

# Queer en llamas

Queer em chamas  
Queer on fire

*Francisco Hernández Galván<sup>1</sup>*

## RESUMEN

El texto discute la profundidad y la superficie de la teoría queer, esto es, su producción y complejización conceptual sobre diferentes posiciones y localizaciones en torno al pensamiento queer. Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo cuestionar conceptualmente cuál es la potencia política de los estudios queer a través de diversos planteamientos teóricos, preguntándose constantemente por su sujeto político y por la caracterización de su anormal teoría.

**PALABRAS CLAVE:** Teoría Queer. Estudios de Género. Política de la Anormalidad

## RESUMO

O presente texto discute a profundidade e a superfície da teoria queer, enfatizando sua produção e complexidade conceitual sob diferentes posicionamentos e localizações em torno do pensamento queer. Por tanto, esse artigo tem como objetivo questionar conceitualmente qual é a potência política dos estudos queer através de diversas abordagens teóricas, e se perguntando permanentemente por seu sujeito político e pela caracterização da sua teoria anormal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria Queer. Estudos de Gênero. Política da Anormalidade.

## ABSTRACT

This text discusses the depth and surface of queer theory, referring to its production and conceptual complexification by different localizations and positionalities of queer thought. Therefore, this paper aims to question conceptually what is the politic potentiality of queer studies throughout different theoretical approaches, frequently asking about the political subject of this movement and about the characterization of its abnormal theory.

**KEYWORDS:** Queer Theory. Gender Studies. Politics of Abnormality.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Maestro en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. E-mail: [franckhg93@gmail.com](mailto:franckhg93@gmail.com)

«Entonces la pregunta ética y política para los sujetos queer podría no ser *si* hay que llorar, sino *cómo* hacerlo».

Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*.

## Queer-ducción

En septiembre del 2017 Alejandra Chocolate y Luis Raúl (unos amigos) y yo queríamos salir a ver una película, no teníamos mucho dinero, así que indagamos en internet para ver si había un espacio gratuito al cual acudir; encontramos una cinta que se proyectaba a las ocho de la noche. El espacio que anunciaba la proyección la describía como: “*Weirdos*. Una película de temática gay en la cual Kit (Dylan Authors), un joven de quince años, experimenta ciertos contratiempos familiares y personales, pero al final descubre cómo ser feliz”. Esta descripción puede traernos a la memoria aquella figura de los «queers infelices» que sugiere Sara Ahmed (2010), para pensar las relaciones sobre la afectación y la crítica queer de la sentimentalización del régimen heterosexual. Si bien, Ahmed analiza «archivos queers» para indagar como circula la infelicidad o la alienación de la felicidad en objetos específicos, aparece algo que interesa rescatar para la argumentación de este ensayo. Ahmed ubica a la «vergüenza», como nudo de la anormalidad, como un afecto que puede funcionar para trazar una “genealogía queer” (AHMED, 2010, p. 89). Algo que exploraré en este texto es la caracterización del nombramiento identitario como una ruta para abordar lo queer, por lo que me parece que no es un asunto menor reflexionar el anterior *afecto* como apostrofe de las vidas y los posibles futuros *queers*. Valdría decir que la *felicidad queer*, para Ahmed, “es explorar la infelicidad de lo que se cuenta como normal” (2010, p.117). No se trataría entonces de revertir la anormalidad, sino de aprender a existir con ella y de ella. Así, podemos tener presente la caracterización de la anormalidad en la

constitución del sujeto político de los estudios queer.

Volviendo a la cinta, la proyección se desarrolla en Nueva Escocia. Un viaje por el este de Canadá, durante el fin de semana del Bicentenario de los Estados Unidos Norteamericanos, la temporalidad es el verano de 1976. n *film* (en blanco/negro) del director canadiense Bruce McDonald que narra visualmente el traslado de Kit, un adolescente de quince años que lleva consigo una maleta con una secadora de cabello y la autobiografía de Andy Warhol, acompañado de su ‘novia momentánea’: Alice. La trama es sencilla, Kit huye de casa de su padre para ir a vivir con su madre a Sidney. Es un traslado que le permite a un adolescente descubrirse y aceptar que es homosexual mientras mantiene conversaciones ficcionales con la figuración de Andy Warhol quien es una especie de *confidente-mensajero-animal espiritual*.

La escena que destaca se desarrolla justo en el intersticio temporal del largometraje. La oscuridad ha absorbido la luz del día y en una orilla de Sidney —en la arena y con unas olas calmadas— se encuentran un grupo de jóvenes que se reúnen para charlar, bailar, fumar, beber... en esa reunión Kit mantiene una conversación con otro varón —Leo—, tras tiempo de platicar, se van a un lugar ‘en privado’ para seguir conversando. Leo coquetea sutilmente a Kit y él se ve inducido ante ese escenario ilusorio. Cuando sus bocas estaban deseando entrar a un punto álgido. Esto es, antes del roce de las bocas aparece Alice. Consiguientemente, Leo avienta a Kit y voltea a ver a Alice y le dice: “tu novio es un raro”. A la mañana siguiente despierta Kit acostado en esa misma arena en la que se encontraba la noche anterior, se incorpora y voltea a su izquierda y, está allí, a su costado, sentado sobre la arena, Andy Warhol. La boca de Kit se abre y de ella sale expulsada una afirmación: ‘soy un raro’ —como aceptando una condición de la que se acabara de dar cuenta— y la respuesta de Warhol es: ‘Todos somos un poco raros. Por eso somos hermosos’.

Como sabemos *Weirdos* puede traducirse como «bichos raros» o, simplemente, “raros”. Cuyo sentido semántico se postra en la figura de Kit

para mostrar la ‘vergüenza’ que siente por su sexualidad. Ahora bien, al terminar de ver la cinta Luis Raúl proyecto una pregunta hacía mí: ¿qué tan “queer” y especial te sientes? La interpelación tenía como intención discutir nuestras impresiones sobre *Weirdos*, sin embargo, mi reflexión en ese instante y en estos momentos al escribir estas líneas se sostienen bajo la pregunta: ¿qué tan *queer* podemos sentirnos? En ningún momento la palabra me ha alcanzado para describirme o definirme, como otras muchas que pueden, incluso, marcar mi identidad en términos negativos.

Así, lo que quiero rescatar de la anterior descripción fílmica es esa frase que dice el falso Warhol ‘Todos somos un poco raros. Por eso somos hermosos’ como mero pretexto para vincularlo con una discusión más extensa sobre el sujeto de los Estudios Queer. Aun así, me parece que *Todos somos un poco raros* es un eje medular para comprender el surgimiento de lo «queer» como un movimiento social, sexual y de género, anclado directamente a una política, una particular narrativa de identidad y observar que en sus entrañas tiene un carácter avasalladoramente político. No diré que el termino *queer* significa raro, quebrado, torcido, anormal, desviado, enfermo, tullido, carente, divergente, quebrado, insuficiente, excéntrico, desafortunado; o puto, o maricón, joto, lencha, tortillera, bollera... ya lo sabemos. Lo que interesa del concepto es que, de forma reduccionista, lo que encarna es un insulto: una injuria que legitima la naturalidad de los cuerpos y a otros los desposee de esa misma condición.

