

Los ‘fráxitos’ de la disidencia sexual en la época de la globalización neoliberal

Brad Epps

University of Cambridge, Reino Unido

“[E]l tan mentado ‘sistema’ no se sustenta solamente por la fuerza de las armas ni por determinantes económicos; exige la producción de cierto modelo de sujeto ‘normal’ que lo soporte”
Néstor Perlongher, “Los devenires minoritarios” (67-68)

El deseo “minoritario”, “alternativo” y “disidente” hace tiempo que está en crisis, no porque el orden establecido del mal llamado mundo occidental lo condene, persiga y anule, sino porque, con cada vez más *regularidad*, lo avala, protege y asimila. Esta, al menos, es la postura y la preocupación de un número considerable de los artículos que configuran el volumen presente sobre sexualidades minoritarias en España y América Latina a fines del siglo xx y principios del siglo xxi. A través de una variedad de textos y contextos, subjetividades y situaciones, teorías y prácticas críticas, dichos artículos abordan, entre otras cosas, la disipación, disolución y discapacitación, pero también la resistencia, rearticulación y reconfiguración, de una radicalidad antaño ligada de manera casi automática, “congénita” incluso, a la homosexualidad y otras modalidades sexuales no abocadas a la reproducción —tanto biológica como simbólica— del sistema masculinista y heteronormativo dominante. Conviene notar, de entrada, que la persistente vaguedad de términos tales como “orden establecido” y “sistema dominante” se soslaya solo parcialmente con los calificativos de “masculinista” y “heteronormativo”, no solo porque la aparente equivalencia entre heterosexualidad y normatividad es engañosa (como si toda práctica heterosexual fuera normativa), sino también, y sobre todo, porque el éxito de proyectos de reivindicación civil en un creciente número de países de ambos hemisferios ha generado una “homonormatividad” cuyo modelo principal es el masculino y cuyos valores principales son la monogamia, el matrimonio y la familia

—lo que Néstor Perlongher llamara la “conyugalización y sedentarización” (56)— así como el servicio militar, el individualismo, la competitividad, el lucro, el bienestar psicofísico y el atractivo corporal. Semejante concepto del “éxito”, propio del capitalismo neoliberal, es visto y vivido por todo un conjunto de personas contestatarias como un fracaso, si no total al menos parcial.¹ El fenómeno, por particular que pueda parecer, es harto general y de larga y accidentada duración: como bien dijera Barbara Johnson en relación con la institucionalización de la deconstrucción a principios de la década de 1980: nada fracasa como el éxito.²

-
- 1 La precisión —si no total al menos parcial— es importante y remite a la importancia que se le concede a los deshechos, fragmentos y restos (véase, por ejemplo, el reciente volumen editado por Lucas Martinelli: *Fragmentos de lo queer. Arte en América Latina e Iberoamérica*). El propio Perlongher declaró, a principios de los años ochenta, en medio de un clima dominado por los estragos del sida y la represión dictatorial, lo siguiente: “Sin rehusar dogmáticamente la importancia de la conquista de ciertos espacios jurídicos y legales, ni renegar de las experiencias vividas bajo el enunciado de la identificación, la crisis (o incluso la disolución) de estos movimientos [alternativos, disidentes, ‘contraculturales’], además de indicar la extenuación de la estrategia identitaria, podría quizás propiciar (¿optimismo del análisis social?) una demanda de salida de los micro-circuitos fagocitantes, una expansión extensa de las diferencias, no sólo entre los propios ‘minoritarios’, sino abierta al campo social” (73-74). El inciso optimista de Perlongher —el “mismo” que sentenció en otro ensayo que el Frente de Liberación Homosexual en que había participado de manera fundacional constituía “a todas luces, un fracaso” (83)— contrasta, sin embargo, con el pesimismo cultivado y el regodeo en la negatividad antisocial que caracteriza algunas de las obras más emblemáticas de la reciente teoría *queer* norteamericana —*No al futuro*, de Lee Edelman; *Optimismo cruel* de Lauren Berlant; *El arte “queer” del fracaso* de Judith, o Jack, Halberstam— producidas en un contexto no marcado ni por la represión dictatorial ni por los estragos del sida sino por la consecución y la consolidación de una serie de derechos civiles y, lo que es más, por la concientización no solo de la “comunidad gay” sino también del “conjunto del *socius*” (69), de nuevo en palabras de Perlongher.
 - 2 Según Johnson, la radicalidad de la deconstrucción estriba en su cuestionamiento de la lógica de la oposición binaria, lógica que Johnson ilustra a través de una serie de pares normalmente incompatibles que incluyen la objetividad y la subjetividad, la verdad y la falsedad, el habla y la escritura, el principio de placer y el principio de realidad, la conciencia y la inconsciencia. Se trata de un cuestionamiento que se expresa, reiteradamente, en verbos tales como “subvertir”, “minar”, “socavar”, “zapar”, “transgredir” y “desestabilizar”. No es de sorprender, pues, que la deconstrucción molestara a “conservadores” y “tradicionalistas” (las palabras son de la propia Johnson), tanto de la derecha, obviamente, como de la izquierda. Para Johnson, al igual que para Derrida, la relación con la izquierda era, con todo, de una importancia especial, ya que la “radicalidad” que aducía tendía a articularse de acuerdo con una lógica, o anti-lógica, progresista que se encontraría puesta contra las cuerdas cuando, en 1988, ocho años después de

