

**Equipamientos colectivos para la disidencia sexual. Notas  
para un corpus ¿queer?**

**Pablo Gabriel Luzza Rodriguez**

CeDIInCI/UNSAM, CONICET – IUPFA  
Argentina

[pablo.luzza@gmail.com](mailto:pablo.luzza@gmail.com)

## **Resumen**

En un conjunto de publicaciones latinoamericanas recientes y particulares dedicadas a lo que a grandes rasgos podemos llamar disidencia sexual (Valeria Flores, Virginia Cano, Manda de Lobos, Jorge Díaz y Johan Mihail, Ludditas sexuales, CUDS, entre otros) encontramos una serie de textos en los que las experiencias personales, la teoría y la arena política se entrelazan ofreciendo una experiencia particular, en la que los modos de vida “queer” parecen adquirir relevancia como locus de enunciación. La disputa contra el régimen heterosexual y la lengua que impone, la resistencia al carácter “prestado” de la subjetividad como producción social, parecen empujar la pregunta por el cómo de esa resistencia hacia un registro ético, al tiempo que compromete el registro epistemológico de producción de saberes y conocimientos. Este trabajo buscará poder delimitar y reunir un corpus textual regional que permita caracterizar el campo de los "estudios queer", partiendo de la perspectiva que permite entender al lenguaje como equipamiento colectivo en estrecha relación con los procesos de singularización de los que, sostendremos, ese mismo corpus participa.

**Palabras Clave:** Estudios queer – Subjetividad – Campo intelectual

## **Abstract**

In a group of recent Latin American publications widely focused on sexual dissidence (Valeria Flores, Virginia Cano, Manda de Lobos, Jorge Díaz y Johan Mihail, Ludditas sexuales, CUDS, among others) personal experiences, theory and political raving merge into a particular kind of texts in which queer ways of life take place as locus of enunciation. The resistance against the heterosexual regime and the language it imposes, and against the borrowed character of the subjectivity as a social output, seem to push the question on how to resist to the ethical and epistemological fields. This paper intends to delimit a local textual corpus that will allow us to describe the queer studies field from a perspective that understands language as a collective equipment closely related with the processes of singularization on which, we stand, the delimited corpus participates.

**Key Words:** Queer Studies – Subjectivity – Intellectual field

- **Introducción**

Queer (...) no designa una clase de patologías o perversiones ya objetivadas; describe más bien un horizonte de posibilidades cuya extensión y espectro heterogéneo no puede ser delimitado con anticipación. Desde la posición excéntrica del sujeto queer, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de constitución de sí y prácticas de comunidad – es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo. (Halperin, 2007: 84)

Tal como postula Halperin, “lo *queer*” extiende los horizontes partiendo de un posicionamiento excéntrico. Sujetos históricamente marcados, señalados, no reconocidos, imposibles, al tomar la palabra imaginan– y a veces se atreven a vivir – otros modos para la sexualidad, la identidad, el conocimiento, la comunidad, que aparecen entonces disponibles en el campo social.

El modo que propongo para comprender el lugar de los estudios *queer* en el campo cultural contemporáneo, parte de la concepción de los procesos de subjetivación en tanto que prácticas de sí y relaciones con los otros que permiten pensar en la posibilidad de una política emancipatoria. En línea con el concepto de procesos de singularización<sup>1</sup>, se trata

---

<sup>1</sup> Tomo este término de los trabajos desarrollados por Félix Guattari y Suely Rolnik. Desde esta perspectiva se entiende que el individuo emerge de la encrucijada de múltiples componentes de subjetividad, y puede pensarse la posibilidad de la lucha política a nivel de la reapropiación de los medios de producción y expresión política que hacen a la economía subjetiva dentro de lo que denominan Capitalismo Mundial Integrado. Esta lucha supone desafiar los procedimientos de culpabilización, resistiéndose a las exigencias de consistencia y coherencia individuales del sujeto cartesiano. Los procesos de singularización consisten en la reapropiación de los componentes de la subjetividad a través de una relación de expresión y creación, en oposición a los procesos de integración y normalización. En este contexto general, en el que se comprende lo social operando por semiotización, la comprensión del lenguaje como equipamiento colectivo resulta central. Los equipamientos colectivos consisten en máquinas de signos, modos colectivos de semiotización que permiten la organización de todo grupo humano, que antes de adquirir la forma de instituciones y dispositivos, se implantan en el corazón de los modos de subjetivación y de praxis. Ejemplos de ellos son la educación, la salud, el control social, la cultura. Desde este punto de vista, la lengua dominante se presenta fuertemente sintactizada y con ejes paradigmáticos sólidamente codificados, funcionando como un embridado que amarra el orden de las cosas al orden de los signos, asignando lugares en sus redes y ofreciendo ejes “normales” al pensamiento. Es en este contexto en el que me interesa abordar y problematizar “lo queer”, en su carácter de discurso que participa de los equipamientos colectivos incidiendo en el lenguaje. Para un desarrollo más completo ver Rolnik, S. y Guattari, F. (2006) y para la comprensión de la temática de la diversidad sexual y “lo queer” desde esta perspectiva Salazar, G. (2011) y Lizza (2016, 2017).