Cabría adelantar, a su vez, que la escritura de este ensayo se disloca. El texto pretende estar atravesado por registros empíricos y sobre todo una constante discusión conceptual de lo que otras autoras han dicho sobre lo «queer», así sin borrar me de esa gramática aparezco «yo» —omitiendo la tercera persona del singular—, aunque en otros párrafos aparezco en diversas posiciones del sujeto lingüístico del plural. Tratando no solamente de apostar por una disidencia del sujeto sino de la escritura, tal como apelaría Val Flores “cuirizar una política [de la] escritura supone reconocer una posición

enunciativa que no tiene un impacto masivo, pero sí un fuerte cuestionamiento al orden político imperante” (2013, p.34). La escritura académica nos ha enseñado a borrarlos de lo escrito, a no declarar desde un «yo» vociferante y justificando constantemente cada apóstrofe que colocamos en el texto. Me parece que lo queer/cuir no permanece desligado de un carácter pedagógico y de un proyecto epistemológico constante por lo que “exhala su aliento desde textos apasionados que rompen la clausura de las especializaciones disciplinarias” (FLORES, 2013, p.34). Tratando de desarmar lo que permanece armado, la escritura sobre y de lo «queer» tendría que tener un sentido voraz y anormal. Cabe mencionar que la persona que escribe esto no se reconoce bajo el invocativo «queer», pero reconoce que las epistemologías queer, así como las feministas, resemantizar una escritura académica (omitiendo el hilo lógico) y cargándolo de contradicciones y pasajes en los cuales uno se expone esperando capturar la atención del lector, tratando de boicotear (o cabría decir *queerizar*) una escritura legítima. Por lo tanto, este ensayo tiene como objetivo cuestionar conceptualmente cuál es la potencia política de los estudios queer a través de diversos planteamientos teóricos preguntándose constantemente por su sujeto político y por la caracterización de su «anormal» teoría.

## Raros

A finales de «Los límites materiales y discursivos del “sexo”» Judith Butler (2015) mostraba su ocupación conceptual sobre la recepción del término “queer” y su dinamismo en lo que, posteriormente, se convertiría en los estudios queer y en su potencia feroz para pensar en los individuos sexual y genéricamente disidentes en tanto sujetos políticos. Lo que le interesaba problematizar en ese momento era la temporalidad de la palabra ‘queer’ bajo la pregunta: “¿cómo es posible que una palabra que indicaba degradación haya dado un giro tal [...] que termine por adquirir una nueva serie de significaciones afirmativas?” (BUTLER, 2015: 313). Es decir, cómo es el proceso en el cual un término generalmente usado como «estigma paralizante»

inscrito a sexualidades y cuerpos a/normales sorpresivamente muta en un conductor positivo de legitimación sexual. Volveríamos, a preguntarnos, “¿Cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significativa?” (BUTLER, 2015: 314).

Pareciera que el centro de esta «inversión significativa» aparece conceptualmente en los años noventa en Estados Unidos de Norteamérica dando un giro novedoso a la forma de ver el género y pensar la identidad. Pensando en los trabajos de Eve Kasofsky Sedgwick y Michel Warner sobre la crítica a los modelos homo/heterosexuales para pensar la taxonomización de la identidad, y atendiendo ese poder discursivo sobre las elaboraciones metafóricas y retóricas de la dualidad, se plantea un escenario de germinación de la teoría queer. Con lo dicho, Teresa De Lauretis afirma:

La expresión “teoría *queer*” nació en 1990 como tema de un *workshop* que organicé en la Universidad de California en Santa Cruz. El término *queer* tiene una larga historia; en inglés existe desde hace más de cuatro siglos, y siempre con denotaciones y connotaciones negativas: extraño, raro, excéntrico, de carácter dudoso o cuestionable, vulgar. En las novelas de Charles Dickens, *Queer Street* denominaba una parte de Londres en la que vivía gente pobre, enferma y endeudada. En el siglo pasado, después del célebre juicio y posterior encarcelamiento de Oscar Wilde, la palabra *queer* se asoció principalmente con la homosexualidad como estigma. Fue el movimiento de liberación gay de la década de 1970 el que la convirtió en una palabra de orgullo y en un signo de resistencia política. Al igual que las palabras *gay* y *lesbiana*, *queer* ha designado, en primer lugar, una protesta social, y sólo en segundo lugar una identidad personal (DE LAURETIS, 2015, p.109).

Los análisis, por lo tanto, provenientes del feminismo sobre las disputas de la categoría género o los estudios gay/lesbianos sobre la sexualidad proporcionan elementos indisociables sobre lo «queer». La teoría queer aparece como una discusión que abraza los estudios feministas, los estudios de género y los estudios culturales para demostrar que las identidades sexuales y genéricas aparecen en un mapa ontológico dónde una matriz heterosexual

opera para asignar, regular y clasificar las identidades en los terrenos de la naturaleza. En este tenor, quizá, uno de los aportes trascendentes de este pensamiento es desarmar los planteamientos sobre la distinción entre sexo y género como categorías duales y contrapuestas una a la otra. Es decir, ambas categorías aparecen imbricadas: emergen dentro de una matriz cultural en la que ninguna es natural, pero, al menos en occidente, se ha fijado al sexo como marcador biológico de las regulaciones a las identidades de género.

Ahora bien, si el movimiento de liberación homosexual en la década de los setentas convirtió la palabra «gay» en un signo de orgullo y resistencia política podemos considerar dos momentos estructurales, uno que va de la práctica a la teoría y, el otro, de la teoría a la práctica. Por lo tanto, un giro que debemos considerar para pensar la potencia de la teoría queer y la constitución de su sujeto político es, justamente, cómo un proyecto académico deviene en una praxis discursiva de la identidad, en los parámetros singulares y colectivos. Es decir, de qué formas la recepción de la teoría se incrusta en el pensamiento de los sujetos (a cuáles llega y de cuáles formas). Si bien, entendemos, el discurso define anteriormente a los sujetos que nombra, ¿cuál es el proceso en el que uno performativamente revierte la injuria y se la apropia? Coincido con Elvira Burgos (2008) en remarcar que de lo “que se trata es de usar los términos mediante los que somos definidos [...] como medio para conseguir la reelaboración de los significados peyorativos que esos mismos términos hacen circular” (BURGOS, 2008, p.273). Parece que, por lo tanto, en el terreno empírico un proyecto político queer es investir la cotidianidad de esa conversión performativa. Sin embargo, ¿cómo es el cortocircuito en la conciliación del activismo político y la academia sobre la teoría queer? Para desenmarañar esa interrogante prestemos atención a la afirmación, que realiza en tiempo pasado, De Lauretis:

Para mí la teoría queer era un proyecto crítico cuyo objetivo era deshacer o resistir a la homogeneización cultural y sexual en el ámbito de los estudios lésbicos y gay [...] Construir otro horizonte discursivo, otra manera de pensar

lo sexual [...] Si bien ese no era un proyecto utópico, en aquel momento yo todavía imaginaba que las prácticas teóricas y las prácticas políticas eran compatibles. Pensando en la subsiguiente evolución de la teoría queer, ya no estoy segura (DE LAURETIS, 2015, p.109).