Dada la importancia del legado de la deconstrucción en lo que Fernando Blanco designa como el proceso de “desandar los códigos binarios” en el pensamiento y activismo de la disidencia genérico-sexual, la referencia al texto de Johnson no es nada casual. Informa no solo la voluntad de torcer y desmontar divisiones y jerarquías, sino también la preocupación por lo que se podría llamar el “fráxito”, neologismo con el cual se pretende designar menos una síntesis de “fracaso” y “éxito” que una tensa y oscilante hibridación “bastarda” —palabra, esta última, con la que Havelock Ellis calificara, a finales del siglo XIX, la entonces neológica “homosexualidad” (Halperin, 485, n. 11)—. Esta hibridación bastarda atraviesa aquellas propuestas, como la de Judith o Jack Halberstam, que postulan encontrar en el fracaso un arte peculiarmente *queer*, propuesta hartamente debatible tanto por el éxito de Halberstam y la teoría *queer* en general como por el hecho de que el fracaso fuera elogiado —como un “arte” necesario al éxito— por personas como Thomas Edison y Winston Churchill. Sea como fuere, la pregunta que Johnson se hace —“¿cómo puede el impulso deconstructivo retener su energía crítica ante su propio éxito?” (7, énfasis original)— es prácticamente la misma, *mutatis mutandis*, que se traza en muchos de los artículos aquí incluidos: ¿cómo puede el impulso alternativo LGBT y/o *queer* retener —o recuperar— su energía crítica ante su propio éxito? La ambivalencia entre la conjunción copulativa y disyuntiva “y/o” tampoco es casual, ya que si bien lo *queer* se ha promocionado como una opción recalcitrante a las políticas identitarias, su relación “de parentesco” con las mismas es innegable. Es decir, su tan celebrada como vapuleada dedicación a la “desidentificación” —a un más allá, o más acá, de las categorías de la captación disciplinaria— se encuentra sombreada por aquello que pretende deshacer o, como diría Blanco, desandar, y de modo tal que, en palabras de Martinelli, entre “las identidades rígidas (*rigor mortis*) [...] *queer* ya es una más” (19).

Es a la luz de las tensiones entre la identificación y la desidentificación como se puede hablar de “una genealogía *gay/queer*”, tal y como lo hace Jorge Luis Peralta en su perspicaz análisis de las novelas ‘homosexuales’ de Óscar Hermes Villordo. Dentro de esta genealogía *gay/queer*, cabría situar, pero solo en parte —es decir, solo de manera interseccional— una genealogía que, como recuerda Estrella Díaz Fernández, la crítica lesbiana también ha tratado de recuperar y visibilizar. Dicha genealogía no se limi-

que Johnson publicara su artículo sobre el fracaso del éxito, salieron a la luz los escritos colaboracionistas de Paul de Man publicados durante la Segunda Guerra Mundial.

ta, ni mucho menos, al quehacer literario en el que se enfocan Peralta y Díaz Fernández, sino que se extiende a toda una gama de manifestaciones socioculturales, entre las cuales descuellan las artes visuales, el teatro, la música, la *performance*, la historiografía y, de modo especial, el activismo. Lejos de ser una y unida, unívoca y unidireccional, se trata, pues, de una genealogía fragmentaria y dispersa, polívoca y multidireccional, de acuerdo con lo postulado por Michel Foucault —aunque no necesariamente con la meticulosidad gris y paciencia documentalista que elogiara el historiador francés (“Nietzsche”, 145)—. Ahora bien, por fragmentarias, dispersas y desnaturalizadas que sean estas genealogías se efectúa una irónica reinscripción de la lógica binaria.³ Bernhard Chappuzeau, en un ensayo sobre el cine de Edgardo Cozarinsky, se refiere, por ejemplo, a “dos perspectivas opuestas” que configuran, entre ellas, un campo escindido:

por un lado se desarrolla la cultura gay como heredera del Gay Liberation Front después de 1969 y voz política para los derechos minoritarios, manteniendo un énfasis sobre los rasgos esenciales de la sexualidad en la formación de identidades y sus entornos sociales, y por el otro lado surge una oposición en la teoría *queer*, con cualidades más radicales de la disidencia y performatividad desestabilizadoras al crear cuerpos sin género en su rechazo unánime de las estructuras normalizadoras de sexualidad e identidad (49-50).

Lo gay, en cuanto “heredero” de un movimiento supuestamente “originado” en los Estados Unidos de América, vendría a constituir lo que Fran Zurian llama un modelo de representación “positivo” —al menos en determinadas partes del mundo— que si bien se propaga por la televisión también lo hace por un vasto abanico de medios y modas.

Zurian estudia la presencia de personajes LGBTIQ en la televisión de ficción española de la “Transición” al gobierno de José Luis Zapatero, cuando, al igual que en otros países del mundo, se avanzaron versiones edulcoradas, asimilacionistas y consumistas no solo de lo gay y —aunque en

3 Es importante reconocer, como lo hace Perlongher, que el binarismo nutre ciertas formas contraculturales y marginales del “negocio del deseo”: “Las relaciones de la prostitución viril están marcadas por una exacerbación de las diferencias. Diferencia de edad. [...] Diferencia de clase. [...] Las grandes oposiciones binarias que codifican el *socius* aparecen siendo ellas mismas deseadas; revelan así su reverso intensivo. Si el encuentro entre jóvenes y viejos remite a la vieja tradición occidental de la pederastia, se da también un peculiar cruce de clases, que se manifiesta entre algunos de los clientes como un deseo de salir de su clase social” (52).

muy menor grado— lo lésbico, sino también de lo *queer*. Es decir, a pesar del pulso oposicional señalado por Chappuzeau, lo *queer* —vocablo cuya impronta anglófona, como veremos, no está en absoluto exenta de problemas— tampoco se escapa de la maquinaria mercantilista. Estas versiones adecentadas y azucaradas de lo gay y lésbico, pero también de lo *queer*, se encuentran condicionadas, sin embargo, por otras amargas y acerbas que prevalecían como prácticamente las únicas posibles —al menos en grandes partes de la esfera pública— durante los años más duros del sida, aquellos en los que justamente las personas menos estadísticamente implicadas en el síndrome, las lesbianas, desempeñaron un papel crítico, ético y político fundamental. Es aquí, en relación con la historia del sida —que es también en parte la historia de la sexualidad postmoderna— y en relación con los “fráxitos” de la disidencia sexual, donde habría que mencionar una relativamente nueva corriente crítica que cuestiona la proliferación de metáforas e ideas relacionadas con la disipación, la disolución, la discapacitación, la no futuridad y el fracaso: a saber, la teoría “*crip*” o, si se quiere, la teoría tullida, contrapartida de la teoría *queer* o torcida. Robert McRuer, junto con Alison Kafer y Ellen Samuels una de las voces más influyentes de la corriente tullida, dice haber llegado a lo “*crip*” —de *cripple*, palabra del inglés norteamericano originalmente peyorativa al igual que *queer*— por la crisis del sida (Peers *et al.*, 150) y, por extensión, por la crisis de la “liberación sexual”, tan marcada por el movimiento feminista. Si por un lado McRuer apunta a “la intersección de los estudios de la teoría *queer* con los estudios de las personas con diversidad funcional” (137), por otro lado afirma que “[y]a no basta con ser *Queer* para desafiar a los sistemas de poder, y muchos pensadores *queer* han señalado, por el contrario, que las identidades *queer* ahora contribuyen activa y abiertamente [a] los sistemas de poder” (142).⁴

