

“Devenir-travesti” o la resistencia de las “locas”: la prototeoría queer de Néstor Perlongher ante el advenir de las identidades LGBT+

*“Devenir-travesti” or the resistance of the “locas”:
Néstor Perlongher’s queer proto-theory in the face of
the advent of LGBT+ identities*

Samy Reyes García

Estudiante de Lengua y Literatura Hispánica
y egresado de Filosofía en la Universidad
Nacional Autónoma de México. Me dedico
a la investigación de temas relacionados con
la ética, la ontología, la literatura LGBT y
las teorías queer latinoamericanas y francesas.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2825-7222>>

Contacto: samzacarias@hotmail.com
México

Recebido em: 14 de agosto de 2022

Aceito em: 05 de outubro de 2022

PALABRAS CLAVE: Teoría queer; Movimientos LGBT; Filosofía francesa; Literatura iberoamericana

KEYWORDS: Queer theory; LGBT movements; French philosophy; Ibero-American literature

Resumen: Partiendo de la lectura de Néstor Perlongher de los exponentes de la filosofía nacida de Mayo del 68, trataremos de dar cuenta cómo su pensamiento teórico propone postulados posidentitarios de la sexualidad, siendo el travesti o “la loca” los sujetos específicos para expresar esta postura. Bajo este análisis seremos capaces de mostrar cómo los análisis de Perlongher pueden ser considerados “prototeoría queer” latinoamericana. De tal suerte, el pensamiento de Perlongher se inserta en los postulados de Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes proponen el *devenir* como la alternativa necesaria ante cualquier totalitarismo identitario que las sexualidades y *los regímenes de signos* producen. Nuestro objetivo es recuperar el pensamiento de Perlongher como un pivote olvidado de las teorías queer latinoamericanas que nos permite comprender el modo en que las identidades sexuales son un riesgo totalitarista, así como alternativas para escapar a esta situación.

Abstract: Starting from Néstor Perlongher’s interpretation of the exponents of May ‘68 French philosophy, we will try to account for how his theoretical thought proposes post-identitarian postulates of sexuality, the travesti or “loca” (“fairy”) being the specific subject to express this position. Under this viewpoint, we will be able to show how Perlongher’s analysis can be considered a Latin American “queer proto-theory”. In this way, Perlongher’s thought is inserted in the postulates of Gilles Deleuze and Félix Guattari, who propose the *becoming* as the necessary alternative to any identity totalitarianism that sexualities and *regimes of signs* produce. Our aim is to recover Perlongher’s thought as a forgotten pivot of Latin American queer theories, that allows us to understand the way in which sexual identities are a totalitarian risk, as well as alternatives to escape this situation.

INTRODUCCIÓN. PERLONGHER Y LOS INDICIOS DE LA TEORÍA QUEER

Néstor Perlongher fue uno de los primeros lectores latinoamericanos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, René Schérer y Guy Hocquenghem, siendo estos precursores de lo que se puede llamar prototeoría queer¹. Perlongher manifiesta que “llegamos a Guattari /Deleuze vía Hocquenheim [sic], vía *scientia* sexuales: vía FLH” (Perlongher, 2004, 156). La prototeoría queer de estos autores coloca al deseo como productor y no como carencia; el deseo entra en una red semiótica del poder que puede reproducir la mismidad o crear devenires en espacios vitales (Perlongher, 2004, 208). Como aclara Lorenzo Bernini:

Deleuze y Guattari contraponen la idea de que el deseo no gira alrededor de un vacío estructural del sujeto, sino que es una máquina productiva esquizofrénica, de fondos ilimitados, que llenaría el mundo de contenidos imprevisibles si el capitalismo no la explotara para sus propios fines. (2018, 128).

Es en este último sentido que Perlongher se interesará por revelar cómo el poder es una maquinaria que moldea al deseo, siendo la resistencia y producción de otros poderes, el modo de liberarlo. Para este autor, como para Hocquenghem, la liberación del siglo XX será la del deseo homosexual.

1 No los nombramos directamente “teoría queer”, puesto que ni Perlongher ni Deleuze y Guattari ni Schérer y Hocquenghem utilizaron este concepto. Sin embargo, debido a que sus teorías postulan semejanzas con las teorías queer (posidentidad, deconstrucción del binario sexual, destrucción del heteropatriarcado, etc.), consideramos que tales entramados conceptuales se adelantan a las teorías queer del 90.

“Un fantasma corroe nuestras instituciones: la homosexualidad” (Perlongher, 1997, 29) que vendría a ser una línea de fuga ante el sistema heterosexista.

Mas como sabe Perlongher, cualquier deseo puede ser utilizado por el capital. Un ejemplo clave y satírico de ello se da en *El informe Grossman*. Ahí Perlongher recuerda que Ramón Alcalde decía que los soldados “no cogen con los soldados del otro [bando], sino que lo hacen entre sí” (Perlongher, 2004, 87). El deseo ahí está estratificado por un código de signos valorativos que impiden que los soldados de bandos contrarios se atraigan. Sin embargo, Perlongher hace de esta “verdad” un juego literario para hacer notar que las identidades buscan violentar a las otras, hacerlas objetos de sus deseos del modo más grotesco y violento; esto quiere decir que los soldados sí desean al otro bando, pero no de modo amoroso. “En las Malvinas jugábamos al ‘inglés’, o sea, como siempre estábamos fanfarroneando que nos íbamos a coger a un inglés, anticipábamos la fiesta” (Perlongher, 2004, 89) y esta fiesta consistía en hacer que el supuesto “inglés”, un compañero que simulaba ser del otro bando, fuese violado por todos los demás soldados: “El flaco se las chupaba a todos, y si no adivinaba de quién era el porongo, lo cogíamos; por cada error, otros dos lo cogían” (Perlongher, 2004, 89). Las identidades nunca están ensimismadas; al contrario, guardan relaciones de poder donde el otro es el enemigo que, al erradicarlo y humillarlo, enaltece a un bando como la identidad poderosa, real.