Por supuesto no era un terreno utópico o infértil, años más tarde; incluso ahora, veintinueve años después nos encontramos aquí reunidos discutiendo la pertinencia de lo «queer» en el análisis de los sujetos sociales. Este pensamiento se ha convertido en un indiscutible marco de referencia en la reflexión de los estudios culturales. Sin embargo, estoy convencido que ninguna reflexión sobre la sexualidad debe obviar la crítica sobre las posiciones identitarias e inclusive, deberían, ponerla en el núcleo de sus navegaciones epistémicas. Ahora bien, el cortocircuito al que me refería líneas arriba esta circunscrito en lo que nombra De Lauretis como *la evolución de la teoría queer*. Como he dicho lo que aparece en lo queer es una hibridación político-académica en la que la injuria aparece como herramienta sexual, ceñido sobre el carácter crítico de la identidad. Lo que reunía el nudo queer era la potencia del orgullo disidente y su esquemática figuración en un proyecto político. Me parece que una alianza que debemos tejer, en sus hilos más finos, es la radicalidad de una «teoría de los anormales» con los procesos de ese tipo de nombramiento para recordar la politicidad del planteamiento queer, sobre esto volveré más adelante. Ahora, regresemos al argumento que realiza De Lauretis:

La política de la sexualidad que Rubin, en la década de 1970, y yo misma en la década de 1990 esperábamos, se convirtió en una política de las identidades de género: los términos que han surgido en relación con prácticas de disputa, deconstrucción o re-significación del género ponen al género como la medida de la identidad de la persona (DE LAURETIS, 2015, p.110).

Efectivamente Gayle Rubin, en sus *Notas para una teoría radical de la sexualidad*, incita a explicitar y denunciar las distintas formas de opresión erótica-sexual a la que están sujetos los colectivos disidentes mediante la



búsqueda de instrumentos conceptuales que se ciñan a ese objeto de estudio: la sexualidad. En un tipo de escritura radical que narre de forma crítica «la crueldad de la persecución sexual». Partiendo de la idea que “esta cultura mira al sexo siempre con sospechas. Juzga siempre toda práctica sexual en términos de su peor expresión posible. El sexo es culpable hasta que no demuestre su inocencia” (RUBIN, 1989, p.135). Lo que quiere decir que debemos prestar atención a las mutaciones contextuales y discursivas del «sexo», remarcando un apostrofe significativa a la lectura que puede tener la sexualidad. Por las anteriores razones lo que cuestiona y pone en la mesa De Lauretis es la valoración máxima del concepto de «género», en la actualidad, sobre la teorización de la sexualidad. La discursividad del género ha sido prolífica sin lugar a dudas, se ha instalado y opera en el terreno empírico. Pero, “¿por qué el género se ha convertido en marca privilegiada de la identidad? ¿Por qué las políticas de género han reemplazado las políticas sexuales?” (DE LAURETIS, 2015, p.110). Ahora bien, si todo es género o se queda subsumido en ello, ¿dónde queda la sexualidad?, ¿la identidad se queda atrapada en las rejillas del género y dónde nos ubicaría políticamente?, ¿quién es el sujeto político de los estudios queer?

El reclamo que genera De Lauretis es legítimo. Si en su planteamiento la teoría queer había propuesto dejar de lado la materia metafísica de la identidad, alejándose de la naturaleza ¿por qué tendría que caracterizarse exclusivamente o mayoritariamente con el género sin considerar la sexualidad? Pareciera que lo que le hace falta a lo queer, según De Lauretis, es sexo. Por eso, en tanto teoría lo «queer» deja de lado al estructuralismo, como afirma Ian Hacking, “las feministas se han opuesto a las concepciones del género e incluso del sexo como propiedades esenciales. Algunos debates sobre la naturaleza de la homosexualidad pueden ser catalogados como esencialismo contra construccionismo” (2001: 42). Lo anterior, es una de las razones por las cuales el movimiento feminista-y-queer ofrecen modelos analíticos y epistemologías distintas a planteamientos androcéntricos como

rutas alejadas del paradigma construccionista. Asumir posturas queer y feministas de diversa índole tiene que ver con la concepción de «ciencia» que tenemos en occidente. En los círculos académicos, por ejemplo, la teoría queer ha ganado terreno para atender epistemológicamente sus reflexiones. Sin embargo, una crítica proveniente del activismo se instala en los *academicismos de escritorio* que intentar discutir sobre lo queer desde sus oficinas y no instalarse en las calles, no “poner el cuerpo” (TARDUCCI, 2017, p.45). Es decir, tomar una postura política no solamente permea una crítica reflexión desde la teoría. Es cierto que “uno de los principales objetivos de la teoría queer es analizar los códigos culturales que estructuran los conceptos de identidad, las normas sociales y las relaciones de poder” (ANDRÉS, 2000, p.149). Aun así, no podemos quedarnos con la idea de cuestionar y poner en duda los binomios masculinos/femenino-heterosexual/homosexual y no discutir, también, academia/activismo.

Lo queer se ha nutrido desde una postura antiesencialista: una crítica a los dispositivos falogocentricos y heterosexuales sobre el binomios y dicotomías (WITTIG, 2009; RICH, 1989; 1980; RUBIN, 1986; IRIGARAY, 2009), ha mostrado al sexo como un producción discursiva y anclado a un dispositivo de género que es performativo (BUTLER, 1986, 1988, 1989), y si éste dispositivo es el más fiel actante de los sujetos: el género es una tecnología que permite el cuestionamiento de la diferencia sexual (DE LAURETIS, 1999), desde otra trinchera —y a la vez de la misma— lo queer permite una postura de resistencia, como escudo a la normalización no solamente sexual, sino del mismo sexo, raciales, de color, étnicas, de posiciones privilegiadas de clase social (MORAGA, 2015; ANZALDÚA, 2015), así mismo ha demostrado que la producción de identidades sexuales también están escindido por discursos nacionalistas, geopolíticos y ancladas a sentimentalismos de esta clase (BRAH, 2004, 2011; BRAIDOTTI, 2000; BERLANT, 2011), y en esa bifurcación espacial nos apropiamos de un territorio estratégico a pesar y en el pesar de la localización normativa de la sexualidad (WARNER, 2000;

HALBERSTAM, 2011), por último ha mostrado que el sexo no es más que una prótesis cultural —que en su núcleo imaginario— podemos contra atacar (PRECIADO, 2002). Aquí reside toda la potencialidad de lo queer.

