

CONTRA-SENTIMENTALIDADES,
ESPECTROS Y RESISTENCIAS
QUEER/QUIRS EN LA CRISIS DEL
VIH/SIDA

1

CONTRA-SENTIMENTALIDADES, ESPECTROS Y RESISTENCIAS QUEER/CUIRS EN LA CRISIS DEL VIH/SIDA

COUNTER-SENTIMENTALITIES, SPECTERS AND QUEER/CUIRS
RESISTANCE IN THE HIV/AIDS CRISIS

Fiorella Guaglianone*

Resumen

Este artículo pretende indagar en la dimensión afectiva y temporal de dos momentos de activismo queer/cuir frente a la crisis del VIH/SIDA con el objetivo de marcar algunas tensiones entre proyectualidad política, comunidad y negatividad radical; contrato sentimental y contrasentimentalidades; asimilacionismo gay y resistencias anti-capitalistas, anti-coloniales y anti-patriarcales.

2

Palabras clave: contra-sentimentalidad - afectos queer - negatividad radical

Abstract

This article aims at addressing the affective and temporal dimension of two queer resistance and activism moments in the face of the HIV/AIDS crisis with the purpose of outlying tensions among political projectuality, community and radical negativity; sentimental contract and counter-sentimentality; and gay assimilationism and anti-capitalist, anti-colonialist, and anti-patriarchal resistances.

Keywords: Counter-Sentimentality - Queer Affections - Radical Negativity

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) para el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Ciencia Política. Magister en Estudios Culturales. Docente adscripta en la cátedra de Análisis Político de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales y miembro del Centro de Investigaciones Feministas y Estudios de Género (CIFEG) de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Y no podemos hacer otra cosa que partir de los textos, y de los textos en tanto que, de partida, parten (que se separan de sí mismos y de su origen, de nosotros).

Jacques Derrida (1995b)

En este texto, me propongo explorar distintos elementos contenidos en una pregunta acerca de la relación entre contra-sentimentalidades y repertorios de lucha queer/cuir. Indagaré en dos momentos de estos activismos, marcando tensiones entre proyectualidad política y negatividad radical; afectos, sensaciones, emociones hegemónicas y contra-hegemónicas; reivindicaciones restauradoras de la ciudadanía y prácticas contra-normativas. Serán pensados como apariciones (Derrida, 1995a), buscando algunas pistas que permitan rastrear la posibilidad de la producción y reproducción de narrativas sentimentales capaces de poner a funcionar afectos que no refuercen ni reintroduzcan elementos del contrato sentimental heteropatriarcal, colonial y capitalista neoliberal; que no restauren una terapéutica individualista de la reparación, un sentido de la ciudadanía legalista, un esquema de identificación afectiva basado en la privatización y el borramiento del carácter público, material y social de las emociones y los afectos.¹

3

Utilizaré dos manifiestos. Esa decisión responde a una serie de motivos. En primer lugar, trabajar sobre manifiestos hace palpable una historia de las resistencias donde la ligazón entre teoría y militancia queer/cuir es vital, tomando en cuenta algo que indica Vidarte (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2006): la fuerte implicancia entre la queeridad como movimiento político y su hacer teoría, la relación necesaria entre el activismo y su sistema de conceptos y categorías. En segundo lugar, pensar los manifiestos puede constituir un esfuerzo por hacer más perceptible el compromiso entre ficción y ciudadanía; entre la irrupción violenta del acontecimiento en el tiempo y los intentos de normalización, fijación y traducibilidad política que sobrevienen a su asedio. Pretendo abordar los manifiestos bajo la lógica de la aparición espectral (Derrida, 1995a): la potencia dislocatoria del acontecimiento que no se contrapone a una realidad –más real que una visión, más que una fantología– sino que se presenta como posibilidad de transformación, como una revelación de que algo no anda bien con el presente, animando o desatando deseos de conjura. Conjura en varios sentidos: un juramento, un compromiso solemne y a veces secreto de luchar contra un poder superior; una “llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la

¹ Sin desconocer acuerdos y divergencias entre las distintas vertientes del giro afectivo, en este trabajo optaré por utilizar las nociones de emoción, sensación y afecto de manera laxa, observando cómo estas impactan socialmente y son socialmente impactadas. Es decir, tomaré como supuesto la relación circular entre intensidades sensoriales (no estructuradas y no lingüísticas) y el modo en el que estas son codificadas en el lenguaje. Esta aclaración es necesaria porque para algunos autores del giro es indispensable mantener la distinción analítica entre afectos y emociones, mientras que otra vertiente –más afín a los objetivos del trabajo– ha tendido a difuminarla. Elegiré posicionarme como sugiere Ann Cvetkovich en el libro *Depression: A Public Feeling* (2012) optando por la opacidad epistemológica como forma de dar cuenta de fenómenos que son somáticos y sensoriales a la vez que conceptos cognitivos o construcciones sociales.

llamada” (Derrida, 1995a: 54); y un exorcismo mágico que tiende a expulsar el espíritu maléfico que fue llamado o convocado.²

A través de los manifiestos, entonces, me interesa ensayar una reflexión acerca de cómo el espectro, sus conjuras y sus conjuradx s sostienen una relación compleja que se moldea entre las perturbaciones provocadas por la presencia de la ausencia y los intentos de normativización dentro y fuera de los activismos queer/cuir s; entre los proyectos de redención, reconstrucción, restauración y reclamación (Bersani, 1990) y aquello que se resiste a ser representado, capturado, restituido al tiempo y al orden heterolineal, capitalista, colonialista, patriarcal. Esta tensión sobre la que orbitan las preguntas que explicitaré en el desarrollo del texto puede expresarse también como un esfuerzo por señalar cómo al analizar un manifiesto como narrativa acerca del futuro, como fotografía del momento y como percepción política del tiempo social puede señalarse una dinámica más general –de los movimientos, pero más específicamente de los activismos queer/cuir s- que remite al problema de la conjura de la aparición acontecimental (diagnóstico o proyecto) y su potencia; ese advenimiento confuso, opaco, pero potente y radical, que podríamos llamar por-venir.