Esta “contribución” a los sistemas de poder, esta complicidad con lo que Ana de Miguel llama “la cultura del escándalo” (139) y “el mercado de los cuerpos” (9), no solo se ve en el énfasis en la ampliación del consumismo, el servicio militar, el matrimonio y lo que Blanco llama el “romanticismo homoparental”, sino también en el predominio de imágenes, altamente rentables, de cuerpos sanos, jóvenes, delgados, fuertes y bellos que se ajustan a unos patrones más bien clásicos y convencionales. Dicho pronto y mal, la crítica feminista de la cosificación heterosexista del cuerpo femenino se soslaya en aras de la consolidación de la cosificación homoerótica del cuer-

4 Todas las traducciones del inglés y del francés son mías.

po masculino. Frente a dicha cosificación, la teoría tullida denuncia una doble obligación compulsiva: primero, la heterosexualidad, cuyos mecanismos de imposición categórica Adrienne Rich ya desmenuzara en 1980 en relación con la existencia lesbiana y, segundo, una noción extremadamente limitada de la capacidad y la salud tanto físicas como mentales. Lo “*crip*”, al igual que lo *queer* (lo tullido, al igual que lo torcido), constituye, entonces, “una marca de fuerza, de orgullo y de desafío”, según McRuer, “cuyas connotaciones negativas (relacionadas con el estigma y la burla) acarrearán siempre” (138), al menos en principio. La salvedad, “al menos en principio” (o, mejor, “al menos en teoría”), es crucial, porque McRuer entiende estas cuestiones dentro de un contexto socioeconómico en el que el capitalismo neoliberal exagera diferencias y ahonda brechas, pero también motiva, de rebote, alianzas de contestación internacional. En muchos respectos, la apuesta de Perlongher por un nuevo concepto de la belleza —y de la poesía— “mezclado con lo bestial, encastrado, embarrado, pero lleno de brillos y de lujos” anticipa lo que Melania Moscoso Pérez y Soledad Arnau Ripollés, en su entrevista con McRuer, llaman la “re-apropiación de la dignidad disidente”, dignidad que, evidentemente, no se desprende del todo ni de la indignidad ni de la indignación, en el sentido formulado por Stéphane Hessel, en contra de la bancarización de la sociedad civil.⁵

Para Nina Lawrenz y Martha Zapata Galindo, el modelo de representación “positivo” examinado por Zurian en el contexto de la normalización de la homosexualidad en España ha llegado a ser tan contradictoriamente hegemónico que conforma un “*mainstream* gay globalizado” *made in USA*.⁶

5 Es en este respecto que si bien se habla del fracaso —o, si se quiere, de la “discapacitación”— de la fuerza crítica de la disidencia sexual también se puede hablar de modos de resistencia e insumisión que sin llegar a ser “exitosos” tampoco son, sin más, ilustraciones o pruebas del fracaso y de la no futuridad a ultranza.

6 Aunque el “*mainstream* gay globalizado” parece, en gran parte, *made in USA*, la referencia al “imperio norteamericano” no debe congelarse en una delimitación falsamente tranquilizadora, como si “el problema” se pudiera reducir a una determinada nación, por poderosa que sea. De hecho, al identificar “globalización” y “americanización”, el propio Pierre Bourdieu, en cuya obra se inspiran Lawrenz y Zapata Galindo, no solo refuerza la identificación de “americanización” y “norteamericanización” —borrando así América Latina—, sino que también corre el riesgo de eximir de toda responsabilidad a Europa, Japón, Australia, Rusia, China, Arabia Saudita y otras partes del mundo —entre las cuales se incluyen aquellos reductos del poder adquisitivo en, por ejemplo, Argentina y Colombia, Senegal y Tailandia—. En rigor, la noción de reductos de poder adquisitivo es válida para toda nación, todo país, especialmente en la medida en que la nación-esta-

De todos los artículos aquí reunidos, es sin duda el de Lawrenz y Zapata Galindo el que arremete con más contundencia y convicción contra el poderío de una nueva normatividad fabricada en el Norte y exportada, coercitivamente, al Sur. Esta nueva normatividad, fuertemente ligada a la globalización neoliberal, surge de la promesa aparentemente acomodaticia pero en rigor harto restrictiva de que mediante el esfuerzo individual “cualquiera”, sea la que sea su identidad genérico-sexual, étnico-racial o incluso su situación socioeconómica, puede “triunfar”, puede lograr el “éxito”, entendido este en términos mercantilistas y meritocráticos. Lawrenz y Zapata Galindo echan mano de las teorías de Pierre Bourdieu sobre el neoliberalismo para afirmar que surgen “nuevas alianzas entre las fuerzas del mercado y un nuevo grupo de clientes”, a saber, “una minoría privilegiada que se identifica ‘solamente’ con su identidad sexual” y que cifran sus derechos humanos en la legalización del matrimonio. Se trata, en otras palabras, de la reconversión de una “comunidad” en principio diversa —no por idealizada siempre y solo irreal— en un “nicho de mercado” y de la reconversión de una “subcultura” —con toda la carga despectiva que comporta el término— en un “estilo de vida”. Semejante estilización mercantilista genera, según Lawrenz y Zapata Galindo, “nuevos ideales del cuerpo y de la belleza que se ven influenciados por el aumento del consumo y las intervenciones de los medios” (97). Como bien saben Lawrenz y Zapata Galindo, el impacto de estos “estándares de belleza y moda homogéneos” en clave gay y/o *queer* dista mucho de ser “superficial”, ya que se inscribe en cuerpos y comportamientos políticos y económicos. Es en este respecto que junto con los “nichos de mercado” y “estilos de vida” emergen y se consolidan grupos de presión, los llamados *lobbies* gay, que señalan tanto Fernando Blanco como Alfredo Martínez-Expósito, entre otros. Estos *lobbies*, como el mismo

