

---

*Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Núm. 225, Octubre-Diciembre 2008, 897-920

---

## RETOS, RIESGOS, PAUTAS Y PROMESAS DE LA TEORÍA *QUEER*<sup>1</sup>

POR

BRAD EPPS  
*Harvard University*

“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

“Abandonamos el cuerpo personal”

Néstor Perlongher<sup>2</sup>

¿Puede haber un movimiento internacional verdaderamente alternativo, contestatario y contra-cultural que se yerga bajo la consigna de “queer”? ¿Constituye la conservación y diseminación de dicho vocablo la mejor forma de señalar una pretendida diversidad generico-sexual a 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 etno-lingüístico y de división pan-nacional? ¿Hasta qué punto se puede desligar –o es políticamente productivo desligar– el vocablo del contexto en el que surgió? En lo que sigue, quisiera efectuar primero un sobrevuelo de la teoría *queer* tal y como se ha ido elaborando en un contexto ampliamente hispanohablante, prestando atención especial a cuestiones de lengua, nacionalidad e historia, para pasar luego a una breve presentación de la obra del poeta, ensayista y activista argentino, Néstor Perlongher (1949-1992), como ejemplo de una producción diferente aunque afín a la teoría *queer*.<sup>3</sup> Mi objetivo no es ni enfrentar ni reconciliar a Perlongher y

<sup>1</sup> Una primera versión más extensa de este artículo se publicó en *Debate* 18/36 (2007): 219-272. (*Nota del Editor*).

<sup>2</sup> Cito el texto tal y como aparece reproducido en *Prosa plebeya*, con el verbo “abandonar” conjugado en la primera persona plural del indicativo. El tono del texto es, sin embargo, más imperativo que declarativo; Balderston y Quiroga citan el mismo pasaje del mismo libro, pero cambian –¿corrigen?– la forma del verbo: “Abandonemos el cuerpo personal” (78).

<sup>3</sup> Para una lectura más detallada de algunos aspectos de la obra ensayística de Perlongher, véase mi artículo “La ética de la promiscuidad: Reflexiones en torno a Néstor Perlongher”.

con la teoría *queer*, la cual empezó a cuajar como tal *después* de la muerte del argentino, sino señalar algunas coincidencias, tensiones y divergencias que ayuden a internacionalizar y, por lo tanto, a complicar productivamente la teoría *queer* y su práctica de cara al futuro. Dicho pronto y mal, el presente artículo sostiene que la obra de Néstor Perlongher, especialmente la ensayística, puede aportar tanto a la reflexión sobre cuestiones de género y sexualidad, identidad, normatividad y anti-normatividad, como la obra de Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick y otros valores consagrados dentro y fuera de la academia angloamericana y, de manera más general, que un movimiento verdaderamente internacional, cualquiera sea la consigna que se decida emplear, haría bien en atender a unas aportaciones ni estrictamente anglófonas ni estrictamente académicas.

#### I. ENTRE LA MICROHISTORIA Y LA MEMORIA COLECTIVA: LOS LÍMITES DE “QUEER”

Antes de llegar a la obra de Perlonger, que constituye un revulsivo político-intelectual de primera magnitud,<sup>4</sup> he de reconocer que algo me inquieta acerca de la palabra “queer,” palabra que algunos, más bien pocos, han querido introducir y promover en determinados ámbitos hispanoparlantes –por ejemplo la universidad, pero también, y de manera más importante, la esfera del activismo político– tal y como otros (no siempre se sabe quiénes) hicieron con palabras aparentemente más banales como “iceberg”, “airbag”, “lifting”, “bullying”, “performance”, “straight”, “gay”, “closet” e incluso “dildo” y “cock ring”.<sup>5</sup> Lo que me inquieta no es tanto el deje de imperialismo lingüístico –después de todo, el castellano o, si se prefiere, el español tampoco está libre de semejante acusación– como la falta de memoria interpersonal, de familiaridad, de calle que la palabra “queer”, usada en un contexto no angloparlante, a la vez delata y enmascara. “Queer”, que en inglés significara originalmente “raro”, “excéntrico” o “extraño”, “torcido” o “desviado”, hace tiempo que se convirtió en injuria, insulto y arma verbal de uso coloquial orientado con especial intensidad contra los homosexuales y, de modo más difuso, contra todos aquellos cuya conducta, apariencia, “estilo de vida” o “forma de ser” no se ajusta

<sup>4</sup> Quisiera darle las gracias a Nelly Richard por haberme presentado la obra de Perlongher, así como a Raquel Olea, Carmen Berenguer, Pancho Casas, Pedro Lemebel, Adrián Canghi, Roberto Echavarrén y María Moreno por haberme proporcionado más información, tanto personal como crítica, sobre el poeta, pensador y activista. También quisiera darle las gracias a Judith Butler por haber expresado su interés en saber más sobre Perlongher, todavía poco traducido y, por lo tanto, poco conocido en el mundo angloparlante.

<sup>5</sup> Si “dildo” es una palabra celebrada por Beatriz Preciado, y “cockring” el pan de cada día de algunos bares de ambiente, “bullying” también suena en el ámbito sexual. Un reciente libro de Raquel Platero y Emilio Gómez lleva por título: *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*. Sólo “iceberg”, “airbag”, “lifting”, “clóset” y “gay” han sido aceptados por la Real Academia Española y son de “uso común”.

a las normas imperantes de la “naturaleza” humana. Es justamente esta condición de arma verbal lo que hace que su resignificación se cargue de tanta pasión.

