

## Disputas de la disidencia sexual latinoamericana. Sujetos y teorías

**Mtra. Gabriela González Ortuño**

**Posgrado de estudios latinoamericanos UNAM**

*Se esforzaba. Su jadeo  
ante el jardín clausurado  
era el de un ciervo asustado.  
La furia -más que el deseo-  
de penetrar, era el reo  
que lo impedía... Que ejerza,  
según la torre se tuerza,  
jaque anexo, desviada,  
y cifre, en esa morada:  
"más vale maña que fuerza".*

*Severo Sarduy*

## Queer, cuir, torcido, loca. Discusiones latinoamericanas

La disidencia sexual ha encontrado en la teoría queer su corriente hegemónica de pensamiento, sin embargo, a pesar de tratarse de un pensamiento subversivo, los espacios de reflexión en torno al tema han llevado a cabo una fuerte crítica a dicha teoría, sobre todo porque la misma ha sido utilizada por formas de ser homosexual desde lugares de privilegio en las sociedades no occidentales. En América Latina, lo queer ha pasado por un examen crítico en diversos círculos de pensamiento: desde las lesbianas negras hasta los movimientos gay de diversas corrientes que toman a la teoría como una forma de imponer teorías blancas occidentales al resto del mundo.

Se han buscado traducciones al término, como torcido o excéntrico; también se ha buscado latinizar el término para dar cuenta de una forma de disidencia sexual desde este continente, de tal forma que cuir es utilizado entre diversos disidentes sexuales y de

género, que en su mayoría se asocian a alguna forma de expresión artística, sobre todo, el performance y a algunos círculos académicos de la región. El debate del uso queer como práctica política, el surgimiento de la teoría queer y de su reapropiación (cuir, torcido, excéntrico) y las críticas que consideran una extensión de la visión patriarcal y colonial nos lleva a recorrer las diversas formas de expresión de la disidencia sexual desde el mundo no europeo.

Queer es un término reapropiado por los disidentes sexuales<sup>1</sup> ingleses, quienes frente a la burla y la humillación por ser llamados de esa forma, lo asumen como su vocablo de identificación. Se retoma políticamente para hacer una crítica a la homosexualidad normalizada, es decir, a los sectores homosexuales que adoptan roles generonormativos (hombre/mujer) y se adaptan a las condiciones laborales y visión de éxito y desarrollo del sistema moderno liberal capitalista. Lo único que buscan es ser incluidos en el orden, no transformarlo. Teresa de Lauretis, comenzó a utilizar el término de teoría queer, para hablar de una forma de disidencia sexual y género en busca de cruzar lo sexual con otras categorías como raza, que más tarde abandonará<sup>2</sup> (Mogrovejo, 2010). La teoría queer nace como subversión de las grandes teorías para pensar géneros y sexualidades pero deja su lugar de teoría marginal rápidamente y se populariza en todo el mundo a partir de su desarrollo en los países sedes de la producción de conocimiento hegemónico.

---

1 Se ha preferido utilizar el término disidencia sexual sobre el de homosexualidad para dar cuenta de un espectro más amplio de preferencias o conductas sexuales respecto a la heterosexualidad normativa. De la misma forma, nos parece que es una forma de no invisibilizar a la homosexualidad femenina o lesbianismo, ya que la palabra homosexual en muchas ocasiones hace referencia a la homosexualidad masculina.

2 La razón para abandonar la teoría queer que Lauretis esgrime para abandonar la teoría queer es por haberse tornado “comercial y vacío”. En Mogrovejo, Norma, “¿Es lo queer un concepto político? A propósito de la autora del concepto Teoría queer, mayo, 2010 en [www.lifeperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20concepto%politica.pdf](http://www.lifeperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20concepto%politica.pdf)