do se encuentra usurpada por la corporación multinacional o “postnacional” propia de la globalización. Esto no significa, claro está, que dichos reductos no se generalicen más en algunos países que en otros (de hecho, el concepto mismo de “clase media” depende de semejante generalización del poder adquisitivo); ni que no sea importante fomentar lo que McRuer llama “afinidades transnacionales” (152); ni que Lawrenz y Zapata Galindo se equivoquen al arremeter contra el poderío de una nueva normatividad fabricada en el Norte y exportada, coercitivamente, al Sur. Ahora bien, hasta qué punto esta “nueva normatividad” es importada por el Sur, y hasta qué punto el Sur fabrica y/o renueva sus propias normatividades, y hasta qué punto “Norte” y “Sur” son entelequias ideológicas cuya conceptualización binaria ningunea los “entre lugares” que Silviano Santiago propone como propios —o impropios— de una conceptualización más sutil, y más real, de la experiencia, son preguntas que, al menos en el ensayo citado, no se hacen.

nombre indica, se apartan del activismo callejero y, desde luego, de toda actuación calificable de hedonista y promiscua, antipatriarcal y contracultural, para adentrarse en los vestíbulos y despachos del poder político institucional. Son, en definitiva, sintomáticos del deslizamiento de la norma, de su paradójica (des)naturalización instrumentalista, de su “fráxito”.

Fernando Blanco, en su brillante lectura del porno activismo en el Chile democrático y posdictatorial, examina justamente “[l]a reapropiación por parte de la derecha y hoy del gobierno de la Nueva Mayoría de las discusiones ciudadanas en torno a identidad de género e identidad sexual defendidas en el pasado por sectores cercanos a la izquierda histórica popular” (31). Sin negar los logros en la esfera legislativa en Chile y otros países de América Latina, especialmente Argentina, Brasil, Uruguay, México y Colombia, Blanco sondea las contradicciones y retos que el “paradigma normalizador” y el “modelo optimista de reparación” acarrear en la época de la globalización neoliberal. Al igual que Martínez-Expósito, quien reconoce que “[e]l proceso de normalización es [...] en cierto modo un proceso de disolución de la especificidad cultural LGBTQ y su inherente *queerness*” (147), Blanco se detiene en unas actividades y actuaciones que “luchan en contra del menú liberal de orientaciones y gustos impuestos por el liberalismo económico y político”. Una figura emblemática de dicha lucha es el recién fallecido Pedro Lemebel, según Dieter Ingenschay, tal vez “la voz más aguda” (86) de la resistencia contra la imposición del modelo único economicista en el ámbito de las sexualidades disidentes y un apasionado defensor del legado feminista en la lucha por un mundo más justo. Para Lawrenz y Zapata Galindo, “Lemebel desarrolla un discurso *queer* alternativo a través de su llamada *low queer art*” y manifiesta “su disgusto en el gusto del *mainstream* neoliberal” (106). Tanto el discurso como el disgusto los desarrolla y manifiesta a través de su propia persona, carnal y deslenguada, “[f]araónica, monumental [y] desafiante”, para usar las palabras de Blanco (28). El desafío de Lemebel, siempre provocativo, se extiende a la monumentalización de una historia hegemónica en la que una revuelta en un bar gay en un barrio de la ciudad de Nueva York se erige como el origen y punto de referencia obligatorio de todo un movimiento de reivindicación socio-sexual.

En una de las crónicas de *Loco afán*, titulada “Crónicas de Nueva York (El Bar Stonewall)”, Lemebel se mofa de “estas gringas militantes tan beatas y comerciantes con su historia política” (70) y se estremece, en una mezcla de desdén, temor y voluptuosidad vomitiva, ante los “músculos

y físicoculturistas” cuya “potencia masculina [...] te empequeñece como una mosquita latina” (71). En términos que a la vez recuerdan y matizan los de la teoría tullida, aduce una “desnutrición de loca tercermundista” (71) que pone sobre el tapete el hambre, la escasez y la pobreza como factores de “discapacitación”. Finalmente, en relación con la bandera de “todos los colores del arco-iris gay”, pone en tela de juicio su validez policromada al sugerir que el estandarte es, a fin de cuentas, de un solo color, el blanco, “[p]orque tal vez lo gay es blanco” (71). La percepción y crítica de una blancura preponderante en la promoción a escala global de lo gay funciona a la vez como una tónica y un revulsivo en el suministro de un proyecto centrado en la expansión más que en la deconstrucción de la normatividad. Como una loca consagrada a la desacralización, Lemebel, hondamente influido por Perlongher, defiende una especie de anormalidad contra-hegemónica en la que cuestiones de raza, etnicidad y clase, pero también de edad, apariencia física y estado de salud —o enfermedad— se entretajan con cuestiones de género y sexualidad que solo parcialmente podrían considerarse como fundamentales.