Ahora bien, para que haya una resignificación, apasionada o no, tiene que haber antes una significación. En un contexto angloparlante, la fuerza histórico-discursiva de “queer”, precaria y polivalente como insulto y valor, implica 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: es, en breve, una palabra cuya carga de injuria y violencia todo angloparlante entiende sin necesidad de definiciones, explicaciones o traducciones. En un contexto no angloparlante, sin embargo, el término “queer” no es ni callejero ni coloquial sino foráneo, extraño y nuevo incluso, y tiende a usarse de manera casi exclusivamente académica y/o teórica: es, en breve, una palabra cuya fuerza reivindicativa, elaborada en los Estados Unidos y otros países anglófonos, *precede* toda memoria de su carga injuriosa (una memoria, por otra parte, ligada a textos y contextos en inglés). La diferencia, tanto temporal e histórica como espacial y geopolítica, no carece de importancia, ya que la resignificación de “queer” depende, en primera y tal vez última instancia, de unas historias, memorias y prácticas no siempre tan diferentes de lo que Pelongher, vía un “prostituto entrevistado”, llamara un “acontecer en la calle” (“Avatares” 49). Estos aconteceres en la calle, en muchos respectos tan abiertos y fluidos como codificados y normativizados, comportan también “decires” en la calle, de la calle, cuyas resonancias no deben subestimarse.

La resignificación o resemantización de “queer” consiste, pues, en la *inversión* de la acepción injuriosa y la asunción desafiante cuando no orgullosa de un lema que antes fuera motivo de escarnio y vergüenza –antes, al menos, en un contexto anglófono. Los partidarios de “queer”, tanto dentro como fuera de un contexto mayoritariamente anglófono, minan la polisemia del vocablo, presentándolo como un saco en el que cabe toda suerte de ofensa y supuestamente capaz, por esto mismo, de aglutinar a una comunidad de resistencia y reivindicación que es –como bien dice David Córdoba, autor de una brillante síntesis de la teoría *queer* en lengua española– “más que la suma de *gays* y lesbianas, [ya que] incluye a éstos 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 aquéllas que puedan proliferar en su seno;” es decir, “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 a 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).

Ahora bien, por prolíficamente abierto e inclusivo que se declare, por ampliamente anti-normativo que se presente, más allá de toda seña de identidad que se proclame (y de tal manera que hablar de un *movimiento* internacional resulta altamente problemático), no deja de ser cierto que “queer” es un vocablo que, como todo vocablo elevado a consigna y usado reiterada e incluso ritualmente, también se normaliza, se institucionaliza, y se convierte en seña de identidad e incluso en marca. Mal que les pese a los partidarios de la excepcionalidad y radicalidad de lo *queer*, semejante proceso de normalización, institucionalización, e identificación no es nada excepcional (es decir, es “normal”), incluso y tal vez sobre todo cuando de una iniciativa anti-normativa se trata. Podría resumirse, algo cínicamente, como el fracaso del éxito: cuanto más circule la palabra y el concepto “queer”, cuantos más adeptos tenga, más resalta su consistencia conformista y más afloran sus limitaciones como herramienta de resignificación y cuestionamiento radicales.<sup>6</sup>

Una de sus limitaciones, quizás la más importante (ya que de una palabra se trata) es de orden lingüístico: como ya se ha indicado, “queer” tiene más peso, más fuerza, más resonancia en un contexto mayoritariamente anglófono que en cualquier otro. Este hecho aparentemente obvio y sencillo, vislumbrado en la tendencia a incluir en casi todo examen de la teoría *queer* una definición de la palabra “queer”, suele diluirse ante las pretensiones generalizantes propias de toda teoría (he aquí una generalización meta-teórica), incluso cuando ésta quiere mostrarse atenta, como en el artículo presente, a localizaciones, particularidades, peculiaridades, personalizaciones y especificidades. Por si esto fuera poco, la especificidad tampoco supone siempre una “solución” ya que, como Alfredo Martínez Expósito dice con respecto al intento de Ricardo Llamas de promover una *teoría torcida*: “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 autocrítica que la teoría manifiesta” (21, énfasis original).

Dejando de lado la cuestión de si la comodidad es un valor crítico (sostendría, más bien, que no), y recordando que en todo caso no se trataría sólo del “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*, que el crítico norteamericano Michael Warner erige en poco menos que un artículo de fe (xxvi) y que por lo visto está más aceptada entre muchos críticos hispanohablantes que la propuesta *torcida*, no se nutre de unas especificidades culturales (es decir,

<sup>6</sup> Nadie menos que Judith Butler, tildada erróneamente de 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” (*Cuerpos* 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” (*Cuerpos* 314).

angloamericanas) que habrían de hacer *incómoda* su generalización.<sup>7</sup> 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, como poco, 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” (23). Hago mía la postura de Martínez Expósito con la salvedad de que no me limitaría a considerar problemática –o “dañina”– 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 justamente 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), las que ocuparán el centro de mis reflexiones acerca de los tiempos, lugares y límites, las generalizaciones y especificaciones, de (lo) “queer”.

