

¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas

Being queer in Latin America? The Emancipatory Becoming in: Lemebel, Perlongher, and Arenas

Paola Arboleda Ríos

Candidata Ph.D., Departamento de Español y Portugués. Universidad de la Florida, Estados Unidos.

Fecha de recepción: mayo 2010
Fecha de aceptación: octubre 2010

Resumen

¿Cómo nombrar las transgresiones homo/lésbica/bi/trans/a/sexuales –LGBT– en el caso de América Latina si los modelos importados no responden (por lo menos no completamente) a las realidades de los sujetos que intentan definir? Este trabajo explora cómo, en contra de las imposiciones homosexuales de occidente, escritores y artistas latinoamericanos como Néstor Perlongher, Pedro Lemebel y Reinaldo Arenas proponen estrategias rebeldes para re-imaginar el proyecto *queer* latinoamericano. Sus creaciones contestan los modelos importados tanto de análisis teórico como de formas de ser disidente y reivindican la importancia social del amor. Ser/estar *queer* en América Latina sugiere entonces una suerte de des-identidad, un devenir-incesante, siempre-transgresor, siempre-auto-emancipador.

Palabras clave: *queer*, Latinoamérica, LGBT, homosexualidad, Lemebel, Perlongher, Arenas, amor, literatura.

Abstract

How to name the homo/lesbian/bi/trans/a/sexual –LGBT– transgressions in the case of Latin America when imported models do not respond (at least not completely) to the realities of the subjects that they attempt to define? This article explores how, against Western homosexual impositions, Latin American writers and artists, such as Néstor Perlongher, Pedro Lemebel, and Reinaldo Arenas, propose rebel strategies for re-imagining the queer Latin American project. Their creations contest important models, both theoretical analysis and dissident forms of being, and demand recognition of the social importance of love. To be queer in Latin America suggests, then, a kind of des-identity, an incessant-becoming, always-transgressive, always-self-emancipatory.

Key words: queer, Latin America, LGBT, homosexuality, Lemebel, Perlongher, Arenas, love, literature.

Las paradojas de nombrar la transgresión desde el más allá

Las prácticas eróticas ‘periféricas’, las que suceden entre sujetos del mismo sexo, en solitario, violentas, en grupo, incestuosas, entre ancianos y jóvenes, con objetos o con animales no son exclusivas de las sociedades que generaron su “implantación perversa”. Del mismo modo, la regulación y el repudio de estas conductas no se ha ejercido solo a través de las instituciones que han contado históricamente con el poder de des-legitimarlas: la psiquiatría, la iglesia, el estado (Foucault, 1998: 56). Se trata de expresiones atávicas, atemporales, que responden al deseo de placer y a la curiosidad humana. Sin embargo, lo que sí se transfigura permanentemente, como demuestra Foucault en su *Historia de la sexualidad*, es la forma en que se percibe, se disciplina y se califica a quienes las practican: sodomita, pervertido, pedófilo, invertido, lesbiana, homosexual, onanista, sadomasoquista, loca, gay, *queer*¹.

Quizá uno de los retos iniciales a los que se enfrenta el nuevo lector de teorías *queer*, es a un inusual y generalizado rechazo de definiciones y categorizaciones. La mayoría de los autores de los textos que se consideran fundacionales dentro de este campo académico evitan imponer explicaciones axiomáticas que conviertan al producto de su ejercicio en una nueva “gran narrativa” (Lyotard, 1979). Tal vez lo único incontrovertible con relación a las teorizaciones *queer* es que provienen del pensamiento feminista y de los estudios gay y lésbicos, particularmente de los que comenzaron a desarrollarse a partir de los años ochenta, profundamente influenciados por la intersección de los vectores cardinales del pensamiento foucauldiano: poder, conocimiento, discurso y sexualidad. Vinculados por importantes confluencias teóricas y por algunas oposiciones no menos relevantes, teóricos (la mayoría feministas norteamericanas/os y europeas/os) como Gayle Rubin, Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, David Halperin, Diana Fuss, Cindy Patton, Ed Cohen, Leo Bersani, Sue-Ellen Case y Anne Marie Jagosse, contribuyeron a sentar las bases de lo que hoy conocemos como *queer theory*.

