus “Crónicas de Nueva York”, sólo recopilada en la edición española de *Loco afán: Crónicas de sidario*, Lemebel relata su visita a “The Stonewall Inn”, establecimiento que se convirtió en un escenario de resistencia aparentemente espontánea a la aparentemente predecible represión policial. La mofa de Lemebel es, en parte, fruto de la ignorancia (se equivoca hasta de la fecha del “apaleo policial” que ocurrió en 1969 y no, como afirma, en 1964) y de una tendencia a tomar al pie de la letra lo que ve en una estancia pagada de poca duración (Lemebel es, a su modo, tan “turista” como “la sodomía

turística [que viene] a depositar sus ofrendas florales”). Pero su irreverencia manifiesta para con “esta gruta de Lourdes Gay”, este “altar sagrado” (2000: 70) y esta “catedral del orgullo gay” (2000: 71) resulta aleccionadora, en el mejor sentido de la palabra. A través de la hipérbole, la autoconmiseración y algunos juicios de valor que, sacados de contexto, difícilmente se distinguirían de los de los homófobos más acérrimos, tanto de derechas como de izquierdas (respecto a estos últimos, hablar de la “brutalidad fascista” de los chicos de cuero, “con sus moros, bigotes, cueros, [y] bototos” [2000: 71] recuerda a los peores lugares comunes de Wilhelm Reich y Theodor Adorno), la crónica de Lemebel rezuma una exasperación con determinados modelos y mitos norteamericanos que se han intentado imponer como poco menos que imprescindibles en la formulación de toda sexualidad alternativa.

Si el poeta Allen Ginsberg dijera, poco después de la revuelta, que los rebeldes eran bellos y que habían perdido “aquella mirada herida que todos los maricones tenían hace diez años” (Truscott 1969: 18), Lemebel, a una distancia de treinta años, miles de kilómetros, otra lengua, otra situación económica y —hay que decirlo— todo un conjunto de estereotipos y prejuicios, se siente él mismo herido, amenazado incluso, ante “esa potencia masculina que da pánico, que te empequeñece como una mosquita latina parada en este barrio del sexo rubio” (2000: 71). Amargo, narcisista y equivocado en algunos de sus planteamientos históricos, Lemebel efectúa, sin embargo —o por esto mismo—, una parodia de “estas gringas militantes tan beatas y comerciantes con su historia política” (2000: 70) que pone en tela de juicio una solidaridad dictada desde el “Imperio” y que destaca las enormes diferencias materiales que hay entre los “músculos y físicoculturistas” (2000: 71) de Christopher Street y la “desnutrición de loca tercermundista” (Idem) del propio autor. Aunque Lemebel parece ignorar o silenciar el hecho de que la clientela del Stonewall Inn era en gran parte gente de color y por lo tanto doblemente vulnerable al prejuicio y a la violencia de las fuerzas de la mal llamada seguridad ciudadana, no se le escapa que la monumentalización del evento ha tendido a articularse en términos que en muchos aspectos refuerzan la retórica auto-congratulatoria del nacionalismo norteamericano que liquidaría toda diferencia etno-racial en el crisol de una unidad trascendental, más allá de todo color, es decir blanca.

Ante semejante retórica, no es de extrañar que Lemebel se muestre escéptico respecto de otro de los símbolos de lo gay *made in America*: la bandera multicolor desplegada por todo el Village: una bandera con “todos los colores del arco-iris gay. Que más bien es uno solo, el blanco. Porque tal vez lo

