
3. Tensiones y mutaciones, de lo queer a lo cuir

Y entonces llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro drags negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático. Y empezó a cobrar matrícula para enseñarlo y transmitirlo al alumnado blanco, creando especialistas con una sólida formación académica que dispersaron la teoría queer por el resto del mundo civilizado entre la gente de bien, lejos de los lugares y la muchedumbre de donde surgió.

Paco Vidarte

Queer es un punto de partida, no de llegada.

Fefa Vila

En junio de 1990, dentro del marco de la manifestación de la *Gay Pride Parade*, el colectivo Queer Nation¹ publica un manifiesto firmado anónimamente como Queers.² Con palabras corrosivas y rabiosas, el manifiesto denuncia la violencia institucionalizada e invisible que significa el VIH para muchas comunidades. También reclama la libertad de los cuerpos, porque «todos los cuerpos, todos los coños, todos los corazones y culos y pollas son un mundo de placer que espera ser explorado». Salir del armario se reivindica como un acto revolucionario, y la rabia y el miedo se convierten en recursos de empoderamiento ante la violencia patriarcal. El «odio a los heteros» responde a una cultura que impone como referente único lo hetero-

1. Colectivo fundado en Nueva York en 1990 que, por medio de la acción directa, reacciona ante la violencia homofóbica. Con sus acciones buscan dar visibilidad a personas que no desean la normalización de los homosexuales, a través de su asimilación a la cultura dominante.

2. El texto traducido al castellano en el libro compilado por Rafael Mérida Jiménez (2009), firma el documento como «Queers anónimos» y lo titula «Maricas, leed esto: odio a los heteros». En esta versión la palabra queer figura como «marica». El texto original se titula «Queers read this» y se puede revisar en <<http://www.actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf>> (consultado en noviembre de 2017).

sexual, impidiendo a los queers hablar de cuestiones distintas al «tema homosexual».³

En el popular manifiesto de Queer Nation, se afirma que

usar «marica» [queer] es un modo de recordarnos cómo nos percibe el resto del mundo. Es un modo de decirnos a nosotros mismos que no tenemos que ser ingeniosos y encantadores para tener unas vidas discretas y marginales en el mundo hetero. Usamos marica como gays que aman ser lesbianas y lesbianas que aman ser maricas. Marica, a diferencia de GAY, no es MASCULINO (Queers anónimos, en Mérida, 2009, p. 242).

Así el insulto se transforma en un programa de crítica social y de intervención cultural: ya no será el sujeto hetero el que increpará la diferencia, sino que serán las propias bolleras, maricas o trans las que se autoenunciarán a través de la injuria.

Algunas teóricas, como Teresa De Lauretis, que dibujaron lo que sería la «teoría queer», han afirmado que su elaboración ocurría al margen de los grupos activistas que estaban utilizando la palabra, desconociendo sus manifiestos y acciones (De Lauretis, 1991, p. XVII, nota 2). La primera aproximación a la teoría queer realizada por De Lauretis plantea la necesidad de emanciparse de los objetivos legalistas de las políticas institucionalizadas LGTBI a través de unas identidades no esencializables. Sostiene que las categorías «gay y lesbiana» funcionan como estructuras políticamente correctas, que tienen el inconveniente de acabar borrando las diferencias al interior del universo de lo «gay y lesbiano». Así, el concepto de lo «queer» podría añadir complejidad a este universo limitado, habitado principalmente por hombres gays blancos, abarcando a una gama más amplia de identidades. Sin embargo, solo tres años más tarde, la propia De Lauretis cuestionará el uso que se le había dado a la «Queer Theory» por considerar que la academia la había convertido en «una criatura conceptualmente

3. Algo similar a lo que demanda Audre Lorde en su conferencia fundacional, donde pronuncia la mítica frase «las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo» (Lorde, 2003, pp. 115-120) refiriéndose a que en su calidad de lesbiana negra, el feminismo blanco, a través de congresos y encuentros, la obligaba constantemente a hablar de y desde ese lugar. Lorde reclama la estigmatización de su identidad de lesbiana negra por parte del propio feminismo y desafía a la comunidad a abandonar estas lógicas patriarcales.

vacía de la industria editorial» (De Lauretis, 1994, p. 297), lejana al artefacto político que ella había descrito, capaz de problematizar el carácter simplista de los estudios gays y lesbianos. Abogando por una repolitización crítica de lo que quería cuestionar, De Lauretis eligió una palabra que abarcaba una tradición de injuria.⁴

Preciado apunta:

[hubo] un tiempo en el que la palabra «queer» solo era un insulto. En lengua inglesa, desde su aparición en el siglo XVIII, «queer» servía para nombrar a aquel o aquello que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social. Eran «queer» el tramposo, el ladrón, el borracho, la oveja negra y la manzana podrida pero también todo aquel que por su peculiaridad o por su extrañeza no pudiera ser inmediatamente reconocido como hombre o mujer. [...] Por tanto, desde el principio, «queer» es más bien la huella de un fallo en la representación lingüística que un simple adjetivo. Ni esto, ni aquello, ni chicha ni limoná... «queer». Lo que de algún modo equivale a decir: aquello que llamo «queer» supone un problema para mi sistema de representación, resulta una perturbación, una vibración extraña en mi campo de visibilidad que debe ser marcada con la injuria (Preciado, 2009a, pp. 14-15).

Las fisuras en el lenguaje se producen cuando una palabra es citada contra sus propósitos originales para producir una inversión de sus efectos (Butler, 2004, p. 35), funcionando como elemento autoenunciativo de una comunidad que antes fue insultada a través de la palabra. En la película *Paris is burning*,⁵ uno de los personajes sostiene:

4. En los últimos veinte años, las formalizaciones de lo queer han ido mutando, además de la ambigüedad que el propio término contiene, ya que queer puede servir para referirse a personas que se resisten a la institucionalidad de lo «gay», así como para enunciar a los propios «gays». Es ineludible que esta palabra funciona sobre todo en inglés y sus contextos geopolíticos, la propia Judith Butler constata que grupos, mayoritariamente blancos, la usan sin preguntarse en qué medida lo queer entra en juego en comunidades no blancas, sosteniendo que la crítica del término podría hacer «resurgir movilizaciones tanto feministas como antirracistas en el seno de las políticas gays y lesbianas, o [abrir] nuevas posibilidades de coaliciones que no dan por sentado que estos grupos sean radicalmente diferentes unos de otros. El término se modificará, se descartará o se considerará obsoleto hasta que ceda a las instancias que se resisten al mismo, precisamente a causa de las exclusiones que lo activan» (Butler, 2002, p. 61).