La identidad es el producto de la performatividad de las prácticas discursivas que constituyen una posición. Por las anteriores razones uno de los principales objetivos del pensamiento —o enfoque— *queer* es la crítica y el desmantelamiento de la naturalidad dentro de los procesos socioculturales. Ciñéndonos en lo anterior, ¿cuál es el núcleo empírico-conceptual que mantiene una estructura de naturalidad en los cuerpos?, ¿cuál es el punto de partida de la teoría queer? Lo que entraña ese cortocircuito es la noción de identidad y las rutas de abordaje *queer*; ya que, la identidad es la estructura simbólico-material que mantiene el orden entre cuerpo, sexo, género, sexualidad y el deseo. Por lo que, para estos fines, afirmara Sabsay que:

La identidad, visualizada desde este prisma atiesencialista como una construcción histórica y política, siempre retrospectiva y materializada narrativamente sobre el trasfondo de una matriz cultural, se caracterizaría a partir de entonces por estar sometida a diversos procedimientos de ficcionalización [...] y por lo tanto por ser incompleta, abierta y estar sujeta a la indeterminación de un sentido, o en su caso, a la indeterminación de una lucha política que nunca podría clausurarse (SABSAY, 2011, p.35).

Pensar de nueva cuenta en términos identitarios nos remonta al núcleo fundacional del pensamiento político de la teoría queer. Resistir a la homogeneización cultural significaba repensar analítica y empíricamente la identidad de los sujetos. Así, la triada apocalíptica —Sedgwick (1990), Butler (1990), De Lauretis (1991)— que desglosa el iterativo queer, al menos en su distribución potencial en contextos académicos, aparece como un nudo teórico y de praxis social. El pensamiento queer es la resolución de los puentes y los tejidos existentes entre el mundo académico y el activismo social. La apuesta queer consiste en la conciliación de ámbitos, muchas veces, contradictorios. Así mismo nos encontramos con el potencial de la injuria en la configuración

de éste pensamiento y en la conformación de las identidades sexuales disidentes; en este marco, el presente texto trata de responder a los siguientes cuestionamientos: ¿cómo entender las identidades configuradas e interpretadas por cuerpos que se dicen que son de mujeres, de varones, de homosexuales, de transexuales, de intersexuales, cuerpos femeninos, masculinos o ambiguos?, ¿cómo entender las identidades en tanto entes generizados, sexualizados, corporeizados y diferencialmente distribuidos en el espacio social?, ¿cómo esas identidades son movilizadas por las condiciones de raza, etnia, clase social, edad y sexualidad? Efectivamente:

La política de las multitudes queer emerge de una posición crítica respecto a los efectos normalizadores y disciplinarios de toda formación identitaria, de una desontologización del sujeto de la política de las identidades: no hay una base natural [...] que pueda legitimar la acción política (Preciado, p.165)

Incluso como movimiento, insisto, ¿cómo se caracteriza el sujeto político de los estudios queer?, ¿son los homosexuales? Pero los *Gay and Lesbian Studies* ya los han tomado como objeto de análisis. ¿Son las mujeres? Pero los *Feminist Studies* las han reclamado como su objeto de estudio por derecho legítimo. A quién/es se encarga de analizar los estudios queer. ¿Quién puede ser queer? ¿Dónde quedamos las maricas pobres, las feministas sudacas, las lesbianas butch? Algunos academicismos se han encargado de montar en lo queer toda una representación de lo híbrido o *quimérico* que es habitar el insulto, la pregunta ahora es: ¿podemos ser tan abyectos? Me parece que algunos abordajes desde Latinoamérica pueden darnos respuestas a aquella caracterización del sujeto, ya que el sujeto es, por supuesto, ambiguo. Por ejemplo, las figuras de la “loca” (SANCHO, 2011, p. 101), el “Calibán” (FIGARI, 2013, p. 63), la “prostituta sifilítica” (THEUMER, 2015, p. 8) o la “Antígona” de Sófocles (PERROTE, 2013, p. 115) son ensambles epistémicos para entender contextualmente a ese sujeto queer. Pensar en posiciones diversas de la teoría queer es un deber epistemológico. Ante esto, Val Flores, menciona: “mi adscripción, siempre

infiel y marginal, a la teoría queer ha sido objetada desde muchas compañeras feministas y lesbianas feministas, planteando una especie de frontera con límites excluyentes” (2013, p.35). Pareciera que existen otrxs que sentencian y dictan como pensar y escribir ‘correctamente’ desde lo queer/cuir. Podríamos disponernos a pensar el proyecto cuir “como práctica epistemología, como operación política, como crítica cultural a todo proceso de normalización (FLORES, 2013, p. 35).

### **Políticas de la [a]normalidad**

Uno de los problemas, me parece, es fragmentar en demasía los análisis que realizamos desde la disidencia. A tal punto que las epistemes, metodologías y teorías le pertenecen a un grupo privilegiado de académicos. Mi reflexión no va en función de homologar todos los estudios y negar las diferencias — que gracias a ellas existimos—, sino tejer y cruzar nuestras miradas y lentes teóricos desde un marco político. Lo que reúne a la disidencia es nuestro cuerpo politizado. Por esa razón, “los estudios queer nos ofrecen un método para imaginar, no una fantasía de otro lado, sino alternativas existentes al sistema hegemónico” (HALBERSTRAM, 2011, p.89). Regresarle carnalidad al pensamiento queer es devolverle «identidad». El pensamiento queer es, ante todo, un marco epistemológico ceñido en las políticas de la identidad. Debemos entender que “las categorías de identidad tienden a ser instrumentos de regímenes regulatorios, para una contestación liberadora de esa misma opresión” (BUTLER, 1993: 308). Si lo queer forma parte de específicas políticas de identidad, ¿qué promesa tejen para resistir contra el proyecto de homogeneización cultural? Es decir, “¿de qué manera los cuerpos individuales, así como el más amplio cuerpo social, se integran en rejillas reguladoras marcadas por estrechas posibilidades binarias?” (KIRBY, 2011, p.37). Potenciar la respuesta de combate ante formas virulentas de injuria y violencia convierten las mismas herramientas que usamos para revertirlas en nuestra contra. La potencia queer puede volcarse como instrumento para hacernos «daño». Quizá por eso sea conveniente recuperar la pregunta:

¿cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significante? (BUTLER, 2015, p.314). Por eso,

Sedgwick subrayó cómo un acto del habla podía apartarse de sus objetivos aparentes y cómo esa “desviación” constituía uno de los sentidos de la palabra *queer*, entendida menos como una identidad que como un movimiento de pensamiento y lenguaje, contrario a las formas de autoridad aceptadas, que siempre se desvía y que, en consecuencia, abre espacios de deseo que no siempre son abiertamente reconocidos (BUTLER, 2018, p. 33-34).