gay es blanco" (2000: 71). Tal vez. O tal vez no. Como ya queda dicho, Lemebel parece ignorar que gente de color frecuentara el Stonewall Inn; que gente de color sigue frecuentando algunos de los bares que quedan en Christopher Street; y que Christopher Street ya no es lo que era porque hace tiempo que sufre unas reformas impelidas por alcaldes conservadores y especuladores voraces que han asegurado la subida del precio del solar y el cierre de todo tipo de antro, reconstruyendo, de paso, un barrio en el que no predominan sujetos ni demasiado "oscuros" ni demasiado "bigotudos" —aunque quedan algunos, por supuesto que quedan—. ¿Cómo no van a quedar en un lugar tan, cómo decirlo, tan "histórico"? No es sorprendente, pues, que Lemebel no se quedara mucho rato allí y que no se percatara de nada que no se conformara con lo que esperaba ver; no es sorprendente que, ante una "concurencia ... mayoritariamente clara, rubia y viril" (2000: 72), recurriera a la cursilería decimonónica de hablar de un "alma latina" (Idem) y que pusiera pies en polvorosa al estilo de "las películas de vaqueros" (Idem) que tanto parecen molestarle para ir en busca de lo que le resultaba menos "extraño" y más "familiar". Lemebel, brillante cronista y ofuscado historiador, ignora, o parece ignorar, todo esto, y se aferra, o parece aferrarse, a un esencialismo etno-racial y pan-nacional que sería del todo "intolerable" si viniera de uno de esos tipos claros, rubios y viriles que despacha de un plumazo. Pero sabe, o parece saber, que Stonewall no puede seguir presentándose como la meca (con perdón) de la mariconería o de la cultura gay o mucho menos de la contra-cultura queer; que la fetichización de la historia del local, del barrio, de la ciudad y del país en que se encuentra (sin encontrarse del todo) alimenta su monumentalización; y que una bandera así emplazada, por multicolor que sea, no puede pretender ondear en nombre de todos sin llegar a ser, para algunos, una soberbia piltrafa.

Lemebel ha podido hacer lo que Perlongher, muerto en 1992, no pudo hacer: dar testimonio del agotamiento —o tal vez mejor, del hartazgo— de un modelo norteamericano, gringo o yanqui de la homosexualidad en el que el sida pasa de ser el final de todos los homosexuales a ser el final de muchos pobres, sea la que sea su identidad sexual, sobre todo en África y Asia. En "La desaparición de la homosexualidad", publicada en noviembre de 1991, justo un año antes de la muerte del autor, Perlongher recriminó a "los gays a la moda norteamericana, de erguidos bigotitos hirsutos, desplomándose en su condición de paradigma individualista en el más abyecto tedio" (1997k: 88-89). A mis ojos (cansados ya de ser azules), poco importa que el juicio de Perlongher, como el de Lemebel, sea "justo" o "injusto", que corres-

ponda o no a cierta “verdad histórica” local y/o nacional. Lo que importa es el cansancio, el agotamiento, la melancolía, el hastío, el asco y la rabia que los dos expresan, y que todo norteamericano, gringo o yanqui que se apreciara de la pretendida radicalidad de lo queer haría bien en atender. Cuesta atenderlo, porque la imagen que se ve reflejada en estos ojos sureños no es ni “cómodamente” gay ni “incómodamente” queer y porque el lenguaje que emplean estos dos alquimistas de la palabra no pasa de considerar “extraño” el lenguaje que viene del Norte. No hay, en principio, nada “malo” en que consideren “extraño” ese lenguaje, sobre todo cuando ese lenguaje *presume* de su extrañeza, de sus rarezas y “(dis)torsiones”, como diría Llamas.

Si Lemebel es llevado por sus anfitriones a Stonewall y acaba huyendo a unos “recovecos donde [puede] sentirse no tan extraño” (2000: 72), indicando así que todavía hay lugares para locas latinas en el corazón de la Gran Manzana, Perlongher, con la muerte en los talones, parece abandonar toda esperanza de encontrar un lugar que no sea el del salir de sí, práctica que lo lleva a un “no lugar” que no deja de estar marcado por las huellas de utopías comunitarias de los sesenta y setenta, una especie de “comunismo concreto” y “difuminado en los núcleos urbanos” (1997i: 168). Lemebel no habla de dejar el sexo, ni de abandonar el cuerpo personal, ni de salir de sí (sólo de salir del barrio de Stonewall); su discurso, su vida, corresponden, después de todo, a otro momento histórico, más allá de lo gay y, en cierto sentido, más allá de lo queer, un momento en el que los modelos, mitos y patrones norteamericanos se muestran a la vez insistentes e ineficaces en sus pretensiones de radicalidad global. Pero Perlongher no llegó a pasar por la escisión de lo gay mediante la radicalización fracturada de lo queer, radicalización que tiene su origen en el “choque” del sida y en el resurgimiento de un activismo más política y económicamente intervencionista, más atento, en la eclosión de críticas y autocríticas interiores, a diferencias étnicas, raciales y nacionales, más solidario para con las locas y otros sujetos “indeseables” e “inasimilables” en un movimiento gay obsesionado con la normalidad.