Retomando el ejemplo pasado, es necesario rescatar que muchos de los soldados no se consideraban homosexuales, sino que veían aquellos actos sexuales como humillaciones y formas de valorar su propia virilidad violenta;

hay que matar al marica, y el marica es siempre el otro, el bando enemigo, cuestión que también sucede en Osvaldo Lamborghini en "El niño proletario" (1988). La guerra de las Malvinas sirvió para alimentar el imaginario bélico donde los actos sexuales de humillación eran parte de la táctica. La violación a los otros es una forma de "dárselas de hombre" (Perlongher, 2004, 91) y no de una forma de homosexualidad dignificada en procesos de devenir-mujer. En la guerra, la homosexualidad es rechazada en prácticas abusivas, proceso de higienismo que busca la "desaparición de la homosexualidad" (Martinelli, 2019, 49). Los soldados deben unirse *contra* la homosexualidad *ejerciéndola* para humillarla, para hacerla inferior, sucia. Si esto es así, podemos afirmar que la política es siempre sexual, puesto que utiliza las sexualidades como herramientas de control y legitimación. No hay política viril heterosexual sin homosexualidad denigrada.

Desde esta tensión identitaria entre virilidad violenta y el devenir-homosexual, nos proponemos revisar el conflicto entre liberación del deseo e identidad, partiendo, en primera instancia, en el modo en que Perlongher entiende el lenguaje como problema social; luego, las identidades sexuales como resistencias y, por último, particularmente de cómo estas se cristalizan al punto de impedir devenires y modos inéditos de existencia. Por tanto, sabiendo que Perlongher no solamente hizo ensayo, sino también literatura, tendremos en cuenta su producción literaria como una especie de máquina contracultural con la que fue capaz de pensar, previo a toda teoría queer estadounidense de los 90 (de Lauretis, 2015), una prototeoría queer que desterritorializa las identidades a través de un lenguaje llamado *neobarroso*

o, como nos gusta llamarlo, *plebeyismo insumiso*. Así, Perlongher da cuentas de que toda resistencia puede caer en identidades rígidas, perdiendo así su potencial de liberación y de devenires, cayendo en el campo de las identidades cerradas o, por el contrario, hacer frente, a través del lenguaje y la acción, a tal cristalización.

DE LO MAYOR A LO MINORITARIO: EL LENGUAJE COMO RÉGIMEN DE SIGNOS

La identidad está constituida por relaciones de repulsión hacia otras o de amor entre iguales; “logo-ego-centrismo”, como la define Perlongher (2016, 139). Las identidades se cristalizan en lenguajes cerrados que imposibilitan crear nuevos enunciados y modos de existencia. De esto resulta la separación entre identidades donde A nunca puede devenir B; el otro siempre es sospecha y persecución. Perlongher, en cambio, encontrará en la filosofía de Mayo del 68 una maquinaria contra las identidades cristalizadas. Como refiere Adrián Cangi “Perlongher valora la paradoja y la metamorfosis en lugar de la cristalización de las identidades, el espacio de la errancia antes que el circuito programado de los usuarios terminales y el poder constituyente como emancipación de las formas del poder instituido” (2004, 7).

Si el lesbianismo de Monique Wittig (2006) había cuestionado al “sujeto del feminismo” como un hecho ahistórico; del mismo modo, en medio de Mayo del 68, Guy Hocquenghem (2009) puso en jaque, desde la homosexualidad masculina, al sistema heterosexual y las identidades sexuales como obturadoras del deseo. Perlongher beberá de estos pensadores para fundamentar su propia teoría del desorden social o del nuevo orden perverso, donde mostrará que

toda identidad es siempre subjetivación, como aprendió de la filosofía de Deleuze y Guattari. De tal suerte, partiendo de la consideración de los homosexuales, las travestis y los prostitutas como marginados, Perlongher buscó una revaloración de estos en la producción de nuevos enunciados que resistan a la exclusión. Él muestra que los marginados construyen cartografías del deseo, "derivas" que no alcanzarán una forma estable, sino que erigen una ética-estética de los placeres (Hocquenghem, 2021, 249) en constante deformidad. Sin embargo en su viaje a Francia en 1989, Perlongher descubre que Deleuze ha sido marginado debido a su pensamiento radical y disruptivo:

Eso es lo que nos pasa, nuestro error: nos fascinamos por personajes que en Francia son absolutamente marginales, los tienen cagando a palos. Los que a nosotros nos gustan, en Francia, son los reventados, los que ellos han acabado, perseguido, apaleado hasta la crucifixión, haciéndoles la vida imposible. (1999, 54).

Toda crítica posidentitaria y deformante produce un devenir-repulsivo. ¿Y no fue eso lo que ha pasado con Perlongher en el campo de la filosofía, la literatura, la política y la sexualidad? La marginación de Perlongher, para tomar las palabras de Schérer, consiste en un vagabundeo donde se demuestra que el progreso, el orden civilizatorio, es ante todo expulsión de los nómadas. No obstante, el nómada que anda sin morada puede producir bandas deseantes de resistencia "para desviar el curso de esta energía [capitalista] hacia una actividad no obligada, ni servil, sino societaria y entusiasta" (Schérer, 2011, 207). De tal manera, el vagabundeo permite que Perlongher pueda

crear alianza con otros marginales deseantes, no solo homosexuales, sino también ladrones, prostitutas, travestis y demás minorías que construyen lenguajes más allá del hegemónico. De ahí el interés de Perlongher de rescatar la jerga de los *michês* y los entendidos.

Como refiere Paul Preciado al analizar la teoría Hocquenghem, la potencia de esta revolución sexual es la posibilidad de que los “anormales” construyan un saber sobre sí mismos, una historia y sus devenires, es decir, una máquina semiótica contracultural. De ahí que puedan unirse “reapropiándose de las tecnologías de poder que les constituyen como abyectos” (Preciado, 2009, 158). En este proceso, Hocquenghem y Wittig exigirán nuevos modos de escritura marginales que, siguiendo a Jean Genet, se pueden nombrar como “lenguaje de las flores” o “literatura menor”, según la terminología de Deleuze y Guattari (1975). Sin embargo, esto no es simplemente “estético”, sino que se presupone que el lenguaje es vital, transformador de la realidad, perspectiva que se constata también en Judith Butler. Pero antes de que Butler (1997) reconstruyera bajo la perspectiva de la producción del género los actos de habla de John Austin, Wittig había afirmado que con la palabra *interlocusión*, rara vez usada en lingüística, se refería a

todo lo que ocurre entre las personas cuando hablan. Esto implica el fenómeno en su totalidad, algo que va más allá del propio discurso. Y dado que el sentido de esta palabra viene de *interrumpir*, de *cortar a alguien de golpe*, algo que no sólo designa un mero acto de habla, ampliaré el sentido a cualquier acción vinculada con el uso del habla; los accidentes del

discurso (pausas, excesos, carencias, tonalidad, entonación) y los efectos relacionados con ellos (tropismos, gestos). (2006, 117).