En ese sentido y complementariamente, me gustaría recurrir a algunas claves interpretativas propuestas por Lauren Berlant para indagar acerca de cómo se vinculan el sentimiento doloroso y el contrato sentimental hegemónico en la elaboración de lo que se presenta como una injusticia histórica y, al mismo tiempo, como un desajuste del tiempo consigo mismo. Intentaré tomar un camino diferente al propuesto por la autora: no indagar en las dinámicas a través de las cuales los despliegues de dolor contra-hegemónicos - como medida de la injusticia- acaban por sustentar o enredarse en los procesos de restauración del cuerpo ciudadano ni en como una narrativa de sentimientos de la experiencia traumática repone el mismo contrato sentimental que hace posibles las violencias racializadas, sexo-generizadas, capitalistas neoliberales; me propongo ensayar un recorrido que encuentre elementos contra-sentimentales, componentes anti-normativos, marcas de las conjuras y los compromisos con las apariciones espectrales en las luchas queer/cuir s. Esta búsqueda responde también a una preocupación por los feminismos, más precisamente, por las narrativas feministas de la injusticia (los femicidios sistémicos, las violencias sexuales, la feminización de la pobreza, etc.) que aparecen amenazadas, si pensamos con Berlant, por la posibilidad de reinscribir la misma matriz de inteligibilidad que produjo exclusiones en primer término. Indagando en los activismos queer pretendo explorar formas de hacer o exigir justicia que se asienten sobre una desviación, una preservación de la diferencia, más que sobre una restitución o reparación de la ciudadanía, rastreando, sin embargo, modos de hacer comunidad. ¿De qué maneras se reintroducen las jerarquías que moldearon las mismas violencias

² En ese sentido, no es la propuesta contenida en este artículo la de realizar un análisis textual de los manifiestos analizados sino utilizarlos como si se tratase de la condensación de unos afectos y de una visión acerca de las características del tiempo histórico y de los sistemas de opresión que lo conforman. Con esta exploración lo que se pretende es pensar al manifiesto como una fotografía del movimiento y los activismos queer/cuir s siempre contingentes y escurridizos: dinámica de la que se intenta dar cuenta recurriendo a las nociones derridianas de espectro, espíritu y aparición.

materiales y simbólicas por las que algo retorna, anuncia un por-venir, provoca un desajuste? ¿Qué tipo de fidelidad a esa aparición podría invocar otras justicias, no reconstructivas, ni restauradoras, ni redentoras? ¿Qué temporalidades pone a funcionar la aparición de un espectro que pide venganza, que exige un compromiso otro, un juramento contra un poder superior?

En ese sentido, afirmar que es todavía necesario –incluso ineludible– pensar *una justicia más allá de la justicia* intenta hacer visible un posicionamiento específico en relación al giro antisocial de los estudios queer.³ Pretende separar el señalamiento de una lógica reproductivista heteronormal, redentorista o evolucionista en las imágenes de futuro dominantes de la convicción teórica y militante de que el futuro sólo puede representar unas imágenes, figuraciones o discursos que activan dinámicas del futurismo reproductivo.⁴ Quisiera torcer esta última interpretación en el sentido de una crítica a la pretensión universalizadora – aunque queer – de la antisocialidad y el anti-reproductivismo, en el sentido ya indicado por Halberstam al reflexionar sobre las temporalidades queer como aquellas que esquivan “las opresivas lógicas reproductivas de la temporalidad edípica” (2018: 93) por medio de articulaciones otras de cuerpos, placeres, historia(s) y tiempo(s). Recupero este posicionamiento porque hace posible centrarse en la articulación -anti-edípica pero también anticolonial o anti-neoliberal- del futuro y del modo en que este se presenta disputado en la reproducción y sus crisis.

³ En este punto es necesario hacer una referencia: la pregunta acerca de cómo se reordena y reconfigura el sentido de comunidad en el umbral entre lxs vivxs y lxs muertxs a partir de las luchas alrededor del VIH (Giorgi, 2017) funciona como disparador para argumentar en el sentido de una relacionalidad queer que convive con la ligazón histórica entre queeridad y negatividad. Siguiendo ese derrotero, este artículo propone pensar una justicia más allá de la justicia que se hace presente en las crisis y que evidencia una relación ineludible con los muertos y un compromiso político con los no-nacidxs (Derrida, 1995a).

⁴ En ese sentido, este artículo se distancia del llamamiento a rechazar el futuro y asumir la negatividad queer que caracteriza el pensamiento de Lee Edelman (2014). Imitando el gesto de Vidarte (trabajar conjuntamente teoría y activismo queer), nos dirigiremos a un momento de las luchas en el que si bien muerte y queeridad aparecieron estrechamente ligados, también invocaron una forma de comunidad y un tipo de socialidad que no exigieron el sacrificio de lo queer. En *No al Futuro*, el crítico literario estadounidense sostiene que el límite ideológico de todo debate político consiste en afirmar una estructura en la cual el Niño “es el beneficiario fantasmático de cada intervención política”; este “futurismo reproductivo” (2014: 18-19) se consolida contra la queeridad; le exige su sacrificio. Frente al Niño y fuera de él, se encuentra el universo de lo abyecto, la amenaza de disolución del orden social, la pulsión de muerte figurada por lx queer. Edelman liga política y deseo, definiendo a la primera como forma de captura del segundo: la política es una “temporización del deseo, para su traducción en una narrativa, para su determinación” (2014: 28). En esa línea, llama a abjurar de la fidelidad “a un futurismo que siempre pagamos a nuestras expensas (aunque como sujetos simbólicos destinados a figurar la ruina de lo Simbólico estemos sujetos a la necesaria contradicción de intentar volver su inteligibilidad contra él mismo)” (2014: 32). Siguiendo otro derrotero, recorro a las tensiones entre el contrato sentimental hegemónico y las contrasentimentalidades (Berlant, 2011) y entre las temporalidades heterolineales y las queer (Halberstam, 2018) como clave de lectura de una crisis, la del SIDA, y como un intento, más general, de pensar las futuridades como espacio polimórfico, indeterminado y abierto a la transformación política en un sentido anti-capitalista, anti-patriarcal, anti-colonial.