Las primeras críticas a dicha teoría vienen de su propia forjadora, de Lauretis, que refiere un uso indiscriminado del término por parte de los movimientos LGTBI que priorizan al género sobre la sexualidad<sup>3</sup>. De ahí, múltiples voces, sobre todo iberoamericanas han debatido acerca de la pertinencia de la teoría queer. Para Rivas (Rivas SanMartín, 2011), lo queer debe pensarse como contextual y político, por lo que se debe respetar la importancia fonética angloparlante ya que “La indeterminación gramatical de “lo queer” en castellano, determina la imposibilidad de referirse a un particular específico” que a la vez, interpela desde la exterioridad del castellano<sup>4</sup>, lo que nos colocaría frente a una aparente *superword*, que atiende a cierta inteligibilidad que “logra señalar todo lo que no se ajusta a las normas” (Rivas SanMartín, 2011) a partir la desestabilización de identidades. Es este postulado a partir del que aparecen pensamientos como lo post feminista y post porno, aunque, es también ahí en donde muchos grupos feministas y de otras denominaciones minoritarias mantienen su distancia frente a dicha teoría.

En América Latina, queer choca con las posturas decoloniales, ya que ha perdido su origen popular y ha sido adoptado por las élites bilingües, en estas tierras se convierte en lo que avala la normalización de la diferencia (que no disidencia) sexual, pierde en la

3 De Lauretis comienza a utilizar desde entonces el término sujetos excéntricos y nos dice, “lesbiana no alude a una mujer individual, con una “preferencia sexual” particular o un sujeto social con una prioridad simplemente “política” sino un sujeto excéntrico, constituido en un proceso de lucha y de interpretación, de reescritura del propio yo, en relación a una nueva comprensión de la comunidad de la historia y la cultura... Es decir, un concepto teórico y al mismo tiempo, una postura eminentemente política, un posicionamiento frente al patriarcado, la heterosexualidad obligatoria, el racismo, el clasismo y el neoliberalismo.”

4 “Y a la vez nos sitúa en una posición de extrañamiento, de una cierta exterioridad respecto de nuestra cultura nacional, en la cual somos/estamos exiliados.” David Córdoba, citado en Rivas San Martín, Felipe “ Digan queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano” en *Por un feminismo sin mujeres*. Territorios sexuales editores. Santiago de Chile, 2011.

frontera norte/sur su confrontación a los estudios gays y lesbianos como había sucedido en Estados Unidos e Inglaterra, para convertirse en una extensión de ellos tropicalizada. Con esto, no queremos decir que lo queer y la teoría queer sean herramientas políticas y teóricas erróneas, sino que es necesario ponderar sus postulados. Rivas (2011) nos dice que, el debate norteamericano del uso de la teoría queer y el sudamericano no puede desarrollarse de la misma manera, en tanto en el sur, sólo se retoman algunos autores como Beatriz Preciado quien no tiene fuerte repercusión en la academia norteamericana.

La estigmatización y exclusión de los disidentes sexuales aparece en todo el mundo, aunque las formas de representación y resistencia son más localizadas culturalmente. Incluso en el caso de los muxes zapotecos, ejemplo típico de una supuesta convivencia pacífica y aceptación de la homosexualidad, han sido interpelados por comenzar a vestir como mujer y no, como tradicionalmente lo hacían, como hombres. Las lesbianas autónomas latinoamericanas, aunque etiquetadas como pensadoras queer, toman su distancia respecto a dicho pensamiento y construyen desde su experiencia su teoría. Para pensar estas realidades y la construcción de una sociedad con relaciones más equitativas, la teoría queer, su diálogo y diferencia con el pensamiento feminista puede dotarnos de herramientas útiles. En un inicio, el movimiento queer, de disidentes sexuales y de género, atravesados por marcadores raciales y de clase, tenían mucho en común con buena parte de los sectores homosexuales latinoamericanos. Incluso podría decirse que las locas, las fuertes, los homosexuales prostituidos de los barrios latinoamericanos y las lesbianas autónomas, también tienen como contraparte de la sexualidad burguesa e ilustrada de la región.