De tal modo, el lenguaje en su producción (modo de presentarse), afecta directamente a los cuerpos humanos y “los corta de golpe”, es decir, los hace reaccionar de ciertos modos particulares; los moldea. Los discursos subjetivan la espontaneidad del cuerpo redirigiéndola y comprendiéndola por la red discursiva de la cultura. Para contrarrestar esto, se debe producir una *inscritura* que libere al deseo a través de la escritura corporeizada hacia nuevos territorios inéditos en flujos constantes. “Ese fluir como nebulosa afectiva —espacio de vivencia emocional y plano de experiencia sensible— pasa en y por el cuerpo y se dirige hacia la abolición de lo individual, aspirando a un sentimiento de fusión o éxtasis colectivo” (Cangi, 2004, 17). Así, Perlongher ve en el lenguaje poético un puente entre escritor y lectores; lengua y cuerpo: orgía del lenguaje con los cuerpos (Perlongher, 2004, 353).

Empero a lo anterior, en *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari, una de las obras más leídas y citadas por Perlongher, se afirma que “el lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca” (2020, 103). El lenguaje es una herramienta de poder. Deleuze y Guattari señalan que, principalmente, el Estado y las instituciones de control son los que utilizan la palabra como imperativa. El lenguaje puede volverse regímenes de signos totalitarios. Para estos autores *los regímenes de signos* son

toda formalización de expresión específica, al menos en el caso en que la expresión sea lingüística. Un régimen de signos constituye una semiótica.

Ahora bien, no es fácil considerar las semióticas en sí mismas: en efecto, siempre hay una forma de contenido, a la vez inseparable e independiente de la forma de expresión; y las dos formas remiten a agenciamientos que no son fundamentalmente lingüísticos. (2020, 149).

Es así como el lenguaje es pragmático, es a la vez “transformador” en el sentido de que un régimen ordena y puede también desordenar si se producen agencias extralingüísticas de resistencia; no hay lenguaje *a priori*, sino siempre aceptado o rechazado. Esto quiere decir que nuestras abstracciones modifican a los cuerpos, los estratifican y les producen temores, exclusiones, en resumidas cuentas, identidades vivibles e invivibles. Empero, Perlongher encontrará en la subversión de los regímenes capitalistas y binaritas, el espacio para construir una literatura y un pensamiento menor donde la lengua mayor, “centralizada, estandarizada, lengua de poder” (Deleuze y Guattari, 2020, 131), devenga desde sí misma más allá de sí misma: “Diríase que la explosión de la escritura hace explotar también la semántica de la sexualidad” (Perlongher, 2004, 187) a través de hacer del lenguaje de los marginados, una fuerza emancipadora. Así, el *neobarroso plebeyista* construye “otra realidad, más radicalmente” donde “inaugura otra época” (Perlongher, 2004, 343). De tal manera, si el deseo “se encuentra con formas de individuación, es decir, de alienación” (Guattari, 2017, 55), lo que importa es llevar al deseo “hipersolitario” a un estado agenciativo, siendo el lenguaje de la inscritura un medio posible para ello. Asimismo, este nuevo lenguaje menor es “éxtasis”, pues “el éxtasis es una salida de sí, de los límites del yo, de la mónada individual” (Perlongher, 2004, 344). La inscritura de Perlongher destruye al escritor y a los lectores

de sí mismos, derivándolos a agencias no identitarias y desnaturalizadas de la cultura hegemónica.

Resulta que la obra de Perlongher, comprendida como *neobarrosa*, es una máquina-de-guerra que busca liberar el deseo y el lenguaje de su red identitaria naturalizada. Ella es una teoría-praxis (Guattari, 2013, 93) en constante experimentación y borradura de sí. Es por ello por lo que Perlongher rescata lo real minoritario para crear devenires inéditos y situados. Las travestis como otras disidencias son para él "un germen" que permite potencializar, a través de las revoluciones moleculares (Guattari, 2017), un más allá de las identidades.

DEVENIR-TRAVESTI: "LA LOCA" INSUMISA DE NÉSTOR PERLONGHER

La propia idea de "ser" es boba. Estoy siendo,
acontezco, devengo.
Perlongher

Como señala Roberto Echavarren, la revolución del deseo homosexual era "el fin de la 'normalidad'" (2004, 466). Para Perlongher, como para Hocquenghem y Mario Mieli, el movimiento gay debía ser "radical"; esto significa que la homosexualidad, antes que una identidad, era una máquina de guerra contra el sistema heterosexual; era un hacer, no un ser. En este punto, Mieli como Hocquenghem verán, especialmente en el travestimos y en la transexualidad, una posibilidad de polimorfismo que permita las derivas.

Teresa de Lauretis, sin considerar a estos autores como queer, manifiesta que ambos habían revalorizado al “perverso polimorfo de Freud” (2015, 110). No hay, en este sentido, una lectura binaria de las sexualidades travestis, sino una deformadora y disruptiva. Como indica Mieli

he definido *transexual* nuestra disponibilidad erótica potencial, constreñida por la represión a la latencia y sujeta a un rechazo más o menos severo, y, por consiguiente, he indicado la *transexualidad* el *telos* (y *telos* precisamente en tanto que fin *interno*) de la lucha por la liberación del Eros. (1979, 9).

Asimismo, Hocquenghem, cuando habla del deseo homosexual, lo define así:

Deseo homosexual: estos términos no son evidentes de por sí. No hay subdivisión del deseo entre homosexualidad y heterosexualidad. No hay tampoco ni deseo homosexual ni deseo heterosexual en sentido propio. El deseo emerge bajo una forma múltiple, cuyos componentes sólo son separables *a posteriori*, en función de las manipulaciones a las que le sometemos. El deseo homosexual, al igual que el deseo heterosexual, es un recorte arbitrario en un flujo ininterrumpido y polívoco. (2009, 22).