Los manifiestos sobre los que me interesa poner a trabajar estas cuestiones tienen en común que sus apariciones están ligadas a crisis de reproducción social. Con “reproducción social” intento hacer referencia a un concepto (y a unas teorías) que son motivo de disputa teórico-política en distintos sentidos y que condensan diferentes niveles de debate y problematización; polisemia de la cual me gustaría extraer un potencial crítico capaz de dar orden a las reflexiones vertidas en este artículo. En primer lugar, la pregunta por la reproducción social nuclea un conjunto de inquietudes acerca de la producción de valor y la reproducción de la vida en el capitalismo y de las posibilidades de distinguirlas. Así, refiere a las preguntas de feministas marxistas, socialistas y autonomistas sobre cómo pensar el modo en el que se produce y bajo qué relaciones la mercancía fuerza de trabajo en el capitalismo. Una apuesta que, en sus divergencias, coincide en señalar como prioridad analítica el lugar o los lugares en los que se garantiza la reproducción de la capacidad misma de trabajar (espacios marcadamente feminizados) y la vida (en una dinámica compleja de mercantilización y/o resistencias). En segundo lugar, aunque ligado con lo anterior, se refiere a una aproximación conceptual feminista materialista a la procreación, la maternidad y la crianza en el marco de sus funciones en las relaciones sociales de sexo, entendidas ellas como estructurales, antagónicas, dialécticas y dinámicas; un esfuerzo por pensar “la totalidad social, a partir de la relación de poder dialéctica que ubica a las mujeres, individual y colectivamente, como una clase explotada por la clase de los hombres” (Jules Falquet, en Tabet, 2022: 44). Ambas cuestiones pueden ser vinculadas –o al menos eso se propone en este texto- con algunos elementos presentes en la teoría y los activismos queer/cuir: el anti-reproductivismo, la producción de futuridades anti-normativas y la negatividad radical. Más concretamente, al nombrar una coyuntura histórica como una crisis de reproducción social, entiendo que es posible indicar una relación específica entre la producción de valor y la reproducción de la vida; una conformación específica de las relaciones sociales de sexo y, por lo tanto, una forma de hacer posible la reproducción de la socialidad en el sentido de la producción y reproducción de temporalidades sociales. Este cruce entre los debates acerca de la reproducción social y las teorías y activismos queer excede las posibilidades de este artículo y del recorrido propuesto, sin embargo, apunta a señalar el carácter contingente y dinámico de la reproducción; su apertura e indeterminación; su relación con las jerarquizaciones de sexo, raza y clase y el sentido con el que se liga el modo de reproducción con la elaboración simbólica y material del tiempo social. Esa clave de lectura nos permite dar profundidad a la pregunta que, en términos de Butler, se sintetizaría en cuáles vidas pueden ser lloradas y qué vidas merecen ser vividas (2010). En ese sentido es convocado Derrida, como herramienta para trazar una relación entre la indeterminación, el dinamismo y la contingencia de la reproducción y los modos en los que aparece configurado o reconfigurado su sentido en las luchas por otras justicias. En las apariciones, reapariciones y desapariciones en las que intentaré indagar, el espíritu, esa potencia de transformación que es trabajo (1995a), lleva el nombre de reproducción social y se presenta como un problema que emerge y en su emerger provoca una ruptura en la linealidad del tiempo y en la fijación material del orden social; una crisis, una dislocación, un desajuste.

Esta apuesta se enmarca, entonces, en una empresa más general y siempre fallida de describir y dar consistencia a una hauntología feminista que comprenda sus tensiones: *haunt*, guarida, casa –aquello que hace posible y pensable la vida material y simbólica; trabajo reproductivo, vida– y el asedio de las injusticias sobre las que se despliega; *haunt*, acechar, embrujar, perseguir. Más concretamente, me detendré en dos manifiestos políticos que son correlatos de dos crisis de reproducción: la del sida en los centros capitalistas, particularmente en Estados Unidos, y la resultante de la combinación de la gestión necropolítica de la dictadura militar y la biopolítica del sida en Latinoamérica y particularmente en Argentina. Esta relación, creo, hace posible pensar el compromiso político con muertxs y no nacidxs –como aspecto de la aparición espectral y su conjurata– tanto como el problema de la contra-sentimentalidad en las narrativas de la injusticia. Quisiera ensayar un análisis pensando las conjuras animadas por el deseo de asir las crisis a la linealidad del tiempo y las resistencias a formular las luchas en el sentido de su asimilación. El primer manifiesto es el de Queer Nation: un grupo de acción directa proveniente de un movimiento anterior, Aids Coalition to Unleash Power (ACT UP), compuesto por personas seropositivas, gays, lesbianas, drogodependientes, trabajadorxs sexuales, negrxs y chicanxs, cuya aparición se entrelaza con la crisis del sida. El segundo manifiesto es convocado para nombrar algunas diferencias, estigmas o tonalidades del espectro cuir latinoamericano; me refiero al manifiesto *Sexo y Revolución* del Frente de Liberación Homosexual (FLH), un colectivo político que actuó entre 1967 y 1976 en la zona metropolitana de Buenos Aires y que tuvo otras configuraciones en el período de recuperación democrática. En este recorrido, no intentaré desarrollar una argumentación en el sentido de situar al Frente de Liberación Homosexual como antecedente de Queer Nation sino señalar algunas distancias que se perciben al narrar dos respuestas políticas diferentes a las crisis de reproducción: una en un contexto dictatorial con legado colonial, signado por la imbricación de los sistemas de opresión de clase, de raza y de sexo, y otra en uno de los centros capitalistas allí cuando comenzabas a vislumbrarse la emergencia de un movimiento lgbt más asimilacionista o con vocación reformista. Se produce, de ese modo, una interrupción de la cronología para indicar una espectralidad si se quiere más subterránea, una relación entre ambos momentos que está dada por la búsqueda de elementos que nos permitan entrever una dinámica de producción de una relacionalidad otra, más allá de la justicia.