5. Rodado en Nueva York y dirigido por Jennie Livingston (1990), el documental retrata la escena homosexual, *drag queen* y transexual negra de la época, que a partir

«Te pueden llamar desviado o *drag queen*, encontrar algún nombre con el que llamarte, pero cuando todos somos la misma cosa, entonces tienes que mejorar los insultos. En otras palabras, soy un maricón negro y tú eres un maricón negro, no podemos llamarnos así porque ambos lo somos». En el contexto local Itziar Ziga anuncia en las advertencias de su libro *Devenir perra*: «Soy una zorra vasca feminista radical malhablada y panfletaria. Antes de que lo escupa nadie, ya lo he dicho yo» (Ziga, 2009, p. 19).⁶ En estos casos vemos cómo, a partir de la apropiación y agencia de un insulto, se busca neutralizar su carga discriminatoria y excluyente. Usada desde el orgullo de lo abyecto, de lo extraño, como diría Sedgwick, «queer puede denotar únicamente cuando va asociado a la primera persona. Un posible corolario de esta hipótesis: lo único que se requiere para convertir el calificativo queer en genuino es el *impulso* para utilizarlo en primera persona» (Sedgwick, 2002, p. 39).

Para Marie-Hélène (Sam) Bourcier, lo queer presenta una relación hipercrítica con las políticas identitarias y sus categorías de orientación sexual, nacionalidad, género, clase o raza, y la intersección de ellas, conduciendo, desde una conciencia aguda de los recursos identitarios, «a una forma de la teoría y de la política que no encaja en un escenario marxista revolucionario [...] sino en una forma más modesta y menos totalizante, como una resistencia micro-política que toma prestadas las estrategias de resignificación, desidentificación, proliferación, reapropiación (de los géneros por ejemplo, pero no solamente) así como de tantas otras formas de explotar los recursos identitarios de manera post-identitaria» (Bourcier, 2002, p. 38). Para Vidarte, la teoría queer se desmarca de los grandes relatos e historias que narran la liberación orientada hacia el objetivo final de la emancipación, como un lugar al que llegar, un lugar para descreer las «grandes historias que narran la liberación del hombre, del sujeto histórico,

del baile y de elaboradas performances constrúan comunidades de afinidad y cuidado. 6. Otro ejemplo: «Soy una tullida. Elijo esa palabra para nombrarme [...] La gente, tullida o no, pone caras raras ante la palabra «tullida», de una forma que no hacen ante palabras como «discapacitada» o «minusválida». Quizá es que quiero que la gente haga una mueca. Quiero que me vean como una cliente difícil, una a quien el destino/ los dioses/los virus no han tratado bien, pero que sin embargo es capaz de enfrentarse a una verdad brutal en plena cara. Como tullida, soy arrogante» (Mairs, en Platero y Rosón, 2012, p. 139).

el heroico caminar de la clase obrera hacia su emancipación final, etc. [... careciendo] del optimismo ontológico de Negri» (Vidarte, 2007, p. 107).

A pesar de la aparente multiplicidad y ductilidad de lo queer, el término es usado principalmente en lugares europeos, blancos y académicos. Referirse a lo queer y definirlo de este modo dúctil apela a la descripción de un horizonte de posibilidad que no es, en lo concreto, «democrático», ni accesible a todxs.

Mientras en la academia se debate en torno a la definición conceptual de término, parte de las comunidades activistas se nutren de estos nuevos conceptos, aun considerando que sus vidas han sido usurpadas y convertidas en objeto de estudio,⁷ y sus prácticas, momificadas por una camisa de fuerza académica que fija hechos, hitos y acciones bajo rótulos que la oficialidad del saber impide cuestionar. Mientras todo esto se debate en acaloradas asambleas y salas de estudio, algunos estados-nación formalizan la unión civil homosexual como gesto de progreso, aceptación e inclusión más conveniente que otras urgencias como por ejemplo la despenalización el aborto.

Lo queer se adapta al postporno como un inmigrante conceptual en un diccionario coloquial del activismo. En el reino de España lo queer se instala como un concepto importado, que se adapta a la dicción y el lenguaje local. Los problemas que presenta la traducción de la palabra queer se abordarán desde los conceptos de traspaso, transferencia e importación (Carrillo, 2007), ya no remitiendo a una relación geopolítica (como el eje norte-sur o la relación centro-periferia), sino a una práctica contaminante de emergencia. Estos aspectos de hibridación e «inmigración clandestina», que se leen entre Estados Unidos, Francia y el reino de España, serán cuestionados por algunos activistas y artistas que trabajan fuera de esos centros de producción teórica e intelectual.⁸

7. «El saber universitario estadounidense se apropió rápidamente del término “teoría queer” y lo puso de moda en los años noventa, perdiéndose con ello gran parte de su potencial subversivo, y transformándose en un saber cada vez más intelectualizado y separado de las culturas populares en que tuvo su origen» (Sáez, 2004, p. 127).

8. Pienso en el vídeo *Diga QUEER con la lengua afuera*, del artista chileno Felipe Rivas (2010) <<https://vimeo.com/13821481>> (consultado en noviembre de 2017). En él Rivas repite con esfuerzo durante tres minutos la palabra *queer* con la lengua afuera, mientras babea y pierde el *glamour* que tiene habitualmente hablar usando palabras importadas. Finalmente, le resulta imposible la pronunciación adecuada del término.