Y más adelante señalará que la liberación del deseo homosexual no se da en una identidad, sino en la aceptación de que todo ser humano es polimorfo, “es la pendiente hacia la trans-sexualidad a través de la desaparición de los objetos y los sujetos, el deslizamiento hacia el descubrimiento de que, en sexo, todo comunica” (2009, 131). ¿Y no es esto a lo que se dirige Perlongher con el éxtasis? Así, Perlongher verá en la travesti la posibilidad de un cuerpo que

no puede ser leído como hombre o como mujer, sino que desterritorializa los signos a través de un juego colectivo donde la travesti se vuelve objeto del deseo. La travesti, según Perlongher, muestra que

no hay algo así como una 'naturaleza' femenina o masculina: se trataría de 'construcciones' [...] La actitud del travesti —y del marica afeminado en general— implicaría un distanciamiento, una ruptura con los prototipos de comportamiento y gestualidad masculinos, evidenciando una especie de 'devenir mujer'. (1999, 19).

Así, la travesti que desterritorializa su sexo/género rechaza cualquier "naturaleza" verdadera a través de un "devenir-mujer". Sin embargo: ¿quiere la travesti ser una mujer real?, ¿qué significa devenir-mujer? Perlongher analiza el devenir-mujer como una potencialización que no significa *ser* una mujer, es decir que rompe con el binario hombre/mujer:

Devenir mujer no pasa por imitar a la mujer en tanto entidad dual, identitaria, ni tampoco por transformarse en ella. Sin embargo, advierten Deleuze y Guattari, «no se negará la importancia de la imitación o de momentos de imitación, entre ciertos homosexuales masculinos; menos aún, la prodigiosa tentativa de transformación real de ciertos travestis». Pero, más que de imitar o de tomar la forma femenina, de lo que se trata es de «emitir partículas que entren en relación de movimiento o de reposo, o en la zona de vecindad de una micro femineidad». (2016, 131-132).

Una micro femineidad o una femineidad desterritorializada; esto significa llevar a la feminidad más allá de su red identitaria y binaria. Es producir el

devenir-mujer de la mujer misma como del hombre, heterosexual o gay. Del mismo modo, Perlongher explica que cierto feminismo inaugura el *devenir mujer* “lo consolida y asienta, más que radicalizarlo, y limando sus aristas puntiagudas” (2016, 119). Pero aquí hay que tener cuidado, el feminismo “consolida y asienta”, es decir, *crystaliza* una forma de ser mujer. ¿Y no ha sido ese el proceso de cierto feminismo trans-excluyente actual que afirma a las mujeres como seres biológicos y ontológicos cristalizados sin plasticidad (Malabou, 2021) o posibilidad de devenir?

Perlongher estaría más cerca de un “feminismo lesbiano” de corte wittiniano donde el devenir-lesbiano de la mujer es remarcar que “las lesbianas no son mujeres” y, desde el lado de Perlongher, decir que “las locas no son hombres ni gays ni mujeres”. Así, el devenir-mujer “es el único modo de salir del sistema de oposiciones binarias que oponen varón / mujer” (Perlongher, 2005, 148) que estaría en sintonía con Malabou cuando sostiene que “la única manera de soportar el falocentrismo filosófico es afirmar la no binariedad de la filosofía, lo cual tampoco significa, digámoslo una vez más, inferir su neutralidad” (2021, 115). Esto último imposibilita una androginia que sería la síntesis de ambos sexos: hombre y mujer; lo que se busca es una especie de hermafroditismo donde ya no se es ni hombre ni mujer (Mieli, 1979) y no por ello neutro, asexuado. La sexualidad no-binaria del devenir-mujer-loca vendría a ser activa, crítica, desterritorializante. Así, si el lesbianismo de Wittig cuestiona “«la-mujer»” (2006, 32) como un dato real y ahistórico, el devenir-mujer de las locas cuestiona también la homosexualidad y al hombre como identidad inquebrantable.

De tal suerte, si las lesbianas fugan del binario, y la travesti “no es ni hombre ni mujer” (Deleuze y Guattari, 2020, 232), debido a que no puede ser leído binariamente, estas “nuevas subjetivaciones” aparecen como líneas de fuga al sistema heterosexual; de ahí que a las travestis se les suele llamar *locas*, como también a las feministas, las prostitutas y otras formas abyectas de sexualidad. La locura de estos cuerpos es lo impensable y no asimilable del sistema heterosexual, mas no lo imposible en lo real; la insumisión de las locas es la subversión radical (Davis, 2013). Sin embargo, que puedan producir líneas de fuga no significa que automáticamente la loca las realice. Como indica Perlongher: “El hecho de formar parte de una minoría, en el sentido sociológico del término, si bien crea las condiciones, no desencadena automáticamente un devenir” (2016, 133). Al contrario, las minorías pueden producir identidades asfixiantes que en un afán de resistencia, se cristalizan en “deber ser”, como se constata en la discusión entre *queer* y transgéneros binarios (FTM y MTF) o lesbianas trans-excluyentes y travestis (Halberstam, 1998) o en las separaciones entre movimientos LGBTQ+ y feminismos. Así, minoría no es igual a devenir, pero toda minoría puede crear devenires. Según Susana Souilla:

el manierismo [del neobarroco] sería un arte de la crisis que en su simulación es análoga al travestismo por la desmesura de los afeites que no imita a la mujer sino que va más allá de ella, sobrepasa el límite, más allá del camuflaje y de la parodia en una actitud de torsión que no cesa. (2009, 2).

Por consiguiente, si Perlongher se inscribe en un neobarroso (Perlongher, 2004, 291) es también porque en la práctica neobarrosista no discursiva, sería el travestismo la curvación del cuerpo en maneras inéditas de existir, construyendo así una “pasión por la abolición” que los devenires necesitan en el lenguaje como en la carne (Perlongher, 2004, 300). Deleuze, en ese sentido, ha sido preciso cuando refiere que es imposible devenir-hombre, puesto que esto significaría replicar lo real y no, como piensa Perlongher, curvar hacia lo inédito:

El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia formalización. (Deleuze, 2016, 11).

Así, la travesti-loca insumisa, consciente de sus devenires, puede trazar líneas más allá de lo real y transformar el mundo: hacerlo alucinar en la locura de lo poliforme. Así pues,

devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de *una* mujer, de *un* animal o de *una* molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes [...]. El devenir siempre está «entre». (Deleuze, 2016, 12).