Una nación enrarecida: crisis de reproducción social y resistencias queer

El 20 de marzo de 1990, casi 9 años después de los primeros cinco casos deSIDA registrados en el mundo, algunxs activistas de ACT UP se reúnen para conformar un grupo de acción directa, con el objetivo explícito de combatir, por un lado, el sistema heteronormativo y, por otro, el asimilacionismo lgbt. La elección de encarnar el término queer hace honor a ese doble movimiento: desviadx de la norma heterosexual, sí, pero también raritxs en oposición o extrañamiento frente a lo gay:

Ah, ¿realmente tenemos que usar esa palabra? Trae problemas (...) Pero cuando muchas lesbianas y varones gays nos despertamos a la mañana, nos

sentimos enojadxs y asqueadxs, no “gay” (alegres). Entonces hemos elegido llamarnos a nosotrxs mismxs queer. Usar “queer” es una manera de recordarnos cómo somos percibidxs por el resto del mundo (...). Sí, queer puede ser una palabra dura, pero también es un arma astuta e irónica que podemos robar de las manos del homófobo y usar contra él (*Queer Nation Manifesto*, 1990: <http>. Traducción propia)

El término queer recupera una calificación peyorativa del mundo anglosajón dirigido hacia las personas homosexuales: ya en los comienzos del siglo XX se presentaron algunos esfuerzos de reapropiación de aquel insulto, sin embargo, casi llegando a su fin, la palabra emerge aglutinando políticamente unas disidencias sexo-genéricas y seropositivas en un contexto particular: la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial y la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2006). Nos encontramos también en los años de la articulación neoliberal del capital, de la integración de las reivindicaciones feministas hegemónicas a las prácticas del nuevo régimen de acumulación, así como en un momento de gran actividad en las profundidades del movimiento.

El 2 de noviembre de 1992, un espectro recorre las calles de Nueva York. El ataúd abierto de Mark Fisher, muerto de SIDA, es llevado en andas por una multitud furiosa y dolorida que camina gritando entre el templo de la Judson Memorial Church y la sede del Partido Republicano. Esa carne y esos huesos ordenan un juramento, conjuran una lucha contra un poder superior, hacen aparecer los cuerpos de lxs enfermxs que la gestión Bush pretendía ignorar con lentos protocolos políticos de investigación de la epidemia. Bob Rafsky, histórico miembro de ACT UP transitando la fase final de la enfermedad, toma el micrófono y lee:

Rogamos, rezamos, exigimos que esta epidemia termine. Este no es un funeral político por la muerte de Mark. Es un funeral político por uno de sus asesinos, George Bush Sr., cuyo nombre maldice mi lengua. Esta noche el mundo entero nos oirá lanzar esta maldición al presidente, el fantasma de Mark Fisher te perseguirá hasta el fin de tus días (ohgeedubs, 2013: min. 1:7. Traducción propia).

Contra la tradición occidental de duelos privados, de cadáveres que esconden la causa de sus muertes, el funeral de Fisher fue televisado penetrando los hogares heterosexuales que se soñaban libres del SIDA y sus desviaciones. Este podría ser el acto fundacional de Queer Nation: todos los elementos que marcarán sus repertorios políticos aparecen condensados en esa aparición. Aterrorizar, maldecir y acechar la heterosexualidad es una apuesta que no puede librarse de la muerte pero que sabe servirse de su manto y su espectro. Es en esa clave que me interesa pensar una contra-sentimentalidad siguiendo y tomando distancia de Berlant. En *El Corazón de la Nación*, la teórica cultural toma dos películas de Jean-Pierre y Luc Dardenne, *La promesse* (1996) y *Rosetta* (1999), como campo de ensayo de una caracterización acerca de las dinámicas

comprometidas por la promesa de futuro en contextos donde la supervivencia aparece amenazada por el modo de producción posfordista. En ese recorrido, identifica un conjunto de mecanismos que articulados logran que la fantasía adopte la forma del conservadurismo social heteronormal. Un poco más atrás, en “Dolor, privacidad y política”, Berlant señala algunas formas o dinámicas bajo las cuales se reintroducen jerarquías sociales en el marco de una aparente retórica reparatoria, restitutiva o empática con lxs empobrecidxs, racializadxs y sexo-generizadxs del capitalismo neoliberal. Sus afirmaciones polemizan con las memorias norteamericanas de la esclavitud, la opresión sexual, el trabajo infantil: “cuestionar la poderosa creencia popular en la acción positiva de algo que denomino sentimentalismo nacional, una retórica de promesa que una nación puede construir atravesando diversos campos de diferencia social mediante canales de identificación afectiva y de empatía” (Berlant, 2011: 36).

La empatía que hace posible cierta reparación histórica para lxs supervivientes de una injusticia histórica descansa, según Berlant, en el borramiento de las estructuras de clase, raciales y sexuales bajo un sentimiento compartido que termina por olvidar las condiciones que hicieron posible que las violencias mismas se perpetrasen. Además, implica un desplazamiento del sentimiento doloroso que subjetiva desde el lugar del poder, la verdad y el compromiso emocional con un futuro normado por la imagen de vida buena (heterosexual, homonormativa, capitalista, patriarcal):

decir que el yo traumatizado es el verdadero yo implica decir que la verdad de la historia yace en una faceta específica de la experiencia subjetiva; es sugerir que la claridad del dolor marca un mapa político para alcanzar la buena vida, a condición de que sepamos leerlo. También entraña implicar que en la buena vida no habrá dolor (Berlant, 2011: 26).

Las dinámicas que interesan a la autora están marcadas por la disolución de los afectos posfordistas y por la carga emocional y afectiva fantasmática en aquellos objetos que ya no pueden dar la sensación de felicidad heteronormal, racista y patriarcal deseada. Le sigue los pasos a un tipo de transacción con la insatisfacción que conduce a un sentimiento de normalidad aspiracional, a un deseo de sentirse normal cuya característica más saliente es la de imaginar un terreno de vida confiable en el sentido de una vida que no deba ser permanentemente reinventada. Este deseo de vida normal, a diferencia de la herencia de lxs muertxs que no descansan, es una herencia de vivxs en las ruinas del capitalismo: “los adultos quieren pasarles a sus hijos la promesa de la promesa. Ésa puede ser la única herencia cierta de los niños, la fantasía como único capital que puede transmitirse con certeza de un espacio contingente a otro” (Berlant, 2011: 76). Me gustaría, en cambio, introducir lo que considero un aporte necesario de una lectura derridiana de las temporalidades y las apariciones queer, desprendiéndome, por lo menos un poco, del recorrido que sugiere la autora, para reponer algunos aspectos de la aparición espectral, es decir, atender a la ruptura subjetiva que se presenta cuando el muerto viviente hace aparecer un registro de la justicia que va *más allá* del derecho y la restauración ciudadana; quisiera hacerlo, como señalé más arriba, recurriendo a un momento de gran

agitación en los activismos queer. ¿Qué tipo de promesa optimista puede hacerse frente a la inminencia de la muerte? ¿Qué prácticas alimenta esa certeza del final?