de una dimensión específica sin la cual no sería posible superar el saber ni resistir al poder. Es en este contexto amplio en el cual me interesa el análisis del sub-campo intelectual (Bourdieu, 2002; 2014) de los estudios *queer* en la academia local, en tanto que elemento constitutivo del campo cultural sexo-disidente, ya que en él se ponen en juego relaciones de poder, formas de relación consigo mismo y con los otros y juegos de verdad (Chaneton, 2015). El tratamiento del fenómeno *queer* desde esta perspectiva, requiere señalar sus particularidades, siendo que en ellos se solapan la competencia por la legitimidad académica, la crítica al sistema académico instituido, y la participación activa en el espacio público (Sutherland, 2009). Sociológicamente, la pregunta más general es por el modo en que un subcampo cultural puede hacer mella en el orden social, habilitando discursos, reconociendo sujetos, consolidando corrientes de pensamiento y espacios de movilización y acción política. Es en este sentido en que, pensando a la disidencia sexual como un campo cultural en sí mismo, arribo a la pregunta por el lugar que en él tiene lo que ha adquirido el nombre de “teoría *queer*”. Todo un campo problemático se estructura en este caso en torno de la relación entre acción política, experiencias personales, y producción de conocimiento, académico y no académico.

En este trabajo me concentraré en las discusiones en torno de “lo *queer*” y la “teoría *queer*”, así como de su recepción fuera del contexto anglosajón. Me abocaré a un recorrido por algunos de los principales textos que participan de los debates en torno de esta temática, intentando esbozar algunos ejes capaces de describir el espacio de “lo *queer*” y su deriva teórica, a los fines de contar con criterios que, en el ida y vuelta con los textos, permitan comenzar a recortar un “corpus” para la investigación.<sup>2</sup>

- **S(ab)eres queer: el orgullo de los injuriados y su infiltración académica**

Antes de comenzar cabe señalar que en el contexto más amplio de la investigación que me encuentro realizando, se sostiene la distinción entre lo sexo-disidente y “lo *queer*”. Siguiendo a Dollimore (1991) y Duggan y Hunter (1995), entiendo a las sexualidades disidentes como todas aquellas manifestaciones de sexualidad no normativa tendientes a la libertad socio-política del sujeto respecto al régimen heteronormativo. Tomo esta

---

<sup>2</sup> Este trabajo se desprende del proyecto doctoral en curso: “Los estudios *queer* como campo intelectual. Genealogía cultural de la resistencia sexo-disidente en Argentina entre 1997 y la actualidad.”

definición para referirme de la manera más amplia posible a las subjetividades y prácticas vinculadas a la resistencia al régimen heteronormativo, contexto en el cual, la teoría o estudios *queer* constituyen un modo de producción y participación específica en el campo del saber científico vinculadas a estos posicionamientos. Tal como se verá más adelante, lo sexo-disidente y “lo *queer*”, se solapan, pudiendo considerarse incluso sinónimos. Sin embargo, considero productivo conservar la distinción, en tanto permite circunscribir “lo *queer*” como problemática específica y datada, asociada a la resignificación del insulto en el contexto de movilizaciones políticas específicas, su consiguiente introducción en el ámbito académico, su apropiación en contextos no anglosajones y su traducción. De este modo, lo sexo-disidente, al tiempo que resulta un término claro en español, permite incluir histórica y culturalmente todo un conjunto de procesos, producciones y sujetos locales en resistencia al régimen heteronormativo – incluso con anterioridad a la instalación metropolitana de los movimientos y teorías *queer* - evitando de este modo que “lo *queer*” opere como parámetro de lectura hegemónico que dispone los límites de un campo y opera incluso retrospectivamente (Rivas, 2011).

\*\*\*

Queer es paradoja, nunca metáfora (...)  
Queer es osos, zorras, lobos, perras, buitres,  
leonas, víboras. Un zoo no lógico. (...)  
Queer es tener alergia a los universales (...) y  
a la academia (...)  
Qué es Queer?  
Qué es Qué?  
Queer es Queer?  
Queer es Qué?  
Qué eres Qué?

Sejo Carrascosa

Lo que se denomina global y hegemónicamente como teoría o estudios *queer* expresa las disputas en torno de las políticas de la representación feministas y gay-lésbicas de la década de 1960 que se suscitan en los Estados Unidos desde mediados de 1980. Confluyen en la misma época la crisis del VIH-Sida, 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, dando un giro radical a las políticas

feministas y de los grupos de gays y lesbianas<sup>3</sup>. Como es sabido, el término *queer* es en inglés un término utilizado como insulto para referirse a todo un conjunto de figuras identitarias, o no, que se apartan de la norma sexual (Saez, Córdoba y Vidarte, 2005). Quien es señalado como *queer*, es un rarito, desviado, está torcido. Pensando en torno del modo en que un término puede pasar de agravio a afirmación (pos)identitaria, Judith Butler (2012), señala que el término *queer* puede entenderse como un modo a través del cual aquellos que fueron expulsados del campo de intelegibilidad cultural, los abyectos, se reivindican a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlos. Se trata de un modo de utilizar las gramáticas y semióticas disponibles para, a través de ellas, poder operar en su contra. En este contexto, la noción de performatividad introducida por Butler en el campo de los estudios de género ha sido por demás productiva sin dejar de generar polémicas. Respecto de nuestra pregunta por la circunscripción del campo de la teoría *queer*, retomar la idea de que “la performatividad es una escena en la que el poder actúa como discurso”, nos permite preguntarnos si no es justamente que al constituirse como un discurso legítimo, con reconocimiento académico y político, el “discurso *queer*” ejerce un “poder sexo-disidente” por medio de la reapropiación de las herramientas y estructuras del campo intelectual, pudiendo operar tanto sobre el mismo campo intelectual y, a través de él, sobre la esfera pública, como sobre las propias vidas de aquellos que se identifican de algún modo en sus enunciados. En este punto, es donde considero que algo como los estudios *queer* merece ser considerado en su relevancia cultural, en tanto que interviene desplazando y transformando el lenguaje como equipamiento colectivo, el cual habilita – o no – la existencia de determinadas posiciones enunciativas, y por lo tanto de determinados sujetos. Respecto de la posibilidad de sostenerse como “un yo en el discurso” Butler (2012) sostiene:

Cuando hay un ‘yo’ que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, (...). De modo que no hay ningún ‘yo’ que, situado detrás del discurso, ejecute su volición o voluntad a través del discurso. Por el contrario, el ‘yo’ sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado (...) y esta constitución discursiva es anterior al ‘yo’. (...) la condición discursiva del reconocimiento social precede y condiciona la formación del sujeto: no es que se le confiera el

---

<sup>3</sup> Para una historia pormenorizada de la teoría *queer* ver (De Lauretis, 1991; Turner, 2000; Foster, 2000; Saez, Córdoba y Vidarte, 2005; Preciado, 2009)

reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento forma a ese sujeto (317).

Así delimitado el vínculo entre subjetividad, lenguaje y discurso, cabe preguntarnos por el modo en que las posiciones de enunciación sexo-disidentes, las sintaxis maricas, lesbianas, trans, bi se han hecho lugar paulatinamente en los equipamientos colectivos que producen y reproducen los posicionamientos subjetivos disponibles. No quedan al margen de esta emergencia todos aquellos códigos y lenguajes que operan en conjunto para producir posiciones generizadas, tecnologías del género en términos de De Lauretis, o – mediando el pensamiento guattariano - sistema farmacopornográfico según Preciado (2014)

una máquina de representación somática, donde texto, imagen y corporalidad fluyen en el interior de un circuito cibernético. El género, en esta interpretación semiótico-política (...) es el efecto de un sistema de significación, de modos de producción y de descodificación de signos visuales y textuales políticamente regulados. El sujeto es al mismo tiempo un productor y un intérprete de signos, siempre implicado en un proceso corporal de significación, representación y autorrepresentación. (...) Uno de los resultados característicos de esta tecnología de género es la producción de un saber interior sobre sí mismo, de un sentido del yo sexual que aparece como una realidad emocional evidente a la conciencia: ‘soy hombre’, ‘soy mujer’, ‘soy heterosexual’, ‘soy homosexual’ son algunas de las formulaciones que condensan saberes específicos sobre uno mismo, actuando como núcleos biopolíticos y simbólicos duros en torno a los cuales es posible aglutinar todo un conjunto de prácticas y discursos (91-98)

Así entendido el poder que conforma los cuerpos y que produce el género como efecto del cruce de representaciones de distinta índole, la teoría *queer*, podría entenderse como otro conjunto de representaciones que participa de las tecnologías del género – diversificándolas, al menos en principio. En este sentido, es relevante considerar también el modo en que “lo *queer*” opera performativamente, lo que en términos de Butler (2012) supone la existencia de una historicidad acumulada y su consecuente encubrimiento. ¿Qué historia tiende a encubrir el discurso *queer*? ¿Qué logra naturalizar? Butler advierte sobre la necesidad de sostener una crítica permanente al ‘tema *queer*’ que se oponga a una visión presentista del sujeto que afirma ser quien es y que se presenta como propietario de su discurso, para asegurar la continua democratización de la política *queer*. Así mismo, Butler entiende la performatividad como un modo de estar implicado en

aquello a lo que uno se opone, volver el poder contra uno mismo para forjar un futuro con recursos “impuros”.

Como vemos, “lo *queer*” y la teoría *queer* se solapan y se confunden permanentemente, dificultando – quizás productivamente – su distinción. Al respecto, Preciado (2017) señala

La palabra ‘*queer*’ no parecía tanto definir una cualidad del objeto al que se refería, como indicar la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir. (...) aquello que llamo ‘*queer*’ supone un problema para mi sistema de representación, resulta una perturbación, una vibración extraña en mi campo de visibilidad que debe ser marcada con la injuria (9)

Más específicamente, en otro trabajo agregará, que

la teoría *queer* no es sólo una ciencia de la opresión sexual, sino un cuestionamiento radical de los modos de producción de subjetividad en la modernidad capitalista que se definirá (...) [por] la reapropiación de los conceptos elaborados por la filosofía posestructural (...) en un circuito de retroalimentación teoría/práctica política en el que sería difícil distinguir la causa del efecto (2009: 150).

De este modo, “lo *queer*” aparece en términos de un “programa de crítica social e intervención cultural” que tiene lugar a partir de un cambio en el sujeto de la enunciación y que se inscribe dentro de lo que lx mismx autorx denomina “políticas del ano”<sup>4</sup> (2009). Quien dice ‘*queer*’ ya no es quien desde una posición de privilegio insulta desde la perspectiva de lo humano a aquellos que lo serían menos, sino la marica, la bollera y el/la trans que autodenominándose *queer*, retuercen el cuello de la injuria operando una ruptura intencional con la norma.