¿Cómo nombrar las transgresiones lésbica/gay/bi/trans/a/sexuales (LGBT²) en el caso de América Latina si los modelos importados no responden —por lo menos no

1 Por falta de espacio para elaborar con detalle una genealogía comprensiva del término *queer* incluyo una breve explicación de sus usos en este trabajo. Seguimos el modelo que propone Licia Fiol-Matta en su libro *A Queer Mother for the Nation. The State and Gabriela Mistral (2002)*. Según la autora, la fluidez y la indeterminación del término *queer* permite usarlo de tres maneras diferentes, aunque quizá complementarias. En primer lugar, como adjetivo, es un término general que designa la coalición de (auto)identificaciones sexuales marginales (homosexual, trans-sexual, transgénero, bisexual, cuestionándose, etc.). En segundo lugar, lo *queer* define el campo de estudio y el conjunto de teorías en el que se enmarcan los estudios críticos de sexualidad. Finalmente, en cuanto verbo Fiol Matta afirma que “queering gives the researcher more agency to critique sexuality’s uses and to make much broader the spectrum of people and practices accountable for homophobia, racism and sexism” (Fiol-Mata 2002: xxviii)

2 En adelante, en un esfuerzo por reducir las repeticiones durante el ensayo y para intentar incluir el mayor rango de identificaciones identitarias al nombrar sexualidades fuera de norma (homosexuales, lesbianas, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales, intersexuales, asexuales, etc.) se usarán las iniciales LGBT (lesbinas/gay/bisexuales/ transexuales).

completamente— a las realidades de los sujetos que intentan definir? ¿Cómo evitar la tentación de recurrir a teorías y expresiones, como gay o *queer*, que desde el más allá, desde lugares de enunciación lejanos, fantásticos y fantasmáticos, prometen una serie de herramientas teóricas, tremendamente sofisticadas, para cuestionar las imposiciones heteronormativas, para rechazar la hegemonía ideológica del patriarcado, para interrogar y poner en jaque los sistemas sociales de opresión homofóbica?

A pesar de la miopía crítica de las teorías *queer* desarrolladas en Europa y Norteamérica, un número importante de artistas, intelectuales, académicos y académicas homosexuales y lesbianas latinoamericanos y de autores latinos nacidos en los Estados Unidos (como Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga) articulan su subjetividad y buena parte de su propuesta intelectual, no solo en relación a su disidencia sexual, sino además, de cara a los múltiples sistemas de opresión (clase, raza, ideológica, etc.). Sistemas que intervienen y están presentes en la construcción de la realidad socio-política de cada uno de sus países y que incluso han conducido a muchos de ellos al llamado “sexilio” en busca de poder-ser (Guzmán, 1997: 227).

En contra de las imposturas homosexuales de occidente (Palaversich, 2005: 157), poetas, académicos y artistas como Néstor Perlongher (Argentina), Pedro Lemebel (Chile), Reinaldo Arenas (Cuba), José Joaquín Blanco (México), Norma Mogrovejo (México), Yuderkis Espinosa (República Dominicana), Rafael Ramírez (Puerto Rico), Rubén Ríos Ávila (Puerto Rico) y muchos otros, proponen estrategias rebeldes para re-imaginar el proyecto *queer* latinoamericano. Sus producciones contestan los modelos importados, tanto de análisis teórico como de formas de ser disidente, que ignoran, por ejemplo, las secuelas de los regímenes dictatoriales en países como Chile y Argentina, las peculiaridades del comunismo cubano o los trastornos creados en México y Puerto Rico como efecto directo de la cercanía geográfica con los Estados Unidos.

Si las feministas norteamericanas y europeas de los sesenta y setenta ‘revelaron’ que lo personal es político, los y las intelectuales LGBT latinoamericanos/as acentúan una relación inversa: lo político lo permea todo, lo determina todo, lo limita todo. Reconociendo las circunstancias específicas de su “complejidad identitaria” (Espinosa, 2007: 30): la aceptación del miedo a verle la cara al homosexual miserable (Blanco, 1981: 185), la existencia clandestina de las lesbianas (Mogrovejo, 2000: 15), la abyección social que fractura el alma (Cruz, 2007: 359) y la manipulación de la identidad homosexual como estrategia de comercialización, estos autoras/es feministas y/o LGBT han reaccionado, frente al colonialismo de algunas de las formas que adquieren los discursos *queer*, particularmente el norteamericano.