Los devenires son el no-lugar posible donde el individuo pierde forma e individualidad y deviene imperceptibilidad e imprevisión agencial desde la curvación del mundo; de ahí la insistencia de una literatura menor (Deleuze y Guattari, 1975) que hemos nombrado *inscritura* de existencias marginales en Perlongher. Perlongher reconoce que todo devenir es una cuestión que “afecta el conjunto del *socius*” (2016, 135) y, siguiendo a Deleuze, trataría de hacer acontecer “una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo” (Deleuze, 2016, 12). En los devenires “abandonamos el cuerpo personal. Se trata ahora de salir de sí” (Perlongher, 2016, 120) y construimos una experimentación conjunta. Por eso “el deseo homosexual grupalizado supera este enfrentamiento entre lo individual y lo social donde lo moral asegura su dominio sobre lo molecular” (Hocquenghem, 2009, 131).

Así, la loca-travesti, como la lesbiana de Wittig, el homosexual de Hocquenghem o la transexual de Mieli, son subjetivaciones del devenir, nuevas maneras de habitar el mundo más allá de las identidades. En este punto uno puede preguntar: ¿por qué Perlongher no habla de los gays, sino de las travestis y de las locas? Principalmente porque, como indica Preciado (2009), la revolución sexual no se hizo desde los homosexuales “normados”, sino por “las chicas, los maricas, las lesbianas, las travestis y los transexuales” (142). Como percibe Perlongher, hay una homosexualidad al servicio del Estado blanco, despotencializada; en jerga hocquenghemiana: con el ano cerrado. Los gays crean una sexualidad limpia, heteronormada, aunque homosexual (casarse, tener hijos, ser monógamos, no tener ITS), y una sucia, promiscua y perseguible, loca. “Esa promiscuidad que el sida

deja como marginalidad total, como zona de exclusión, puede convertirse en un nuevo punto de resistencia” (Perlongher, 2004, 278). Este tipo de movimiento gay blanqueado ya no buscaría

la creación expansión de territorios que vuelvan vivible la existencia, sino que se resignarían a ocupar un lugar adocenado en el concierto de las personalidades toleradas y quedarse «musa» en su rincón [...] (como la industria de la perversión en los paraísos concentracionarios del gueto gay). (2016, 136).

Los gays capitalizados han construido una “personología” del buen homosexual que produce una repulsión hacia las locas y sus prácticas polimorfos, como las orgías y la prostitución. Ya en el *Negocio del deseo* (1999), Perlongher indica cómo *los michês* se hipermasculinizan al punto de rechazar cualquier feminidad, cuestión que se ha extendido actualmente en la homosexualidad normada. La loca-travesti de Perlongher sería ese cuerpo con una femineidad micropolítica que puede resistir a su destrucción a través de agenciamientos nómadas. Pero esto es así porque el territorio de signos donde la loca se encuentra a sí misma le ha permitido leerse como un “ni esto ni aquello”, pudiendo problematizar las identidades preestablecidas. Así pues, volvemos al problema del régimen de signos en el que Perlongher se ubicaría. Si la travesti se lee de ese modo, depende del lugar donde se encuentre:

Estas sucesivas superposiciones dan una idea de la complejidad e inestabilidad del conjunto. Además, las nominaciones varías según el

lugar. El mismo sujeto, considerado *gay* en la Marquês de Itu, podría ser llamado 'loca' o 'mona' en la Ipiranga. No se trata sólo de una variación en los nombres: el sujeto mismo puede cambiar de "género" según sus objetivos y expectativas: por ejemplo, el mismo joven considerado "*oko*" en la Ipiranga, podría eventualmente manifestarse como "michê-gay" en la Marquês de Itu. (Perlongher, 1999, 130).

De tal suerte, una identidad no es autorreferencial, sino que se interpreta en una red de signos territoriales. De nada importa su autopercepción, importa el modo en que colectivamente es leída. Esto nos hace entender que para Perlongher el individualismo es un imaginario; lo que interesa es construir agencias de curvación subversiva del régimen interlocucional, para seguir a Wittig. Así, el yo autorregulador es una construcción neoliberal. Por consiguiente, creer que basta la autodefinición para que toda la sociedad cambie su régimen de signos, es no comprender el devenir imperceptible de toda minoría, es caer en un logo-ego-centrismo donde el Yo autoidentitario (grupalo o personal) es superior a las agencias. Esto no significa, por otro lado, que las luchas individuales no sean necesarias, sino que toda lucha individual es siempre *en situación*, es decir, *contra* un territorio de signos donde otros cuerpos son afectos. Toda lucha minoritaria es resistencia e identificación de un lenguaje opresivo, lo cual significa, a la par, percibir que hay cuerpos con los que podemos agenciarnos para curvar.

Lo sorprendente será que sabiendo que toda identidad hegemónica es totalitaria, los discursos emancipatorios terminen exigiendo una especie de "inversión del poder", donde los oprimidos tengan derecho a una

identidad opresiva autopercibida, donde el devenir pase a ser obstruido por su cristalización aceptada. Como dice Wittig: “el matriarcado no es menos heterosexual que el patriarcado: sólo cambia el sexo del opresor” (2006, 33), lo cual podríamos traducir, en este texto, del siguiente modo: “el régimen homosexual/queer no es menos totalitario que el heterosexual: sólo cambia la sexualidad del opresor”. Desde esta perspectiva, podemos comenzar a criticar, con Perlongher, no la liberación del deseo homosexual en todos los cuerpos que advendría en un polimorfismo, sino en la cristalización de una Alteridad pura que se incorpora al régimen identitario que impediría y perseguiría, como sucede con los gays contra las locas, formas de la sexualidad y corporalidad no categorizables. “No obstante [...] ese esfuerzo de homogeneización y aplastamiento de las singularidades no consigue detener, anular, tales procesos moleculares, microscópicos; lo que consigue, quizás, es bloquear sus canales de expresión”. (Perlongher, 2016, 140-141).

CURVACIÓN BARROSA CONTRA EL NEOLIBERALISMO IDENTITARIO

Pero es acaso la curvación lo que crispa?: lo curvado?

Perlongher, *Michê*.