Lo que se cuestiona entonces es cómo el giro de enunciación injuriosa se vuelca una noción para pensar a la identidad en tanto forma de auto/nombramiento subjetivo. En este sentido, lo que aparecía en la formulación de un marco conceptual para atender y analizar la anormalidad dio un salto al anclaje identitario de los sujetos. Si todo lo que nos parece extraño o inusual es encasillado y envuelto en la discursividad queer me parece que lo queer pierde potencia en tanto agencia y marco de resistencia. Reitero, si todo lo que parece *raro* deviene queer se vuelve a sustancializar. Si los objetos y sujetos [extraños] devienen queer se reiteran naturales las identidades con las cuales se auto/nombran. La ecuación no puede ser lineal. Extraño = queer. Raro = queer. Homosexual = queer. Me parece que el asunto es más complejo y menos esporádico que una simple ecuación de transformación lingüística.

Ese mismo septiembre del 2017, del que les hablaba al comienzo del ensayo, me encontraba realizando entrevistas en profundidad con sujetos homosexuales. Me interesaba indagar aquellos anclajes ficticios (o no) sobre la constitución de su identidad. Es decir, que cuáles acontecimientos configuraban la experiencia de su sexualidad. Desde allí los registros enunciativos salían a relucir, cómo, en dónde y de qué formas [auto]nombrarse discursivamente. En las entrevistas salían numerosas anécdotas sobre actos injuriosos, violentos. Muchos, desde pequeños, fueron

invocados bajo el término “marica” o “maricón”. Ulises, uno de mis colaboradores, mencionó que había escuchado hablar sobre una cosa llamada *teoría queer*. Su novio le había hablado del término y le decía que ahora muchos homosexuales se autonombaban «queer». Me decía: *Una cosa sobre reivindicar que soy diferente, pero no muchas veces no me siento orgulloso de serlo*. En los primeros párrafos, de este texto, comentaba que valdría la pena revisar lo que las autoras han dicho sobre lo queer sin perder de vista el bucle práctico discursivo sobre cómo y quienes se nombran queers ya que no toda la disidencia conoce el término queer y mucho menos se identifican con ella. Por esas razones, Ulises, argumentaba: *Prefiero nombrarme homosexual o maricón. No me identifico con llamarme queer*. Por lo que me parece, justamente, “no se trata solamente de comprender cómo el discurso agravia a los cuerpos, sino de cómo ciertos agravios colocan a ciertos cuerpos en los límites de las ontologías accesibles de los esquemas de inteligibilidad disponibles” (BUTLER, 2015, p.315).

Si mi relación con el Otro dicta la ruta de mi singularidad, el Otro — siempre y cuando (el *yo*) acceda— llenara mi condición de vergüenza, de anormalidad. Pensando en los parámetros de Sara Ahmed, Eve Sedgwick y Sianne Ngai la vergüenza es ubicada como un *afecto negativo* en la misma línea que el rencor, la rabia, el enojo o el asco: sentimientos indeseables. En el momento que volcamos nuestra atención sobre la vergüenza inmediatamente viene a nuestra mente un sintagma semántico relacionado a la caracterización de un sentimiento insuficiente: de incomodidad, de temor, de pérdida o de humillación ante la escena o remembranza de algo. Regresando con la experiencia de Ulises, dirá: *En muchas ocasiones, muy al principio, aceptar que soy homosexual me daba pena. Me sentía avergonzado por serlo, por decirlo. Pero mientras lo vas diciendo y diciendo y diciendo va dejando de ser vergonzoso. Aunque a veces regresa*. Para Sedgwick lo que *deviene queer* es una potencia política enraizada en la experiencia de los sujetos donde aparecen “escenas de vergüenza de la infancia” (SEDGWICK, 1993, p.4). La

injuria como herramienta de investigación sexual en el tropo del pensamiento queer es una de las respuestas que ofrece Sedgwick. De tal forma volcarnos en, lo que llama Rubin, «una economía política del discurso» a través de la injuria es una apuesta todavía vigente. Así, me parece que la anormalidad sigue siendo un foco potente para pensar los cuerpos en la contemporaneidad. Con lo anterior, consideramos que la vergüenza es contagiosa porque se acciona colectivamente. *Narrarse con vergüenza* abre una brecha interesante para pensar en términos analíticos sobre la relación entre la discusión de la identidad y, justamente, la anormalidad. La diáda supone una investigación sobre el silencio, sobre la ambivalencia y la identificación con esas sensaciones.

Mi argumento, incluso, tiene que ver muy poco, en este momento, con la posibilidad de examinar lo queer en términos teóricos, sino pensar en las posibilidades que el flujo de lo queer/cuir (VITERI, 2008; RIVAS, 2011; FALCONÍ, 2014; SABSAY, 2014) ha tratado de habitar los cuerpos de los sujetos homosexuales. Es decir, “lo cuir asume la teoría como una práctica y en tanto práctica, no sólo consiste en la expropiación de la injuria como cita de la violencia en el cuerpo y de la identidad” (FLORES, 2013, p.56). Los sujetos homosexuales huyen de sus casas, escapan de sus barrios, corren de sus pueblos, imaginan otros espacios para poder habitar la palabra, tal como el caso de Kit. Usar/se bajo la palabra gay muestra una posición cultural y política de apropiación discursiva. En contextos latinoamericanos tiene que ver lo *queer* directamente con la concepción teórica de un anglicismo en terrenos sociales, que te insulten como *queer*, en México, significa una injuria impotente y fantasmática. Incluso, me es tan lejano la “apropiación” del academicismo ‘cuir’, ya que no se trata solamente de castellanizar un concepto y hablar desde esa mirada hegemónica o efecto de, —dirán Preciado y Bourcier (2001)—, “la imposibilidad de hablar fuera de las restricciones materiales de un cierto lenguaje” (p.33). Aquí, me parece, los insultos pertenecen a otro orden. Apropiarse de lo «anormal» es un giro



latinoamericano de habitar lo queer conceptualmente. Por ejemplo, la feminista chicana Gloria Anzaldúa (2015) cuando dice: “la rebelión más importante que puede hacer una lesbiana de color contra su cultura nativa es la de su conducta sexual. Desafía dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad. Siendo lesbiana, educada como católica, adoctrinada como hetero, elegí ser queer”. Anzaldúa, me parece, se refería a la apropiación de la injuria en nuestros contextos. No era devenir en tanto queer, sino la reiteración del sujeto lesbiana. Si pasamos esa narración a otros contextos, me parece que nombrarse gay, homosexual o marica ya es, de por sí, ocupar la segregación y la injuria de la palabra. El insulto va implícito. Regresando, por lo tanto, en pensar lo queer podemos traer a la reflexión un pasaje que narra Butler:

Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas de género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un ‘instituto’ en las praderas de Kansas; primos gays que tuvieron que abandonar el hogar por su sexualidad, real o imaginada; mi propia y tempestuosa declaración pública de homosexualidad a los 16 años, y el subsiguiente panorama adulto de trabajos, amantes y hogares perdidos. Todas esas experiencias me sometieron a una fuerte condena que me marcó, pero, afortunadamente, no impidió que siguiera buscando el placer e insistiendo en el reconocimiento legitimizador de mi vida sexual (Butler, 2007, p.23).