A través de Queer Nation, de ACT UP, es posible aproximarse a otra sensación afectiva y a otra temporalidad social que también se enredan con la cuestión política de la promesa pero de un modo diferente al de la crueldad neoliberal. Una dislocación –una sensación de que algo no anda bien con el presente– en relación con un sentido particular de la justicia –más allá de la justicia– que no puede desentenderse del problema de la reproducción social; un tiempo otro, no lineal, inabarcable e indecible que no puede ser conjurado en la aparición de sus fallas, en la emergencia de una “singularidad absoluta (...) que se liga al instante en la forma de la inminencia y la urgencia” (Derrida, 1995a: 44).

En *El corazón de la Nación* (2011), la preocupación por el modo en el que la experiencia traumática es narrada negando la agencia del cuerpo violentado marca el curso de una reflexión centrada en la conformación de una marca identitaria basada en afectos que están ya racializados, neoliberalizados y sexo-generizados. El análisis acaba por sugerir que la narrativa de sentimientos de injusticia se hace sobre el mismo contrato sentimental que produjo las violencias en primera instancia: para Berlant la clave transclasista y transracial de esta sentimentalidad contractual y social tiende a producir la fantasía de la desaparición de las desigualdades y estructuras de clase porque el sentimentalismo y la retórica del dolor funcionan “cuando el dolor de otros íntimos les quema la conciencia a los sujetos nacionales clásicamente privilegiados, de manera que sienten como propio el dolor de la ciudadanía fallida o denegada” (Berlant, 2011: 68) haciendo que tiendan a pensarse dos cuestiones. La primera, que la ley y otras fuentes de desigualdad pueden ser el remedio para las mismas desigualdades que producen. La segunda, que la erradicación del dolor implica la desaparición de las relaciones asimétricas o desiguales por razones de clase, raza o sexo. Sin embargo, ¿en qué formas de narrar la sensación de injusticia, de hacer presente la experiencia del trauma, el sentimiento doloroso adquiere una dimensión moralizante, clarificante, que termina por interpelar a lxs privilegiadxs del régimen desde las lógicas mismas de un contrato sentimental que garantiza las inclusiones y exclusiones que produjeron las violencias pasadas? ¿Qué sucede cuando los sentimientos de injusticia pertenecen a unos repertorios de lucha disidentes del orden sexo-genérico de un modo en el que este no puede ser eludido, ni desplazado, en favor de la restitución de una ciudadanía blanca, heterosexual y patriarcal, es decir, universal?

Esa sensación afectiva, esa dislocación conjurada por el compromiso con lxs que no están, no hace creer en la inmovilidad como una fantasía de ascenso ni en la anulación del dolor como horizonte político y social. El por-venir del acontecimiento, la aparición espectral, la venida del arribante, del que “ordena desde abajo” (Derrida, 1995a: 44) exige una promesa que no se pliega a la fantasía de tener lugar, sino que revela una performatividad originaria. La promesa del optimismo cruel es –por decirlo quizás de una manera simple- la promesa del capitalismo: *tener un lugar donde quedarse*, una especie de regresión desesperada hacia una seguridad imaginaria, que no se tuvo nunca. La promesa de una comunidad torcida, de una supervivencia espectral que continúe

asediando la heteronormatividad racista y clasista del estado-nación y la familia, compromete otras afectividades que se entran con la cuestión de la justicia más allá de la justicia.

Dice Derrida: la conjura del espectro, en uno de sus sentidos, es también un juramento. Ese compromiso de entrar en oposición con un poder superior es un acto de reconocimiento ligado a la justicia con aquello que desquicia el presente. Ese presente desquiciado no remite a cualquier tipo de dislocación subjetiva con respecto a las propias expectativas comprometidas con hacer sentido en un capitalismo neoliberal que lima y degrada sostenidamente las posibilidades de subsistir, sino que actualiza, encarna, hace aparecer una injusticia cometida y ocultada contra muertos y vivos de un pasado-presente. Como en Hamlet, el fantasma del rey exige a su hijo que venga su muerte. La aparición espectral, esa dislocación del presente que Derrida invoca, es al mismo tiempo una posibilidad, una potencia transformadora, un trabajo y una herencia.

Ninguna justicia -no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho- parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo (Derrida, 1995a: 44).

La promesa que anima la desgastante tarea de mantenerse vivo es una normatividad prometida: el contenido, la forma y la fuerza de la fantasía aparecen como conjura de un presente eterno; como una forma de negociar con lo que el presente tiene de abrumador, negociación para no desaparecer, para no caer en la muerte en vida de la repetición. Pensando la promesa de comunidad, de supervivencia colectiva y disidente de Queer Nation y, antes, de ACT UP, en cambio, es posible vislumbrar una conjura de la apertura radical animada por la crisis de reproducción que tiene un sentido eminentemente político porque convoca a un ejercicio imaginativo: “¿puede el futuro dejar de ser una fantasía de reproducción heterosexual?” (Muñoz, 2020: 106). Volver sobre Queer Nation permite, quizás, entrever unas luchas –unos modos de presentar la injusticia y de reclamar otra justicia- que se alejan o contraponen con las dinámicas redentoristas o restitutivas del cuerpo ciudadano que preocupan a Berlant y que suponen una amenaza para las reivindicaciones de las disidencias sexuales y/o feministas.