Sin embargo, ni estos autores ni sus proyectos intelectuales se construyen en simple oposición binaria frente a las identidades gay norteamericanas o europeas. En este mismo orden de ideas es imprescindible subrayar que sus experiencias y aportes no deben universalizarse y mucho menos considerarse como unívocos dentro del con-

texto hispánico. Eso sería quizá demasiado fácil, reduccionista incluso. Por el contrario, sin importar su estilo expresivo (que va desde la creatividad a la irreverencia, de la provocación a la violencia y del cuestionamiento académico hasta el sacrilegio), los escritores y artistas feministas y LGBT en América Latina que se incluyen en este ensayo, tratan de defender y potencializar la energía transformadora de la hibridez y de los intercambios culturales —cuando se trata de intercambio, no de avasallamiento—. Al mismo tiempo, valoran la especificidad de una subjetividad y de un ejercicio teórico que trasciende las categorías nominales (homosexual, gay o *queer*).

Finalmente, —aunque suene a romanticismo tardío— parece que en los autores y autoras latinoamericanos hay una permanente reivindicación del amor. Algo que quizá académicos de otras latitudes no considerarían como base de una argumentación crítica objetiva —tal vez porque en realidad no lo es—. La propuesta latinoamericana no es objetiva, ¿el proyecto?: un sujeto sin-identidad, un devenir-incesante³, siempre-transgresor, siempre-auto-emancipador (Mogrovejo, 2000: 159; Perlongher, 1997: 21; Lemebel, 2000: 124).

Descolonizar la resistencia, las 'locuras' del Sur: Pedro Lemebel, mariconaje guerrero

114

La “homosexualidad proletaria” (Palaverisich, 2005: 151) del escritor y artista plástico chileno Pedro Lemebel⁴ (1955) es quizá uno de los ejemplos más paradigmáticos de resistencia latinoamericana al modelo gay imperialista norteamericano. El impío y provocador Lemebel se autodescribe como triplemente marginado “pobre y maricón”, “indio y malvestido”. Sabe lo que es vivir con hambre, sabe de “madres con manos tajeadas por el cloro” (Lemebel, 2000: 93), culpa al neo-colonialismo gay de haber introducido el sida en el territorio latinoamericano, no se cansa de criticar las injusticias de la pseudo-democracia capitalista de su país, tampoco ha terminado de denunciar los horrores generados por la dictadura. En su libro de crónicas *Loco Afán* anota:

- 3 En *Prosa Plebeya* Néstor Perlongher explica el concepto de devenir postulado por Deleuze y Guattari en *El Antiedipo*. Perlongher anota que en su libro, los autores proponen la idea de un “devenir mujer” que abre a todos los demás devenires “siguiéndolo, podemos pensar lo homo o la heterosexualidad, no como identidades, sino como devenires. Como mutaciones, como cosas que nos pasan. Devenir mujer, devenir loca, devenir travesti” (Perlongher, 1997: 33).
- 4 Pedro Mardones Lemebel nació en una familia de clase obrera. Estudio artes plásticas en la Universidad de Chile. Desde los años ochenta hace parte del panorama literario y de la izquierda intelectual de ese país. En 1982 ganó el concurso nacional de cuento “Javier Carrera”, pero fue durante la década de los noventa, gracias a sus performances travestis con el colectivo “Las Yeguas del Apocalipsis” (intervenían sin previo aviso galerías, lanzamientos de libros y otros espacios artísticos) y a la publicación del primero de sus exitosos libros de crónicas, *La esquina es mi corazón* (1995), que su nombre se convirtió en referente obligado de la disidencia sexual chilena y latinoamericana.

Mientras en Valparaíso los travestis eran arriados a culatazos a los barcos de la marina, para nuestra memoria la película de Ibáñez y su crucero del horror. Pero entonces nadie creía que eso era cierto, y por último, esos cuerpos escarchados de moretones eran desechos ordinarios de la homosexualidad criolla que ojeaba en las revistas de moda las imágenes importadas del gay parade internacional. [...] Tan distante de esta realidad ilegal de crímenes impunes, del goteo de maricas charqueados por la tinta roja de algún diario, expuestos en su palidez de castigo la reiteración de las puñaladas en el borde plateado de costilla apátrida. Cadáver sobre cadáver tejen nuestra historia en punto de cruz lacre (Lemebel, 2000: 125-126).