Es a la luz de usos pasados y presentes, localizados y globalizados, que quisiera hacer un pequeño inciso y recurrir a una historia “sociolingüística” tan específica que podría calificarse de “mía”, a fin de teorizarla –es decir generalizarla– de modo deliberadamente incompleto e insuficiente. La historia, trivial 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 activizados en unos “actos de habla” que lo anteceden, lo superan, lo subyugan, y lo hacen perdurar en clave memorística. La memoria: 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 como si realmente significara “extraño” o “raro” y nada más, como si fuera una sencilla palabra y no una señora palabrota. Tardé bastante tiempo en entender –ésta 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, y fue cuando oí en la calle, poco después de salir del colegio (donde leía el diccionario), la misma palabra pronunciada en un tono que no sólo me

<sup>7</sup> Beatriz Preciado, cuyo *Manifiesto contrasexual* provocó un verdadero revuelo en determinados círculos de habla hispana, se refiere, en “Género y performance”, casi exclusivamente a textos y contextos norteamericanos y avala, por ejemplo, la aseveración de Eleanor Antin de que “[p]rácticamente fueron las mujeres del sur de California las que inventaron la *performance*” (6). La tendencia a hablar en términos de “invenciones” y a ligarlas a determinados lugares (normalmente del mal llamado primer mundo) merece examinarse e incluso cuestionarse. Otro de los impedimentos a la generalización de la teoría torcida tiene que ver con el propio término “torcido”, que capta parte de la etimología de “queer” pero que no se emplea de manera coloquial como lema despectivo (nadie interpela o increpa a nadie con el término “torcido”).

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, 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.

Es precisamente esta historia parcial e interpersonal, doméstica y callejera, verbal y corporal, esta impresión de estar ante una palabra perteneciente a mi lengua materna que era despectiva, injuriosa, y amenazante, lo que difícilmente podría darse –o dárseme– en un contexto no angloparlante y lo que constituiría, para mí, uno de los frenos a la expansión global, si no globalizante, de “queer”. Debo aclarar que todo lo relatado ocurrió décadas antes de la diseminación, comercialización y estandarización de la palabra “queer” 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: es interesante notar que se borra la “q” de “queer” y se vuelve a la “g” de “gay”). 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 voracidad de la mercantilización tardocapitalista que lo engulle todo, desde la imagen de Che Guevara, la bandera soviética y el muro de Berlín hasta las formas de hablar, vestir, bailar y comer de comunidades marginadas), también es verdad que sigue como *rastro* y *recuerdo* de una vejación y agresividad todavía actualizables en el mundo anglófono pero casi del todo inoperantes 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, y aunque, como queda dicho, ha llegado a convertirse en cebo publicitario, el mero hecho de que siga levantando ampollas entre muchos angloparlantes, sobre todo de una “cierta” edad, 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 interpersonales, sin el tufo todavía persistente –aunque cada vez más perfumado por el éxito, eso sí– de la mierda que empapara y rezumara la palabra “queer”, de la violencia que amenazara y de la inquietud que generara.

He aquí, en gran parte, la razón por la cual la teoría *queer* me resulta inquietante o, si se quiere, problemática. El problema es que la teoría *queer* –a diferencia de “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 permanece virtual y puramente intelectual en un contexto no anglófono.

Si la teoría *queer* remueve recelos, reticencias, rechazos, disgustos e inquietudes entre algunos que la ven como una soberbia elucubración neoliberal *made in USA* (véase Gundermann<sup>8</sup>), y si, por otra parte, suscita la adhesión de otros que la ven como el “no va más” del pensamiento sexualmente avanzado, en ambos casos funciona, *fuera de un contexto mayoritariamente anglófono*, como un signo metropolitano exento de las contradicciones entre lo alto y lo bajo, la universidad y la calle, el goce y el miedo, la reivindicación y la persecución, que constituyen uno de los aspectos más valiosos de la “queer theory”. En un contexto angloparlante, “queer theory” constituye, pues, una especie de unión marcada por la desunión, una pareja lingüística fundamentalmente despareja, un “híbrido bastardo” como dijera Havelock Ellis con respecto a la palabra “homosexual”: por un lado, “queer”, de connotaciones despectivas y groseras que no necesitan ser explicitadas por ningún académico para ser entendidas por todo angloparlante, y por otro lado, “theory”, de alcurnia griega y baluarte del léxico filosófico y del pensamiento especulativo.<sup>9</sup> Es decir, no hay nada que ligue “queer” y “theory” como no sea la voluntad de promover “híbridos bastardos”, de decir las cosas de otra manera, de torcer, enrevesar y transvaluar un significante ya de por sí “torcido” y así intentar cambiar, de una manera necesariamente 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

<sup>8</sup> Aunque se puede discutir hasta qué punto convergen y divergen la obra de Perlongher y la 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 147, énfasis mío). La desaparición de la homosexualidad de la que tan apasionada e inteligentemente escribiera Perlongher surge de varios factores, entre los cuales el éxito de modelos de asimilacionismo *gay* y el desastre del sida. *Lo queer* se formula y se moviliza como programa de estudios académico sólo *después* de la muerte de Perlongher (y de tantos otros) en respuesta a estos mismos modelos asimilacionistas y a los retos simbólico-materiales del sida. El que parte, incluso una parte significativa, de la propuesta radical *queer* se haya convertido en una propuesta consumista no justifica el descuido histórico y la voluntad totalizante que se propagan 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 cuyo “Pataphysics of the Closet” extrae Gundermann la mayoría de sus pullas, precisa que lo que motiva sus críticas es la “dominant Queer Theory” (53), reconociendo así la existencia de corrientes mayores y menores (entre estas últimas, las aportaciones histórico-materialistas del propio Morton). En todo caso, muchas de las “estrellas” de la teoría *queer* denostadas por Gundermann distan mucho de ser tan complacientes como las pinta él y se han mostrado críticas hasta de *Queer Nation*, una de las agrupaciones más radicales del activismo *queer*, del que tampoco habla Gundermann. Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, por ejemplo, aseveran que las operaciones de *Queer Nation* no logran superar “las fantasías de glamur y de homogeneidad que caracterizan el nacionalismo [norte]americano” (215).