En un sentido, Queer Nation no dialoga ni pretende hacerlo con el contrato sentimental hegemónico que necesita que las injusticias sexuales/sexualizantes sean expuestas en los términos de la igualdad: un modo de narrar el dolor que pueda ser audible por haberse desprovisto de su contenido racial, sexual, de clase. Acechar la heterosexualidad supone un corrimiento y una denuncia que no pujan por ampliar los límites de la ciudadanía, sino que impugnan el consenso construido en torno a qué tipo de vida es deseable, bueno o seguro. Queer Nation no exige ser tratado como si la

diferencia sexual no fuese políticamente significativa, por el contrario, se opone a la oposición (homo vs. hetero; cis vs. trans, etc.) señalando la necesidad de una comunidad de abyectxs, desviadxs, cuyas vidas comienzan a ser vivibles a través de una acción política no-proyectual pero sí organizada, dirigida a su trascendencia. Digo no proyectual fundamentalmente por lo siguiente: este activismo no significó una jerarquización identitaria capaz de producir una imagen de comunidad y tampoco implicó un posicionamiento que pueda ser nombrado sólo por encarnar el límite último de la exclusión, la negatividad radical. El dolor sentido por la injusticia es común, hace comunidad, pero no pretende ser sanado con la promesa heteronormal y capitalista. No vivir para ver la cura delSIDA es una sensación que permea las prácticas políticas de ACT UP, pero también una verdad encarnada en el deterioro de los cuerpos militantes. El terror social a la muerte es un legado que Queer Nation volverá potencia anti-normativa.

La gente hétero no va a hacer nada voluntariamente, así que hay que hacerlo a la fuerza. Hay que asustarlos para que lo hagan. Aterrorizarlos. El miedo es la motivación más fuerte. Nadie nos va a dar lo que merecemos. Los derechos no se otorgan, se toman, por la fuerza si es necesario (*Queer Nation Manifesto*, 1990: http. Traducción propia).

Queer Nation anuncia la derrota del orden heterosexual, es ese su componente terrorífico, figurar un futuro aún sin evidencia de sobrevivir a la epidemia, volver contra la heterosexualidad la promesa de futuro y anunciar la llegada de otras apariciones. Es un movimiento, un agrupamiento disidente, que se mueve en dos niveles del tiempo social: en el de la temporalidad queer como “prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar y experimentar el tiempo” (Solana, 2018: 40) y en el de la queeridad propia del tiempo, del modo en el que éste puede presentarse como desorganizado, poco ajustado a la linealidad de los relojes, “cierta cualidad queer del tiempo humano en general” (Solana, 2018: 41). Queer Nation asume la queeridad dislocando el orden heterosexual, hace política la negatividad –la asociación histórica entre desviación sexual y muerte– y escenifica las prácticas no-heterosexuales, anti-normativas de sus miembros de carne y hueso. El cuerpo muerto encarna un pánico colectivo a la desviación y también una injusticia tapada por un tiempo puesto contra la queeridad. La historia que devela el cuerpo muerto es la de la construcción de una heterosexualidad resguardada del asedio queer. Sin embargo, la crisis de reproducción que elSIDA escenificó convocó a lxs queers a asumir la negatividad de su emparentamiento social con la muerte, pero también a afirmar alianzas para la supervivencia; apariciones no determinadas en su última instancia, sin encarnación definitiva en un tiempo justo ya libre de su dislocación. Librarse del asedio de la última hora y reemplazarlo por la no-presencia, la no-llegada de esa instancia, nos convoca también a observar las jerarquías bajo las cuales también los fantasmas se hacen presentes.

Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará, velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas (Derrida, 1995b: 101).

Reparando en aquello que señala Derrida, el principio de jerarquización de lxs ancestrxs, la exclusión que provoca nuevas apariciones, quisiera ahora detenerme en unxs espectrxs que anteceden cronológicamente a lxs conjuradxs queer delSIDA y que señalan algunas exclusiones identificables en la tensión entre queeridad y cuiridad; entre la impugnación del orden heterosexual capitalista y las marcas de la colonialidad patriarco-capitalista. El espectro que convocaré en las páginas que siguen es el del Frente de Liberación Homosexual (FLH), marcando sus particularidades cuirs (su cuiridad) y los aprendizajes de esa experiencia militante, expresadas años después de su desaparición.

El Frente de Liberación Homosexual: se trata ahora de salir de sí

Siguieron las fiestas más privadas, más silenciosas, con menos gente educada por la cripta, del toque de queda. Algunas discotecas siguieron funcionando porque el régimen militar nunca reprimió tanto al coliseo corno en Argentina o Brasil. Quizás, la homosexualidad acomodada nunca fue un problema subversivo que alterara su pulcra moral. Quizás, había demasiadas locas de derecha que apoyaban el régimen. Tal vez su hedor a cadáver era amortiguado por el perfume francés de los maricas del barrio alto. Pero, aun así, el tufo mortuorio de la dictadura fue un adelanto del SIDA, que hizo su estreno a comienzos de los ochenta.

Pedro Lemebel

Si lxs Queer Nation se conjuraron contra la crisis de reproducción del SIDA en los países occidentales, otra aparición encarnó en la antesala de una de las apuestas para la gestión política reproductiva más crueles de las periferias del capitalismo, la última dictadura militar argentina. El Frente de Liberación Homosexual (FLH) fue un colectivo político de disidencia sexual que actuó entre 1967 y 1976 en la zona metropolitana de Buenos Aires y que tuvo reapariciones en el período de recuperación democrática. Nucleó diferentes agrupaciones en torno a la identificación de una disidencia sexual: un grupo de profesionales (psiquiatras, profesores y abogados), el grupo Eros (estudiantes universitarios lideradx por Néstor Perlongher), el grupo Nuestro Mundo, el grupo Bandera Negra (de tendencia anarquista) y finalmente el Grupo Safo (integrado por lesbianas) (Sebreli, 1997). El Frente de Liberación Homosexual propuso una agenda

política que no dialogaba con ni aspiraba a inscribirse en los modelos europeos o anglosajones de organización de la disidencia; Stonewall, pero también el Cordobazo le permitieron amalgamar luchas anti-capitalistas con los legados anti-coloniales y anti-patriarcales de América Latina (Simonetto, 2014).

A mediados de 1973, el FLH lanzó la revista *Somos*: se trató de ocho números y una tirada de 500 ejemplares que se distribuían de mano en mano; artículos literarios, denuncias a los edictos policiales, notas internacionales, cartas de otros movimientos, dibujos, testimonios de la vida homosexual y ensayos teóricos. Sus acciones se inscribieron con claridad en las lógicas de la irrupción espectral: provocar agitación, manifestarse contra los edictos policiales, promover la acción directa (Insausti, 2019). El FLH intentó pensar una teoría y una práctica políticas capaces de alojar algunas estrategias de los activismos queer occidentales junto con las discusiones que atravesaban el escenario latinoamericano: denunciaron insistentemente los riesgos de importar un modelo gay norteamericanizado (Arboleda Ríos, 2011) ciego a la ligazón entre los sistemas de opresión y las desigualdades sociales.