Tampoco, es verdad, llegó a pasar por la canonización, institucionalización, comercialización, glamurización y disolución de parte, tal vez incluso de gran parte, de la radicalización queer —víctima, en parte, de su propio éxito, pero también crítico, en parte, de su propio éxito. No llegó a pasar por tantas declaraciones interesadas y triunfalistas, reconfortantes y normalizantes, como la de Andrew Sullivan, quien declarara desde una postura de comodidad y ceguera occidentales, que la “plaga” había terminado. No llegó a pasar por todo esto, y murió, como muchos otros murieron,

en un momento cuando la plaga parecía interminable y cuando la desaparición de la homosexualidad era a la vez literal (la muerte) y figurativa (la asimilación en una esfera pública regida por valores patrios y familiares que motivaban un activismo cuyas metas más acuciantes eran, y son, el matrimonio y la inclusión en el ejército). Como dice Gabriel Giorgi:

incluso desde la cultura gay y sus políticas de visibilidad y asimilación, las locas de Perlongher —al menos en la escenificación histórica que él se dio para escribir— se convierten en una figura arcaica, en pose de despedida, para ser reemplazada por la imagen más masculina, más ciudadana, más dignificada y normalizada, del “gay”. El sida, por su parte, literaliza esta desaparición haciendo de la loca una víctima elegida (2004: 154).

O todavía mas: “[s]u propia escritura, por momentos, se percibe a sí misma como anacrónica, residual, en el contexto de la ‘desaparición de la homosexualidad’ (Idem).

Auto-conscientemente anacrónica, la escritura de Perlongher es también inconscientemente previsor, anticipando, como se ha venido indicando, toda una serie de planteamientos, procedimientos y postulados de la teoría queer o, si se quiere, de la “*queer theory*”. Su énfasis en la deriva, la interrelacionalidad, la teatralidad y la fragmentación;⁴⁷ su defensa de prácticas y vivencias anti-normativas y anti-asimilacionistas; su crítica *ambivalente* de la identidad como punto de partida y punto de llegada de la actividad política;⁴⁸ su rechazo de reduccionismos y totalizaciones tanto

⁴⁷ Perlongher defiende relaciones *parciales*, de y entre partes: “Fragmentación del cuerpo total en un goce ‘por partes’, efecto de despersonalización que se detecta en la fuga o el rechazo de las identidades” (Perlongher 1997: 49). La defensa no deja de ser problemática, porque los cuerpos sexuados no se han fragmentado *todos* de la *misma* manera. Existe, además, el problema de la literalización: el elogio del cuerpo fragmentado y de la *desaparición* resuena de una manera inquietante en un país como la Argentina. Perlongher tenía bien presente el peso simbólico y real de la fragmentación o desaparición del cuerpo; véase, al respecto, su poema más conocido, “Cadáveres” (1987b: 51-63; 1997: 227-237).