<sup>9</sup> 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, “Sex Before Sexuality” (485, n. 11).



intelectualmente opresor comienza necesariamente con la negación de su estructura semántica” (32, n. 2). Tras los debates en torno al posestructuralismo 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. Más que ninguna otra, la obra de Judith Butler, referencia prácticamente insoslayable en cualquier reflexión sobre lo *queer*, da testimonio de esta tensión: después de *Gender Trouble* (1990), traducido al español como *El género en disputa*, Butler responde a las críticas de que no había atendido 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’*, desplaza el juego discursivo-materialista del título al subtítulo. Volveré a la cuestión de la traducción, que ha estado planeando por encima de lo escrito hasta aquí, pero por el momento quisiera recalcar algo tan obvio como fácilmente olvidado: la lengua, con todas sus particularidades y peculiaridades, *cuenta*, y el sistema de significación ideológica articulado 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 contestatorios e “impropios” que están en la base de las diversas movilizaciones de (lo) “queer”. Si la “queer theory” revuelve unas contradicciones y contiendas asentadas en el seno de sociedades mayoritariamente angloparlantes, la teoría *queer* corre el riesgo de silenciar, bajo la fuerza de una palabra clave que se resiste a la traducción, toda suerte de historias, costumbres, y prácticas diferentes, es decir, *otras*.

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 a otra, tener una labia promiscua. Tampoco quiero decir que las sociedades mayoritariamente hispanohablantes sean totales, autosuficientes, cerradas y unitarias, como si otras lenguas –el maya-quiché, el gallego, el euskera, el quechua, el guaraní, el catalán o el mapadungun– no las marcaran, ni que las sociedades mayoritariamente angloparlantes sean totales, autosuficientes, cerradas 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 significaran. Lo que sí quiero decir es que la historia lingüística es importante, incluso (si no sobre todo) en sus versiones micro o individuales, (tan fácilmente criticables, como difícilmente esquivables, por ser presuntamente propias del capitalismo), y que dicha historia 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 persistencia, es decir, en su historicidad.

En este respecto, y como he dicho en otros lugares, mi propósito difiere del de Eve Sedgwick, una de las voces más célebres de la teoría *queer*, quien, inmediatamente después de reconocer que en el “mercado norteamericano de las imágenes” casi todo es pasajero, presenta un “argumento en contra de la obsolescencia” de “queer”, un “argumento que [mantiene que] algo acerca de [lo] *queer* es inextinguible” (xii).<sup>10</sup> A pesar de que Sedgwick afirma que “queer” constituye “un 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 pérdida. 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*” (xii)– parezca estar menos atravesada de 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. Tanto su radicalidad como su transculturalidad me parecen importantes, y quisiera reivindicarlas, pero justo en la dirección contraria: *hacia* la obsolescencia y la extinción, incluso la desaparición (concepto clave y cargado de resonancias simbólico-materiales, como veremos, en la obra de un argentino exiliado como Perlongher). Lo que motiva la incursión de Sedgwick en la etimología comparada es, según su propia declaración, la convicción de que “queer” designa algo resistente a la obsolescencia, convicción, o más bien deseo, que apunta a algo no sólo transcultural sino también transhistórico, y por ende más ideal que material (pese a su referencia a la cultura de la obsolescencia del capitalismo). A pesar de las conexiones con el latín y el alemán (lengua en la que *Querdenker* significa “pensador no convencional, lateral, o a contracorriente”), a pesar de su cuño indoeuropeo, “queer” no deja de ser un signo mayoritariamente angloamericano y, en su fuerza transvaluada y reivindicadora, de un momento determinado (post-Stonewall) que se quiere monumentalizar. Veremos cómo la monumentalización de Stonewall y, por lo tanto, la implantación de una historia que pareciera derivar de tiempos y lugares estadounidenses, se convierten en uno

<sup>10</sup> Todas las traducciones de obras publicadas originalmente en inglés son mías. “In the short-shelf-life American marketplace of images, maybe the queer moment, if it’s here today, will for that very reason be gone tomorrow. But I mean the essays collected in this book [*Tendencias*] to make, cumulatively, stubbornly, a counterclaim against that obsolescence: a claim that something about queer is inextinguishable”. La explícita *testarudez* voluntarista de esta implícita declaración de principios ha sido el objeto de mis críticas en “El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez” y “The Fetish of Fluidity”.

de los blancos (nunca mejor dicho) de las críticas de escritores y activistas como Perlongher y el chileno Pedro Lemebel. De momento, sin embargo, 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, por excéntrico y raro, “queer” no se libra de la ley de todos los significantes.

La ley de los significantes, que estriba en su contingencia histórica, no siempre se acata fatalmente, sino que puede activarse, o mejor dicho torcerse, de manera productiva. En cuanto consigna político-intelectual, la obsolescencia y la extinción *necesarias* de “queer” pueden –incluso deben, si del deber aún se puede hablar– ser promovidas, de acuerdo con una larga práctica progresista, desde *dentro* de esa comunidad de contornos borrosos que, de momento, parece globalizarse más que internacionalizarse. Si “queer” o incluso “algo acerca de [lo] *queer*” es verdaderamente “transitivo –múltiplemente transitivo” (xii), como pretende Sedgwick, si es verdaderamente “relacional, y extraño” (xii), sería lógico que se relacionara con otras lenguas, calificadas desde fuera de “extranjeras”, hasta el punto de volverse irreconocible– o reconocible sólo mediante un esfuerzo de auto-extrañamiento 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 que más liberalmente salpimentan su prosa con la palabra “queer” –*normalmente* puesta entre comillas y/o realzada en letra itálica o, mejor aún, bastardilla– ponen en circulación una serie de otras palabras, y otras 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.