En su propensión al cuestionamiento polifacético, a la práctica interseccional, el artista de carne y hueso que fue Lemebel guarda una afinidad con más de un personaje de ficción, entre ellos, “Cleopatra, la travesti y sacerdotisa milagrera” que protagoniza *La Virgen Cabeza* de Gabriela Cabezón Cámara, primera novela de una trilogía posdictatorial que estudia Guadalupe Maradei. Al precisar que el vocablo “cabeza” deriva, en el contexto popular rioplatense, de “cabecita negra”, locución que designa a los migrantes de ascendencia indígena, Maradei demuestra el potencial político de la etimología, cuyos vericuetos pueden ser tan fragmentarios y dispersos como los de la genealogía (125). También indica cómo la resemantización —tan cara a la suerte del término y concepto *queer*— puede tener resonancias étnicas, raciales y económicas que con demasiada frecuencia quedan amortiguadas cuando no silenciadas bajo un vocabulario más expresamente genérico-sexual. La “corporalidad travesti generizada, racializada [y] subalternizada” que marca, según Maradei, la novela de Cabezón Cámara apunta a prácticas y *performances* extranovelísticas y, lo que es más, a una dinámica de trasvase mediante la cual los hechos más presuntamente naturales se presentan como ficciones “fundacionales”, es decir, como relatos “esencialmente” ideológicos (124-125). Es precisamente en la apuesta por la volatilización de todo fundamento y la desnaturalización de toda esencia que lo *queer* pretende apartarse de lo gay, lésbico e incluso trans, volcados, al menos

en su formulación contradictoriamente mayoritaria, a la estabilización de identidades, comunidades y proyectos políticos. La distinción, o más bien oposición, informa, como ya se ha señalado, el grueso de los artículos aquí reunidos. Que sirva de ejemplo lo siguiente del ensayo de Maradei, relacionado con lo que se ha venido apuntando con respecto a la política corporal de Lemebel: los “usos del *camp* están filtrados por el tamiz del subdesarrollo (la diva a quien emula no es una celebridad de Hollywood, sino la conductora local Susana Giménez) y reorientados no hacia la visibilidad de una comunidad gay, sino de una cultura *queer*” (126). Que también sirva de ejemplo lo siguiente del iluminador ensayo de Alberto Mira sobre el niño *queer* en sendas novelas de Agustín Gómez Arcos y Eduardo Mendicutti: hay “en el uso de lo gótico por parte de estos autores no solo una manera de enfrentarse a su infancia, sino una manera de dramatizarla con un sentido *queer* del exceso que resulta afirmativo” (173). Aunque centrados en textos y contextos diferentes, ambos pasajes asocian lo *queer* con unos “usos” —del *camp*, de lo gótico, es decir de algo exagerado y anticuado, torcido e incluso traumático— que insinúan una utilidad paradójicamente anti-utilitaria a la vez que una *performance* que “hace” y “deshace” lo que convencionalmente se entendería como la identidad.

Lo *queer* funciona en estos y otros ensayos como la contrapartida díscola y excesiva de lo gay, de acuerdo con lo trazado por Chappuzeau, pero lo hace en muy menor grado respecto a lo lésbico, trans- e intersexual. De hecho, junto con el trabajo de Janett Reinstädler sobre el “giro erótico” de la narrativa española, los cuatro trabajos que versan explícitamente sobre modalidades lésbicas y/o transgenéricas —a saber, los de Díaz Fernández, Elena Madrigal, Rafael Mérida Jiménez y Marta Segarra— son los únicos que no emplean el término o concepto *queer*. Evitan, ignoran y/o desestiman, pues, esta particular contienda terminológica y conceptual (*gay-queer*) —que por otra parte ha contribuido a lo que Sheila Jeffreys ha llamado “la desaparición *queer* de la lesbiana”— y se concentran en otras. Díaz Fernández, por ejemplo, examina, dentro de un poroso marco genealógico lésbico, la significación del nombre propio, del pseudónimo y del anónimo; Mérida Jiménez propone, dentro de un no menos poroso ámbito genealógico transgenérico, una “transtextualidad” que va más allá de la ya configurada por el narratólogo Gérard Genette para abarcar la gestualidad, la sexualidad y la teatralidad; Madrigal, por su parte, se adentra en lo que designa como el “universo literario zapoteco”, en el que la transcripción, la traducción y sus límites confluyen en procesos de resistencia indígena.

La diversidad socio-sexual que apoya y avanza Madrigal es especialmente importante, puesto que implica una diversidad sociolingüística que supera la contienda LGBTQ y en la que términos como *muxe* y *ngiu'u* figuran de manera destacada. La traducción de estos y otros vocablos, pertenecientes a lenguas indígenas pero también al español en todas sus variantes (variantes en las que insistía Perlongher), no solo corre el riesgo tradicional de “traicionarlos”, sino también de borrarlos en aras de un puñado de términos y conceptos de procedencia anglófona y, en menor grado, francófona: a saber, “gay” y “*queer*”. Blanco tiene razón al notar la importancia de “la autorreflexión sobre los propios lenguajes y discursos ‘en los que y con los que’ se aborda el desafío de sostener la diferencia sexual en lo público y lo simbólico renuente a la normalización liberal” (29). Gran parte del desafío estriba, seguramente, en la omnipresencia, en los estudios y debates sobre “sexualidades alternativas”, de términos tales como “*mainstream*”, “*performance*” y los ya ampliamente mentados “gay”, “*queer*” e incluso “*crip*”—palabras que no tienen calle o historia fuera de ámbitos angloparlantes y, como apunta Martinelli, “[n]o nos incomoda[n]” (18).⁷ La atención que Madrigal dedica a personas y personajes sexodiversos es extensiva, pues, a personas y personajes lingüidiversos—.