Este programa, según Preciado, no buscaría ya pedir tolerancia y acceso a las instituciones heterosexuales, sino que afirma “el carácter político (por no decir policial) de las nociones

---

<sup>4</sup> Por “políticas del ano” Preciado (2009) entiende agenciamientos colectivos de maricas, lesbianas, travestis y transexuales que frente a las bio/tanatopolíticas de gobierno de lo social como guerra oponen una nueva política entendida como relación, fiesta, comunicación, autoexperimentación y placer. Formas de acción y crítica que reaccionan contra las estrategias biopolíticas que inventan la desviación sexual y sus patologías. Un tipo de agenciamiento colectivo que coloca la vulnerabilidad del cuerpo y su supervivencia en el centro del discurso político, hace de la cultura un foro de creación en el que se definen los límites de lo socialmente posible y desde la que resistir a los sistemas de identificación modelizante por medio de revoluciones moleculares. Un modo de entender el arte, la filosofía, la literatura y la militancia como contralaboratorios virtuales de producción de realidad, sostenidos y encarnados por cuerpos hablados y que hablan, y que buscan otros modos decir/hacer.

de homosexualidad y heterosexualidad poniendo en cuestión su validez para delimitar el campo de lo social” (2017: 11). En este sentido es que el movimiento *queer* es post-homosexual y post-gay; se trata de un movimiento post-identitario, una posición crítica atenta a los procesos de exclusión y marginalización que genera toda ficción identitaria.

En este contexto, aquello que se ha desarrollado como “teoría *queer*” a partir de las obras de Butler, De Lauretis, Sedgwick o Warner, es para Preciado un

proyecto crítico heredero de la tradición feminista y anticolonial que tiene por objetivo el análisis y la deconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la invención del cuerpo blanco heterosexual como ficción dominante en Occidente y a la exclusión de las diferencias fuera del ámbito de la representación política (2017:11-12).

Preciado señala también el particular problema del “éxito de lo *queer*” en contextos hispanohablantes, en los que habría permitido el desarrollo de discursos y representaciones propios de la cultura marica, bollera, transexual, anticolonial, postporno y del trabajo sexual, pero pagando el precio de una descontextualización que ha privado a las reapropiaciones no anglosajonas del término de la fuerza política del gesto de reapropiación de la injuria. Así, “lo *queer*” ha podido, desprovisto de su memoria histórica, devenir “chic cultural”. Al respecto sostiene que “Será necesario en cada caso redefinir los contextos de uso, modificar los usuarios y sobre todo movilizar los lenguajes políticos que nos han construido como abyectos” (2017:12).

En cuanto al ingreso de “lo *queer*” en el espacio académico, Paco Vidarte (Saez, Córdoba, Vidarte, 2005) mantiene una de las posiciones más críticas, al sostener que “lo *queer*” propiamente dicho es anterior y exterior a su reelaboración teórica.

lo queer es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la cagada del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, indecente, indocente e indiscente es lo queer (77).

Así comienza describiendo “lo *queer*” en un libro que compila textos académicos dedicados a la teoría *queer*, y en el que es presentado como Doctor en Filosofía y Magíster en Teoría Psicoanalítica y director de un Curso de “Introducción a la Teoría *Queer*”. Con su pluma hiriente y ácida, Vidarte subraya aquí y allá tensiones y contradicciones propias de “lo *queer*” y de su institucionalización. Su modo de enunciación y posicionamiento en

el espacio académico es particularmente demostrativo de lo que podríamos considerar una actitud o un modo de enunciación *queer*. Autocrítico, personal, irrespetuoso, va urdiendo críticas al “monstruo bicéfalo de la *queer theory*” y su ubicación en la universidad, con la descripción de sus fuentes filosóficas. Es a través de la universidad y por medio de la *queer theory*, según sostiene, que “lo *queer*” se ha “transmitido” a los países no anglófonos, incluso cuando considera que “lo *queer*” propiamente dicho es ajeno a los claustros y las aulas.

Para Vidarte, “lo *queer*” en la academia se opone a “lo *queer*” en la calle. “Lo *queer*” como saber, se opone a lo que “otros” no tienen más remedio que ser. La idea de “lo *queer*” como forma de “s(ab)er” atraviesa su texto, poniendo en juego constantemente la tensión entre un conocimiento académico y una forma de vida, entre lo culturalmente legitimado y lo marginado, e instalando la pregunta por lo “enseñable” de “lo *queer*” como “virtud política”. En este punto introduce en primer lugar la distinción entre “lo *queer*” y la teoría *queer*, siendo esta última la pasible de ser enseñada y aprendida, y en segundo lugar el problema de la performatividad: “acerca del ser y del saber, del saber que hace ser, del saber sin ser y del ser sin saber trata “lo *queer*” cuando se pone a hablar de performatividad” (81). En un gesto que resulta particularmente interesante, no sólo se pregunta si se puede llegar a ser *queer* mediante la citacionalidad performativa, tal como se postula respecto de la masculinidad y la feminidad, sino que hace referencia a los malos entendidos propios del espacio académico en el que se ponen en juego “lo que cada cual es y lo que enseña, por qué lo enseña y qué lo capacita para ello” (81). Para Vidarte “lo *queer*” es objeto de una apropiación y traducción desde la realidad cotidiana al ámbito universitario:

Y entonces llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro drags negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático. Y empezó a cobrar matrícula para enseñarlo y transmitirlo al alumnado blanco, creando especialistas con una sólida formación académica que dispersaron la teoría *queer* por el resto del mundo civilizado (...). Sin embargo, y debiendo caer en la cuenta de que ninguna lesbiana chicana va a enseñarnos teoría *queer*, ni ninguna gitana transexual, ni tampoco una drag de Harlem, sino que lo más probable es que en nuestro país lo *queer* esté siendo explicado y transmitido, salvo insignes excepciones, por profesores burgueses varones blancos (...), que lo más

queer que hemos hecho es ser maricones a tiempo completo”  
(83-84)

En la misma línea que Preciado (2009), Vidarte no sólo parte de reconocer el origen situado en las luchas y en la movilización “callejera” de “lo *queer*”, sino también en la posterior filiación teórica con el postestructuralismo francés. Al respecto agregará que la verdadera matriz teórica de la teoría *queer* es el pensamiento feminista, regularmente no reconocido dentro del campo filosófico. Atendiendo a sí mismo a su lugar de origen, Vidarte señalará, en línea también con lo propuesto con Berger (2016), que “si lo *queer* se considera en origen un fenómeno estadounidense, (...) su matriz filosófica y académica es genuinamente continental, europea, puramente francesa.” (Saez, Córdoba, Vidarte, 2005: 83). Así, “lo *queer*” es desde el principio producto de la retraducción del postestructuralismo al contexto norteamericano, proceso tras el cual la propia filosofía francesa retorna a Europa *queerizada*.

Recorriendo las fuentes filosóficas de la teoría *queer*, Vidarte identifica a Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari como aquellos cuyos desarrollos teóricos permiten criticar los binarismos e introducir la problematización de la diferencia y la multiplicidad y aportan el concepto de performatividad que luego retomará Butler. Estos elementos son los que permiten operar una “ruptura del vínculo ontológico, natural, esencial e intencional hombre-masculinidad/mujer-feminidad [que] abre todo un abanico de intervenciones de enorme alcance político y teórico” (97) que convierten al género en una “tecnología al alcance de todos”. Es justamente este modo en el que la teoría *queer*, como retraducción académica de determinadas prácticas y resistencias políticas, elabora un conjunto de ideas y proposiciones respecto del género, y particularmente el modo en que permite postularlo como una tecnología al alcance de todos, lo que considero habilita la entrada en contacto con los modos de vida y lo personal de aquellos que se vinculan con el espacio de sentido, ética y politicidad que crea, o mejor dicho que sistematiza y difunde, la teoría *queer*<sup>5</sup>, en el mismo sentido en que valeria flores (2013) sostiene que la teoría *cuir* es ante todo una práctica y un compromiso: un conjunto de reglas y dinámicas metodológicas útiles para leer, pensar e implicarse en la vida diaria. Es advertible en este

---

<sup>5</sup> En este punto, y si aceptamos la propuesta de que lo *queer* es primero en las calles y luego como discurso teórico, habrá que admitir la retroalimentación de ambos espacios y, particularmente, el potencial performativo que adquiere la teoría *queer* al difundirse y participar del campo cultural sexo-disidente que interfiere cada vez con más presencia en el campo cultural en general. Algo de este registro se ha señalado ya en la idea de “poder sexo-disidente” y más adelante en este trabajo con el modo de comprender el vínculo entre saberes minoritarios y sociedad civil propuesta por Sutherland.

postulado el muy discutido problema de la intencionalidad y el voluntarismo; sabemos que buena parte de lo referido al género excede las intenciones de los sujetos, pero considero que la disponibilidad de un conjunto de ideas e incluso ideales, no solo hace posible los sujetos que nombra y reconoce, tal como sostiene Butler, sino que habilita un plano en el que el sujeto puede actuar sobre sí mismo, al modo de las “tecnologías del yo”, en el que los textos e ideas podrían entenderse al modo de los hypomnemas<sup>6</sup>.

En este punto podemos intervenir el texto de Vidarte con la idea de la “Ciudad Marica” de Sutherland (2009):

un imaginario colectivo, de deseo, que pueda pensarse como una política, un estética colectiva, que con diferencias friccionaron los géneros mayores en pro de una política minoritaria de atentado a la Nación Hegemónica (21).

Una “ciudad letrada *queer*” compuesta de una cantidad de textos relevantes que configuran prácticas contracanónicas en las literaturas latinoamericanas. Al pensar el problema de la recepción de lo *queer* en América Latina, poniéndolo en el contexto de todo un conjunto de producciones y discursos culturales maricas previos y posteriores a su “llegada” a mediados de la década de 1990, Sutherland permite circunscribir el fenómeno *queer* latinoamericano como un problema de traducción que delimita una “zona de debates que cartografía los nuevos escenarios sobre políticas sexuales y sus apuestas político-culturales” (38). De este modo, permite además sostener la insostenible distinción entre “lo *queer*” en general y su inscripción académica. Distinción que si bien puede resultar útil para la comprensión de los procesos de institucionalización y emergencia de un campo académico específico, es contradictoria en sí misma con los términos en que “lo *queer*” – al menos en principio – pretende intervenir en el espacio universitario.