Si bien lo queer se posiciona desde la objeción del binarismo de género, y de cualquier otro binomio (material/simbólico, forma/contenido, hombre/mujer), las distinciones entre teoría y práctica, academia y activismo o institución y autonomía, son abordadas como espacios en pugna (Sabuco, 2009, p. 40; Anónimo, 2012a). Muchos movimientos «de calle» buscan distanciarse de lo teórico y académico como algo menos válido políticamente, además de poco interesante o aburrido.⁹ Se plantea de alguna manera lo relacionado con las instituciones (incluidas el museo y la academia) y lo teórico como un mundo separado de la vida, desvinculado de lo cotidiano y donde el abordaje del activismo por parte de la academia pareciera responder a una lógica utilitarista y extraccionista (Pardo, 2013).¹⁰ Esta tensión viene dada, entre otras cosas, porque el discurso teórico es accesible solo para unas pocas personas.

Aún así, existen muchas activistas que son académicas o tienen actividades teóricas, o feministas que han optado por una vía institucional, o teóricas que definen su práctica como activista. Hay activistas empollonas, que leen y citan en sus consignas, hay teóricas irracionales, o activistas y teóricas a la vez que no buscan hacer una distinción¹¹ pero que a través de su experiencia desglosan una serie de

dando cuenta de una imposibilidad geopolítica y anatómica para su adopción fonética.

9. Estas ideas pueden verse reflejadas en los discursos de Idoia (Go Fist Foundation) y Diana J. Torres (Pornoterrorista) cuando afirman su falta de interés por la lectura (Egaña, 2011). Hay algo que estos discursos dejan ver relacionado con una especie de «autenticidad» política, como si el hecho de no leer fuese un elemento demostrativo de una suerte de pulsión pre-intelectual, como si el activismo tuviese que ser algo iletrado o fuese más consecuente sin la contaminación del intelecto.

10. Un ejemplo local será la convocatoria del encuentro «La lokal kuir. Disforias institucionales en las luchas autónomas», que surge como reacción al seminario del Museo Reina Sofía «La internacional cuir». «Entendemos que las prácticas colectivas autónomas no deberían ser estetizables, aunque usen lenguajes artísticos para dinamitar los sistemas de poder. Convertir la lucha en arte y meterla en un museo la vacía de potencia política, nos desposee de la capacidad de desafiar, de ser temibles, porque nada puede salirse del guión en la seguridad que las paredes (y los seguratas) del museo ofrecen. Entendemos también que los centros de arte y de pensamiento nos imponen unos ritmos que son imposibles de asumir con estructuras asamblearias, que generan unas élites de representación que no queremos para nada (y que no nos ayudan) y que tienen un modelo de funcionamiento jerarquizado que no nos permite participar como iguales en las decisiones de organización (que para nosotras también son políticas)». Recibí este texto por e-mail de la cuenta <lalokalkuir@gmail.com> en noviembre de 2011.

11. Un caso de la unión de la práctica activista militante y la producción teórica que

incomodidades que se presentan ante esta mezcla de mundos aparentemente separados (Gandarias 2014). Esta tensión atraviesa el análisis del feminismo queer a nivel local e internacional, ya sea porque las bibliografías y los funcionarios de la academia establecen historias paralelas entre ambos mundos, o, en ocasiones, porque algunxs activistas remarcan la división y distancia entre ellos, borrando en ambos casos diferencias que podrían ser adoptadas como complejidad y potencia.

Críticas, cuestionamientos y problematizaciones de lo queer

La teoría queer y todo este rollo que también a mí es que me suda un poco el culo... Mucha teoría, mucha universidad y mucha hostia ¿no? Pero ¿qué? ¿Dónde se queda todo eso? ¿Y si no sé leer? Y si no sé leer ¿cómo me como todo esto?

Idoia (Go Fist Foundation)

El término queer se ha ido sobrecodificando y las experiencias y prácticas concretas han sido desplazadas por constructos retóricos que impiden su funcionamiento de forma independiente de la academia. Las críticas que recoge este apartado no emergen como verdades sino como tensiones que pueden ser leídas a partir del «descalce primario»

no se hace cargo de esta tensión divisoria será la postura de algunas feministas decoloniales contemporáneas (Cejás, 2011; Espinosa, 2014). También, la dificultad para hacerse entender que plantea Butler: «Hay un elemento acerca de las condiciones en las que se escribió el texto que no siempre se entiende: no lo escribí solamente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales convergentes de los que he formado parte, y en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa Este de Estados Unidos, donde viví durante catorce años antes de escribirlo. A pesar de la dislocación del sujeto que se efectúa en el texto, detrás hay una persona: asistí a numerosas reuniones, bares y marchas, y observé muchos tipos de géneros; comprendí que yo misma estaba en la encrucijada de algunos de ellos, y tropecé con la sexualidad en varios de sus bordes culturales. Conocí a muchas personas que intentaban definir su camino en medio de un importante movimiento en favor del reconocimiento y la libertad sexuales, y sentí la alegría y la frustración que conlleva formar parte de ese movimiento tanto en su lado esperanzador como en su dimensión interna. Estaba instalada en la academia, y al mismo tiempo estaba viviendo una vida fuera de esas paredes; y si bien *El género en disputa* es un libro académico, para mí empezó con un momento de transición, sentada en Rehoboth Beach, reflexionando sobre si podría relacionar los diferentes ámbitos de mi vida» (Butler, 2007, pp. 19-20).

de lo queer a partir de su intraducibilidad. En el contexto del reino de España, y en el de la mayoría de los países hispanohablantes, la palabra «queer» no significa ni homosexual ni desviado ni más que aquello signado por la academia. Aunque sea posible la apropiación del término, toda la genealogía que la dota de sentido político y teórico permanece como un mito foráneo. «Queer», aún siendo un vocablo adoptado en nuestros contextos, arrastra la inestabilidad de un marco teórico-conceptual y epistemológico construido por la academia occidental, que se aplica tangencial o directamente a las políticas de base y los activismos sexo-disidentes del mundo. Por eso, poner en cuestión la noción y comprensión de lo queer puede servir para horadar las camisas de fuerza que ciertas identidades implican.