⁴⁸ Lejos de ser, como pretende Gundermann, consistentemente “vitriólico” en sus declaraciones “contra la contradictoria mescolanza de políticas identitarias y teorías deconstructivistas del modelo de liberación gay norteamericana” (135), Perlongher dice que “prefier[e] dejar la cuestión [de la asunción de la identidad] como problema, como pregunta” (1997c: 188). Lo que es más —y que valga como contradicción de otras declaraciones en otros ensayos— Perlongher se refiere a “la relación de semejanza gay-gay” que “es algo que está sucediendo (la pareja gay-gay) y que me parece maravilloso: pero si se pretende elevar ese accidente amoroso al plano de ideal, de modelo a seguir, de ‘síntesis’, ¿no se estaría configurando una suerte de redención de la teoría del Tercer Sexo

gérico-sexuales como políticos;⁴⁹ estos y muchos otros aspectos señalan una afinidad entre la obra de Perlongher y la teoría queer. Afinidad, pero diferencia, ya que siempre insistió en la imbricación del deseo, de la economía y de la violencia (la del sida definitivamente incluida) y siempre insistió en la *heterogeneidad* de la sexualidad (la de la homosexualidad definitivamente incluida), irreductible a consignas como “homosexual” o “gay”. No es casual que fuera poeta y antropólogo y que abogara por una barroquización de las palabras y de las cosas y por un contacto directo y a veces peligroso con la calle, factores que podrían suplementar productivamente, creo yo, la obra más filosófica y textualmente mediada de Judith Butler y otros teóricos y activistas queer.

Suplementos productivos, convergencias y divergencias, diálogos, discrepancias y matizaciones: pretender que lo queer se abra, se extrañe, se borre y se nombre con otros nombres que no sean “queer”, que atienda a obras en otras lenguas, a vidas en otras partes del mundo, a prácticas resistentes a la teorización metropolitana no es una tarea fácil o carente de problemas, ya lo sé.⁵⁰ Pero pretender que valga para todos, que cubra el mundo,

que hizo furor en la Alemania prehazi? *Con una diferencia*: Hirstchfeld [sic] y sus compinches consideraban que un homosexual era una mujer en cuerpo de hombre, y se fotografiaban alternativamente vestidos de hombre y de mujer (1997c: 187). La retórica de Perlongher es tentativa, cuestionante y atenta a las diferencias dentro de las semejanzas; es un pensamiento abiertamente “en proceso” —“algo que está sucediendo”— que si bien tiende a ver la asunción de la identidad en general como un problema o incluso como algo negativo también es capaz de reconocer algo positivo, incluso admirable. Ferrer y Baigorria advierten que en los “recodos y curvas” de la trayectoria de Perlongher, “rastrearíamos en vano una fisura entre el liberacionismo homosexual de los comienzos y la posterior crítica lapidaria de Perlongher a la ‘identidad gay’. Nos perderíamos en la búsqueda de grietas” (9).

⁴⁹ Parciales en lugar de totalizantes, las prácticas que Perlongher observa y vive en las calles de São Paulo “no se agotan en la monótona extenuación de los recursos anatómicos, sino que sirven de cimiento a verdaderas redes de sociabilidad ‘alternativas’ respecto de la cultura oficial, ‘desviantes’ o marginales respecto de la norma social dominante, nómades en relación con los módulos de heterosexualidad sedentaria” (1999: 167-168).

⁵⁰ Aunque se puede discutir hasta qué punto convergen y divergen la obra de Perlongher y esa masa conocida, y no conocida, bajo el nombre de teoría queer, de ninguna manera pudieron haber “contrariado” a Perlongher “las des-materializaciones de los estudios queer, *causa* de la ‘desaparición’ de la homosexualidad” (Gundermann 2003: 147, cursivas mías). La desaparición de la homosexualidad de la que tan apasionada e inteligentemente escribiera Perlongher surge de varios factores, entre los cuales destacan el éxito de modelos de asimilacionismo gay y el desastre del sida, intrincadamente interrelacionados el uno con el otro. Lo *queer* se formula y se moviliza, como ya se ha dicho, en

que vaya estableciéndose por doquier, que se resista a la traducción, en fin que se monumentalice y se afiance como lema, consigna, marca o incluso fetiche tampoco carece de problemas, todo lo contrario. En muchos respectos, lo que Marta Lamas dice de “género” (como traducción de “gender”) y de cómo su “uso fetichizado” puede contribuir a “una simplificación de los conflictos de los seres humanos” (2002: 181) puede decirse de “queer”:

Formular nuevas categorías con las cuales repensar nuestra cultura y nuestra tradición epistemológica [las mexicanas, pero más ampliamente las hispanohablantes] requiere un irrenunciable vaivén dialéctico: probar, contrastar, redefinir. Para ello es imprescindible, por encima de todo, un pensamiento más crítico de la herramientas conceptuales que utilizamos. De ahí la necesidad de tomar al *género* como punto de partida, y no de llegada, en una cada vez más necesaria reflexión sobre la condición humana sexuada que integre carne, inconsciente y mente productora de cultura (2002: 182).

Si el término “género” ha generado a la vez entusiasmos y recelos críticos, no es de extrañar que el término “queer”, más dado a extrañezas y más abiertamente político, también haya generado entusiasmos y recelos. Desprovisto de un cognado o “falso amigo” en español, la diferencia o extrañeza de “queer” en un contexto hispanohablante es considerablemente mayor que la de “gender” y su aceptación por parte de los medios de comunicación (es decir, más allá del academicismo y el activismo) considerablemente menor. De ahí la necesidad de tomar a queer también como punto de partida, y no de llegada, en un vaivén conceptual, cultural, político y lingüístico sin fin. Lejos de avalar o rechazar toda esa masa diversa que se conoce —y desconoce— bajo el nombre de “teoría queer”, ha llegado el momento, como

respuesta a estos mismos modelos asimilacionistas y a los retos simbólico-materiales del sida. El que parte de la propuesta radical queer haya revertido a una propuesta consumista gay (en el sentido en que Perlongher y otros lo entendían) no justifica el olvido histórico que se propaga en el artículo de Gundermann, cuya bibliografía queer se limita a un estudio de Earl Jackson sobre el cine de Pedro Almodóvar y un par de pasajes de Silvia Molloy y Leo Bersani. Hasta Donald Morton, de cuya obra extrae Gundermann la mayoría de sus pullas, precisa que lo que motiva sus críticas es la “teoría queer dominante” (53), reconociendo así la existencia de corrientes mayores y menores (entre estas últimas, las aportaciones histórico-materialistas del propio Morton), y acaba su artículo proclamando que es necesaria una “Red Queer Theory” (54), una teoría *queer* roja. Yo mismo he abordado, aunque de una manera mucho más limitada que Morton, la cuestión de una teoría roja marica en un artículo sobre los “maricas rojos” en un texto de Juan Goytisolo; véase Epps 1998.

reconocen muchos de sus practicantes más sagaces, de barajarla con otras aportaciones, otras lenguas, otras trayectorias, entre las cuales están las del admirado y admirable Néstor Perlongher.⁵¹ ●

Bibliografía

- Alcoba, Ernest, 2005, "Prólogo a la edición española", en Susan Talburt y Shirley Steinberg (comps.), *Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación*, trad. Begoña Jiménez Aspizua, GRAÓ, Barcelona, pp. 9-12.
- Altman, Dennis, 2001, *Global sex*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Balderston, Daniel y José Quiroga, 2005, *Sexualidades en disputa*, Libros del Rojas, Buenos Aires.
- Bazán, Osvaldo, 2004, *Historia de la homosexualidad en la Argentina: de la Conquista de América al siglo XXI*, Marea, Buenos Aires.
- Berlant, Lauren y Elizabeth Freeman, 1993, "Queer nationality", en Michael Warner (ed.), *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 193-229.
- Bersani, Leo, 1980, "Is the rectum a grave?", *October*, núm. 43, pp. 197-222.
- Blanco, José Joaquín, 1981, *Función de medianoche: Ensayos de literatura cotidiana*, Ediciones Era, México.