“Nombrar siempre es un peligro”, observa el crítico brasileño Denilson Lopes, para quien “[l]a utilización de *queer* sigue siendo algo restringido a los circuitos académicos” y para quien “la falta de traducción lingüística podría bien ser un indicio de [una] falta de traducción intelectual” (27). La diversidad lingüístico-cultural difícilmente puede contentarse con la consolidación de *queer* como signo privilegiado de la contestación política. “El hecho de que desde el último cuarto del siglo xx se hayan perpetuado prácticas textuales que por una u otra razón cuestionan”, según Martínez-Expósito, “la legitimidad de la normalización LGBTQ demuestra por sí solo que el proceso de normalización no es universal ni homogéneo” (141). Pero he aquí que algo muy parecido se puede decir de lo *queer*, porque, aunque ha tendido a presentarse como la contestación no normativa y no identitaria, maleable y fluida, a una identidad gay (y en menor grado a una serie de identidades LGBT) cada vez más rígida y consolidada, más normalizada, lo *queer* no se encuentra exento, ni mucho menos, de los

7 Para más sobre las implicaciones espaciales y geopolíticas del término “*queer*”, véanse mis artículos “La ética de la promiscuidad” y “Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*.”

efectos universalizantes y homogeneizadores de la globalización. De ahí que Lawrenz y Zapata Galindo hablen de la necesidad de reconocer y criticar “una norma *queer* global(izada) en el ‘Norte’”, ligada al homonacionalismo cripto-occidental y, como han señalado otros, al “blanqueamiento rosa”; de ahí, también, que insistan en la necesidad de avanzar un “*queer* alternativo” (106). Un *queer* alternativo a lo *queer* globalizado sugiere, desde luego, un proceso de desplazamiento y torcimiento, un rizar el rizo, que recuerda la imbricación movediza de la norma, en cuanto límite, y de la transgresión señalada por Foucault en su ensayo sobre Georges Bataille, “Prefacio a la Transgresión”. También sugiere una “revolución permanente” que se moviliza, paradójicamente, en contra de la permanencia, es decir, en contra de su propia consolidación, institucionalización, normalización y mercantilización. Esta “revolución permanente” no ha obstado para que algunos de los “valores consagrados” de la teoría *queer* angloamericana como Eve Kosofsky Sedgwick y Lee Edelman hayan intentado erigir y preservar lo *queer* como *la* figura y *la* forma de una política alternativa e incluso, en el caso de Edelman, de una negatividad radical que se cifra en la denuncia de toda “futuridad reproductiva”, como bien observa Martínez Expósito.⁸

Llama la atención que la negatividad radical a la que Edelman se aferra apenas se detiene en cuestiones de clase, raza, etnicidad, religión, nacionalidad, capacitación, colonialidad, historia y lengua —más allá de unos juegos retóricos dentro de un inglés nunca cuestionado como vehículo privilegiado de lo *queer*—. Dicho de modo más directo, Edelman, a pesar de sus apelaciones al psicoanálisis lacaniano, monumentaliza y totaliza un *queer* que al carecer de otros rasgos acaba pareciendo tan blanco, tan gringo, como la bandera de “todos los colores del arco-iris gay” que critica Lemebel. La historia misma parece, en manos de Edelman, prácticamente vaciada de contenido geopolítico (como no sea el norteamericano). De hecho, lejos de eludir toda captación definicional, lo *queer*, para Edelman, se define, tal y como observa Halberstam, como la muerte y la finitud (106). Es importante notar que Edelman, en su afán de perfilar lo *queer* como una negatividad ejemplar, deja de lado otras formulaciones, otras realidades, que también podrían relacionarse con la no futuridad: a saber, la marginación, explo-

8 La invocación del futuro en nombre del niño sostiene, según Edelman, el privilegio de la heteronormatividad. Pero al llegar aquí cabe preguntarse qué futuro, qué niño. Si el proceso de normalización no es universal ni homogéneo, ¿no corre el riesgo de serlo la anti-normalización *queer* que defiende a ultranza Edelman?

tación y destrucción económicas, la depredación neocolonial, la extrema discapacitación, la enfermedad, la violencia de género, el feminicidio y un largo etcétera. Sin ir más lejos, que en los Estados Unidos, país que constituye el casi exclusivo marco de referencias de Edelman, si hay un grupo de personas que encarnan y emblematizan la no futuridad bien podrían ser los hombres negros, sea la que sea su “orientación sexual”, ya que su esperanza de vida es, estadísticamente hablando, una de las más bajas del país. Algo parecido puede decirse de muchos “discapacitados” para quienes, en la opinión de Merri Lisa Johnson, “la retórica del fracaso” y de la “no futuridad” tiene unas implicaciones demasiado literales para que pueda estilizarse como un arte deseante y hasta deseable.

Es en este respecto que me atrevería a seguir “desencializando” lo *queer* al desligarlo, *al menos en parte*, de las relaciones entre personas del “mismo” sexo, que atraviesa la obra de Edelman y, de modo distinto, la de Halberstam, quien califica de “decididamente ‘unqueer’” (90) la novela *Trainspotting* del escocés Irvine Welsh a pesar de centrarse esta en un grupo de jóvenes marginados enganchados a la heroína y “sin futuro”. Si bien encuentra en *Trainspotting* muchos de los atributos asociados con lo *queer*, entre los cuales el fracaso y una crítica feroz de la “vida normal”, Halberstam encuentra la novela “demasiado hetero-masculina” (92) como para merecer —que valga el término— inclusión en el oscuro panteón de lo *queer*. Sin descartar en absoluto su argumento, que ve en la homofobia la descalificación de lo *queer*, cabe cuestionar si la homofobia de los marginados, los pobres y los discapacitados es la misma que la de los ricos y poderosos, con frecuencia perfumada con una tolerancia que Herbert Marcuse llamara “represiva”. La pregunta que formula Néstor Perlongher en su ensayo “Matan a una marica”, “¿de qué se habla cuando se habla de violencia?” (36) se presta, entonces, a otras: ¿de qué se habla cuando se habla de homofobia? ¿De qué se habla cuando se habla de misoginia? ¿Desde qué estratos económicos se articulan y manifiestan? ¿Cuáles son sus sujetos de enunciación y sus instrumentos de ejecución? A Perlongher, la cuestión de la violencia, y más específicamente la violencia ejercida contra los homosexuales, lo lleva a preguntarse: “¿cuáles son las fuerzas en choque, cuál el campo de fuerzas que afecta su entrecchoque?” (37). A diferencia de Halberstam, para quien lo “unqueer”, en base de una excesiva carga “hetero-masculina” (92), parece demarcarse y desmarcarse claramente de lo “*queer*”, Perlongher atiende a las oscuras imbricaciones que hacen que entre “toda la gama de vividores, lúmpenes, desterrados, fugados o simplemente confundidos, pasajeros en

tránsito por las delicias del infierno, suel[a]n reclutarse los propios ejecutores de maricas” (39) y, desde luego, de mujeres también.