El enfrentamiento permanente del escritor no es entonces solamente con lo anglo, sino también con el gay de clase media chileno que permaneció (aún permanece) inmóvil ante las evidencias de represión y violencia contra los homosexuales marginados. Lemebel no tiene reparos para declarar que “tal vez lo gay es blanco” y “acuña su emancipación a la sombra del ‘capitalismo victorioso’” (Lemebel, 2000: 71 y 127). Lemebel no oculta, no disimula, no finge ni siquiera lo hacía cuando se presentaba travestido como María Félix o como Frida Kahlo durante los *performances* de “Las Yeguas del Apocalipsis”. Entonces sí que era Lemebel, entonces sí que personificaba la alternativa LGBT suramericana; como cuando afirma que la única opción para la homosexualidad en América Latina, “la bella durmiente de las utopías”, es que “travestida de traspasos [...] aflore en un *mariconaje guerrero* que enfatiza desde el borde de la voz un discurso propio y fragmentado” (Lemebel, 2000: 107 y 127).

Además de su lealtad de clase –que para él es incluso más fuerte que la de homosexual–, tal vez la causa más profunda de Lemebel sea la defensa de lo femenino, manifestada, por ejemplo, en el rechazo a la figura del homosexual musculoso, hípermasculinizado, a quien considera también un producto de consumo de fabricación USA⁵. El autor chileno valora las formas voluptuosas del útero, del travestismo y del devenir *loca*-mujer:

Desde un imaginario ligoso expulso estos materiales excedentes para maquillar el deseo político en-opresión. Devengo coleóptero que teje su miel negra, devengo mujer como cualquier minoría. Me complicito en su matriz de ultraje, hago alianzas con la madre indolatina y ‘aprendo la lengua patriarcal para maldecirla’. [Más adelante anota] acaso estuvimos locas siempre; locas como estigmatizan a las mujeres (Lemebel, 2000: 124 y 126).

5 En *Loco Afán* (2000), mientras narra la experiencia de una visita a Nueva York, Lemebel describe el miedo que sintió frente a un grupo de Leather’s que “con sus motos, bigotes, cueros, bototos y esa brutalidad fascista que te recuerdan las pandillas de machos que en Chile uno les hacía el quite, cruzaba la calle y caminaba fingiendo mirar al otro lado” (Lemebel, 2000: 71).

Esta locura indígena, proletaria y homosexual se transforma en solidaridad con lo femenino y se materializa en forma de homenaje a su madre, Violeta Lemebel. Pedro Mardones decide remover la marca patriarcal de su nombre y, a partir de entonces, es conocido solamente por el apellido materno como vestigio familiar identitario.

También como propuesta rebelde y a pesar de la crudeza que caracteriza a la crítica lemebeliana, el autor legitima la búsqueda del amor cuando en su *Manifiesto* interpela al lector: “¿Tiene miedo que se le homosexualice la vida? / Y no hablo de meterlo y sacarlo / Y sacarlo y meterlo solamente / Hablo de ternura compañero / Usted no sabe/ Cómo cuesta encontrar el amor/ En estas condiciones” (Lemebel 2000: 95). El amor es entonces eje estructurador de este *mariconaje guerrero* (¿forma de discurso *queer*?) en dos vertientes aparentemente contradictorias: es, al mismo tiempo, deseo vital edificante que conduce a la acción (homo/sexual, política, intelectual, etc.) y condena ineludible, en ocasiones paralizante, en sociedades heteronormativas, con fuertes trazados patriarcales.

Néstor Perlongher, devenires minoritarios

116

El *mariconaje guerrero* de Pedro Lemebel es similar al del poeta, sociólogo y activista argentino Néstor Perlongher⁶ (1949-1992), que además de defender reiteradamente en sus textos la importancia de asumir *devenires* marginales, sobre todo el *devenir mujer*, fue un miembro activo del Frente de Liberación Homosexual (FLH). Bajo la influencia ideológica del mayo francés, el FLH estableció alianzas estratégicas con algunos colectivos feministas en la Argentina antes de que fuera desmantelado por la dictadura en 1976, y sus integrantes obligados a exiliarse para salvar sus vidas (Perlongher, 1997: 82). Sobre la relación entre feminismo y política sexual, en ese momento histórico, Perlongher afirma que “[t]anto la sincera convicción de liberarse de un machismo profundamente anclado en la sociedad argentina, como la convicción de que esa liberación no podía sino producirse en el marco de una transformación revolucionaria de las estructuras sociales” (Perlongher, 1997: 77) fueron las bases ideológicas sobre las que se construyó el movimiento homosexual argentino y que, según el autor, se mantuvieron firmes durante toda su historia.