⁵¹ El compromiso de Perlongher para con una noción radical de la democracia es innegable y marca las actividades de todo un conjunto de organizaciones (algunas muy minoritarias y pasajeras), entre las cuales estaba la Comunidad Homosexual Argentina, que se reunía bajo el lema "CON DISCRIMINACIÓN Y REPRESIÓN NO HAY DEMOCRACIA". El lema, que aparece en una solicitada publicada a finales de mayo de 1984 en el diario *Clarín*, es de la Comunidad Homosexual Argentina, organización que, con Carlos Luis Jauregui al timón, afina las lecciones del Frente de Liberación Homosexual (FLH), en el que tanto destacara Néstor Perlongher. La solicitada se encuentra reproducida en *La homosexualidad en la Argentina* (Jauregui 1987: 227). Osvaldo Bazán cita varias declaraciones del FLH, entre las cuales se encuentra: "con la represión de la sexualidad libre y las actitudes sexuales no convencionales, se lesiona el derecho a disponer del propio cuerpo y por consiguiente de la propia vida, derecho negado por este sistema de relaciones de dominación donde el hombre es una mercancía más" (Bazán 2004: 342). El propio Perlongher anota otros eslóganes del movimiento: "amar y vivir libremente en un país liberado" y "por el derecho a disponer del propio cuerpo" (1997: 79). Finalmente, cabe recordar que el FLH mantuvo lazos importantes con la Unión Feminista Argentina y el Movimiento de Liberación Feminista y que estaba abierto a la participación de todos los heterosexuales que apoyaran la idea de que "la libertad sexual es un presupuesto básico en la lucha por la dignidad humana" (Bazán 2004: 342).

- Bourdieu, Pierre, 2001, *Contre-feux 2: Pour un mouvement social européen*, Raisons d'Agir, París, pp. 75-91.
- Bramen, Carrie Tirado, 2000, *The uses of variety: Modern Americanism and the quest for national distinctiveness*, Harvard University Press, Cambridge.
- Buell, Frederick, 1998, "Nationalist postnationalism: Globalist discourse in contemporary American culture", *American Quarterly*, vol. 50, núm. 3, pp. 548-591.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York.
- Butler, Judith, 1993, *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*, Routledge, Nueva York.
- Butler, Judith, 1997, "Against proper objects", en Naomi Schor y Elizabeth Weed (eds.), *Feminism meets queer theory*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 1-30.
- Butler, Judith, 1997, *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford University Press, Stanford.
- Butler, Judith, 2001, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México.
- Butler, Judith, 2002, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, México.
- Calero Fernández, María Ángeles, 2002, "Homosexualidad y heterosexualidad en los diccionarios: ¿Tabú lingüístico o cuestión de género?", en Ana María Vígara Tauste y Rosa María Jiménez Catalán (comps.), *'Género', sexo, discurso*, Ediciones del Laberinto, Madrid, pp. 47-90.
- Calva, José Rafael, 1983, *Utopía gay*, Oasis, México.
- Canghi, Adrián, 2004, "Papeles insumisos: Imagen de un pensamiento", en Adrián Canghi y Reynaldo Jiménez (comps.), *Papeles insumisos*, Santiago Arcos, Buenos Aires, pp. 7-322.
- Cioran, E. M., 1960, *Histoire et utopie*, Gallimard, París.
- Córdoba García, David, 2005, "Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad", en David Córdoba, Javier Sáez y Pedro Vidarte (comps.), *Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Editorial EGALES, Barcelona y Madrid, pp. 21-66.
- De Andrés Castellanos, Soledad, 2002, "¿Violencia de género?", en Ana María Vígara Tauste y Rosa María Jiménez Catalán (comps.), *'Género', sexo, discurso*, Ediciones del Laberinto, Madrid, pp. 21-45.
- Doty, Alexander, 1997, "¿Qué es lo que más produce el queerness?", trad. Gastón Alzate, *Debate feminista*, año 8, núm. 16, pp. 98-111.