Basado en la anterior narración política he dicho líneas arriba sobre la alianza entre la radicalidad de la sexualidad y las posiciones identitarias es fundamental para pensar una política de la anormalidad. Puedo preguntar: ¿qué relación guarda los sujetos homosexuales, los sujetos perversos y los sujetos discapacitados?, ¿podemos analizar a estos sujetos desde un mismo lente? Y si es así, ¿de qué formas teórico-metodológicas podemos realizarlo? Sin posicionarnos dentro de un marco ontológico, y reflexionando más bien en un marco sociocultural podemos argumentar que una clara línea que reúne a estos tres sujetos es la evidencia de una sexualidad particular y de una

determinada corporalidad que imprime en ellos un continuo *nudo semántico de lo anormal*. Así, la identidad deviene en la reflexión del pensamiento anormal. Es decir:

Aunque la heterosexualidad obligatoria a menudo presume que no hay un sexo que se expresa a través de un género y luego a través de una sexualidad, ahora puede ser necesario invertir completamente y desplazar esa operación de a través, quizás esto sea una cuestión de trabajar la sexualidad contra la identidad, incluso *contra* el género, y de dejar que lo que no puede aparecer completamente en cualquier actuación persista en su promesa disruptiva (Butler, 1993, p.318).

Parece que Butler, tres años más tarde desde la primera publicación de *El género en disputa*, permanece de acuerdo con la postura de De Laetis, incluso sigue poniendo en el centro de la discusión la identidad. Una ruta analítica para pensar la noción de anormalidad es sin lugar a dudas la imbricación del cuerpo y la sexualidad desde la politicidad queer. Reflexionando sobre una *genealogía de la anormalidad* [o, a juicio de Foucault, una *arqueología de la anomalía*. En la cual puede decirse que, “el anormal del siglo XIX es el descendiente de estos tres individuos, que son el monstruo, el incorregible y el masturbador (Foucault, 2014, p.65)”. Los anómalos —homosexuales, prostitutas, perversos, discapacitados— mantienen un campo en disputa que tiene su gloriosa aparición en el siglo XIX (Foucault, 2011: 56). Algunos trabajos desde el psicoanálisis, la sexología, la medicina y la psiquiatría no solamente coadyuvaron a mantener, controlar o corregir conductas patológicas, enfermedades mentales, alteraciones en la personalidad o alienaciones psíquicas sobre los cuerpos de los anormales, sino que además reforzaron discusiones antiquísimas —vigentes en la contemporaneidad— sobre la naturaleza y la cultura.

Lo anormal —si bien alude a un tipo de monstruosidad— es la representación o, mejor dicho, el despliegue de un conjunto de

irregularidades en el núcleo de la naturaleza. Los nuevos y los antiguos monstruos humanos son los mismos: los anormales. En nuestro planteamiento la anormalidad antes que ser desechada por las mismas normatividades que nos crearon debe ser situada en un marco político-semántico diferente. Los academicismos neoliberales y los enfoques epistémicos que tienen por bandera el progresismo cambian las anormalidades por conceptos “políticamente correctos”: los homosexuales son *gays*, las prostitutas son *trabajadoras sexuales* y los discapacitados son *diversos funcionales*. Existe un cortocircuito político para pensar la alteridad, la diferencia, incluso la misma identidad. Por lo tanto, antes de rechazar las categorías que dieron pie para nombrar y controlar a los anormales reflexionemos sobre como ellos experimentan su misma anomalía.

Articular la noción de cuerpo y sexualidad en la experiencia de la anormalidad permite la agencia de los sujetos queer. Es decir, la existencia social consiste en una dicotomía reiterativa sobre la vivencia y experimentación con y desde el cuerpo. Lo relevante en la discusión es pensar que el cuerpo nunca es homogéneo y, por el contrario, siempre se caracteriza en materialidades diferentes. Lo anterior es considerar la anormalidad en la materialidad de los cuerpos; ya que los sentidos, las significaciones y las sensaciones pasan forzosamente por un registro corporal y sexual. La anormalidad nos ayuda a comprender como se piensan las sexualidades anormales o las anomalías corporales.

Considero que el análisis de la anormalidad es necesario para el desentrañamiento de la disidencia y para pensar lo queer desde otros puntos de referencia. Otros investigadores (GOMES PEREIRA, 2006: 2008: 2012; MILSKOLCI, 2009: 2017) han abordado lo anormal como un modo analítico o una vía contextual para pensar lo queer desde Latinoamérica. Por lo que acentuar la categoría «anormal» para trazar un recorrido sobre la recepción de lo queer en nuestros contextos me parece un hilo que debemos seguir

reflexionando. El espectro o, mejor dicho, la dualidad constitutiva de lo a/normal permite observar la reproducción o modificación de prácticas socioculturales en la escenificación ficcional de las identidades sexuales y genéricas, la moralidad restrictiva y la distribución espacial de los cuerpos es muestra de ello. Cómo y de qué formas los cuerpos ocupan tales lugares en una función de parámetros morales muestra un quiebre en la forma en que se piensa y se traduce lo sexual en el terreno empírico. Es aún más complejo las maneras en las cuales los sujetos se nombran identitariamente “a través de los deslices que se producen tanto al usar términos gays como cuando se los evita, se recrean y negocian las fronteras internas y externas de una red que se mantiene relativamente marginal a la corriente predominante de la sociedad” (SÍVORI, 2005, p.98).