A partir de 1982 Perlongher se traslada a Brasil y se integra allí a algunos movimientos de liberación homosexual, mientras continúa apoyando las luchas de las minorías argentinas. En *Prosa Plebeya* el autor asegura que: “En un plano más radical

6 Néstor Perlongher fue un comprometido militante del Partido Obrero argentino durante los años setenta, grupo que abandonó como consecuencia del persistente rechazo a su abierta homosexualidad. También en los setenta Perlongher fundó Eros, una de las células del Frente de Liberación Homosexual Argentino, nacido en 1971. Con influencias políticas trotskistas e intelectuales de pensadores como Deleuze y Guattari, Perlongher publicó artículos críticos y poemarios; en muchos de estos textos fue tema fundamental la necesidad de dar visibilidad a los efectos devastadores del sida, enfermedad que causó su muerte en 1992.

me gustaría ser negro: Ser un traidor a la raza blanca. Ser es devenir: devenir negro, devenir mujer, devenir loca, devenir niño” (Perlongher, 1997: 21). Perlongher no encuentra afinidades con su raza y prefiere ser traidor para mantenerse en el bando de quienes padecen múltiples marginalizaciones. El escritor argentino canibaliza las ideas de Deleuze y Guattari sobre todo del *Antiedipo*; es decir, adapta sus conceptos a través de un lente crítico para leer la realidad LGBT latinoamericana, especialmente la de los grupos que se excluyen al instaurarse la “normalización de la homosexualidad clásica”: la moda gay como copia de lo norteamericano⁷. Según el autor argentino, “este operativo de normalización arroja a los bordes a los nuevos marginados, los excluidos de las fiestas: travestis, locas, chongos, gronchos –que en general son pobres– sobrellevan los prototipos de sexualidad más populares” (Perlongher, 1997: 33).

La propuesta (*¿queer?*) es entonces abandonar la afirmación de identidades ‘enquetizantes’ que generan políticas de minorías desarticuladas y que terminan sosteniendo el sistema de injusticias sociales (los negros se preocupan solo por los derechos de los negros, las mujeres por los de las mujeres, etc.). En el caso de Perlongher no se trata de renunciar a la identidad como estrategia política sino de alimentarla “con enunciados diferentes, conceptos no ‘fijos’ sino ‘nómades’, capaces de indicar esa diversidad de derivas deseantes” (Perlongher, 1997: 73) y con la creación de sujetos descentrados. El escritor argentino propone cambiar la idea de sujeto, por “puntos de subjetivación” que no se midan con relación al control que logre obtener de sus deseos, sino que por el contrario, valore la “intensificación de las conjunciones y encuentros de que sea capaz” (Perlongher, 1997: 66). Ese sujeto sin centro, esa conjunción de *devenires*, contribuiría a la construcción de “agenciamientos colectivos” y se identificaría menos con interioridades abrumadas por sentimientos de culpa o por complejos, sería mejor, una exterioridad abierta a las “superficies de contacto”, a los márgenes (Perlongher, 1997: 66). En palabras de Perlongher:

Un “devenir homosexual”[...] tomará esa práctica corporal (la marginalización, la segregación, y sobre todo la diferencia que ella acarrea) como un modo de salida del deber ser imperante [...] que] mina o perturba la “organización jerárquica del organismo”, que asigna funciones determinadas a los órganos. Algo similar podría decirse de un “devenir mujer” o de un “devenir negro”: no serían apenas “tomas de conciencia”, sino que tenderían a subvertir, también, las exclusiones, repulsiones y jerarquizaciones que esconden los enlaces (Perlongher, 1997: 69)

Quizá con menos temor a ser políticamente incorrectos, autores y artistas latinoamericanos, como Perlongher y Lemebel, vierten en sus obras ideas que podrían tildarse

7 En este marco argumentativo el autor predice el final de la homosexualidad y lo atribuye, además de a la normalización del modelo gay, a la expansión de la epidemia del sida: “El pánico del sida que en muchos lugares se ha asumido como un castigo a la perversión y como un llamado hacia la transformación puritana, el retorno a la castidad” (Perlongher, 1997: 88).