Como gran parte de los debates de la época en el país, el FLH pone en relación marxismo y revolución sexual. La convicción militante que los reúne se asienta sobre la sospecha de que las desigualdades sociales se explican por las relaciones entre sistemas de opresión que la praxis de la izquierda hegemónica insiste en separar jerarquizándolos: capitalismo y heterosexualidad, capitalismo y patriarcado. Posición que implica un desplazamiento: deseo y subjetividad se presentan así como elementos claves para comprender ese enredo tanto como espacios irrenunciables para la lucha por su disolución. Marxismo, antipsiquiatría, freudomarxismo, sexología y feminismo radical (Theumer, 2017) compondrán las claves de lectura del momento histórico para el FLH.

el eje del sistema de dominación es asegurar la explotación de la fuerza de trabajo en beneficio de una clase, todos los actos de todos los individuos, están dirigidos hacia ese fin supremo. Ningún área del comportamiento puede escapar a esta sobredeterminación, pues entonces el individuo quedaría libre para poner en tela de juicio el sistema de la dominación (Frente de Liberación Homosexual, 1974: 2)

La clase, sin embargo, adquiere dimensiones diferentes. El FLH hace posible un diagnóstico del patriarcado como régimen que liga heterosexualidad, maternidad y familia produciendo un tipo especial de subjetividad y una formación social específica. Elementos que los sitúan en su tiempo histórico: los sesenta son los años de emergencia de unos feminismos (socialista, radical, autonomista, materialista) que identifican que el principal antagonismo social está dado por el sexo, por la conformación de dos clases sexuales antagónicas. Como las feministas materialistas francesas o las lesbo-feministas, el FLH piensa que la relación entre explotación capitalista y dominación sexual están ligadas a través de una institución que responde poco a la libre elección y la autonomía: la familia (espacio de la heterosexualidad obligatoria, la maternidad forzada, la

reproducción de la fuerza de trabajo). Además, como las feministas radicales, harán foco sobre el carácter socialmente construido de la sexualidad y la necesidad de producir su reconfiguración a través del deseo, haciendo uso de herramientas legadas del psicoanálisis y de la consigna feminista de la segunda ola, *lo personal es político*:

(...) discernir los vínculos existentes entre la estructura de la explotación (extracción de plusvalía) y la ideología de la vida cotidiana que envuelve cada uno de esos actos, por mínimos que sean (...) todos los actos privados y todos los actos comunales de todos los individuos (el fútbol, las vacaciones, el amor, el consumo) resultan ser actos que cumplen una función política (Frente de Liberación Homosexual, 1974: 8)

La alianza heteronormal y reproductivista, sin embargo, era amplia: en efecto, el Frente de Liberación Homosexual, que antes fue Grupo Nuestro Mundo, provino del rechazo en el seno de las organizaciones anti-capitalistas a lxs militantes gays y lesbianas. ¿Qué animaba las conjuras reaccionarias de lxs espectros de la queeridad? Un diagnóstico compartido por las izquierdas populares y los conservadores reaccionarios que empujaba a feministas abortistas y disidencias sexuales, por un lado, al lugar de la desviación burguesa y, por otro lado, al estigma de encarnar una amenaza al engrandecimiento nacional. En marzo de 1976 un nuevo golpe cívico–militar condujo a la autodisolución del Frente. Años después, en tiempos de recuperación democrática, los repertorios y la experiencia sexo–disidente el Frente reaparecieron bajo otros colectivos y agrupamientos: la Comunidad de Homosexuales de Argentina en Buenos Aires, el Movimiento de Liberación Homosexual de Rosario, el Grupo de Acción Gay (GAG). La crisis del SIDA y las políticas que apuntaron a gestionarla a través de la producción y reproducción de cuerpxs abyectxs ligadxs moral y físicamente a la muerte y su propagación se conjugó con una respuesta asimilacionista orientada a recrear las escenas de la conyugalidad heterosexual en los afectos gays. En un artículo publicado en 1987 en el diario brasileño *Folha de São Paulo*, Perlongher sostuvo que la emergencia del SIDA desencadenó un dispositivo de moralización y normalización contra el nomadismo anticapitalista del sexo homosexual. Haciendo cuentas sobre la experiencia del FLH, pero también sobre los dispositivos normalizadores del deseo homosexual, la apuesta de Perlongher fue entonces la de las identidades móviles, devenires “con enunciados diferentes, conceptos no fijos sino nómades, capaces de indicar esa diversidad de derivas deseantes” (Perlongher, 1997: 73). Sujetxs como una exterioridad abierta a las “superficies de contacto” (Perlongher, 1997: 66).

Esta lógica de construcción política y de elaboración discursiva se distancia del asimilacionismo gay en un sentido que permite también pensar otros modos de narrar la injusticia y el sentimiento doloroso, así como también otras formas de las resistencias que tienden más a la dislocación y la disrupción que a la solidificación de un régimen social de nuevas o recombinadas exclusiones. El FLH denuncia la violencia heteropatriarcal pero se dirige no a la reparación igualitarista sino a hacer vivible la disidencia sexual, a hacer circular otras formas del deseo, no desplazadas al horizonte de un futuro de justicia

esencializado sino en el momento de la comunidad cuir. Frente a la impronta sacrificial de los movimientos de izquierda y populares, el FLH reclamará una politización del deseo, la activación militante de otros agenciamientos, fugados de la familia, pero también de las revoluciones masculinistas: “si el sexo tiene alguna función es la de unir a los seres humanos en formas constantemente renovadoras y creativas” (Frente de Liberación Homosexual, 1974: 3).

Rememorando estos repertorios, pueden vislumbrarse unas luchas que piensan una traducción política de identidades móviles. A la luz de la experiencia latinoamericana, podemos identificar prácticas anti-esencialistas que lograron hacer oposición sin quedar presxs de esa lógica, atrapadx en los límites del futurismo reproductivo, del dolor (racializado, generizado, capitalista) como lenguaje de la justicia y de la posición de exterioridad constitutiva, condición de posibilidad, de la norma heterosexual. Contra los dispositivos normalizadores, el deseo conyugalizado y la medicalización de la homosexualidad, pero también contra los sueños de tolerancia del asimilacionismo gay, se irán tejiendo las alianzas que posibilitaron y quizás aún posibilitan resistir a una prédica de igualitarismo sexual y nacionalismo heterosexual; un cortejo de reaparecidxs capaz de perturbar la consolidación de un feminismo igualitarista de género. “Abandonamos el cuerpo personal. Se trata ahora de salir de sí” (Perlongher, 1997: 7).