- Echavarrén, Roberto, 1999, "Prólogo", en *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*, Paidós, Buenos Aires, pp. I-XI.
- Echeverría, Bolívar, 1997, "Queer, manierista, bizarro, barroco", *Debate feminista*, año 8, núm. 16, pp. 3-10.
- Epps, Brad, 1998, "Sexual terror: Identity and fragmentation in Juan Goytisolo's *Paisajes después de la batalla*", en Sylvia Molloy y Robert Irwin (comps.), *Hispanisms and homosexualities*, Duke University Press, Durham, pp. 197-228.
- Epps, Brad, 2001, "The fetish of fluidity", en Tim Dean y Christopher Lane (comps.), *Homosexuality and psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 412-431.
- Epps, Brad, 2002, "El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 25, pp. 66-70.
- Epps, Brad, 2005, "La ética de la promiscuidad: reflexiones en torno a Néstor Perlongher", *Ibero Americana*, vol. 5, núm. 18, pp. 145-164.
- Ferrer, Christian y Osvaldo Baigorria, 1997, "Prólogo: Perlongher prosaico", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 7-12.
- Foucault, Michel, 1977, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Fry, Peter, 1999, "Prefacio", *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen, Paidós, Buenos Aires, pp. 13-16.
- García Mouton, Pilar, 2002, "Género como traducción de *gender*: ¿Anglicismo incómodo?", en Ana María Vígara Tauste y Rosa María Jiménez Catalán (comps.), 'Género', *sexo, discurso*, Ediciones del Laberinto, Madrid, pp. 133-150.
- Giorgi, Gabriel, 2004, *Sueños de exterminio: homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*, Beatriz Viterbo, Rosario.
- Goytisolo, Juan, 1976, *El furgón de cola*, Seix Barral, Barcelona.
- Guasch, Oscar, 2006, *Héroes, científicos, heterosexuales y gays: los varones en perspectiva de género*, Bellaterra, Barcelona.
- Guibert, Hervé, 1992, *Cytomégalo virus: Journal d'hospitalisation*, Seuil, París.
- Gundermann, Christian, 2003, "Perlongher el neobarroso y sus homosexualidades anti-neoliberales", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 58, núm. 29, pp. 131-156.
- Halley, Ian, 2004, "Queer theory by men", *Duke Journal of Gender Law and Policy*, vol. 11, núm. 7, pp. 7-53.
- Halperin, David M., 1989, "Sex before sexuality: Pederasty, politics, and power in classical Athens", en Martin Duberman, Martha Vicinus y George Chauncey Jr. (comps.), *Hidden from history: Reclaiming the gay and lesbian past*, Meridian, Nueva York, pp. 37-53; y notas pp. 482-492.

- Herrero, Juan A., 2001, "De homosexual a 'queer,' de San Pablo a San Foucault", en Manuel Hernández Iglesias (comp.), *Identidades: IV Semana de Filosofía de la Región de Murcia*, DM (Diego Marín) Librero-Editor, Murcia, pp. 139-148.
- Hutcheson, Gregory y Josiah Blackmore (comps.), 1999, *Queer Iberia*, Duke University Press, Durham.
- Hutcheson, Gregory, "Return to *Queer Iberia*", en <http://www.wm.edu/msll/lacoronica/qi/qi-main.html>.
- Jauregui, Carlos, 1987, *La homosexualidad en la Argentina*, Tarso, Buenos Aires.
- Lemebel, Pedro, 2000, "Crónicas de Nueva York (El Bar Stonewall)", en *Loco afán: Crónicas de sidario*, Anagrama, Barcelona, pp. 70-72.
- Lamas, Marta, 2002, *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México.
- Lebovici, Elisabeth y Olivier Séguret, 1997, "Homo pensante: La proliferación del pensamiento queer", trad. Carlos Bonfil, *Debate feminista*, año 8, núm. 16, pp. 142-145.
- Llamas, Ricardo, 1998, *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*, Siglo XXI, Madrid.
- MacInnes, John, 1998, *The end of masculinity*, Open University, Buckingham.
- Martínez Expósito, Alfredo, 2004, *Escrituras torcidas: Ensayos de crítica "queer"*, Alertes, Barcelona.
- Mira, Alberto, 2002, *Para entendernos: Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica*, Tempestad, Barcelona.
- Monsiváis, Carlos, 1997, "'Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen' (A propósito de lo 'Queer' y lo 'Rarito')", *Debate feminista*, año 8, núm. 16, pp. 11-33.
- Montero, Óscar, 1998, "The signifying queen: Critical notes from a Latino queer", en Sylvia Molloy y Robert McKee Irwin (comps.), *Hispanisms and Homosexualities*, Duke University Press, Durham.
- Moreno, Hortensia, 1997, "Editorial", *Debate feminista*, año 8, núm. 16, pp. ix-xiv.
- Moreno, María, 2002, *El fin del sexo y otras mentiras*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Morton, Donald (comp.), 1996, *The material queer: A LesBiGay cultural studies reader*, Westview Press, Boulder.
- Perlongher, Néstor, 1987a, *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Perlongher, Néstor, 1987b, *Alambres*, Último Reino, Buenos Aires.
- Perlongher, Néstor, 1993, *La prostitución masculina*, Ediciones de la Urraca, Buenos Aires.
- Perlongher, Néstor, 1997, *Prosa plebeya: ensayos 1980-1992*, Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), Colihué, Buenos Aires.