de esencialistas, como la defensa de un devenir femenino, que es cuestionable, a pesar de su fluidez. Porque esto requiere de algún modo aceptar que esas cualidades están relacionadas con la pre-existencia ontológica de una entidad-mujer (asociación con el útero, con la voluptuosidad de las formas) y no con una serie de atributos (incluso biológicos) creados por las sociedades patriarcales⁸. Perlongher admite las incongruencias de su propio proyecto y reflexiona en torno al amor como un peligroso creador de ficciones inmovilizadoras, pero se cuestiona si al mismo tiempo es justamente *la* fuerza motivadora de cualquier *devenir*:

La tensión es paradójica: una práctica nómada, errante, promiscua, de contactos parciales (pie/boca), coexiste con una ilusión de estabilidad, la búsqueda del compañero ideal y definitivo. Habría que preguntarse hasta qué punto, en verdad, la búsqueda siempre renovada de ese amor imposible no anima, dilatando el encuentro fabuloso, el frenesí de la propia búsqueda (Perlongher, 1997: 111).

Una serie de propuestas y/o manifiestos diversos, teóricos y creativos acerca de las identidades LGBT se han dado a lo largo del subcontinente latinoamericano. A pesar de su distanciamiento temporal y geográfico, y de la diferencia en las formas que adquiere su disidencia sexual/genérica, Pedro Lemebel, en Chile, Néstor Perlongher, en Argentina y Reinaldo Arenas en Cuba, son, tal vez, tres de los personajes que de una manera más radical y reconocida, se han expresado a favor de las minorías sexuales, de clase, raciales y de género en América Latina. A pesar de las coincidencias de su crítica y de algunas de sus ideas, el estilo expresivo escogido por cada uno, la crónica incisiva y chocante de Lemebel, el ensayo teórico (con aderezos creativos) de Perlongher, y el relato autobiográfico de Arenas, ejemplifican la multiplicidad de formas que pueden adquirir los discursos transgresores latinoamericanos⁹.

Reinaldo Arenas, dis-localadamente "queer": Amores machos

En su libro *Que se quede el infinito sin estrellas*, Antonio Marquet (2001) estudia la cultura homosexual mexicana, fundamentalmente masculina. Marquet dedica varias

8 Recordemos lo que, con relación a la universalización de la idea "mujer", anota la filósofa norteamericana Judith Butler: "este gesto globalizador ha provocado numerosas críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría 'mujeres' es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales. Es decir, insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de mujeres" (Butler, 2007: 67).

9 Puede hacerse, sin embargo, una lista considerable de autoras y autores que han escrito sobre formas de *ser queer* en América Latina o en los Estados Unidos. Desafortunadamente el espacio de este ensayo no es suficiente para mencionarlos a todos o a sus propuestas. Incluyo algunos cuyos textos informaron la elaboración de este trabajo: Carlos Monsiváis, Ilse Fuskova y Claudina Marek, Efraín Barradas, Carlos Sánchez, Elías Nandino, Sylvia Molloy, Gustavo Álvarez Gardeazábal, Tatiana de la Tierra, Rosa María Roffiel, Salvador Novo... la lista es inmensa.

secciones de su trabajo al estudio de la homosexualidad desde la perspectiva de los derechos humanos. El autor asegura que, “[a]bordar el tema de los derechos homosexuales es particularmente difícil en una sociedad que privilegia una idea muy particular de lo masculino y que en su forma más radical y grotesca se *consolida* en la *vaguedad* del término ‘macho’” (Marquet 2001: 279), y concluye que el poder gay en México es el poder de callarse para sobrevivir la intolerancia. Su propuesta, sin embargo, y el resto del análisis no son tan pesimistas.

Aunque, Marquet en México y Rafael L. Ramírez –*Dime Capitán. Reflexiones sobre la masculinidad* (1993)– en el caso puertorriqueño, presentan datos sobre la devaluación y estigmatización de la que son víctimas los homosexuales en sus países, ambos concluyen con notas alentadoras. Ambos sugieren, además, que es necesario crear un nuevo imaginario nacional con relación a la masculinidad con el propósito de trascender “la reproducción del sexismo y la homofobia que se reproducen cotidianamente” (Ramírez 1993:123) y para que el *gay power* sea más que el poder de renunciar a ser homosexual (Marquet 2001: 281).