Las respuestas de las pensadoras latinoamericanas respecto a lo queer, por lo general es de rechazo, aunque hay algunas posturas en donde se toma de forma crítica el término. Por ejemplo, para Francesca Gargallo (Gargallo, 2009), no existe un movimiento queer

latinoamericano, aunque algunos grupos se autodenominan así para tratar de romper pautas de género y sexualidad, éstos están desarticulados y no conforman un movimiento; también dice que lo queer ha sido considerado por algunos grupos feministas como un intento de masculinizar el feminismo. Sin embargo, ella no cierra la posibilidad de reflexionar en torno a lo queer ya que para ella,

...lo interesante de lo queer es el reto de la desnaturalización genérica a la política de las identidades fijas, así como a la reacción a la carrera institucionalizante y mercantil del movimiento gay. Lo más cercano en América Latina a esa experiencia ha sido la autonomía lésbica, que sin embargo, ha planteado críticas a la política queer porque ésta ha colaborado en desestructurar el sujeto estable del feminismo y nos ha vendido un nuevo sujeto supuestamente performativo... (Gargallo, 2009)

Más allá de la teoría queer, las lesbianas latinoamericanas, autónomas y decoloniales retan la crítica que se hace a los estudios acerca de la homosexualidad, ya que ellas están preocupadas por pensar en mecanismos de liberación sexuales, de género, de clase y raza. Vivir la negritud, la pobreza, el lesbianismo y en muchos casos, la maternidad, las sitúan en una posición en la que las posibilidades de solidaridad con diferentes sectores oprimidos permiten pensar en espacios de lucha articulados a través de la diferencia. Voces decoloniales como la de Yuderkis Espinosa, considerada como pensadora queer latinoamericana, pero autoasumida como lesbiana autónoma, critica a la teoría queer que considera “una reapropiación de la reapropiación”<sup>5</sup>, ya que además, invisibiliza las luchas de los pueblos afrodescendientes y los movimientos lesbianos que durante siglos han buscado construirse una identidad política por lo que, aunque no pugna por identidades cerradas, tampoco está a favor de hablar de la desestabilización de las mismas. Por su parte, Julieta Paredes (Paredes & Guzmán, 2014) dice que el

---

5 Entrevista realizada a Yuderkys Espinosa en la Ciudad de México en diciembre de 2013.

modificar su forma de aparecer genérico, es decir, performar-se con elementos masculinos si eres mujer, o con elementos identificados socialmente como femeninos al nacer varón, no se modifica la dominación patriarcal ya que los cuerpos, las subjetividades y las comunidades de las mujeres y los feminizados, se mantienen sujetos a los diversos dispositivos de exclusión del orden heteropatriarcal.

Las pensadoras lesbianas se cuestionan acerca de la desestabilización de identidades propuesta por lo queer, ya que en las luchas políticas de disidencia sexual, las minorías lesbianas pobres, indias o negras han luchado por construirse una. Ellas encuentran su expresión en el ensayo y en la poesía como principal arma de decolonialidad y recuperan la memoria de aquellas que estuvieron antes, como las feministas negras norteamericanas o las feministas chicanas que desarrollaron su pensamiento en contextos de exclusión en territorios de los colonizadores. De tal forma que diáspora, interseccionalidad, colonialidad, modernidad, articulación y reciprocidad se tornan conceptos claves de resistencia y construcción de realidades distintas a las del modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal.

Vale la pena destacar que no se descartan las aportaciones de la teoría queer a las diversas construcciones críticas decoloniales, sin embargo, no se asume ciegamente su propuesta en un contexto distinto, el latinoamericano, en donde lo queer se asocia a las élites homosexuales europeizadas. La teoría queer por sí misma, no pasa por alto las problemáticas locales. Su uso no ha estado libre de actos de sofisticación académica de algunos grupos elitistas que se consideran post feministas<sup>6</sup>. A pesar de esto, no es posible desechar elementos teóricos que pueden resultar útiles para analizar la exclusión

---

<sup>6</sup> Diversos grupos feministas se han pronunciado contra el uso del prefijo post, ya que esto implicaría que el sujeto del feminismo ha sido superado. Un ejemplo de dichos grupos, son las transfeministas españolas, que prefieren el sufijo trans en la idea de diálogo, intercambios y articulaciones entre feminismos, que incluyen a las feministas transexuales.