En otro ensayo, “Avatares de los muchachos de la noche”, Perlongher insiste en la existencia de “cierta relación de contigüidad entre las marginalidades sexuales (que atentan contra el orden de la reproducción sexual) y económicas (que atentan contra el orden la producción social); lazo entre homosexualidad y marginalidad que se mantiene vigente a despecho de los reclamos de la dignidad de los homosexuales más modernizados” (47) y a despecho de la “alianza entre negocio y transgresión” (12) que critica, desde una postura distinta, Ana de Miguel. Es decir, lejos de trazar una línea divisoria entre, por ejemplo, drogadictos machistas y maricas promiscuas, Perlongher habla de redes y enredos, cruces y entrecruces, flujos y derivas. Anticipa y en muchos respectos ahonda, pues, lo que luego se presentaría, desde el Norte, como la radicalidad *queer*, declarando que “[e]s preciso evitar la tentación de pensar [los personajes de esta red de tránsitos] en tanto ‘identidades’, para verlos en cambio como puntos de calcificación de las redes de flujo (de las trayectorias y los devenires del margen)” (47). Consciente de los peligros de una formulación excesivamente teórica, precisa que estas redes y relaciones “no se limita[n] al plano abstracto sino que se denota[n] en las solidaridades prácticas que se establecen entre los diversos marginales” (47). Mediante la referencia a las “solidaridades prácticas”, en medio de un discurso más característico del aula que de la calle, Perlongher deja abierta, en el sentido de irresuelta, una problemática que Halberstam parece clausurar. Dicha problemática también acarrea todo un reto: el de no conceder a los poderes fácticos, sin más, esa “mano de obra” hetero-masculina homófoba, misógina y racista que constituye “la base militante” de políticos reaccionarios a lo largo y ancho del mundo. En términos más polémicos, lo *queer* —y el reto radical que presuntamente encierra— no abarca solo a la loca, sino también al marginado, al “delincuente” que la agrede, situación admirablemente descrita por Lemebel en una crónica de *La esquina es mi corazón*, “Las amapolas también tienen espinas”, que guarda una relación tanto temática como retórica con “Matan a una marica” de Perlongher y que dramatiza la conjunción de misoginia y homofobia que la antropóloga cultural Gayle Rubin identifica como pilares estructurales del orden patriarcal.⁹

9 Es interesante notar que McRuer, quien reconoce que tanto la comunidad LGBT como la de los discapacitados tiene sentidos de identidad y orgullo hartos definidos, se inte-

Dieter Ingenschay ofrece —en un artículo sobre la memoria gay en las transiciones políticas de España, Argentina y Chile— una interesante vuelta de tuerca a la curiosa totalización y negación de tiempos y sujetos que marca la obra de Edelman, Leo Bersani y otros paladines del llamado “giro antisocial”. Ingenschay reconoce que no hay “uniformidad, sino tensiones y discusiones dentro de las respectivas naciones” y que las transiciones, rupturas y continuidades, las formulaciones del fracaso y de la no futuridad, pueden variar considerablemente de país en país, de región en región, de poblado en poblado, de barrio en barrio y, cómo no, de persona en persona (85). Reconoce además que “el gran tema de la cultura de la memoria”, tan importante en países que han experimentado regímenes dictatoriales e inevitablemente involucrado en concepciones de futuridad y fracaso, es de una importancia especial en aquellos países que han experimentado regímenes dictatoriales y desapariciones masivas. Afirma, en resumen, que la violencia “no es una cuestión particularmente gay” —o *queer*—, sino que abarca una gran diversidad de identidades genérico-sexuales, entre ellas las de las mujeres heterosexuales (91). Las “identidades fracturadas” de las que habla Óscar Contardo, citado por Ingenschay, son, sin duda, “homosexuales”, pero también son “heterosexuales”, entre muchas otras. Tanto es así que, en estas y otras partes del mundo en las que lo simbólico y lo real se articulan y desarticulan en otras lenguas y en las que otros pasados y presentes informan otros futuros, el verdadero “*queer* alternativo” consistiría en la diversificación y dispersión, tal vez incluso en la suspensión si no en la supresión, de este vocablo clave, demasiado clave.

Es importante aclarar, de todos modos, que la presencia de términos y conceptos como “*queer*” procedentes de otros idiomas no constituye en sí un problema insoslayable —o solo desde una óptica purista o esencialista—. Después de todo, la importación, la imitación y la apropiación, como bien reconoce José Luis Ramos Rebollo en su estudio sobre Anarcoma, el personaje principal de dos historietas de Nazario, son prácticas que gozan de una larga y variada tradición dentro de la cultura sexual minoritaria y alternativa. Designado por Mérida Jiménez como “uno de los pilares fundacionales de la cultura *queer* española. O, si preferimos, de la cultura española más ‘maricona’” (citado en Ramos Rebollo, 2006), Anarcoma combina

resa por aquellos lugares, caminos y contactos en los que no se dé por sentado que una persona sea “miembro de una comunidad x, y o z” y en los que “incluso puede haber sospechas acerca de la inclusión de aquella persona” en una comunidad determinada (151).

no solo anarquismo y carcoma, sino que se apropia determinados rasgos tanto del cine comercial de Sara Montiel como del cómic marginal norteamericano. Dicha apropiación constituye lo que Alberto Mira designa como una “estrategia” que ayuda a “fortalecer (discursivamente) las identidades homosexuales”, pero no de modo perenne y permanente, ya que “[l]a apropiación no establece verdades, sino que produce un discurso provisional, provocativo, encaminado a conseguir unos fines” (citado en Ramos Rebollo, 207) que, una vez “conseguidos”, pronto pueden abrirse a otros. La referencia a un discurso provisional en relación con el fortalecimiento de las identidades homosexuales es importante en la medida en que introduce una provisionalidad estratégica, frente al ya más familiar esencialismo estratégico dentro de una cultura o comunidad.