Estos autores coinciden, como muchos otros académicos latinoamericanos y extranjeros que se dedican a los estudios de sexualidad en la región, en su descripción de las clasificaciones que dentro del contexto hispanoamericano se hace del homosexual. Así aparecen tipificados de acuerdo a su nivel de visibilidad social (en Puerto Rico: *straight*, entendido, poca, bugarrón, loca)¹⁰ y al rol que ejerce durante los intercambios eróticos: activo/pasivo = penetrador/penetrado (Sedgwick, 1990: 41; Perlongher, 1997: 33; Salessi, 1995: 49; Chant y Craske, 2003: 147). La figura que nos interesa es la del *bugarrón* (ver nota 10). Este hombre que asume siempre el rol dominante/penetrador durante los intercambios homoeróticos (pero sobre todo, su aceptación dentro de los grupos homosexuales como heterosexual), es tal vez uno de los retos más grandes que la realidad LGBT en el contexto latinoamericano presenta a muchas de las teorías *queer*.

Como ejemplo podemos señalar un estudio sobre la autobiografía del escritor cubano Reinaldo Arenas¹¹ (1943-1990): *¿Qué posee de ‘queer’ la autobiografía arenia-*

10 Rafael Ramírez explica así estas categorías: “straight: no tiene idea de nada; entendido: puede tener relaciones sexuales ocasionales con hombres, pero no se considera homosexual y tampoco lo definen así los demás; ponca: se presenta como hetero pero la gente del ambiente no le reconoce su reclamo de masculinidad [...] se tiene desconfianza porque en su afán por encubrirse a sí mismo, delataría al resto [...] a diferencia de la loca de clóset, de cuya homosexualidad no hay duda, aunque no participe del ambiente ni entre en relaciones homoeróticas, en el caso de la ponca no tiene que existir evidencia de su homosexualidad, basta con la sospecha; bugarrón: es un hombre que se considera a sí mismo como heterosexual, reclamo que no se le cuestiona aunque participa en las actividades del ambiente y tiene relaciones sexuales con hombres a quienes él no les reconoce masculinidad y se refiere a ellos como loca, mujer, mami o mamita [...] e]n las relaciones sexuales siempre actúa como penetrador; loca: se llama loca a todo hombre conocido como homosexual por la gente del ambiente, que se considera a sí mismo como tal y que en las relaciones sexuales asume la posición de penetrado [...] s]u preferencia sexual puede ser la de penetrador pero deja que lo penetren. Otros disfrutaban igualmente de ambas posiciones” (Ramírez, 1993: 114-117).

11 La homofobia de las primeras décadas del régimen comunista cubano obligó al poeta y novelista Reinaldo Arenas a publicar sus obras (la mayoría con contenido abiertamente homosexual) de manera clandestina, con ayuda de amigos y colegas que se encontraban en el extranjero. En 1973 Arenas fue encarcelado por “desviación ideológica” cuando se descubrió la publicación de sus libros en el exterior. Después de escapar de la cárcel e intentar abandonar la

na “*Antes que anochezca*”? En este artículo, Alma M. Alarcón asegura que el relato de Arenas no puede considerarse como un ejemplo de literatura *queer* porque el autor no tiene reparos en admitir su fascinación por esa clase de hombres, por los machos-heterosexuales que se acuestan con hombres y regresan a la casa de sus mujeres. Según Alarcón “Reinaldo Arenas, en lugar de ponerle resistencia al heterosexismo, parecería que estuviera aceptándolo como tal” (Alarcón 2008: 642-643) y usa el siguiente fragmento de *Antes que anochezca* para apoyar su argumento:

[L]o interesante del homosexualismo en Cuba consistía en que no había que ser un homosexual para tener relaciones con un hombre; un hombre podía tener relaciones con otro como un acto normal. Del mismo modo, a la loca que le gustaba otra loca, podía ir con ella y vivir juntas sin ningún problema, pero al que le gustaran los hombres de verdad, también podía alcanzar a ese macho que quería vivir con él o tener una relación amistosa, que no interrumpía para nada la actividad heterosexual de aquel hombre. Lo normal no era que una loca se acostara con otra loca, sino que la loca buscara a un hombre que la poseyera y que sintiera, al hacerlo, tanto placer como ella al ser poseída (Arenas 1992:133).