Ya Perlongher había propuesto la curvación barroca, que proviene del neobarroco de los 60-70, presentada en escritores como José Lezama Lima, Severo Sarduy y Lamborghini, como una forma de entender ese pensamiento de las errancias o derivas sexuales y corporales antes de su conceptualización

como teorías queer en Estados Unidos en los 90. ¿Pero en qué consiste este barroso y qué implicaciones tiene contra las identidades LGBT+ en el discurso perlongheriano? ¿Por qué nos interesa una teoría literaria leída como teoría crítica de la sexualidad? ¿Es posible leer el barroso como una alternativa a la teoría queer hegemónica que ha devenido identitaria, a pesar de nacer contra toda identidad sexual?

Perlongher afirma que Lamborghini había producido una especie de escritura grotesca, neobarroca, donde se “abandonan las ‘normas de seguridad’ [del orden del mundo] y revelan sus nombres ‘verdaderos’ —una mutación más, que juega al despacho de la ‘identidad’ (batíase Lamborghini contra el insistente, cargoso fantasma o fanteche de la ‘monosexualidad)’” (2004, 202). Esto significa que Lamborghini llegará, de tajo, al hueso del sistema cruel y heterosexual, como sucede en “El niño proletario” (1988). Asimismo agrega Perlongher que el barroso crea parodia, es decir, “para-odiar”:

Festín del odio, de la crueldad: no se escribe sobre los cuerpos, sino que se inscribe *en* los cuerpos. Recurren al tajeo como procedimiento estético, que insta a recordar el papel de la inscripción de la letra, por el recurso a la crueldad ritual, en el cuerpo primitivo (2004, 204).

El barroso es una política de la crueldad: esta insta un odio al régimen de signos hegemónico al desplegar su violencia en expresiones artísticas grotescas y repulsivas que muestren la naturalización social de actos despreciables, como el de la violación a homosexuales. El barroso expone, a través de la parodia cruel, la necesidad de curvar la realidad. Si el barroso pervierte la

lengua, como demuestra Teresa Celada (2010) al estudiar el devenir del español con el portugués, portuñol, en la poesía de Perlongher, también quiere crear alternativas ante tanta crueldad naturalizada; hacer posible lo imposible. Sin embargo, esta teoría barroca está “entre las vanguardias trans y *cis*-platinas” (Perlongher, 2004, 226) que, traducido en una teoría queer, se colocan más allá de los cuerpos trans o cis, de lo natural y de lo artificial, de lo material y del suplemento. El barroco desborda a las teorías queer como teorías trans, porque ya no habría una dicotomía “cis / trans” ni “humana / animal”.

El barroco es una escritura que *inscribe* a los cuerpos en un antihumanismo posidentitario y anticapitalista (inscritura). El barroco es alucinación y terrorismo (Perlongher, 2004, 204) contra las “verdades” humanistas. La teoría queer actual ha perdido fuerza al aceptar a las identidades como algo personal y necesario, hasta meramente estético, maniquí vendible por el capital, como se observó en el 2020 con el aparecer de Paul Preciado en una campaña de Gucci. A las locas insumisas el capital ha sabido domesticarlas, cortando así los devenires:

Por un lado, en el plano de las acciones y las pasiones cotidianas, una multiplicidad de insurrecciones deseantes; por el otro, en el nivel de los discursos circulantes, ciertos endurecimientos compensatorios que tienden a cortar los lazos con las experimentaciones mutantes y pasa a girar sobre sí mismo, en el confort de los enunciados oficiales u oficiosos. Doble fenómeno: salvajismo del desorden cotidiano; asepsia del orden discursivo. (Perlongher, 2016, 141-142).

Hay en la teoría queer “cierta literatura psicosocial, que aspira a retirar la homosexualidad del cerco condenatorio que la marginaliza y la oculta” (Perlongher, 2004, 195) a través de identidades “marginales” asimiladas al capitalismo. “Lo que el *gay liberation* hizo fue procesar desde la izquierda cierta integración al sistema” (Perlongher, 2004, 275). Ya no se es una loca insumisa, curvada, no binaria que vagabundea por las calles vendiendo el deseo, transmutando a heteros en sus devenires minoritarios, como sucedía en la novela de Puig, *El beso de la mujer araña*, si no un gay asimilado al sistema que se integra a la política del consumismo individualista, como se observa con un capitalismo rosa que se conforma con los derechos otorgados sin producir nuevas formas de existencia (Vidarte, 2010). Perlongher quiere destruir esa monosexualidad homosexual del *gay liberation* neoliberal que hoy una *queer liberation* replica. Al analizar a Puig como literatura menor, dice Perlongher que “si se entiende por homosexualidad a la relación entre dos hombres, ¿qué pasa cuando uno de los sujetos “masculinos” se reclama mujer?” (2014, 193-194). El gay del neoliberal no deviene mujer, al contrario, es capaz de defender su masculinidad, de enraizarse en ella y de no producir ninguna práctica subversiva, ningún barroismo, ninguna “corpografía deseante” (Perlongher, 2004, 264).

Ya vimos que el devenir-mujer no es *ser* una mujer, sino *hacer* aparecer otra femineidad. ¿Qué femineidad irrumpe con un barroso que inscribe los cuerpos en un odio al humanismo binario, heterosexista y consumista? ¿No es esta la femineidad animal de la araña con su red de trampas-devenires que realiza Puig? La aracneidad femenina que sigue Perlongher al leer a Puig,

nada tiene que ver con el humanismo y está más cerca del devenir-animal que devora a su víctima (al hetero) transmutándola en la relación deseante para enloquecerla, crear su devenir. Sin embargo, esto no ha sucedido en la teoría queer blanqueada por el capital. Hoy vemos, como el mismo Perlongher señala, que nadie se espanta de que un hombre use vestido y siga siendo un macho que utiliza todo lo que las locas marginadas usaron. Así, lo queer es una androginia exigida, de tienda de ropa y programas de Netflix: apariencia sin subversión profunda; neutralidad sin radicalidad:

He dispersado las concentraciones paranoicas en torno de la identidad sexual, trayendo la remanida [sic] discusión sobre la identidad a los salones de ver TV, hasta que todos se dieran cuenta de su idiotez de base; al hacerlo, ha acabado favoreciendo cierto modelo de androginia que no pasa necesariamente por la práctica sexual. Dicho de otra manera: las locas fueron las primeras en usar arito; ahora se puede usar arito sin dejar de ser macho. Aunque ser macho ya no signifique mucho. (Perlongher, 2016, 118).