Es aquí donde el *discurso provisional* —un decir dado, al menos en parte, al desdecir— se liga a la *comunidad efímera* que Segarra pondera en su bello ensayo sobre la poesía de Maria Mercè Marçal, “la escritora lesbiana pionera y emblemática en la literatura catalana” (231). A través de la textura poética de Marçal, Segarra elucida una preocupación que comparten en mayor o menor grado todos los artículos del volumen presente: a saber, la comunidad. Incluso en aquellos artículos que se enfocan en escritores, artistas y obras específicos e individuales —de hecho, aquí, la mayoría— se percibe la impronta espectral y fisurada de algo comunitario, algo como la dimensión colectiva de la utópica “otra economía de los cuerpos y los placeres” de Foucault que Chappuzeau menciona en relación con la opción —u oposición— *queer*. Mediante un sabio empleo de ideas elaboradas por Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Judith Butler y Jean-Luc Nancy, Segarra reivindica “el potencial subversivo y enriquecedor de la comunidad, vista desde la heterogeneidad y la distancia, en lugar de la homogeneidad y la adhesión fusional de los miembros que la componen” (233). Lejos de reafirmar una estructura de mera oposicionalidad, tal y como hacen tantos otros, Segarra aboga por una teoría y práctica de la parcialidad y la mutación:

la comunidad no como una afirmación de determinadas características o propiedades que nos reunirían con otros individuos semejantes (por ejemplo, ser catalán, pero también ser mujer, o lesbiana...), sino como una ‘expropiación’ de nosotros mismos, es decir, no como algo que vendría a ‘colmar’ la brecha que existe entre los individuos sino como aquello que se sitúa en este vacío, en el ‘entre’ (236).

Este “entre” difícilmente se deja cuajar como “pura negatividad” ni tampoco, obviamente, como pura positividad. Más bien, señala el espacio y el tiempo promiscuos de la mixtura, la diferencia y la interseccionalidad que promueven, con tanta razón, Lawrenz y Galindo Zapata, para quienes la disidencia sexual y las sexualidades minoritarias no se pueden desligar de “todas las categorías de desigualdad social” y muy destacadamente entre ellas las económicas (106).¹⁰ El “entre” —que para Perlongher es donde “entra” un “devenir” que “no va de un punto a otro” (68)— señala, en fin, la mutabilidad —siempre coyuntural, situada y desigual— del poder y de la resistencia, del éxito y del fracaso, del “fráxito” pues. Porque si los logros y avances en el ámbito de los derechos civiles pueden significar el fracaso y la “discapacitación” de la disidencia más recalcitrante y radical, este mismo fracaso, esta misma “discapacitación”, puede significar un éxito a contrapelo, un éxito nunca exitoso del todo y, por eso mismo, siempre atento a la necesidad de la crítica, la resistencia y la lucha —sean los que sean los términos, siglas o lenguas que se empleen—.

Bibliografía

- Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Edelman, Lee (2004): *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press.
- Epps, Brad (2005): “La ética de la promiscuidad: reflexiones en torno a Néstor Perlongher”, en *Iberoamericana* 5.18, pp. 145-164.
- (2007): “Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*”, en *Debate Feminista* 18.36, pp. 217-270.
- Foucault, Michel (1971): “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 145-172.
- (1963): “Préface à la transgression”, en *Critique* 195-196, pp. 751-770.
- Halberstam, Judith (2011): *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
- Halperin, David (1989): “Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens”, en Martin Duberman, Martha Vicinus y George Chauncey, Jr. (eds.), *Hidden From History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: Meridian.
- Hessel, Stéphane (2010): *Indignez-vous!* Montpellier: Indigène.
- Jeffreys, Sheila (1994): “The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy”, en *Women’s Studies International Forum* 17.5, pp. 459-472.
- Johnson, Barbara (1980): “Nothing Fails Like Success”, en *SCE Reports* 8, pp. 7-16.

10 Estas categorías incluyen, de modo tan insistente como difícil, a los “marginados hetero-masculinos” que Halberstam califica de “decididamente ‘unqueer’”.

- Johnson, Merri Lisa (2015): "Bad Romance: A Crip Feminist Critique of Queer Failure", en *Hypatia* 30.1, pp. 251-267.
- Kafer, Alison (2013): *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lemebel, Pedro (2000): "Crónicas de Nueva York (El Bar Stonewall)", en *Loco afán: Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama, pp. 70-72.
- Lopes, Denilson (2016): "Por una nueva invisibilidad", en Lucas Martinelli (ed.), *Fragmentos de lo queer. Arte en América Latina e Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 27-40.
- Marcuse, Herbert (1965): "Repressive Tolerance", en *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, pp. 81-117.
- Martinelli, Lucas (2016): "Fragmentos de lo queer: arte en América Latina e Iberoamérica", en Lucas Martinelli (ed.), *Fragmentos de lo queer. Arte en América Latina e Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 17-25.
- Miguel, Ana de (2015): *Neoliberalismo sexual: El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- Moscoso Pérez, Melania y Soledad Arnau Ripollés (2016): "Lo queer y lo crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente: una conversación con Robert McRuer", en *Dilemata* 8.20, pp. 137-144.
- Peers, Danielle, Melisa Brittain y Robert McRuer (2012): "Crip Excess, Art, and Politics: A Conversation with Robert McRuer", en *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 34, pp. 148-155.
- Perlongher, Néstor (1997): *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.
- Rubin, Gayle (1975): "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review, pp. 157-210.
- Samuels, Ellen (ed.) (2003): *Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies*. Número especial de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 9.1-2.
- Santiago, Silviano (2000): "O entre-lugar do discurso latino-americano", en *Uma literatura nos Trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 9-26.