y proyectar la emancipación. Más allá de un simple trasplante teórico o un rechazo ciego a lo extranjero, me parece que los conceptos de la teoría queer como performatividad o desestabilidad de identidades, nos ayudan a recordar que “Lo queer, como todo lo demás, no es nada necesaria y esencialmente, sino más bien lo que queramos y podamos hacer con ellas. Mantener una vigilia atenta a esta flexibilidad del término va a ser parte de nuestra tarea política.” (Pérez)

El debate en torno al uso de lo queer está abierto. Algunos, como Sayak Valencia proponen escribirlo como suena en español, *cuir*, para dar cuenta de las formas locales. En un dossier llamado, *¿Se puede hablar de queer en América latina?* Editado por FLACSO Ecuador, da cuenta de dicho debate. El uso de queer se mueve desde la defensa o ataque a la tropicalización del término hasta la aplicación de la teoría en textos literarios.

Es en esta última forma de uso de la teoría queer en donde nos encontramos en mayor desacuerdo, ya que aparece como una herramienta para analizar la disidencia sexual reflejada en la literatura latinoamericana de mediados del siglo XX, como si dicha producción se tratara de un pensamiento estático que no aporta sus propios elementos para pensar la realidad o como si no existieran desarrollos de conocimiento latinoamericanos para su análisis. En esta línea continuaremos en el siguiente apartado.

### Las locas de la literatura latinoamericana: ensayo y narrativa

*Porque las lágrimas de las locas no tenían identificación, ni color, ni sabor, ni regaban ningún jardín de ilusiones. Las lágrimas de una loca huacha como ella nunca verían la luz, nunca serían mundo húmedos que recogieran pañuelos secantes de páginas literarias. Las lágrimas de las locas siempre parecían fingidas, lágrimas de utilería, llanto de payasos, lágrimas crespas, actuadas por la cosmética de la chiflada emoción.*

En América Latina, encontramos en la literatura del siglo XX una vasta reflexión y crítica a los estándares heteropatriarcales instaurados por el orden moderno liberal capitalista. La disidencia sexual ha sido expresada y reflejada a partir de innumerables autores entre los que destacan Manuel Puig, Salvador Novo, Néstor Perlonguer, Pedro Lemebel, José Donoso, José Joaquín Blanco, Reinaldo Arenas, Severo Sarduy, Carlos Monsivais. Esta producción se dio por los mismos años en los que se desarrolló la teoría queer y, salvo la poesía, la expresión literaria se ha pensado en escenarios populares a lo largo del continente.

En la literatura latinoamericana a través de la narrativa (novela) y el ensayo, se devela la doble moral de sociedades machistas que han aceptado en la convivencia diaria a distintas formas de homosexualidad sin renunciar a distintas formas de acoso, violencia y escarnio.

La loca de barrio es una figura de travestismo popular, es decir, el disidente sexual negado por los sectores homosexuales masculinos elitistas que buscan integrarse al orden existente. Es la loca de barrio la que reta los roles cerrados de género y sexualidad, la que desestabiliza las pautas cerradas de identidad. Esta figura, retrata una disidencia sexual atravesada por otros factores de marginación además del género y la sexualidad; en ellas se refleja la exclusión por clase y en muchas ocasiones, por raza. La interseccionalidad de la exclusión reflejada en la literatura latinoamericana a través de la loca de barrio, surge por los mismos años (algunas novelas incluso algunos años antes) que la primera teoría queer. Basta echar un vistazo a *Lugar sin límites* de José Donoso con su personaje de la Manuela o a cualquier novela de Pedro Lemebel para comprender que desde los lugares no privilegiados de producción de conocimiento se construía una

postura crítica y política de la homosexualidad masculina y sus diversas prácticas. Esto es importante, ya que aunque la disidencia sexual global tiene como gran punto simbólico Stonewall, y como teoría hegemónica la teoría queer, la reflexión y la búsqueda de liberación de prejuicios ante las sexualidades diversas ya se desarrollaba y, en la práctica, ya aparecía en los barrios latinoamericanos. Resulta sorprendente que los estudiosos de las novelas y cuentos de disidencia sexual en América latina sean abordados desde la teoría queer, cuando dentro de la diégesis de dichas obras se encuentra inscrita una fuerte crítica a las condiciones de la homosexualidad marginal, a las jerarquizaciones dentro de la homosexualidad masculina, es decir, a la aún mayor marginada condición de los prostitutos y las travestis que a su vez, implica la superioridad social de los homosexuales de clase alta, a quienes también retratan en toda su excentricidad, por ejemplo en *El vampiro de la colonia Roma* de Luis Zapata.