Estos mismos críticos también tienen algo que ofrecer a sus posibles interlocutores de habla española, “nativos” o no, ya que la ambivalencia que evidencian los títulos de sus libros puede servir de tónica a los que, como yo, pondrían el énfasis en la traducción y en la movilización de palabras autóctonas, usadas comúnmente en la calle y/o incluidas en los diccionarios de lengua española (*normalmente* como “coloquialismos”). Es decir, tal vez 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 se podrían reivindicar su dejo globalizante como una escenificación previa a 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” (21). Según Córdoba, el mantenimiento de “queer”, sin traducción, lejos de ser un gesto exclusivamente conservador y/o elitista responde 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*” (21, énfasis añadido). Aunque parece evidente que Córdoba sabe que lo del “uso común” es muy relativo (“un cierto activismo;” “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” (21).

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 misma ambivalencia, el gesto de Córdoba guarda una relación interesante con el de Óscar Montero, quien en su “Critical Notes from a Latino Queer”, declara 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” (162). Montero, quien se auto-designa 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 preguntar hasta qué punto el valor del “movimiento libre” podría ser cómplice del “mercado libre”); y recuerda a quienes se les podría olvidar que “queer” no sólo puede calificarse de muchas maneras (en este caso, de “latino”) sino que también es capaz de producir sus propias normatividades –y sus propias auto-críticas.

Al auto-designarse “queer” y al señalar los límites de esta misma designación, Montero aún critica y auto-critica; lo 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 largo etcétera) sin descartar por ello sus posibles coincidencias, imbricaciones, pliegues y alianzas. Carmen Romero Bachiller apunta a una dinámica parecida al reclamar una mayor atención a “*diferentes* diferencias” (150, 162, énfasis original) y a otras genealogías *queer*

(algunas más allá de lo *queer*), entre las cuales subraya una genealogía “feminista negra, poscolonial y lesbiana, que muchas veces olvidamos recordar” (150). En esta misma línea cabría reconocer aún 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 significativas de América Latina misma.

## II. HACIA UNA “DIVERSIDAD DE DERIVAS DESEANTES”: NÉSTOR PERLONGHER Y “OTRAS” GENEALOGÍAS

Todo un hito en estas otras genealogías –“otras” tan sólo desde una perspectiva hegemónica, claro está– constituye la obra de Néstor Perlongher, la cual ni siquiera aparece o es mencionada en el gran diccionario de cultura homosexual, *gay* y *lésbica* de Alberto Mira. Al igual que otros latinoamericanos, tampoco aparece 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 (éstas 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 “propriadamente dicha”. La ausencia no se explica por cuestiones de enfoque, ya que los tres autores, pese a las diferencias que haya 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 como Manuel Puig, José Joaquín Blanco, Carlos Monsiváis, Pedro Lemebel, María Moreno, Marta Lamas, Roberto Echavarrén, Flavio Rapisardi y otros. Aunque ninguno de estos escritores se ubica *cómodamente* en la teoría *queer* (de ahí, diría yo, que sus aportaciones le puedan resultar fructíferas), todos bregan con lo que Perlongher llamara la “diversidad de derivas deseantes” (“Los devenires”, *Prosa* 73) y “el orden de los cuerpos” (“El orden”, *Prosa* 43), y todos cuestionan, en diversos grados, tanto la “naturalidad” como la “normalidad” de la identidad género-sexual. Si la relativa ausencia de estas y otras figuras del escenario angloamericano puede achacarse a diferencias de lengua y a problemas de traducción (así como al narcisismo provinciano de la “universalidad” del inglés), la relativa ausencia de estas mismas figuras en el 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, mas “naturalidad” y “normalidad”, por unos derroteros que por otros.

A juzgar por las traducciones, y por los desplazamientos, deslices, e incluso “traiciones” que éstas implican, las obras de Butler, Sedgwick, Gayle Rubin,

Leo Bersani, Michael Warner, Lauren Berlant, Diana Fuss y otras luminarias de la teoría *queer* (algunos más abiertamente auto-identificados con ella que otros) tienen una importancia que sobrepasa con creces la de las obras de Perlongher, comparativamente poco traducidas. Y sin embargo, como bien señalan Daniel Balderston y José Quiroga en *Sexualidades en disputa* (cuyo título alude a *El género en disputa* de Butler), dos latinoamericanistas afincados (al igual que yo) 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 aparentemente España, de que son los primeros dos los países donde primero y con más perspicacia y fervor se elaboró una crítica de la normatividad generico-sexual.<sup>11</sup> 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. (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 argumento sobre 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 (como la que aboga por Romero Bachiller<sup>12</sup>) y, además, que la obra de los dos “literatos” latinoamericanos precede, y quizás “presagia”, la obra de críticos angloamericanos como Butler.

Sin embargo, aunque nos recuerdan que la “temática *queer*” se establece después de la muerte de Puig y Perlongher, Balderston y Quiroga se refieren a una “tradicación *queer* u homoerótica” (26) latinoamericana y a una práctica hermenéutica “en clave *queer*” (75) con una sencillez que poco tiene que ver con las inquietudes y los problemas que respecto a lo *queer* se han ido exponiendo en el presente artículo.

<sup>11</sup> 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 hartas “sofisticadas” que cualquier persona medianamente interesada en la teoría *queer*, o la teoría torcida, o la maricoteoría, o como quiera llamarse, haría bien en atender.

<sup>12</sup> Romero Bachiller promueve 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” (162).