Sutherland considera la instalación académica de los “Estudios *queer*” como una operación política caracterizada por: 1) la crítica a la academia como aparato de reproducción cultural, 2) la visibilización de nuevos sujetos a partir de prácticas sexuales y políticas no integradas hasta el momento en el discurso del saber, 3) la

---

<sup>6</sup> Al trabajar sobre la idea de “escritura de sí”, Foucault describe los hypomnemas como libros, registros, cuadernos individuales en los que se consignaban citas, fragmentos de obras leídas u oídas, relatos de experiencias que servían luego para la reflexión. “Constituyen un material y un marco para (...) leer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. (...) La escritura de los hypomnemas es una importante estación de enlace en esta subjetivación del discurso. (...) Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual” (1999: 291-294).

transversalización de las disciplinas, y 4) la introducción de prácticas político-culturales propias de los movimientos sociales en los espacios de recepción de “lo *queer*”. De este modo, la propuesta de Sutherland al tiempo que comparte muchos de los interrogantes de Vidarte, complejiza el vínculo entre “lo *queer*” y lo académico, señalando sus mutuas contaminaciones, en línea con la categoría de “pensamiento heterogéneo” de Kemy Oyarzún, quien identifica así la conjunción en América Latina de la hibridación, la autogestión y la polifonía discursivas. Así, “lo *queer*” como zona de debates, permite para Sutherland la apertura de discusiones que generan un efecto rizomático en donde identidades, estrategias y saberes se agencian para producir nuevos horizontes discursivos y políticos.

Esta propuesta no es, sin embargo, inocente, en tanto reconoce al menos dos tensiones propias de la instalación de “lo *queer*”: 1) la tensión entre la instalación de “lo *queer*” en la academia y en los movimientos sociales y la domesticación de la diferencia a la que tienden las políticas públicas ávidas de fijar las identidades sexuales en un metaguión social que las incorpora en los regímenes culturales de consumo ciudadano y 2) la tendencia a la abducción discursiva de los saberes minoritarios en el formato curricular universalizante de la academia al intentar ser traducidos al lenguaje de la enseñanza. De este modo, Sutherland señala, de un modo que resulta particularmente productivo para esta investigación, la mediación que opera el espacio académico en la politización y reconocimiento por parte de la sociedad civil de los saberes minoritarios, cooperando en su participación en las batallas simbólicas y políticas al aportar las definiciones de fondo requeridas por el Estado y la sociedad civil para poder operar. En este sentido, la academia es una “maquinaria geo-política con efectos interdisciplinarios a gran escala” (43), al tiempo que consiste en un “aparato disciplinario que autoriza, legitima y canoniza una determinada práctica de entrada y salida del saber” (45). Finalmente, sostiene, los estudios *queer* o gay-lésbicos transgénero

Vienen a conjugar una traducibilidad del saber en su nudo más tenso: la constitución micro-fragmentaria de subjetividades, discursos y prácticas políticas no reguladas por ningún gran relato. La re-significación de las singularidades subalternas vendría a plantear el desafío de una ética minoritaria en un saber politizado. Una exigencia que no se detiene en la construcción de una taxonomía de subjetividades, sino que produce finalmente diferencias internas que cada vez interrogarán sobre lo academizable de su propio devenir (46)

\*\*\*

## **Importación y traducción o de como s(ab)er *queer* donde no se puede decir**

La rápida incorporación de la teoría *queer* en los espacios académicos hispanohablantes, supone problemas no solo en términos de la colonialidad del saber y del poder, sino también en los modos en que el campo sexo-disidente existente previo a la introducción de “lo *queer*” se vincula con estas producciones y de cómo se establece el vínculo entre el campo académico y el campo cultural. La creciente movilización de los movimientos LGBT y de la proliferación de los espacios académicos dedicados a la diversidad sexual a partir de mediados de los años 90, no puede soslayar la incidencia de la legitimidad cultural – aunque extranjera, y justamente por ello - de las temáticas de la diversidad y su expresión en la “teoría *queer*”.

En el contexto de este debate, Rivas (2011) señala la importancia de distinguir “*queer theory*” de teoría *queer*, en tanto permite distinguir lo que no sería más que una mera importación y circulación de ciertas producciones del norte global en nuestros contextos sudamericanos, de una reapropiación y elaboración teórica propia, a partir de procesos de traducción cultural y recontextualización. Así mismo, propone entender “lo *queer*” como posición de resistencia y localización política estratégica frente a lo homonormado.

Rivas señala agudamente que “*queer*” se presenta como una palabra que funciona hegemoníamente y con superioridad lingüística al “significar más cosas” que cualquier término hispánico. A sí mismo, parece ser una palabra democrática, en tanto que todas las subjetividades abyectas pueden estar contenidas en ella. De esto modo, la “hegemonía de la ininteligibilidad *queer*”, sostiene, opera convirtiendo la palabra en modelo referencial de todos los términos que se usan para significarla en castellano. Así, en la academia, cada vez que aparezcan términos como marica, puto, trans o lesbiana, serán interpretados inmediatamente como traducciones de “lo *queer*”. Se eliminan de este modo los usos afirmativos y paródicos de la injuria homofóbica propiamente latinoamericanos y previos a la sistematización de la teoría *queer*.