El homosexual en los barrios, nunca ha sido ajeno a la cotidianidad, como tampoco ha sido ajena la marginación en la que se han encontrado en sociedades profundamente machistas en las que, incluso en tiempo de apertura a la diferencia, existen parámetros para normalizar la homosexualidad, para asir a ciertas pautas de normalidad a las y los distintos. En este cruce entre la convivencia popular y el discurso machista de discriminación, la homosexualidad masculina y femenina ha llevado a cabo reflexiones críticas ante el orden existente en América Latina y parece que muchos de los ejemplos en la región vienen a través del arte. Las letras latinoamericanas nos resultan sumamente importantes en esta práctica crítica/resistencia ya que en ellas se refiere la complejidad de las construcciones sociales: no se conforman con hablar de la marginación por su diferencia sexual, su disidencia de género; también se retratan las intersecciones de esa marginalidad con los problemas de clase, el maricón pobre; de raza, el travesti mapuche o el costurero negro. Critican e ironizan acerca de las construcciones de masculinidades

y feminidades, de los roles cerrados, e incluso o sobre todo, de los prejuicios sobre el gay de clóset y sobre la loca.

La literatura ha funcionado como reflejo de las sociedades latinoamericanas, a la vez que realiza agudas críticas a la doble moral convivencia/discriminación. Para Donoso, la Manuela resulta un personaje entrañable, amigable, solidaria, creyente (nunca falta a misa los domingos, salvo el domingo en que tiene miedo del hombre que la busca porque la considera suya). Lo mismo se puede decir de los personajes de Lemebel: travestis sexoservidoras que se cuidan entre si al contraer el SIDA; retratos de la plaga que se adueña del cuerpo de la Madonna mapuche o de la negra Loba Lamar quien era "una lágrima de lamé negro, un rescoldo pisoteado del África travesti..." (Lemebel, 2000); locas cómplices de estudiantes universitarios que resisten a la dictadura de Pinochet. Se muestran diversos rostros de un travestismo popular, cruzado no sólo por su disidencia de género y sexual, sino también por sus problemas de raza y clase: su extrema pobreza, su carencia de estabilidad laboral, para ellas es imposible siquiera pensar en prestaciones sociales. Disidentes sexuales destinados a la muerte pobre, en muchas ocasiones solitaria. La disidencia sexual popular latinoamericana va acompañada de la marca de la loca, la marca del travestismo, del exotismo, de la exageración barroca en el vestir, el peinar, el hablar que las condena a una vida –y muerte- mísera.

Por supuesto, es imposible asegurar que toda disidencia sexual o que toda preferencia sexual distinta a la heterosexual vaya de la mano de las prácticas de la loca, sin embargo, dichas prácticas son las que se alejan más de los procesos de normalización de las prácticas de diversidad sexual desarrolladas por el orden moderno/liberal capitalista: en ellas no se solicita que se establezca el matrimonio entre personas del mismo sexo, ni una familia con padres del mismo sexo, porque encajar en las estructuras ya impuestas a

las heterosexualidades no es su prioridad. En muchas ocasiones es posible leer cómo el travestido es el que se encuentra en menor estima entre los homosexuales, incluso, por debajo de los prostitutos identificados genéricamente con lo masculino.