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). 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” (26). Ante este panorama, Balderston y Quiroga se muestran capacitados para hacer 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 (homo)sexualidad.<sup>13</sup> Su diagnóstico acerca de un “desfasaje” entre creación literaria y escritura crítica es correcto, si por escritura crítica se entiende la que se produce desde dentro del sector académico y si se acepta otro “desfasaje”, entre una tradición homoerótica, homosexual o incluso *gay* y una tradición *queer* (aunque el concepto mismo de “tradición *queer*” parecería estar reñido con la anti-normatividad de que muchos de sus partidarios tanto 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, una parte importante de la cual surge en relación con la academia en la forma de su disertación de maestría publicada en 1987 en Brasil bajo el título de *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo* y traducida al español 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 o contextos en que surge. Mientras que “michê” es una categoría de identidad género-sexual, uno de cuyos efectos es la desestabilización de categorías de identidad en general (los *michês* son “varones generalmente jóvenes que se prostituyen [a otros hombres] sin abdicar, en su presentación frente al cliente, de los prototipos gestuales y discursivos de la masculinidad”, *Negocio* 17), “deseo” es una categoría mucho más general, presuntamente más allá de toda marca de identidad específica, toda localización y

<sup>13</sup> Carlos Monsiváis nota algo parecido y se refiere a la “[l]ógica del ocultamiento: lo que no se nombra no existe” (12). El ocultamiento e invisibilidad, sin embargo, pueden ser fruto del olvido y del afán por lo actual “es decir, del ‘presentismo’” que tanto marca la época global. El reciente estudio de Cleminson y Vázquez García, *Los Invisibles*, rastrea la historia de la homosexualidad masculina en España (con sólo algunas referencias a América Latina) y “rescata” una gran variedad de material publicado entre 1850 y 1939. Es justo este tipo de crítica historicista el que se necesita par atender con más discernimiento y rigor a las particularidades lingüístico-culturales aquí en juego.

personalización. El antropólogo Peter Fry, en su prefacio a la versión original del estudio de Perlongher, insiste en su relación personal con el autor y “en 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” (*Negocio* 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, Michel Foucault, Severo Sarduy y otros, formula una teoría de la sexualidad como construcción, montaje, maquillaje, actuación o *performance* años antes del advenimiento de la teoría *queer*. La retórica teatral, que se ha extendido tanto últimamente que el concepto mismo de performatividad aqueja de una cierta banalización, tiene aquí unos límites bastante claros: tanto los escenarios como los personajes tienen “su historia y su lógica propias” que *se resisten* a la traducción total y absoluta, es decir a la movilización desmaterializada.

Una de las cuestiones que Fry y Perlongher desmenuzan en el libro –a saber, la proliferación y la promiscuidad de consignas sexuales y el reto de su traducción– se escenifica en el título de la traducción como una imposibilidad o un sinsentido: “en su presentación frente al cliente” no brasileño, el deseo hace las veces del *michê*, borrándolo de la portada. Lo mismo, claro está, no pasa con el *queer*, lo *queer*, que no sólo no se traduce sino que se mantiene y se propaga en un número creciente de títulos –como extranjero, diría Córdoba, pero como un extranjero que se quiere globalmente familiar, diría yo. “Queer”, procedente de un contexto anglófono, se generaliza, se globaliza, mientras que “michê”, procedente de un contexto lusófono y, más concretamente, brasileño, permanece particular.

Como ya hemos indicado arriba, el crítico estadounidense Michael Warner celebra precisamente ese “impulso agresivo en pro de la generalización” que en muchos casos acompaña (lo) “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” (xxvi). Pero ese “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. Con esto, no quiero decir 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 crítica, a diferencia de la globalización consumista, continúa siendo más utópica que real. 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” (*Negocio* 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, mi inquietud respecto a la diseminación de un *queer* sin calle e historia, no se limita, como espero que haya quedado claro, a cuestiones meramente filológicas y 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” (“Avatares”, *Prosa* 47). Estos nombres, casi del todo inoperantes en contextos anglofónos (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 solo algunas manzanas!)” (47). 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” (47). Divinidades aparte, lo que más cautiva a Perlongher son las materialidades socioeconómicas y corporales de los “muchachos de la noche” –y del día– que negocian, junto con sus clientes, con el deseo. Lejos de ser una entelequia, abstracción o fenómeno vagamente universal, el deseo, para Perlongher, es también, y sobre todo, el efecto de lugares, momentos, prácticas, personas y “economías” específicas.<sup>14</sup> Como Simon Watney, Jean Genet, Michel Foucault y otros autores que influyeran en su obra, Perlongher sabe que las consignas identitarias no se desligan nunca del todo de un sistema de control jurídico, político y económico y que cuando el control es demasiado fuerte, como

<sup>14</sup> 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 80 separa su trabajo del de los teóricos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, cuyas huellas en la obra de Perlongher son notorias y que van desde el “devenir mujer del hombre” (que es lo que se mata cuando se mata a una marica, *Prosas plebeyas*, 40) hasta las desterritorializaciones y reterritorializaciones, los flujos y cortes, las fugas y vagancias nómades, las redes y los rizomas que pueblan la obra crítica y teórica de Perlongher. Aunque Perlongher llegara a manifestar cierta desilusión para con sus “maestros” franceses, la obra de Deleuze y Guattari, por general que fuera, le ayudó a dar cuenta de la realidad argentina y brasileña que le tocara –y que eligiera– vivir. Los malabarismos entre la abstracción teórica y la concreción material le llevaron a formular, de nuevo antes del advenimiento de la teoría *queer*, una apreciación del género y de la sexualidad como intensidades movedizas más que identidades estables, como maquillajes en lugar de naturalezas, almas o esencias.

en la Argentina de mediados de los años 70, las consignas, identitarias o no, ni siquiera se consiguen imponerse.<sup>15</sup>