Precisamente, algunos posicionamientos desde lo queer han buscado distanciarse del asimilacionismo del «buen gay», uno que quiere ser un ciudadano integrado, participar de los ritos heteronormales del casamiento, tener hijos, vivienda y coche, formar una familia, obtener éxito laboral y triunfar. Pero esta resistencia a las aspiraciones de ciertos movimientos gays a una normalidad establecida a partir de una cultura heterosexual que legitima a las personas en cuanto hombres y mujeres, confunde en ocasiones la crítica a la tiránica asignación y control de los géneros con la voluntad de hacer desaparecer el género o, en su defecto, invisibilizarlo. Para Itziar Ziga, una asunción errónea de lo queer puede banalizar la dimensión estructural de las opresiones; por ejemplo, a partir de la idea de que no se debería seguir hablando de «mujeres». La autora denuncia con ello una posición liberal (Ziga, 2013, p. 84) que solo pueden asumir quienes se sienten con la potestad de circular entre lugares de opresión, lo cual no necesariamente se relaciona con el género asignado, sino también con qué clase de persona ocupa determinado lugar. La posibilidad de elegir no es universal: en ciertos espacios es más fácil adoptar una identidad fluida que en otros. Para Butler (2002) la lectura de lo queer vinculada a la autonomía y a la autodeterminación presente en la posibilidad de autoenunciarse es reciente. Según la autora, una revisión histórica dejaría claro el hecho de que la indeterminabilidad y polivalencia del término han de estar al servicio de su democratización, y no de la exclusión que genera el poder (o no) acceder a la superación de las construcciones sociales. Butler ejemplifica la dificultad de generalizar la experiencia cuando se refiere a «salir del armario» (Butler, 2002, p. 60). ¿Quién puede

salir? ¿Quién lo tiene permitido? ¿Tiene esta reivindicación una connotación de clase implícita? Estas preguntas ponen en evidencia que la libertad autorreflexiva no es una posibilidad universal, que hay un contexto material y social que la hace posible (o imposible).

La idea de que es posible elegir «libremente» la identidad y la forma de vida que queremos invisibiliza unas posibilidades desiguales a la hora de optar, promueve un liberalismo similar al de ir a un supermercado donde (solo si tenemos dinero suficiente) podremos elegir «libremente» qué productos comprar. Mientras más sofisticado y variado sea este supermercado, más posibilidades habrá a la hora de encontrar opciones veganas, sin gluten o bajas en grasas trans. Por defecto, en lugares menos sofisticados a nivel de productos, será imposible acceder a la variedad, simplemente no hay opción. La tensión aumenta cuando, a pesar de la arbitrariedad de este sistema, se va generando un escenario en el que estar «liberada» se presenta como una hazaña olímpica, ignorando el contexto de privilegio material y cultural que posibilita y legitima tal hazaña.

Si bien el ejercicio de lo queer puede ser excluyente, esto no significa que se trate de un asunto individual, sino más bien que requiere un cambio social. Lo queer se aplica al sexo, al género, a la sexualidad, a la raza, al poder, haciéndose, como el feminismo, político y personal a la vez. Aun así, algunas afirman que hoy lo queer «se ha convertido en algo más personal y que ha perdido esa potencia política» (Vila, 2010, pp. 153-154), seguramente debido a lecturas que sitúan lo personal («lo que a mí me gusta», «lo que yo hago», «lo que yo deseo», «lo que a mí me incomoda») como una cuestión en sí misma política, desatendiendo sus vínculos con lo colectivo y la forma en que esa condición personal da cuenta de un problema social o estructural más amplio.

La liberación que se enarbola desde lo queer olvida a veces que el mercado (y la educación, la cultura, la familia...) afecta a la construcción del deseo. Se produce más bien la idea de que los sujetos pueden ser autónomos y soberanos a partir de actos enunciativos, olvidando lo que hay de modulación social implícita en el propio deseo. ¿Existirá la posibilidad de evadir desde un ejercicio ético o político esa cárcel dócil que configura nuestros motores?

(Trigger Warning!)¹² La invisibilización de las opresiones a través del discurso de lo políticamente correcto

[...] el llamado a la tolerancia viene a quebrar una historia construida sobre la expulsión de la diferencia.

Silvia Duschantzky y Carlos Skliar

El «ideario queer», construido en oposición al binario hombre/mujer y a cualquier otra dicotomía esencializante, puede resultar en la invisibilización de grupos o condiciones en las que no solo opera lo identitario/genérico/sexual como eje de opresión principal, sino también las migraciones, la clase social y la raza, entre otras.¹³ En ciertos contextos en los que la exclusión ha superado la diversidad sexual, permanecen filtros basados en categorías de alguna forma «ocultas» por cierta obligatoriedad de no discriminar, o al menos, «respetar». En esos casos la discriminación se formaliza sutilmente y es invisibilizada por la corrección política,¹⁴ donde el tema del racismo, por ejemplo, no entra en la discusión sobre las disidencias sexuales.

12. La expresión en inglés se podría traducir como: «Atención (el siguiente contenido) puede herir su sensibilidad».

13. Platero define la interseccionalidad como un concepto que «se utiliza para señalar cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque teórico que subraya que el género, la etnia, la clase, u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser “naturales” o “biológicas” son construidas y están interrelacionadas. No se trata tanto de enumerar y hacer una lista inacabable de todas las desigualdades posibles, superponiendo una tras otra, como de estudiar aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encaradas por los sujetos para darles un significado que es temporal» (Platero, 2012a, pp. 26-27). Este concepto fue utilizado por primera vez por Kimberlé Williams Crenshaw a principios de los noventa, y la idea ya había sido planteada en el año 1977 bajo la noción de «simultaneidad de opresiones» por el Combahee River Collective. Este colectivo de mujeres negras considera que la separación de las identidades, principalmente entre mujeres (abordadas por el feminismo) y negros (abordadas por el antirracismo), parecen mutuamente excluyentes, lo que provoca que las mujeres de color queden relegadas a un lugar sin discurso. Al buscar un lugar para ese discurso, necesitan abordar las identidades de forma interseccional. Los tres textos pueden ser consultados en castellano en el libro compilado por Lucas Platero (2012a) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*.

14. «Exclusiones sutiles, basadas en estructuras heteronormativas que quizá no se expresen a nivel de una violencia directa pero que siguen vigentes [...] ¿Quién diría francamente que le molesten las personas disidentes en público, en el espacio liberal, libre de discriminación, políticamente correcto?» (Lawrenz, 2014, pp. 218-219).