Es así, que la literatura latinoamericana da un paso importante en el reflejo de lo que sucede: discurso discriminatorio en lo público y convivencia y aceptación en la comunidad cercana. La loca tuvo a lo largo del siglo XX la aceptación que tuvieron los personajes literarios latinoamericanos del mismo sexo y sus motivos, como dice Carlos Monsivais:

A la tradición de Lemebel pertenecen, entre otros muchos, el argentino Néstor Perlongher, el mexicano Joaquín Hurtado, el puertorriqueño Manuel Ramos Otero, el cubano Reynaldo Arenas, y, un tanto más a distancia, el cubano Severo Sarduy y el argentino Manuel Puig. (El común denominador: el sida). Es una literatura de la indignación moral (Perlongher, Ramos Otero, Arenas, Hurtado), de la experimentación radical (Sarduy), de la incorporación festiva y victoriosa de la sensibilidad proscrita (Puig). En todos ellos lo gay no es la identidad artística sino la actitud contigua que afirma una tendencia cultural y un movimiento de conciencia. No hay literatura gay, sino la sensibilidad ignorada que ha de persistir mientras continúe la homofobia, y mientras no se acepte que, en materia de literatura, la excelencia puede corresponder a temas varios. (Monsivais, 2000)

Nos mantenemos en esta idea de Monsivais: en la literatura latinoamericana del siglo XX, existe una tendencia cultural y un movimiento de conciencia, no se trata simplemente de la construcción de una identidad artística.

Durante los setenta y ochenta se escribieron novelas importantes que tenían que ver con disidencia sexual, la primera y generalmente mencionada es *El vampiro de la colonia Roma* de Luis Zapata, que retrata la historia de un joven prostituto en la Ciudad de México, aunque a la par de ella surgen muchas otras como *Las púberes canéforas de*

*José Joaquín Blanco*, aunque hay algunas pocas anteriores como *El diario de José Toledo* de 1964 de José Barbachano.

Más complicado es encontrar narrativa lesbiana, aunque destaca *Amora* de Rosamaría Roffiel y los poemas de Nancy Cárdenas. La lista de literatura latinoamericana de disidencia sexual después de los años ochenta es larguísima y este espacio no es el adecuado para hablar de toda la obra, ya que, además, no se busca solo señalar las obras de homoerotismo. Lo que buscamos es poner los ojos sobre uno de los íconos de la disidencia: la loca de barrio, la fuerte, las disidentes sexuales y de género.

La loca resulta una figura interesante porque se coloca justo como lo marginal en el mundo no artístico (del performance o los grandes poetas) ni normalizado de la disidencia sexual. Se trata de la figura en donde se cruzan las exclusiones de sexualidad, género, raza y pobreza. Se construye esa figura en la literatura, más tarde en los estudios sociales al pensar lo cuir latinoamericano. Sin embargo, lo importante de esa figura es que vive, que resiste, que encarna más de lo que la teoría queer retomada por la teoría y práctica de élite homosexual latinoamericana ha dicho. La loca tiene un origen parecido a lo queer original, sin embargo, no es lo mismo y se parece cada vez menos a las reapropiaciones latinoamericanas del siglo XXI.

En un artículo ecuatoriano titulado *Locas y fuertes* se alude a una forma de ser cuir, a una forma de ser un travestismo popular, relegado por las élites gays que enarbolan lo queer y lo LGTTB, que defienden su derecho a pertenecer al orden creado desde la modernidad heteropatriarcal capitalista. Se trata de las trabajadoras sexuales pobres, de las de oficios de maquila, de las que viven abusadas, violentadas, que bien retrata Lemebel en su *Loco Afán desde Chile* o Mayra Santos-Febre desde *El Caribe*. De tal forma que encontramos en la loca, al travestismo popular que enarbolaban los primeros queer ingleses, aunque el término se pervirtió en Latinoamérica en donde el factor de

clase y de raza se despega de las marginaciones de sexualidad y género en pos de una ciudadanización de consumo.