Según Alarcón ese modelo consolida la heterosexualidad y es “incongruente en cuanto a lo que se entiende por *queer*” (2008: 643). Por supuesto, el texto puede ser incongruente con lo que Alarcón entiende por *queer*, sin embargo, a mi modo de ver, el ejemplo de devenir-homosexual-latinoamericano de Reinaldo Arenas sugiere o recuerda dos asuntos claves: en primer lugar, que ni las luchas LGBT ni las teorías que fundamentan los estudios *queer* se consolidan en contra de la heterosexualidad, sino mejor, en contra de la heteronormatividad; en otras palabras, en contra del no reconocimiento de opciones sexuales múltiples. En segundo lugar, lo que el texto de Arenas sugiere es que existe no solamente un *devenir-homosexual latinoamericano* sino *incontables devenires no-heteronormativos*, que sencillamente no caben dentro de ciertos modelos teóricos y que requieren de discursos propios que sean a-locada y dis-locadamente *queer*.

Des-identidades Latino-Americanas, a modo de conclusión

Intentar *latinoamericanizar* la teoría *queer* quizá sea un ejercicio tan problemático como convertir a Latinoamérica en un verbo, en un solo organismo, en una unidad. Sin embargo, más que de una cuestión semántica o geográfica se trata de interpelar

isla en un flotador, Arenas fue enviado a uno de los campos de concentración cubanos dispuestos para homosexuales, asesinos y violadores. Bajo amenaza de muerte el autor abjuró su trabajo y salió de prisión en 1976. En 1980 dejó su país durante el éxodo del Mariel y desde los Estados Unidos emprendió su lucha por la liberación de Cuba. Arenas fue diagnosticado de sida en 1987, se suicidó en Nueva York el 7 de diciembre de 1990.

a un ejercicio crítico. Ejercicio que con frecuencia falla en integrar a su análisis las marcas de la historia de colonización, injusticia, imperialismo, racismo y desigualdad social de las que el subcontinente es producto. Pero que falla también en reconocer la intensidad y la fuerza de las resistencias: resistencia negra, pobre, mujer, india, mestiza o, como lo expresa la poeta argentina Diana Bellesi, “el secreto latido de un cuerpo específicamente colonizado en medio de un mundo social que lo determina [...] la voz de los vencidos, o de quienes nunca alcanzaron siquiera enunciado alguno en la categorización de los vencedores” (Bellesi, 1996: 9-10).

Sin embargo, el cuestionamiento que persiste es entonces ¿qué le falta a lo *queer* para que se convierta en *locura*, al estilo latinoamericano, estilo Perlongher, Lemebel o Arenas? Le hace falta raza, clase, le falta realidad social y política, y, al parecer, le falta amor. ¿Qué tiene que ver la teoría con el amor?, ¿qué tienen que ver la opresión, el dolor, el hambre, la tortura con lo *queer*? Son preguntas que requieren una respuesta mucho más profunda que la que puede esbozarse en un solo ensayo. Un comentario iluminador de José Joaquín Blanco, que en una nota de 1979 predice el futuro de la homosexualidad en Latinoamérica, puede ayudarnos¹²:

Una nueva minoría de amantes radicales, ya muy visible entre jóvenes todavía “homosexuales” y “heterosexuales” (pero ya muy semejantes en muchas actitudes ante la vida, muy solidarios recíprocamente), será más valiente y dichosa, más revolucionaria, de lo que ahora somos los homosexuales de la intolerancia [... h]omosexualidades, heterosexualidades y otros membretes desaparecerán entonces. Recobramos el sexo polimorfo, sin trabas ni mistificaciones: el fuego sagrado de Prometeo... (Blanco, 1981: 190). ¡Amén!

Los *devenires* minoritarios (negro, mujer, indio, pobre, homosexual) deben asumirse entonces, como lugares estratégicos de enunciación política, como espacios de resistencia a realidades injustas y/o como ejercicios teórico-discursivos. Esos espacios de otredad han permitido a autores latinoamericanos como Lemebel, Perlongher y Arenas condensar un conjunto de experiencias particulares y desarrollar expresiones estéticas y políticas que parten del *amor*. Un amor que es objetivo y herramienta en contra de diversas instancias de opresión (genérica, racial, de clase) difíciles de entender, cuando no se han vivido y cuando no pueden siquiera imaginarse los estragos de su omnipresencia.

12 “Pero habrá también –ya la hay, salpicada por ahí entre la anónima población– una nueva minoría sexual, fiel al placer radical, a la indisoluble unión entre la cama y el trabajo, la intimidad y la política, el acto sexual y la solidaridad humana (ningún pobre diablo, ningún hijo de la chingada puede ser un buen amante; y ningún buen amante puede seguir siéndolo si empieza a transformarse en un mal hombre. El amor y la honestidad son vasos comunicantes)” (Blanco, 1981: 190).