Asumir identidades que no necesariamente son las correctas o las idóneas dentro de la reglamentación socio-sexual son las que provocan el recelo o la cautela del nombramiento en los diferentes escenarios sociales. No es, de ninguna manera, inocente nombrarse gay de la misma manera en el bar que en la escuela, por ejemplo. Y, es justamente en este punto, donde se introduce la discusión de la performatividad y el uso político de la palabra queer. Tendríamos que preguntarnos sobre los [des]usos de la adscripción queer y la omisión de la injuria marica en los sujetos sociales. Parece que la «sofisticación» del término queer ante el panorama injurioso de otro tipo de adscripciones resta o disminuye anormalidad. En *Queer nos trópicos* (2012) Gomes Pereira va trazando una serie de planteamientos de índole teórico/políticos fundamentados desde la teoría queer para atender ciertas identidades sexo/genéricas en donde propone a la anormalidad como ruta analítica. Lo queer, desde esta perspectiva, es un instrumento necesario para problematizar las identidades [homosexuales, trans, drags] al intentar trasladar esta teoría del centro –geopolítico– a la periferia sin perder la riqueza conceptual. En este sentido, los planteamientos queer apuntan a la consideración de los efectos corporales, las tecnologías de la subjetivación y,

a su vez, a los acercamientos desde la biopolítica para ver los efectos de aquellas identidades *queerizadas*, anormales.

Es vigente, por lo tanto, las distinciones entre la normalidad y la patología no sólo en el análisis crítico de las ciencias biológicas o en el aterrizaje de la medicina social, sino que entender que esa dicotomía regula y clasifica biopolíticamente a los sujetos es comprender como la discusión de lo queer se aterriza en algo más complejo y a la vez certero: la naturalidad. Lo que se tilda de normal-anormal no es un suceso natural sino antes bien el efecto de un conglomerado de discursos y de prácticas sociales creadas y recreadas en los ámbitos médicos que van nombrando a los sujetos que entran, se acomodan o tratan de repeler sobre aquellas formas de estratificación y cualificación social. Desde este marco, históricamente, la homosexualidad ha sido una forma de referirse a aquellos sujetos anormales, así lo queer es “un verbo que dibuja acciones y desplazamientos arraigados, delineando trayectorias múltiples de cuerpos inestables, provisionales y escindidos” (GOMES, 2012, p.373).

En el anterior sentido se puede argumentar que la segmentación en función de la normalidad va actuando en aquellas identidades a las que se va refiriendo, entendiendo que no se subjetivan de la misma manera aquellas identidades desviadas. Sin embargo, las identidades que no entran dentro de la hegemonía natural [o de aquellos parámetros de clasificación] pueden posicionarse y refutar los saberes encarnados de la misma normalidad corporal cuestionando esos argumentos científico-morales que actúan en ellos. Este punto es importante ya que a los sujetos que habitan tales estructuras identitarias reconsideran una posición de agencia:

Podemos entonces hablar de reapropiaciones y de reconversiones en la construcción de los cuerpos queer. Una reapropiación de las disciplinas, de los saberes/poderes sobre los sexos y una rearticulación y reconversión de las tecnologías de producción de los sexos. Los cuerpos queer se rebelan contra

la propia construcción de los cuerpos normales y anormales, subvirtiendo las normas de subjetivación vigentes (GOMES, 2012, p.373).

Los cuerpos obliterados a pesar de la anormalidad con la que fueron caracterizados pueden encontrar su visibilidad a través de la transgresión, diría Gomes Pereira, de las *normas de subjetivación* que imperen en el medio sociocultural. Considero que el análisis de lo corporal a través de las reflexiones de Gomes Pereira nos introduce al campo de la visibilidad/invisibilidad elementos necesarios para la subjetivación de los cuerpos a/normales y reconsidera el planteamiento queer en ello. ¿Cómo podemos contrarrestar el efecto caracterizador de los cuerpos anormales? Una respuesta tentativa, podría ser, a partir de la visibilidad anormal de los mismos.

En este sentido el juego entre lo visible y lo invisible muestra como la normalidad actúa. Por lo tanto, “este campo enunciado reitera los cuerpos extraños como sea posible, produciendo un choque que se presenta en el campo de lo posible, una diferencia que no se puede asimilar y donde su carácter eminentemente es transgresor” (GOMES, 2012, p.373). El insulto no sólo trae consigo los efectos que nombra, sino la posibilidad de modificar –en la medida de lo posible– esos mismos efectos. En este sentido, los cuerpos desobedientes reconsiderados desde lo queer pueden enunciar/se como un giro a las normas socio-sexuales que les dieron vida.

Re/pensar el «objeto queer» desde una mirada contextualizada y remarcando el desarrollo de las ciencias y de los sujetos sociales no ha sido de la misma manera en contextos europeos y estadounidenses permite situarnos en aquellos conocimientos geopolíticos, así como los límites y los alcances de conceptos anglosajones y rescatar sus potentes particularidades contextualizadas. Richard Miskolci, al igual que Gomes Pereira, en *Reflexões sobre normalidade e desvio social* (2003) discute cómo la producción de identidades homosexuales es mediada por discursos y prácticas sobre la naturalización y la normalización de los cuerpos. Es decir, el biopoder al

medir, clasificar, y disciplinar los cuerpos va significando y escindiendo la normalidad de aquello considerado, dentro de la homosexualidad, como desviado, anormal y patológico.

La anormalidad se ha convertido en un potencial de todo individuo, en el cual los dispositivos de poder se encargan de examinar, marcar, corregir. Los anormales no son más un número limitado de parias sociales como el loco, la prostituta, el homosexual, pero todos nosotros, que aun siendo normales en algunos aspectos somos anormales en otros, circulamos libremente, aunque debidamente bajo el control del dispositivo de normalidad (MISKOLCI, 2003, p.122-123).

El sujeto homosexual, por lo tanto, fue/es una forma de aberración moral, de desviación de la norma, un anormal enmasillado bajo el escrutinio del control social; la examinación, la evaluación, objeto de las ciencias biológicas/médicas hasta llegar a su linchamiento. Es heredero, parafraseando a Miskolci, de una de las categorías sociales que invento la burguesía para el mantenimiento y la jerarquización del orden social.

### **Anormales**

La anormalidad [re]aparece como una estrategia política y epistémica para seguir indagando las formaciones subjetivas de la disidencia. Los cuerpos queer asumimos la rareza de nosotros, pero el intento político por asumirnos en los límites de la normalidad no solamente se especifica en las formas de nombrarnos sino en devolverle a los Otros —aquellos que nos injurian— un pedazo de nuestra rareza en los actos de interpelación. En este escenario, la identidad se constituye en el seno de otros múltiples acontecimientos permitiendo la anulación de figuras homogéneas y otorgando actantes a las militancias queer. Seguramente falta un camino espinoso por recorrer para llegar a la desactivación de sistemas y vectores de opresión/de poder que mantienen las existencias queer en los bordes de la liminalidad, pero es esa áspera condición de injusticia que provoca en lo «queer» una búsqueda constante de estrategias para transitar y aparecer en

los espacios sociales, la queerización de éstos activa nuestra esperanza.

Un punto importante dentro del giro queer es el carácter siempre performativo no sólo del género sino también de la sexualidad y su imbricación con la materia corporal en la incisiva manifestación de la imitación reiterante de un ‘algo’ que no tiene original fidedigno. El género es la insistencia fantasmática de una identidad que no existe en un punto previo y cuya parodia permite desestabilizar. Aquí es dónde una lectura política tiene efecto ya que no solamente lo «queer» se queda en un punto conceptual o meramente académico, no es una política de la precariedad inducida sino de una estrategia del devenir o del desdoblamiento de la disidencia.