De tal suerte que las lágrimas de las locas han sido parte de la cotidianidad de los barrios pobres en América Latina. Lágrimas, maquillaje, actitud, han sido parte de la vida de las grandes ciudades, de sus márgenes, en donde las locas han encontrado espacios como costureras, estilistas, cocineras. Se les ha construido un lugar en los oficios considerados femeninos, se mantiene su decisión. Las locas, las fuertes son también diseñadoras de espacios que la literatura ha retratado en novelas como *Tengo miedo, torero* de Pedro Lemebel o *El lugar sin límites* de José Donoso; espacios que los analistas literarios, en el mejor de los casos, anudan a la tradición barroca a través de Severo Sarduy y que para nosotrxs será la pauta para pensar en las reflexiones acerca de la disidencia sexual desde América latina, ya que a la par de la producción de narrativa se desarrolló el ensayo, en donde también se enuncia claramente la intersección de dispositivos de opresión: clase, sexualidad, género y raza.

En este rubro destacan Carlos Monsivais y José Joaquín Blanco en México, así como Néstor Perlongher en Argentina. En el brillante ensayo de Blanco de 1979, *Ojos que da panico soñar*, queda claramente señalada la diferencia de clase entre la marginada homosexualidad, sobre todo en las ciudades; mientras tanto, avizora un escenario de normalización que asegure espacio de confort a aquellos homosexuales que puedan pagarlos, lo que llevará a los disidentes sexuales y de género de su tiempo (finales de los setenta) a renunciar a los privilegios del rebelde, a renunciar a su *diferencia política*, al afán crítico del perseguido, a la valentía para cuestionar el orden del distinto que asume su diferencia, a la indiferencia por instituciones como la familia o la intención de acumular. De la misma forma, dice que los homosexuales pobres, los prostitutos, no tendrán mayor cambio en sus vidas, seguirán explotados, extorsionados, perseguidos:

No me atrevo a hablar de la homosexualidad en la miseria. Somos tan poca cosa (homosexuales de clase media) frente a ella: esos homosexuales de barrio, jodidos por el desempleo, el subsalario, la desnutrición, la insalubridad, la brutal expoliación en que viven todos los que no pueden *comprar* garantía civil alguna; y que además son blanco del rencor de su propia clase, que en ellos desfoga las agresiones que no pueden dirigir contra los verdaderos culpables de la miseria: esas locas preciosísimas, que contra todo y sobre todo, resistiendo un infierno totalizante que ni siquiera imaginamos, son como son valientemente, con una dignidad, una fuerza y unas ganas de vivir, de las que yo y acaso también el lector carecemos. Refulgentes ojos que da pánico soñar, porque junto a ellos los nuestros parecerán ciegos. (Blanco, 1979)

La solidaridad entre la homosexualidad masculina, estará dividida por la clase, por el espacio que se ocupa, los privilegios pesan más que las exclusiones comunes, “ninguna sexualidad es ajena, sino directamente condicionada por el nivel de vida de las personas y su ubicación en las clases sociales de determinado momento.” (Blanco, 1979, pág. 187) Treinta y cinco años después, sus conjeturas no resultan ajenas a las realidades de las disidencias sexuales y de género, se trata de críticas que aún en estos días realizan las lesbianas feministas autónomas.

Para Blanco, la homosexualidad no tiene esencia sino historia y es en ella en donde podemos rastrear los espacios que se abren y los que se mantienen cerrados a los disidentes sexuales, en donde, el ejemplo más burdo es el capitalismo:

Los gobiernos verticales, aún los socialistas (la URSS, Cuba) han buscado exterminar la diferencia viva de los homosexuales, con recursos que no excluyen los campos de concentración. Las "democracias" capitalistas han seguido una política no menos criminal pero más sofisticada: para domesticar a una población, no se trata ahora de imponerle normas sobre con quien hace el amor sino de cómo hacerlo: una sexualidad hedonista de consumo, prefabricada y sobrestimulada con recursos tecnológicos, en la que el sexo se

banaliza y cosifica, y ya no importa ninguna transgresión sexual porque el sexo, como todo el cuerpo, ha dejado ahí de tener importancia. (Blanco, 1979, pág. 186)

La *diferencia política* de la homosexualidad será finalmente ahogada y banalizada en un sistema de consumo, por un lado, mientras los disidentes sexuales pobres se mantendrán excluidos. Por lo que para Blanco las formas de resistencia se encontrarán entre quienes “insisten en el sexo y en el cuerpo como formas radicales de vida, fuentes de transformación y creatividad, que irradian su energía a todos los actos cotidianos, y los vuelven más generosos, inteligentes y dignos de ser vividos.” (Blanco, 1979, pág. 184) No sólo desde la homosexualidad, sino desde las diferentes formas de amar, por lo que la solidaridad será la actitud determinante para conformar la rebeldía ante los embates de la idea de estatus por consumo.