En muchas consideraciones de las identidades sexuales, se cae en la trampa de considerar la disidencia sexual como un marcador excluyente singular; al mismo tiempo muchas contribuciones al tema de las exclusiones racistas tienen un punto ciego en el tema de las sexualidades (Lawrenz, 2014, p. 226).

Tras un festival queer en Berlín del año 2012 aparece en la red el «Comunicado anarquoqueer feminista contra lo PC [políticamente correcto], las víctimas y la policía queer» (Anónimo, 2012b). El comunicado-manifiesto critica tajantemente lo que denomina «policía queer de lo políticamente correcto»¹⁵ por buscar normalizar una serie de discursos y posicionamientos históricamente inadaptados (e inadaptables), eludiendo la confrontación. El texto denuncia que, bajo el argumento de lo políticamente correcto, se están censurando, discriminando, excluyendo y violentando posiciones queer. La propuesta más concreta de este manifiesto es la erradicación de la figura de la víctima por considerarla desempoderante, ya que, según indica, ante el permanente rechazo, la mayoría de las personas queer/monstruosas han tenido que desarrollar estrategias de autodefensa que las empoderan, mientras que la posición de víctimas solo perpetúa un lugar de la indefensión.

En los espacios de activismo (y también de la academia) queer de países anglosajones y de Europa del norte, desde hace un tiempo, se acostumbra advertir en torno a ciertos contenidos (de películas, performances, imágenes, acciones, discursos) que pueden ser dañinos u ofensivos para algunas personas presentes. A esto se le llama, en inglés, «Trigger Warning». En un post de Jack Halberstam (2014) se llama la atención sobre las retóricas del daño y del trauma, cada vez más abundantes dentro de los movimientos queer a través de «avisos de contenido» en cada reunión, festival o conferencia a las que asiste. Para Halberstam se trata de un fenómeno que acontece principalmente en el ámbito del lenguaje, del argot, de los apodosos o las formas de nombrar, el mismo espacio de la enunciación performativa.

15. Barbara DeGenevieve, considera problemática la corrección política implicada en la noción misma de porno feminista: «Desafortunadamente la corrección política se ha convertido en una cárcel intelectual dentro de la cual se da un diálogo extremadamente limitado» (DeGenevieve, 2014, p. 193).

Cada vez es más difícil hablar sin que alguien se sienta ofendidx. Lxs «ofendidxs» tienden a exigir disculpas y la omisión del trozo, fragmento o texto que ha originado el malestar. Para Halberstam, esto provoca una «política del agravio» que podría vincularse a una retórica neoliberal del dolor individual que oscurece los violentos códigos de la injusticia social. En el contexto actual (coincidiendo con las inversiones estadounidenses en materia de defensa), en los espacios queer la «seguridad» se ha vuelto un tema prioritario, una seguridad que debe garantizarse a individualidades traumatizadas, mientras se dejan de atender las violencias estructurales del capitalismo global, el clasismo y el racismo institucionalizado (Halberstam, 2014).

Si bien el artículo de Halberstam fue duramente cuestionado por personas que consideraron que el autor hablaba desde su posición de indudable privilegio, he querido reflejar sus críticas a un espacio donde cualquier asunto personal puede adquirir dimensiones enormes, capaces de oscurecer su vinculación con lo social o colectivo, y relegar a un segundo plano la participación del movimiento en la discusión pública.¹⁶ Tal como ha sucedido con el traspaso de la teoría queer a otras latitudes, estos rasgos de algunos entornos queer del llamado «primer mundo» podrían replicarse en nuestros contextos antes de lo imaginado.

Cuando lo queer no calza

No es mi idea que todos deban aceptar «queer», no creo que eso sea cierto. Si no, estaríamos promoviendo la idea de lo queer como un momento de imperialismo cultural. Y a veces esto sí ocurre, así que hay que tener mucho cuidado. O la traducción funciona, o no.

Judith Butler

16. Este apartado lleva por nombre «Trigger Warning!» porque sé que el tema es delicado y podría ofender a alguien. Creo que es necesario tener confianza en las formas que los colectivos adoptan para resolver conflictos puntuales que se puedan dar en su interior. Pero, a la vez, he querido plantear el tema porque lo veo extenderse como un efecto de ciertos espacios «sofisticados» (como Berlín) en los que yo misma me he visto «invitada» a advertir que el contenido de mi trabajo puede herir a alguien. Estas dinámicas, surgidas principalmente en los países del norte, comienzan a ser reproducidas en otras latitudes sin ser necesariamente cuestionadas en sus efectos.

[...] las denominaciones no valen en sí mismas sino por el uso circunstancial y a menudo polémico que asignamos a ciertos términos en la geografía de los discursos en donde se ubican, es decir, donde toman lugar y posición.

Nelly Richard

La palabra queer no tiene muchas traducciones en el reino de España, y no me refiero a traducciones literales de la palabra en lengua castellana (la más probable es «rarito»), sino a imaginar formas de aplicar, apropiarse o adaptar la lógica e historia de lo queer en estos contextos. Claramente es distinto pensar lo queer desde las teorías de Foucault que aplicarlo al contexto social y cotidiano de Barcelona o Madrid. Más complejo aún resulta pensar el concepto de lo queer propuesto por Butler desde un cuerpo que vive en Quito o Neuquén.

Revisaré algunos posicionamientos críticos en relación con lo queer que emergen en el reino de España y América Latina. Estos enunciados, muy resumidamente, son expresiones de la dificultad que surge ante la adopción de conceptos, términos y genealogías que tienen poco que ver con los espacios de acogida; tránsitos epistémicos que forman parte de una tradición de tráficos, robos e imposiciones con cuyas trayectorias dibujan el signo de lo hegemónico. En estas trayectorias encontraremos un principio performático, una norma y unas guías que es necesario cuestionar para subvertir lo que, de otro modo, sería inscrito como verdad.

Cuestionamientos a lo queer desde los activismos transmaricabollo en el reino de España

Hay un olvido ¿casual? de autores que critican la teoría queer por su principal manera de ingreso en nuestros cuerpos: como una moda importada en su etapa de mayor decadencia.