Al señalar que no son los mismos los textos y autores que circulan en la *queer theory* y en la teoría *queer*, Rivas puede advertir que no es posible sostener simplemente la existencia de una “generalización de la teoría *queer*” con su correlato del traspaso de un contexto a otro tal como sostiene Epps (2008) para impugnar la posibilidad de una teoría *queer* latinoamericana. Esta distinción le permite arrojar una interesante pregunta para nuestros contextos latinoamericanos o hispánicos: “¿cualquier reflexión sobre sexo,

sexualidad e identidad que se encamine hacia una politización de la sexualidad, deberá ser siempre ubicada bajo el sintagma de la teoría *queer*?” (Rivas, 2011:70). Esta pregunta marca el camino para comprender el modo en que la *queer theory* deviene “parámetro de lectura hegemónico”, disponiendo los límites de un campo y operando incluso retrospectivamente.

Finalmente Rivas, al rescatar de la coyuntura Chilena una serie de prácticas, estéticas y críticas que denomina como “escena de la disidencia sexual”, posiciona, considero, el problema de “lo *queer*” en Latinoamérica sobre un entramado complejo que excede la distinción entre “lo *queer*”, la *queer theory* y la teoría *queer*, al referir al modo en que todos ellos entran en relación con los espacios y actores que problematizan teórica y prácticamente el género y la sexualidad. Según señala, en la escena de la disidencia sexual chilena es posible identificar una heterogeneidad de filiaciones críticas entre las que se encuentran

las discusiones propias del activismo político más contestatario, la crítica cultural chilena y argentina de los 90, la recepción y discusión de ciertos títulos enmarcados en la “teoría *queer*” (...), los debates feministas y postfeministas latinoamericanos, europeos y anglosajones, los estudios subalternos y poscoloniales, los textos españoles (Beatriz Preciado, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Oscar Guasch, Javier Sáez), la teoría de medios y nuevas tecnologías (también las prácticas de guerrilla de las comunicaciones, ciberactivismo y el net.art), el ciberfeminismo, la influencia de los textos literarios (la narrativa de los 80 y 90, junto con la escena poética joven) y las prácticas artísticas locales, las distintas corrientes del postmarxismo más reciente y diversos autores postestructuralistas. (74)

Maristany (2008), en consonancia con Rivas y con muchos otros (Epps, 2008; Rapisardi, 2008; Palmeiro, 2011; Arboleda Ríos, 2011; Viteri, 2011; Falconi, Castellanos, Viteri, 2013) propondrá en este mismo sentido, realizar una “genealogía diferencial”, señalando que no se trata de identificar la “versión latinoamericana de lo *queer*” como traducción, sino de cartografiar las modalidades de concebir las políticas de representación de las minorías, al norte y al sur, de modo que pudieran concertarse y/o desviarse a partir de coincidencias o divergencias a niveles arqueológicos.

En esta misma línea, y partiendo de una crítica específica al trabajo de Preciado y del análisis de las prácticas de sujetxs trans y sus vínculos con la cultura del candomble brasileiro, Pedro Gomes Pereira (2012) se pregunta por la posibilidad de abrir el gesto

político *queer* a saberes propios de contextos latinoamericanos y señala que “la teoría acaba siendo (...) disociada de las realidades locales, entrando en un círculo que conduce a la eterna repetición (periférica) de teorías (centrales)” (374). Los conceptos tales como biopoder o farmacopoder, sostiene, deben ser cartografiados en cada contexto local, en tanto que los cuerpos, los mediadores de las tecnologías del género y los modos de agencia, son distintos en cada caso. Según Gomes, la potencia de la teoría *queer*, dependerá de su capacidad para dejarse afectar por esas otras experiencias ajenas al Norte Global.

Para Gomes, “lo *queer*” suplanta al acto identitario y a sus efectos reificados en identidades, destacando que es la acción inestable de transformar una injuria en una forma orgullosa de autodesignación lo que sobresale. “Lo *queer*” es, por lo tanto, adjetivo y sustantivo, pero opera principalmente como verbo avalando la transformación de los cuerpos y sujetos. Promueve un cambio en la fuerza performativa de los discursos, en la reapropiación de las tecnologías de producción de cuerpos anormales y entra en el escenario actual como propuesta de transformación en la circulación de los discursos y en la transformación de los cuerpos.

Por último, y advirtiendo en la misma línea que Gomes la necesidad de re pensar “lo *queer*” localmente, Valeria Flores (2013) señala el problema del establecimiento de un nuevo canon del desvío y la subversión como efecto del circuito metropolitano en el que, por conducto académico, las lecturas *cuir* se constituyen como nuevas formas de dominio internacional. Situación que la lleva a sostener la necesidad de una descolonización del canon *cuir* para romper, con la oposición entre representación y experiencia que discrimina entre quienes pueden ser objetos de estudio legitimados académicamente, y quienes sujetos legitimados para estudiarlos. Siguiendo a Nelly Richard, y en consonancia con el carácter anti-académico de “lo *queer*” que presentábamos con Vidarte, Flores llama a desconfiar de la cooptación de lo *cuir* por la lengua de la reproducción académica; cooptación que opera la borradura del sesgo subjetivo y de estilo autorreflexivo propio de lo *cuir* a través del régimen de escritura académica. Flores reconoce una tensión propia de la escritura *cuir* y las políticas del texto escrito que define como “relaciones entre saber académico y des-academización del saber”, tensión que puede señalarse en ese espacio fronterizo en el que se ubican muchas de las producciones *cuir* en el que se superponen poesía, teoría y práctica.