Por su parte, Perlongher va a hablar de los prostitutos brasileños, los *taxyboys*, los chichifos. Hablará de su pobreza y de su persecución por parte de las autoridades policiales (de quienes hará continuo escarnio) y de las dictaduras militares, para él, la homosexualidad no debe ser abordada desde el punto de vista del goce sino del terror. ¿Cómo podría existir goce en la persecución y en la muerte?

Su continuo diálogo crítico con la obra de Deleuze y Guattari, da cuenta de lucidez intelectual a la que han encasillado como queer latinoamericano, cuando como bien apunta Marisanty (Marisanty, 2008), la teoría queer tiene como uno de sus referentes más importantes el post estructuralismo de Derrida, por lo que existe una “genealogía diferenciada” entre el queer norteamericano y el “queer” perlongheriano y de Lemebel. Me parece que es un texto que vale la pena revisar, ya que en él se afirma que aunque no se trata de pelear primicias, desde América latina el pensamiento de disidencia sexual ya se había cuestionado acerca de las luchas políticas desde la construcción de identidades:

A comienzos de los ochenta (y que quede claro que no se trata de competir por la primicia y la exclusividad de ciertos planteos), Perlongher se apropia del pensamiento de Deleuze y Guattari y realiza a partir de ellos un cuestionamiento netamente postestructural a la política de la representación y de la configuración de identidades que inmovilizan a los sujetos que interpelan. Así como Butler, en el primer capítulo de *El género en disputa* (BUTLER, 2001), ponía en evidencia la crisis representacional del movimiento feminista y cuestionaba el concepto de identidad, el poeta argentino, unos años antes, hacía una observación similar acerca de las estrategias identitarias de los movimientos minoritarios que tienden a formar "guetos" y propiciaba la insubordinación de las subjetividades disidentes, como forma de resistencia al control estatal y al "adecentamiento" asimilacionista de los propios grupos minoritarios. (Marisanty, 2008)

Esto es una muestra del absurdo de encasillar al pensamiento de disidencia sexual latinoamericano en el vocablo hegemónico occidental queer. Hablar de queer desde Perlongher, Lemebel o alguna de las primeras novelas de disidencia latinoamericana de mediados del siglo XX retrata una intención de forzar una teoría hegemónica a un pensamiento autónomo de disidencia latinoamericana.

Blanco, J. J. (1979). Ojos que da pánico soñar. En J. J. Blanco, *Función de media noche*. México: ERA.

Gargallo, F. (2009). A propósito de lo queer en América latina. ¿Existe, se expresa de algún modo el pensamiento queer en América latina? *Revista Blanco Móvil*, pp. 94-98.

Lemebel, P. (2000). *Loco afán: crónicas de un sidario*. España: Anagrama.

Marisanty, J. J. (2008). Una teoría queer latinoamericana?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel. *Lectures du genre n° 4: Lecturas queer desde el Cono Sur*.

Mogrovejo, N. (mayo de 2010). *¿Es lo queer un concepto político?* Recuperado el 15 de abril de 2014, de lifeperu.org: [www.lifeperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20concepto%politica.pdf](http://www.lifeperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20concepto%politica.pdf)

Monsivais, C. (2000). Monsivais, Carlos. Pedro Lemebel: del barroco desclosetado. *Revista de la Universidad de México*, <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4207/pdfs/5-12.pdf>.

Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad creando mujeres creando.

Pérez, M. (s.f.). Homonorma y heteroquer, o no todo lo que brilla es oro y visceversa. *Las disidentes*.

Rivas SanMartín, F. (2011). Digan queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. En *Por un feminismo sin mujeres*. Santiago de Chile: Territorios Sexuales editores.