Assumpta Sabuco

En el reino de España, lo que se dice queer¹⁷ podría llamarse transfeminismo o activismo transmaricabollo. Vidarte reivindica su origen

17. Pensar la denominación de este «movimiento» marca el lugar de enunciación así como las genealogías que se rescatan para su construcción. En el reino de España ha

callejero y marginal, aunque constata que «todo castellano parlante que pronuncie esta palabra: “queer”, así en inglés, o que se tropiece con ella en cualquier situación, probablemente no será nada queer, ya que para que el encuentro con este término ocurra se tiene que haber accedido ya, aunque sea mínimamente, a un contexto no marginal» (Vidarte, 2005, p. 78).

Aunque el cuestionamiento desde la academia al uso de una palabra en inglés para remitir a un movimiento social (local) ha sido casi nulo, Vidarte se pregunta por la relación colonial que produce la importación de pensamiento.¹⁸ «Lo queer, además de muchas otras cosas, cuando se convierte en teoría, dígame *chewing gum*/goma de mascar, se hace tan hegemónico y colonial como cualquier otra forma de pensamiento, creando sus castas, jerarquías, especialistas, popes, conflictos de coronas, disputas intelectual-afectivas...» (Vidarte, 2005, pp. 78-79). Si bien Vidarte detecta fácilmente la incomodidad que la relación provoca, no presta atención a la forma en que esta es replicada desde el reino de España hacia América Latina, ya sea a través de lo queer u otros discursos que recolonizan los «sures teóricos».

Beatriz Suárez esgrime hablando del reino de España:

los varones gay se han apresurado a traducir muy alegremente y muy poco informadamente (y muy sexistamente, por supuesto) el vocablo «queer» como «marica», cuando «queer» fue una palabra cuidadosamente elegida por la nueva unión gay-lesbiana por ser un término en cuyo abanico semántico están no solo los *maricas* sino también las *bolleras*, las y los transexuales, los travestis y todo lo sexualmente «raro»,

habido intentos de adaptar la palabra «queer». Por ejemplo, Ricardo Llamas (1998), en su libro *Teoría torcida*, apelando a la etimología latina de queer (*torquere*), reemplaza «queer» por «torcida». Esta torcedura, sin embargo, continúa atrapada en una lógica anglosajona donde lo opuesto a *queer* sería lo *straight* (recto, en orden, heterosexual). No hay una búsqueda en la propia cultura de lo que lo queer vendría a representar, y esto puede tener que ver con que la genealogía de la palabra responde a una historia de humillación y violencia que en castellano no tiene equivalente, aun cuando se le haya dado un lugar narrativo desde contextos maricas, bolleros, trans y putos.

18. «El colmo de todo es cuando a estas alturas algún recién aterrizado de Estados Unidos pretende darnos lecciones sobre lo queer y lo poscolonial a los colonos de aquí, como quien trae chicles Trident de canela, de esos que los locales desconocemos, o reparte espejitos a las tribus indígenas. Y quisiera también enseñarnos cómo se masca un chicle o cómo se ve lo queer en un espejo. Regalándonos generosamente un instrumento teórico que nos afianza como país importador de pensamiento y cultura de los países donde estos se generan» (Vidarte, 2005, pp. 78-79).

«extraño», «singular», que es lo que, en primera instancia, significa la palabra *queer* (Suárez, 1997, nota al pie 10).

Así, la deconstrucción del cuerpo disidente de la heteronorma «corre el riesgo de quedar estereotipado y reproducir las mismas exclusiones que se pretenden combatir («el homosexual», donde queda atrapada la lesbiana)» (Llamas y Vila, 1997, p. 222).

Para Águeda Bañón, cierta comprensión del concepto queer que se plantea desde la teoría es problemática porque responde a una mala comprensión de conceptos como el de performatividad.

Nos parecía superficial la idea de cambiar de identidades con tanta facilidad: hoy soy la más butch de Barcelona, mañana, la más femme, y pasado una cyborg. Esto no es muy real, da la impresión de que lo queer es una mascarada, un disfraz, un divertimento, algo de la juventud, cuando todavía se permite una cierta indefinición, mientras veíamos que en nuestras vidas todos habíamos experimentado procesos mucho más complicados por nuestra identidad sexual, por aceptarla, por empoderarnos y llegar a reconocer y expresar nuestros propios deseos (Bañón, en Prieto, 2009, pp. 205-206).¹⁹

Como sostiene Itziar Ziga, una cosa es que las genealogías queer hayan supuesto para muchas una liberación personal al permitir ocupar trincheras desde donde resistir al género asignado, y otra distinta, que las relaciones de poder que organizan el género desaparezcan, como si nos convirtiésemos en globos de helio suspendidos en un limbo social:

ni mujeres ni hombres. Ni blancas ni negras ni gitanas ni moras. Ni vascas ni palestinas ni somalíes ni alemanas. Ni ricos ni parados, ni bolleras ni maricas ni putas ni heteros. Ni gordas ni flacas ni sordas ni downs ni seropositivas ni cojas... Quienes andan siempre con esta monserga y parece molestarles más el binarismo que la opresión, que vayan a decirle a una mujer negra que, en realidad, no es mujer ni ne-

19. Coll-Planas cita algunos materiales activistas (sin precisar quién los firma ni a qué contexto pertenecen), donde se puede leer: «No somos machos, dominantes, penetrantes, violentos, guerreros, conquistadores, discriminadores, sojuzgadores, antropófagos. Tampoco mujeres, somos otras construcciones subjetivas autónomas y soberanas de nuestros propios sueños de ser» (Coll-Planas, 2012, p. 69).

gra. Y que no se preocupe, que grite bien alto: «¡El género y la raza son construcciones sociales!». Y así el machismo y el racismo que han cruzado violentamente su vida desaparecerán para siempre como por arte de magia. Chica, ¡no ves lo fácil que era! Venga, va, atreveros a decirlo: «¡Todxs somos personas!» (Ziga, 2013, p. 84).

El «elige lo que quieras» revela un «elige lo que puedas», donde la capacidad de elegir (como la de comprar) depende de las posibilidades de cada una y, en ese sentido, lo que parece ser un problema individual está finalmente regido por lógicas sociales similares a las del mercado.