Reflexiones finales

Volver a lo queer/cuir siguiendo las marcas de su carácter de movimiento político permite encontrar la potencia de su indefinición, de su apuesta por una identidad exclusivamente posicional y antiesencialista. Como señala Vidarte (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2006), el origen de aquello que nombramos teoría queer tiene inicio en luchas políticas y sociales de la década de los ochenta en Estados Unidos y en algunos países europeos; como se narró en los párrafos anteriores, una particular forma de cuiridad recorrió –asediando– los tiempos de dictadura y SIDA en nuestro país. Hacer una contra-hegemonía sentimental implica también una forma de habitar en la resistencia, es decir, si las retóricas del trauma suelen ordenarse en torno a una terapéutica orientada al futuro (una promesa de reparación, felicidad y vida buena), las narrativas contra-sentimentales hacen alianzas afectivas turbulentas, ligadas a la posibilidad de construir comunidad en la disidencia. En ese sentido, aún frente a las lógicas asimilacionistas de la reparación, de la ciudadanía universal, pueden pervivir unas formas de existir fugando del mandato reproductivista heterosexual, del bucle de las fórmulas blancas, binarias, cis; componer una narrativa del trauma, una memoria de la violencia, con objetos de sentimiento y afectos múltiples, contradictorios, abiertos, difíciles de asir a las dinámicas del desagenciamiento victimizante.

Esa experiencia se entreteje con la apertura de la dislocación histórica y subjetiva, no sólo un desajuste entre las expectativas de vida y la vida buena socialmente heteronormada, sino la sensación de que *algo anda mal* (Derrida, 1995a) con el presente y de que eso que anda mal se evidencia en el retorno de una justicia olvidada o borrada del tiempo social. “No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un dys de oposición negativa y de disyunción dialéctica,

sino un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable” (Derrida, 1995a: 31). Los repertorios de resistencia y lucha de Queer Nation –de su antecesor, ACT UP- y del FLH, contienen una serie de paradojas que atraviesan el problema de lo queer, el contrato sentimental y la justicia más allá de la justicia: no sólo exhiben el sentimiento doloroso (posiblemente ni siquiera lo priorizan) sino que construyen y reconstruyen unas alianzas sexo-afectivas anti-normativas y contra-normativas; un legado y una promesa de comunidad desviada que desata la potencia del enrarecimiento nacional. Una alianza entre exiliadxs de la heteronormatividad que politiza el dolor –lo devuelve a su relación con las dinámicas de producción de sexo, raza, clase etc.- ante la inminencia de la muerte y la promesa de una comunidad.

Recibido: 26 de mayo de 2022.

Aceptado: 16 de agosto de 2022.

Referencias Bibliográficas

- Arboleda Ríos, Paola (2011). ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 111-122. <http://hdl.handle.net/10469/2704>
- Berlant, Lauren (2011). *El corazón de la nación: ensayos sobre política y sentimentalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Bersani, Leo (1990). *Homos*. Manantial.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- Córdoba, David; Sáez Del Álamo, Javier y Vidarte, Paco (2006). *Teoría queer. Políticas bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Egales.
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Bellaterra.
- Cvetkovich, Ann (2012). *Depression: A Public Feeling*. Duke University Press.
- Derrida, Jacques (1995a). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Derrida, Jacques (1995b). *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*. Paidós.
- Edelman, Lee (2014). *No al Futuro, la teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales.
- Felitti, Karina (2008). Natalidad, soberanía y desarrollo: las medidas restrictivas a la planificación familiar en el tercer gobierno peronista (Argentina, 1973-1976). *Estudios Feministas*, vol. 16, núm. 2, 517-537. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200011>
- Frente de Liberación Homosexual (1974). *Manifiesto Sexo y Revolución*. . <https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2016/06/SEXO-Y-REVOLUCION.pdf>
- Giorgi, Gabriel (2017). Política de la supervivencia. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 10, 249-260. DOI: <https://doi.org/10.7203/KAM.10.10634>
- Halberstam, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Egales.
- Hocquenghem, Guy (2009). *El deseo homosexual. (Con Terror anal)*. Melusina.
- Insausti, Santiago (2019). Una historia del Frente de Liberación Homosexual y la izquierda en Argentina. *Estudios Feministas*, vol. 27, núm. 2. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n254280>
- Lemebel, Pedro (2021). *Loco afán: crónicas de sidario*. Seix Barral.
- Muñoz, José Esteban (2020). *Utopía Queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Perlongher, Néstor (1988). Matan a una marica. *Fin de Siglo*, núm. 16.
- Perlongher, Néstor (1997). *Prosa plebeya*. Colihue.
- Perlongher, Néstor (2016). “La desaparición de la homosexualidad”. *Espectros*, Año 2. núm. 3.
- ohgeedubs (2013, 15 de junio). *Bob Rafsky's "Bury Me Furiously" speech for Mark Fisher*. [Archivo de video]. Youtube. <https://youtu.be/K9z-AbaPIWM>
- Preciado, Beatriz (2008): *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolíticas*. Espasa.
- Sebreli, Juan José (1997). *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*. Sudamericana.

- Simonetto, Patricio (2014). Los fundamentos de la revolución sexual: teoría y política del Frente de Liberación Homosexual en la Argentina (1967-1976). *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, (6), 150-174.
- Solana, Mariela (2016). Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El banquete de los dioses. Filosofía y teoría política contemporáneas*, vol.5, núm. 7. pp.37–65.
- Tabet, Paola (2022). *Los dedos cortados. Feminismo materialista y división sexual del trabajo*. Madreselva.
- The Queer Nation Manifesto* (1990).
<https://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>
- Theumer, Emmanuel (2017). *Políticas homosexuales en la Argentina reciente (1970-1990s)*. *Inter Disciplina*, v. 5, n. 11, pp. 109-126.
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/61329>
- Vidarte, Paco (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*. Egales.