He prometido volver a Stonewall, y he aquí, al hablar de consignas y otras señas de identidad, 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 monumentalización globalizante del deseo, algunos actos o eventos, más notablemente la redada y revuelta de Stonewall, delatan, curiosamente, algo parecido. Perlongher alude a Stonewall en varios de sus textos, casi siempre de manera ambivalente aunque a veces de manera muy crítica, pero es el chileno Pedro Lemebel quien más abiertamente critica la monumentalización y movilización globales de Stonewall. En una de sus “Crónicas de Nueva York”, recopilada sólo 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. Aunque la crítica –o más bien burla– de Lemebel es también fruto de cierta ignorancia (se confunde, por ejemplo, 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”), su irreverencia manifiesta para con “esta gruta de Lourdes Gay”, este “altar sagrado” (70) y esta “catedral del orgullo gay” (71) resulta aleccionadora, en el mejor sentido de la palabra. A través de la hiperbole, la auto-conmiseración, y algunos juicios de valor que, sacados de contexto, difícilmente se distinguirían de los homófobos más acérrimos, la crónica de Lemebel rezuma una gran exasperación con los modelos y mitos norteamericanos que se han intentado imponer como poco menos que imprescindibles en la formulación de toda sexualidad alternativa.<sup>16</sup>

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, 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

<sup>15</sup> En su ensayo de 1985 sobre la historia del Frente de Liberación Homosexual en Argentina, 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” (*Prosa plebeya*, 83).

<sup>16</sup> Al hablar de la “brutalidad fascista” de los chicos de cuero, “con sus moros, bigotes, cueros, [y] bototos” [71], la crónica de Lemebel recuerda, tal vez a su pesar, textos homófobos de otros pensadores izquierdistas tales como Wilhelm Reich y Theodor Adorno.

mosquita latina parada en este barrio del sexo rubio” (71).<sup>17</sup> Amargo, personalista, e históricamente equivocado en algunos de sus planteamientos, Lemebel efectúa sin embargo –o por esto mismo– una parodia de “estas gringas militantes tan beatas y comerciantes con su historia política” (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” (71) de Christopher Street y la “desnutrición de loca tercermundista” (71) del propio autor. Aunque Lemebel parece ignorar, o silenciar, el hecho de que muchos de los que participaron en la revuelta de Stonewall eran 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, su codificación posterior, ha tendido a articularse en términos que en muchos aspectos refuerzan la retórica auto-congratulatoria del nacionalismo norteamericano según la cual toda diferencia etno-racial quedaría liquidada en el crisol de una unidad trascendental más allá de todo color, es decir blanco.

Ante semejante retórica, no es de extrañar que Lemebel se muestre escéptico frente a otro de los símbolos de lo gay *made in USA*: la bandera multicolor que Lemebel encuentra 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” (71). Tal vez. O tal vez no. Lemebel ignora, o parece ignorar, como ya queda dicho, que la gente de color participó de manera significativa en la revuelta de Stonewall; que la gente de color sigue frecuentando algunos de los más bien pocos 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 individuos ni demasiado “oscuros” ni demasiado “bigotudos” –aunque quedan algunos, por supuesto que quedan. 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 “concurriencia ... mayoritariamente clara, rubia y viril” (72), recurriera a la cursilería decimonónica de hablar de un “alma latina” (72) y que pusiera pies en polvorosa al estilo de “las películas de vaqueros” (72) para ir en busca de lo que le resultaba menos “extrano” y más “familiar”. Lemebel, brillante cronista y ofuscado historiador, en su raudo paso por Stonewall y el Village, 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

<sup>17</sup> La cita original de Ginsberg reza así: “You know, the guys there were so beautiful. They’ve lost that wounded look that fags all had 10 years ago” (citado en Truscott, 18).

la meca (con perdón) de la mariconería o de la cultura *gay* y mucho menos de la contra-cultura *queer* (de hecho, nadie lo presenta como meca de lo *queer*); que la fetichización de la historia del local, del barrio, de la ciudad y del país en que se encuentra 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” (*Prosa* 88-89). Poco importa que el juicio de Perlongher, como el de Lemebel, sea “justo” o “injusto”, que corresponda 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 preciara 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” (72), Perlongher, con la muerte en los talones, parece abandonar casi toda esperanza de encontrar un lugar que no sea el de salir de sí, práctica extática 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”, “difuminado en los núcleos urbanos” (“La religion”, *Prosa* 168). Lemebel, por su parte, no habla (o no tanto) 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, a diferencia de Lemebel y tantos otros, no llegó a pasar por la escisión de lo *gay* mediante la resignificación radical de lo *queer*, proceso que tiene su origen en la

crisis del sida y en el resurgimiento de un activismo más política y económicamente intervencionista, más atento a diferencias étnicas, raciales y nacionales, más solidario para con las locas y otros sujetos “indeseables” o “inasimilables” y menos, mucho menos, interesado en la asimilación en la sociedad dominante y bienpensante, es decir “normal”.

Tampoco, es verdad, llegó Perlongher a pasar por la canonización, institucionalización, comercialización, glamurización y disolución de parte, tal vez incluso de gran parte, de la radicalización *queer*. 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 delumbrantes, que la “plaga” había terminado. No llegó a pasar por todo esto, y murió, como muchos otros murieron, en un momento en que la “plaga” parecía interminable y cuando la desaparición de la homosexualidad de que tan elocuentemente escribiera Perlongher era a la vez literal (la muerte corporal) y figurativa (la asimilación en una esfera pública regida por valores patrios y familiares que han motivado un activismo cuyas metas más acuciantes son, al menos en los Estados Unidos y otros países occidentales, el matrimonio y el servicio militar). 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” (154). O todavía mas: “[s]u propia escritura [la de Perlongher], por momentos, se percibe a sí misma como anacrónica, residual, en el contexto de la ‘desaparición de la homosexualidad’” (154).