En mi opinión, es necesario reelaborar las alianzas entre un movimiento a/normal y el feminismo, así como el pensamiento queer que los convoca en su articulación teórica para pensar cómo y de qué formas emergen los sujetos políticos en ese pensamiento. Seguramente es necesario insistir que el pensamiento queer no solamente se trata de una articulación en cuanto a género se refiere, sino que, en Latinoamérica, quien se nombra queer pertenece a un estrato socioeconómico y cultural que no todxs comparten. La radicalidad a/normal, pensando en el contexto latinoamericano y dándole carnalidad a la sentencia queer, reflexiona las formas subalternas de precariedad y vulnerabilidad sexual reflexionando ontologías accesibles y disponibles para los sujetos disidentes. Es decir, *otros* esquemas de inteligibilidad situados. ¿Qué significaría asumir el repudio del término «anormal» y utilizar su fuerza performativa?, ¿Cómo nos han y nos hemos llamado en Latinoamérica? Me parece que tendríamos que detenernos a pensar cómo nos caracterizamos, ya que lejos de teorizarnos queers podríamos reivindicar una anormalidad estridentemente compartida. Legitimar a ese/a anormal sigue siendo un deber político.

Por lo tanto, el objetivo de esta reflexión no pretende ser un apéndice del pensamiento queer sino, por el contrario, insistir en ubicarlo lejos de la subversión ya que, si se piensa desde la abyección absolutamente ninguno



de nosotros podría *ser* queer. Pareciera que siempre seremos anormales respecto a la “experiencia sostenida por el Otro, “sujeto” y “objeto” se rechazan [...] como límite de lo asimilable” (Kristeva, 2006, p. 28). Sin embargo, mutar la relación de la anormalidad y la infelicidad puede ser una alternativa consciente. Así, tendríamos que tomar la propuesta de Ahmed y analizar comunitariamente como ser ‘felices’ con nuestra común anormalidad. En este mismo escenario replantear la figura del a/normal, pienso, podría dirigir y contextualizar la misma lucha política. Podemos detenernos a buscar sendas posibles en las que el mismo discurso sexual se ciñe en la formulación subjetiva de nosotros y esto es solamente a través de la identidad. Formas correctas de habitar la disidencia y la subversión, así como rechazar la búsqueda de figuras que refleje lo queer puede mostrarnos rutas analíticas y políticas de plantear lo anormal.

Por último, lo queer como un nudo político-epistémico se planteó desde una postura crítica y claramente deconstructiva, el devenir queer tiene también alcances geopolíticos, en Latinoamérica se ha hablado de la deconstrucción de la palabra, pero, a mi parecer no me toca lo *cuir* como homosexual. Me parece que el sentido queer es la reapropiación de la injuria anormal. La interpelación injuriosa formula sujetos políticos... lo que ocurrió con Kit es el regreso, o mejor dicho, el giro discursivo sobre su rareza. Digamos, no es que no lo “supiera” pero el Otro [el falso Warhol] le devolvió, le corroboró su “anomalía”. En este sentido, ¿qué tan anormales nos sentimos y qué tanto podemos serlo? El conjuro anormal [puto, marica, joto... otros etcéteras diversos] apuñala, nos *queeriza*, desde aquí podemos pensar al sujeto político de los estudios *queer*: el sujeto injuriado un sujeto político anormal.

### **Bibliografía:**

AHMED, Sara. *The promise of happiness*. London: Duke University Press, 2010.

- ANDRÉS, R. *La teoría queer y el activismo social*. En Segarra, Marta y Carabí, Àngels. (Coords). *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria, 2000.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México: UNAM-CIEG, 2015
- BURGOS, E. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- BUTLER, J. *Imitation and gender insubordination*. En Ablove, Henry, Barale, Michèle y Halperin, David (Coords). (1993). *The lesbian and gay Studies reader*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2007.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós, 2015
- BUTLER, J. *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. México: Paradiso Editores, 2018.
- DE LAURETIS, T. *Género y teoría queer*. *Mora*. 21(1), 107-118, 2015
- FIGARI, C. *Fagocitando lo queer en el Cono Sur*. En Falconí, Diego, Castellanos, Santiago y Viteri, María (Coords). *Resentir lo queer en América Latina diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales, 2013.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. México: Editorial Siglo XXI, 2011.
- FOUCAULT, M. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- GOMES, P. *Queer nos trópicos*. *Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*. 2(2), 371, 2012.
- HACKING, I. *La construcción social de qué*. Barcelona: Paidós, 2001.
- HALBERSTAM, J. *The queer art of failure*. California: Duke University Press, 2011.
- KIRBY, V. *Judith Butler: pensamiento en acción*. Barcelona: Ediciones Bellaterra,

2011.

KRISTEVA, J. *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Editorial Siglo XXI, 2006.

MISKOLCI, R. *Reflexões sobre normalidade e desvio social*. Estudios de Sociología, Araraquara. 109(126), 2003.

PERROTE, N. *Antígona, una figuración posible*. Lectures du genre n° 10, p. 112-116, 2013.

PRECIADO, B y Bourcier, M. *Contrabandos queer*. En Aliaga, Jan et al (Coords). Miradas sobre la sexualidad en el arte y la literatura del siglo XX en Francia y España. Valencia: Universitat de València, 2001.

PRECIADO, B. *Multitudes queer. Nota para una política de los "anormlaes"*. Nombres, no.19, 2003.

RUBIN, G. *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Revolucin Sal, 113-190, 1989.

SABSAY, L. *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

SANCHO, F. *'Locas' y 'fuertes': Cuerpos precarios en Guayaqui del siglo XXI*. Íconos Revista de Ciencias Sociales, no 39, pp. 97-110, 2011.

SEDGWICK, E. *Tendencias*. London: Duke University Press, 1993.

SÍVORI, H. *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2005.

TARDUCCI, M. *"Poner el cuerpo" en las calles: los enfrentamientos de las activistas feministas y los grupos anti-derechos*. Cadernos pagu, no. 50, pp. 46-61, 2017.

THEUMER, E. *De la prostituta sifilítica a la trabajadora sexual: notas para una sexosemiótica de la resistencia*. En Aravena, E, Pereyra, L, Sánchez, L y Vaggione, J (Coords). Párate en mi esquina. Aportes para el reconocimiento del trabajo sexual. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, 2015

### **Filmografía:**

MCDONALD, B. *Weirdos*. Canada: Holdfast Pictures-Lithium Studios-Shadow Shows, 2016.

Recebido em outubro de 2022.  
Aprovado em abril de 2023.