- Perlongher, Néstor, 1997a, "Avatares de los muchachos de la noche", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 45-58.
- Perlongher, Néstor, 1997b, "Deseo y violencia en el mundo de la noche", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 41-42.
- Perlongher, Néstor, 1997c, "El deseo de unas islas", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 185-188.
- Perlongher, Néstor, 1997d, "Los devenires minoritarios", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 65-75.
- Perlongher, Néstor, 1997e, "Evita vive", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 191-195.
- Perlongher, Néstor, 1997f, "Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 77-84.
- Perlongher, Néstor, 1997g, "Matan a una marica", Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 35-40.
- Perlongher, Néstor, 1997h "El orden de los cuerpos", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 43-44.
- Perlongher, Néstor, 1997i, "La religión de la ayahuasca", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp.155-173.
- Perlongher, Néstor, 1997j, "El sexo de las locas", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 29-34.
- Perlongher, Néstor, 1997k, "La desaparición de la homosexualidad", en Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria (comps.), *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*, Colihué, Buenos Aires, pp. 85-90.
- Perlongher, Néstor, 1999, *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen, Paidós, Buenos Aires.
- Perlongher, Néstor, 2004, en Adrián Cangi y Reynaldo Jiménez (comps.), *Papeles insumisos*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- Platero, Raquel y Emilo Gómez Ceto, 2007, *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*, Talasa Ediciones, Madrid.

- Preciado, Beatriz, 2002, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera prima, Madrid.
- Rapisardi, Flavio y Alejandro Modarelli, 2001, *Los gays porteños en la última dictadura*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Riviere, Joan, 1986, "Womanliness as a masquerade", en Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan (comps.), *Formations of fantasy*, Routledge, Londres, pp. 35-44.
- Romero Bachiller, Carmen, 2005, "Poscolonialismo y teoría queer", en David Córdoba, Javier Sáez y Pedro Vidarte (comps.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Ed. EGALES, Barcelona y Madrid, pp. 149-164.
- Said, Edward, 2005, "Repensar el orientalismo", en *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*, trad. Ricardo García Pérez, Debate, Barcelona, pp. 197-218.
- Schor, Naomi y Elizabeth Weed (eds.), 1997, *Feminism meets queer theory*, Indiana University Press, Bloomington.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 1993, *Tendencias*, Duke University Press, Durham.
- Truscott, Lucian, 1969, "Gay power comes to Sheridan Square", *The Village Voice* (3 de julio), pp. 1-18.
- Warner, Michael, 1993, "Introduction", en Michael Warner (ed.), *Fear of a queer Planet: Queer politics and social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. vii-xxxi.
- Wittig, Monique, 1969, *Les guérillères*, Minuit, París.