En el contexto del reino de España, algunos de los cuestionamientos a la asunción del vocablo inglés han venido de parte de personas migrantes, que ven lo queer como una cuestión propia del norte desarrollado e incluso colonial. Leil, que formó parte de la Asamblea Stonewall en el año 2009, describe lo queer como una propuesta europea y blanca, surgida en los países del norte desarrollado y promovida desde esos lugares de poder. Por ello, y para evitar la reproducción de dinámicas coloniales, invita a una revisión crítica de estos planteamientos antes de su exportación a otros contextos. Se pregunta «cómo acercar estos planteamientos al sur, a espacios más marginales y oprimidos [...] cómo llevar esto conmigo, pero sin el lastre del colonialismo» (Leil, en Prieto, 2009, p. 209).

El análisis de los desplazamientos geopolíticos del término «queer» dibuja un panorama en el que los países que no son del norte desarrollado parecen carecer de un nivel evolutivo con respecto a las corrientes de la política de vanguardia, como si la sofisticación de las ideas solo pudiera surgir allí donde existe comodidad material. Estas jerarquías que invisibilizan desigualdades de fondo no consideran aquello que «no está aquí» como una posibilidad para repensar las prácticas locales desde ópticas distintas a las anglosajonas, tal como apunta Joan Pujol «[en el programario queer] escasean experiencias que incidan significativamente en cuestiones de etnicidad, y sería necesario un mayor trabajo en este aspecto para evitar que “lo queer” conlleve una mirada colonial [...] esto supone generar espacios en los que las prácticas queer convivan con escenarios culturales no-occidentales que sirvan para negociar nuevas formas de vida» (Pujol, 2007, p. 85), y para que, por más extranjeras que seamos, no sigamos

construyendo espacios siempre blancos, preocupados por nuestras propias diferencias interiores y políticamente correctos.

*Cuestionamientos a lo queer desde la disidencia sexual transviada*²⁰
*y cuir*²¹ *del Sur*

Soy una nueva mestiza latina del cono sur que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como Queer y que ahora según los nuevos conocimientos, estudios y reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto, para los teóricos de género, en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estafalaria especie bullada como minoritaria.

Hija de Perra

Es importante cuando lo cuir comienza a escribirse con c, cuando ya no es necesario solo mirar hacia el norte para escribir y habitar políticas de la desobediencia sexual.

Cristeva Cabello

Nuestra drag, por ejemplo, no es la misma del capítulo 3 de *El género en disputa* de Judith Butler, ni tenemos exactamente los drag kings de los talleres de Beatriz Preciado, o ni siquiera podemos hablar del homosexual de la misma forma que lo hace Michel Warner. Nuestro armario no tiene el mismo formato que el de Eve Segdwick, por citar aquí al quinteto fantástico de lo queer...

Larissa Pelúcio

En parte de América Latina se ha puesto en cuestión la asimilación de lo queer en cuanto palabra, categoría, activismo e identidad. Es difícil desde el Sur, un lugar donde la conciencia colonial es tan explícita, relacionarse con un concepto foráneo sino desde la sospecha. Una sos-

20. Transviada es una de las «traducciones» de la palabra queer desarrollada desde Brasil (Bento, 2014).

21. «Latinoamericanización de lo cuir, así es. Burlarse de lo cuir, de su seriedad simuladamente paródica. Producirlo y bastardearlo en gesto irreverente como acrónimo: C.U.I.R. = Cuando Urdimos Ideas Raras, Culo Ulcerado en Intrépidos Recorridos, Contrabando Urgente Impropio de Registros, Circuito Under de Imaginarios Rumiantes, Conspiración Urticante de Inventiva Rapsódica. Y así, y más» (flores, 2013, p. 61). Esta propuesta de Valeria Flores en torno a la adopción de la palabra cuir, resulta similar a la estrategia autoenunciativa desarrollada por LSD, que revisaré más adelante.

pecha anclada en el borrado sistemático de contextos sociales e históricos.

En América Latina se ha utilizado el vocablo *cuir*,²² como forma de marcar una resistencia fonética y geopolítica a la importación aséptica de un término que no considera las trayectorias políticas ni los devenires del activismo sexo-disidente local (Davis y López, 2010; Rivas, 2011). Se trata de una sospecha «de lo *queer* como referente *modélico* y parámetro de lectura de las prácticas y discursos críticos en los sectores de la periferia sexual latinoamericana» (Rivas, 2011, p. 60), operando precisamente a partir de la cadena de reapropiaciones que plantea, y no de una definición conceptual (flores, 2013, p. 58).

Rivas percibe la palabra *queer* de dos formas: desde una retórica que la plantea como la palabra más adecuada para referirse a lo que enuncia, una *super-word* con hegemónica superioridad lingüística sobre cualquier vocablo castellano, una palabra que así se vuelve «democrática»; y en segundo lugar, se establece desde una «hegemonía de la inteligibilidad *queer*», puesto que «cualquier acto de utilización afirmativa de un término injurioso, será interpretado inmediata e irremediablemente como un intento de traducción o reapropiación» (Rivas, 2011, p. 65). Esta lectura, otorgará al contexto estadounidense la potestad de «haber inventado» la operación de apropiarse de la injuria, a pesar de que esta mecánica de inversión sea mucho más antigua que la conceptualización de lo *queer*.²³

22. La palabra *cuir* ha sido utilizada en el número monográfico de la revista *Ramona* «Micropolíticas Cuir: Transmariconizando el Sur» (Davis y López, 2010), y por una serie de autorxs del llamado «coño sur». En noviembre de 2011 se organiza en el Museo Reina Sofía de Madrid el encuentro «La Internacional Cuir», cuyo folleto consignaba: «La variación *queer/cuir* a la que hace referencia el título del ciclo registra dos desplazamientos: por una parte, la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias (véase el número 99 de la revista argentina *Ramona*), que busca dar visibilidad y establecer alianzas entre las diferentes prácticas micropolíticas que se sitúan en contrapunto con respecto a la epistemología colonial y a la historiografía angloamericana que, hasta ahora, habían dominado la representación visual de los estudios feministas y de género» (Folleto «La Internacional Cuir», noviembre de 2011, MNCARS).