Lo queer paradójicamente acepta a los guetos y a sus identidades personales como reales y consumibles (Gundermann, 2003). Hoy en el discurso público se defiende la no-binariidad como una realidad de todos los tiempos a través del lema “las identidades no-binarias siempre han existido”, olvidando las luchas colectivas y las exclusiones situadas, haciendo una identidad ahistórica y personal: ontología de la diferencia. La misma Butler ha dicho que

se trata de desarrollar un nuevo léxico legitimador para la complejidad de género que siempre hemos estado viviendo, un nuevo léxico dentro de la ley, dentro de la psiquiatría, dentro de la teoría social y literaria. Dado que las normas que rigen la realidad no han admitido estas formas de ser real, por fuerza tendremos que llamarlas nuevas. Pero espero que cuando lo hagamos, si lo hacemos, nos riamos porque sabremos que esto no es así. (2021, 309).

Sin embargo, ¿no dice Perlongher que el barroso no escribe *sobre* los cuerpos reales, sino que *inscribe* sobre los cuerpos sus devenires inéditos, sus posibles? ¿Por qué la teoría queer, por lo menos la butleriana que se registra en este fragmento, se estanca en lo real dado y no en la posibilidad? Entiéndase bien, no se trata de perseguir a los gays, a las lesbianas, a las trans y a toda "las diferencias sexuales" como algo a "erradicar", sino de mostrar cómo se han estancado en una "verdad del sexo", para tomar la expresión de Foucault (1991), donde las líneas de fuga han sido obstruidas en las normalizaciones capitalistas de las identidades como algo ontológico y personal. La defensa de la identidad es el estancamiento del devenir como mutación constante. Teresa de Lauretis llegó a formular esto del siguiente modo: "¿Por qué el género se ha convertido en marca privilegiada de la identidad? ¿Por qué las políticas de género han reemplazado las políticas sexuales?" (2015, 110). Las prácticas sexuales, al contrario que las políticas identitarias del género, buscaban una teoría-práctica mutante, es decir, un desplazamiento de toda identidad a través de la praxis, éxtasis de lo real.

El barroso crea nuevos léxicos, pero también fuga de las identidades literarias (los géneros) y sexuales (el monosexualismo) en prácticas imaginativas (la poesía) como reales (la inscripción de la teoría en el cuerpo: corpografías). Si esto es así, si la prototeoría queer de Perlongher no hace una defensa a las identidades de género, sino que cartografía los modos de vidas marginales en constante desterritorialización de la norma y no en una búsqueda de asimilación al sistema regulador, habría que preguntar: ¿podemos seguir hablando de teoría queer latinoamericana? ¿No será necesario fugar, como Perlongher hacía constantemente, de toda especie de “escuela filosófica” y de todo grupo cristalizado para resistir al blanqueamiento asimilacionista? Perlongher da una respuesta a esta cuestión:

Para poner esta máquina en movimiento, es preciso alimentarla con enunciados eficientes, conceptos no «fijos» sino «nómades», capaces de indicar esa diversidad de derivas deseantes. Deseo no pensado aquí como algo indiferenciado y *floú*, a la espera de una sobrecodificación que lo «simbolice» (operando, al decir de Lyotard, la conversión de «signos intensivos» en «signos inteligentes»). Deseo, antes bien, directamente conectado a lo social, en tanto producción, articulación, montaje. (2016, 146).

Montar una nueva cartografía que no se encierre en guetos, que no se conforme con los bares, los barrios y las fiestas queer; montar nuevas corpografía nómadas que fuguen de lo queer blanco y que sigan rompiendo los binarios, que recuperen a la loca, a la travesti, en su carácter subversivo y posidentitario, es decir, un devenir-loca del sujeto queer; un devenir-

barroso de su teoría. Es por ello por lo que Perlongher deja de concentrarse en las marginadas sexuales, pues estas han devenido identidades de género, personalogías. Lo que le gustaba a Perlongher de los movimientos LGBT era su extranjería intempestiva; como diría Hocquenghem: "Puede ser que yo no sea homosexual más que como una manera de estar en el extranjero" (1979, 11). Nómada y enemiga declarada del binarismo y androginia del capitalismo identitario, he aquí la extranjería del devenir-loca. ¿De qué sirven tantas identidades, si seguimos sumidos en grupos y yoes cerrados en sí mismos, replicando la idea de "ser" sin hacer? Guattari daba un ejemplo contundente sobre esto:

Para ilustrar este proceso, tomemos la imagen de los vendedores de automóvil. Éstos tienen una gama de modelos accesibles de acuerdo con diferentes presupuestos, que corresponden con diferentes categorías sociales. Esa gama de modelos se cruza con el hecho de que, como dicen ellos, usted puede «personalizar»: usted puede preferir el tapizado del asiento en cuero, napa o paño, puede también escoger el color de su preferencia. (2016, 150).

Por consiguiente, hemos llegado a un punto donde el capital vende identidades como coches "diferentes" que sólo replican el mismo sistema hegemónico, egoísta, personalista. Ya no se inventa nada, sino que todo es igual en apariencias diferentes; lo queer es solamente una forma más del capital. No hemos sabido derivar; lo único que hemos hecho es replicar a las identidades corporeizadas que borran la subversión. Si el cartógrafo

deseante buscaba “intensificar los propios flujos de vida en los que se envuelve, creando territorios a medida que se les recorre” (Perlongher, 2016, 122), lo que hemos hecho es calcar a la identidad como algo personal y consumible; hemos perdido potencias.

HACIA UNA RESISTENCIA ENLOQUECIDA: CONCLUSIONES

En Perlongher hay “una antropoesía —disciplina salida de sí— que lee en los himnarios del Santo Daime el libro de poemas que vendrá. La tradición literaria aporta un género —el auto de fe— pero la fe en la antropología —estudios de campo— aporta una escucha al alcance de la mano” (Kamenszain, 2004, 472) que nos obligaría a derivar de nuestras identidades LGBTQ+ en devenires barrobianos, plebeyistas en resistencia y mutación perpetua. De lo que se trata no es de preguntar qué es una identidad, sino de lo que puede construir, de lo que puede devenir desde sus potencias y agencias: producir efectos que curven al Yo y al Ser.