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”. El énfasis en la deriva, la interrelacionalidad, la teatralidad y la fragmentación; 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; su rechazo de reduccionismos y totalizaciones tanto generico-sexuales como políticos: estos y otros aspectos señalan una cierta afinidad entre la obra de Perlongher y la teoría *queer*. Afinidad, pero también diferencia, ya que Perlongher 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” o (si hubiera vivido para verlo circular a escala mundial) “queer”. 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 –aunque también íntima a su manera– de Judith Butler y otros teóricos y activistas *queer*.

Suplementos productivos, convergencias y divergencias, diálogos, discrepancias y matizaciones, retos, riesgos, pautas y promesas: 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. Pero pretender que valga para todos, que cubra el mundo, 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” (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 las 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. (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 se desconoce– bajo el nombre de “teoría *queer*”, ha llegado el momento, como reconocen muchos de sus practicantes más sagaces, de barajarla con otras aportaciones, otras lenguas, otras trayectorias, entre las cuales debe estar las del admirado y admirable Néstor Perlongher.

## BIBLIOGRAFÍA

- Balderston, Daniel y José Quiroga. *Sexualidades en disputa*. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2005.
- Berlant, Lauren y Michael Warner. "Sex in Public". *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books, 2002. 187-208.
- Bourdieu, Pierre. *Contre-feux 2: Pour un mouvement social européen*. Paris: Raisons d'Agir, 2001. 75-91.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. México: Paidós, 2002. [*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993].
- \_\_\_\_\_. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. [*El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001.]
- Cleminson, Richard y Francisco Vázquez García. *'Los invisibles': A History of Male Homosexuality in Spain, 1850-1939*. Cardiff: U of Wales P, 2007.
- Córdoba García, David. "Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad". *Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. David Córdoba, Javier Sáez y Pedro Vidarte, eds. Barcelona y Madrid: Editorial EGALES, 2005. 21-66.
- Echavarren, Roberto. "Prólogo". *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires: Paidós, 1999. I-XI.
- Epps, Brad. "La ética de la promiscuidad: Reflexiones en torno a Néstor Perlongher". *Iberoamericana* 5/18 (2005): 145-164.
- \_\_\_\_\_. "The Fetish of Fluidity". *Homosexuality and Psychoanalysis*. Tim Dean y Christopher Lane, eds. Chicago: U of Chicago P, 2001. 412-431.
- \_\_\_\_\_. "El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez". *Revista de Crítica Cultural* 25 (2002): 66-70.
- Fry, Peter. "Prefacio". *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*. Moira Irigoyen, trad. Buenos Aires: Paidós, 1999. 13-16.
- Giorgi, Gabriel. *Sueños de exterminio: Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2004.
- Goytisolo, Juan. *El furgón de cola*. Barcelona: Seix Barral, 1976.
- Gundermann, Christian. "Perlongher el neobarroso y sus homosexualidades anti-neoliberales". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29/58 (2003): 131-156.
- Halperin, David M. "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens". *Hidden From History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. Martin Duberman, Martha Vicinus, y George Chauncey, Jr., eds. New York: Meridian, 1989. 37-53; 482-492.



- Lamas, Marta. *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. México: Taurus, 2002.
- Lemebel, Pedro. *La esquina es mi corazón*. Santiago, Chile: Planeta, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Crónicas de Nueva York (El Bar Stonewall)”. *Loco afán: Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama, 2000. 70-72.
- Llamas, Ricardo. *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Martínez Expósito, Alfredo. *Escrituras torcidas: Ensayos de crítica ‘queer’*. Barcelona: Laertes, 2004.
- Mira, Alberto. *Para entendernos: Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica*. Barcelona: Tempesta, 2002.
- Monsiváis, Carlos. “‘Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen’ (A propósito de lo ‘Queer’ y lo ‘Rarito’)”. *Debate feminista* 8/16 (1997): 11-33.
- Montero, Oscar. “The Signifying Queen: Critical Notes from a Latino Queer”. *Hispanisms and Homosexualities*. Sylvia Molloy & Robert McKee Irwin, eds. Durham: Duke UP, 1998.
- Moreno, Hortensia. “Editorial”. *Debate feminista* 8/16 (1997): ix-xiv.
- Moreno, María. *El fin del sexo y otras mentiras*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002.
- Morton, Donald, ed. *The Material Queer: A LesBiGay Cultural Studies Reader*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Perlongher, Néstor. *Alambres*. Buenos Aires: Último Reino, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*. Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, eds. Buenos Aires: Colihué, 1997.
- \_\_\_\_\_. *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*. Moira Irigoyen, trad. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Papeles insumisos*. Adrián Cangi y Reynaldo Jiménez, eds. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2004.
- Platero, Raquel y Emilo Gómez Ceto. *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*. Madrid: Talasa Ediciones, 2007.
- Preciado, Beatriz. “Género y performance”. [arteleku.net/4.1/zehar/54/Beatrizgatz.pdf](http://arteleku.net/4.1/zehar/54/Beatrizgatz.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera prima, 2002.
- Rapisardi, Flavio y Alejandro Modarelli. *Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.
- Romero Bachiller, Carmen. “Poscolonialismo y teoría queer”. *Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. David Córdoba, Javier Sáez y Pedro Vidarte, eds. Barcelona y Madrid: EGALES, 2005. 149-164.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tendencies*. Durham: Duke UP, 1993.

Truscott, Lucian. "Gay Power Comes to Sheridan Square". *The Village Voice* (3 July 1969): 1,18.

Warner, Michael. "Introduction". *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Michael Warner, ed. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993. vii-xxxi.