23. Un ejemplo es el caso del katarismo «que surge dentro de algunas comunidades aymaras a fines de los sesenta, buscando revalorizar ciertas prácticas culturales estigmatizadas y revertir el carácter negativo de la identidad aymara en «poder indio». La resemantización del insulto constituye así una estrategia empleada políticamente para reformular el conocimiento normativo, subvertir las jerarquías identitarias, cuestionar la legitimidad de la representación hegemónica y romper con el modelo occidental-patriarcal. Su apropiación como voz de afirmación colectiva subvierte desde la raíz

En América Latina (y también en el reino de España), la normalización del término, que no significa nada en concreto, puede usarse más como encubrimiento (académico o institucional) que como reivindicación de la injuria. Un eufemismo con pedigrí importado que impide llamar a las cosas por su nombre (Rivas, 2011, p. 68; Epps, 2008, p. 904). Nelly Richard, por su parte, desconfía de la estandarización académica que yace en las bibliografías internacionales, donde «la teoría queer está hoy archivando todo tipo de “rarezas” en materia de identidades sexuales sin ni siquiera preocuparse por cómo la lengua que, en nombre de lo queer, archiva lo estafalario y lo discrepante, es una sola y quizá la menos rara de todas: la lengua consagrada de la reproducción académica universitaria» (Richard, en flores, 2013, p. 61).

El descalce referencial se radicaliza en el Sur, y la sospecha no solo se deposita en lo queer sino también en la crítica sobre la propia concepción de la sexualidad, que, como el género, «no es una categoría ontológica sino histórica y relacional; es un sistema que determina un campo semántico, un dominio y sería a este nivel que se discutirían las definiciones» (Sabsay, 2014, p. 53). Por eso, habría que poner atención en una economía de las representaciones, donde, como sostiene Mauro Cabral, «determinados sujetos son autorizados a participar solamente en calidad de objetos de estudio, convocados para «dar testimonio», pero impensables a su vez como productores de teoría sobre sí mismos» (Cabral, en Figari, 2014, p. 71). Este reclamo opera en el contexto latinoamericano doblemente, por un lado desde la condición de disidente sexual y, por el otro, en calidad de sudaka.²⁴

En Chile, la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS) rechaza «el término “queer” como una palabra que otorgue un sentido absoluto a las prácticas críticas en el espacio local de América Latina» (CUDS, 2015). Para emanciparse del acaparamiento de la relación centro/periferia, proponen la palabra «disidencia»,²⁵ una for-

misma el lenguaje y propicia la deconstrucción y descolonización de subjetividades estigmatizadas» (El Real Archivo Sudaca, 2014).

24. Larissa Pelúcio (2014) propone la figura del «culo del mundo» como el espacio de enunciación del Sur. Utilizando los escritos de Preciado sobre el culo, los reinterpreta en clave satírica dando cuenta de los recurrentes descalces y analogías que hace el pensamiento occidental sobre la división del mundo entre norte-sur y la división de los espacios corporales entre cabeza (pensamiento) y genitalidad (acción).

25. «Cuando ellos dicen “diversidad”, nosotros insistimos en decir “disidencia»» (CUDS, 2015). «La disidencia sexual no debe ser un espacio de encarnación de un

ma de resistir a la genealogía de lo que ha sido denominado «diversidad sexual», a los movimientos LGTBI y sus demandas de normalización.²⁶ Y frente al intento, de antemano fallido, de adoptar una teoría del norte, no puedo dejar de preguntarme: ¿cómo citar correctamente a una académica de la universidad de Berkeley que gana casi cinco millones de pesos al mes si una está bajo las cotas del sueldo mínimo?

bellaterra

sujeto o sujeta nueva. No es eso. Cuando escucho a activistas o artistas que se sienten encarnando una sexualidad nueva y representantes de una nueva corporalidad se hace necesario problematizar esta apropiación bíblica, terapéutica, militante o pro-autoayuda de la disidencia sexual» (Cabello, 2011, p. 137).

26. A partir de la presión política de grupos LGTBI oficialistas, en Chile, el año 2015, se permite la unión civil entre personas del mismo sexo, pero a la vez es absolutamente ilegal el aborto bajo cualquier causa. Una de las organizaciones que más ha promovido esta idea del homosexual normal lleva el caricaturesco nombre de «Iguales».

4. Herramientas para un agenciamiento del porno

Si se repite una afirmación dos veces, a la tercera se convierte en verdad.

Monique Wittig y Sande Zeig

El término performatividad se refiere al momento en el que la identidad sexual deja de ser considerada un dato de la naturaleza, para enfrentarse a la cuestión de su construcción, su forma y su funcionamiento (Córdoba, 2003, p. 88). El sexo puede considerarse como efecto de un proceso de naturalización en el que los sujetos son inducidos a identificarse, independientemente de una esencia, con algo que, al haber sido repetido tantas veces, ha adquirido estatuto de verdad. El género se hace a través de «una repetición estilizada de actos en el tiempo» (Butler, 1998, p. 297). La noción del performatividad aplicada al género viene de la definición de Austin (1990) de los actos performativos del habla como aquellos que producen efectos en la constitución del sujeto en la misma operación enunciativa de un discurso público y social (Butler, 2007, p. 266). En este sentido, los actos performativos abren la posibilidad de intervenir y desarticular ciertas «verdades» repetidas, aunque no siempre incidan en nuestras condiciones vitales o en las enunciaciones sociales hegemónicas que las marcan. Me refiero a sistemas de identificación pública (DNI-NIE, lavabos, gimnasios, etc.), o sistemas de privilegio que premian la heterosexualidad y castigan a lo que escapa a ella, donde lo semiótico, el lenguaje y/o los actos performativos, aunque no transformen rotundamente la realidad, también forman parte de ella.

Como si Butler hubiese estado hablando de pornografía cuando decía performatividad. La imagen pornográfica se repliega en unas formas de construir género, donde el gesto, la piel y la carne son penetradas por las tecnologías del género de la heterosexualidad. Este sistema del documento pornográfico repetido hasta la extenuación, so-