Hoy nuestras locas del sur global resisten a una estetización capitalista y construyen, al margen de toda teoría queer, otros devenires, no solo sexuales, sino comunitarios, extasiados. Como sentencia Paola Arboleda, a la teoría queer “le hace falta raza, clase, le falta realidad social y política” (2011, 121). En resumidas cuentas, le hace falta *cuero situado e histórico*, superación del ser por el hacerse aquí y ahora. La teoría queer se ha abstraído y ha olvidado que toda teoría queer es, sobre todo, lucha de los márgenes para sobrevivir no en la asimilación, sino en la construcción de otros mundos posibles (antropoesía). Al capitalizarse, se ha vuelto un manual estético y moral del

deber ser (personología). En cambio, la antropoesía de Perlongher parte de lo real situado hacia sus devenires posibles. Sin embargo, no se trata de un devenir-latinoamericano, filosofía de la liberación, sino en un devenir-barroso-nómada desde nuestras marginalidades que las propias naciones americanas niegan: devenir-indígenas, devenir-negras, devenir-locas, devenir-infancias que rompan con la civilización hegemónica en agencias nómadas de resistencia antihumanistas, pero no inhumanas, como ha sido todo el sistema capitalista actual.

Cabría preguntar: ¿por qué no hemos sabido hacer del pensar de Perlongher un proceso de desterritorialización nómada de las sexualidades, pero también de otras identidades, como la de nacionalidad? Ya Bolívar Echeverría contra lo queer, sin por ello ver en Perlongher lo que nosotros hemos expuesto, le señalaba a Martha Lamas la posibilidad del barroco como actitud de curvar, es decir, derivar del mundo "normal" (1997) realidades alucinantes, inesperadas, pero posibles, que construyan otros modelos de significación. Habrá que ir hacia esos espacios del éxtasis y salvarlos del olvido intencional que el capitalismo identitario produce, y desplazar desde ahí el ordenamiento de este mundo en múltiples formas de existencias menores. Aprender a vagabundear con Perlongher para alcanzar, como la loca prostituta, el encuentro con el/lo desconocido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arboleda Ríos, Paola. "¿Ser o estar 'queer' en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas". En: *Íconos*, 39, 2011, 111-121.

- Bernini, Lorenzo. *Las teorías queer. Una introducción*, trad. Albert Tola. España: EGALES, 2018.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*, trad. Javier Sáez y [Paul] Beatriz Preciado. Madrid: SÍNTESIS, 1997.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007.
- Butler, Judith. *Desbacer el género*, trad. Patrícia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós, 2021.
- Cangi, Adrián. “Papeles Insumisos. Imagen de un pensamiento”. En: Perlongher, Néstor. *Papeles Insumisos*. Buenos Aires: Parabellum, 2004, 7-32.
- Celada, María Teresa. “Entremeio español/português — errar, desejo, devenir”. En: *Caracol*, 1, 2010, 110-150.
- Davis, Fernando. “Loca / Devenir Loca”. En: *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2013, 181-185.
- de Lauretis, Teresa. “Género y teoría *queer*”. En: *Mora*, 21, 2015, 107-118.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora. México: Era, 1975.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2020.
- Echavarren, Roberto. “La osadía de los flujos”. En: Perlongher, Néstor. *Papeles insumisos*. Buenos Aires: Parabellum, 2014, 463-467.
- Echeverría, Bolívar. “Queer, manierista, bizarro, barroco”. En: *Debate Feminista*, 16, 1997, 3-10.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad (1): La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1991.

- Guattari, Félix. *Micropolíticas del deseo. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- Guattari, Félix. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Guattari, Félix. *La revolución molecular*, trad. Guillermo de Eugenio Pérez. Madrid: Errata Naturae, 2017.
- Gundermann, Christian. "Perlongher el neobarroso y sus homosexualidades anti-neoliberales". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 29, 58, 2003, 131-156.
- Hocquenghem, Guy. *La beauté du métis*. París: Albin Michel, 1979.
- Hocquenghem, Guy. *El deseo homosexual*, trad. Geoffroy Huard de la Marre. España: Melusina, 2009.
- Hocquenghem, Guy. *Diario de un sueño. Artículos de prensa (1970-1987)*, trad. Ezequiel Martínez Kolodens. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2021.
- Judith/Jack Halberstam. "Transgender butch: butch/FTM border wars and the masculine continuum". En: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4, 2, 1998, 287-310.
- Kamenzain, Tamara. "Tres Huérfanos momentos". En: *Papeles insumisos*. Buenos Aires: Parabellum, 2014, 468-473.
- Lamborghini, Osvaldo. "El niño proletario". En: *Novelas y cuentos*. España: Ediciones del Serval, 1988.
- Malabou, Catherine. *El placer borrado. Clitoris y pensamiento*, trad. Horacio Pons. Santiago de Chile: Palinodia, 2021.
- Martinelli, Lucas Sebastián. "El revés del testimonio y la potencia sádica en 'El informe Grossman' de Néstor Perlongher". En: Visconti, Marcela y Mariano Veliz (eds.), *Relatos sobre Malvinas. Guerra, memoria y archivo*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; Facultad de Filosofía y Letras, 2019, 47-62.

- Mieli, Mario. *Elementos de crítica homosexual*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1979.
- Perlongher, Néstor. *Prosa Plebeya*, recopilación y presentación de Osvaldo Baigorria y Christian Ferrerer. Buenos Aires: Colihue, 1997.
- Perlongher, Néstor. *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen. Argentina: Paidós, 1999.
- Perlongher, Néstor. “Nueve meses en París”. En: *Hispanoamérica*, 28, 84, 1999, 53-57.
- Perlongher, Néstor. *Papeles insumisos*, edición de Adrián Cangi y Reynaldo Jiménez. Buenos Aires: Parabellum, 2004.
- Perlongher, Néstor. *Los devenires minoritarios*. Barcelona: Diaclasa, 2016.
- Preciado, [Paul] Beatriz. “Terror anal” en *El deseo homosexual*. España: Melusina, 2009. 133-174.
- Schérer, René. *Utopías nómadas*, trad. José Ignacio Benito Climent y Laura Vidal Català. España: Tirant lo Blanch, 2011.
- Souilla, Susana. “Dos cronistas y de poetas: la prosa neobarroca de Néstor Perlongher y Pedro Lemebel”. En: *Actas del II Congreso Internacional “Cuestiones Críticas”*, 2009, 1-11.
- Vidarte, Paco. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*. España: EGALES, 2010.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual*, trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte. España: EGALES, 2006.