- **(In)conclusiones: identikit de un sujeto mutante**

A partir de las lecturas críticas recorridas hasta aquí, podemos proponer un conjunto de ejes provisorios que permitan caracterizar los materiales de interés que serán tenidos en cuenta al analizar las producciones del subcampo intelectual de los estudios *queer* en la argentina. La elaboración de estos ejes o criterios de selección, se inscriben en la concepción del corpus documental en tanto que puesta en serie específica de un conjunto de materiales, como práctica constitutiva de la investigación, resultado y condición de nuestros interrogantes, y no su mero punto de partida (Aguilar, Glozman, Grondona, Haidar, 2014). Así mismo, y como el recorrido hasta aquí debe ya haber dejado en claro, no busca, ni podría, agotar el campo o circunscribir estricta y definitivamente un espacio específico de estudio, siempre que atendemos a la complejidad del fenómeno *queer* en su inscripción cultural en términos amplios y académica en particular. Los ejes propuestos remiten tanto a “lo *queer*” como a la teoría *queer*, en tanto que el único criterio distintivo radicará en los modos en que “lo *queer*” intente ser traducido al registro de lo enseñable y a los espacios académicos en los que o para los cuales determinados textos o eventos hayan sido producidos. Se verá también que los ejes se remiten inevitablemente unos a otros e incluso en algunos casos contienen proposiciones repetidas.

Podemos entonces reconocer cuatro ejes que deben ser tenidos en cuenta a la hora abordar nuestro objeto de estudio:

1 – Eje político

- Refiere a un movimiento de disidentes sexuales y de género post-homosexual y post-gay que se opone a la normalización y exclusión que acaba operando la cultura gay.
- Es una política que, disolviendo la identidad, juega a una hiperidentidad para desestabilizar la homonorma.
- Pone en tensión la politicidad de lo personal y los afectos, la participación en la rigurosidad científica y la propuesta política.
- “Lo *queer*” y la teoría *queer* confluyen en constituir un imaginario colectivo, de deseo, que puede pensarse como una política y una estética colectiva.
- Es un tipo de resistencia que opera como contra-poder, formación de cultura, contraproductividad.

- Consiste en la reapropiación de las tecnologías de producción de cuerpos anormales, utilizando las gramáticas y semióticas disponibles para operar en su contra.
- La teoría *queer* posiciona al género como una tecnología al alcance de todos, dando lugar al problema de la agencia y el voluntarismo, como al de las tecnologías del yo y los vínculos entre texto y vida.
- Opera performativamente, a través de la citacionalidad, lo cual puede dar lugar al ocultamiento de su historicidad, haciendo necesaria su permanente autocrítica como gesto político de desidentificación.

## 2 – Eje epistemológico

- “Lo *queer*” contiene la tensión entre conocimiento y forma de vida. S(ab)er *queer*.
- La teoría *queer* es un proyecto crítico heredero de la tradición feminista y anticolonial que trafica saberes desde y hacia el campo cultural sexo-disidente.
- “Lo *queer*” y la teoría *queer* están atravesados por el problema de la traducción cultural y la importación. Traducción que resulta necesaria y es al mismo tiempo imposible.
- *Queer* es principalmente verbo referido a la transformación de cuerpos y sujetos.
- Es un tipo de escritura feminizada.
- La teoría *queer* se caracteriza por su sesgo subjetivo y su estilo autorreflexivo.
- “Lo *queer*” y la teoría *queer* consisten en un pensamiento heterogéneo tendiente a acentuar la hibridación, la autogestión y las polifonías discursivas.
- La teoría *queer* pone en juego el saber académico y la desacademización del saber, ubicándose en un espacio fronterizo en el que se superponen teoría, poesía y práctica.
- “Lo *queer*” constituye microfragmentariamente subjetividades, discursos y prácticas políticas no reguladas por ningún gran relato y que se cuestionan lo academizable de su propio devenir.

## 3 – Eje Ontológico

- Es un juego performativo que a través de la hiperbolización identitaria meta-metaforiza el lugar del estigma homosexual o neo-barroquiza la identidad como lugar de fuga.
- “Lo *queer*” contiene la tensión entre conocimiento y forma de vida. S(ab)er *queer*.
- *Queer* es principalmente verbo referido a la transformación de cuerpos y sujetos.
- Es una teoría que habla en primera persona al tiempo que desenfoca el ejercicio identitario, suplantando el acto identitario y sus efectos reificadores.
- Consiste en la reapropiación de las tecnologías de producción de cuerpos anormales, utilizando las gramáticas y semióticas disponibles para operar en su contra.
- La teoría *queer* posiciona al género como una tecnología al alcance de todos, dando lugar al problema de la agencia y el voluntarismo, como al de las tecnologías del yo y los vínculos entre texto y vida.

#### 4 - Eje Estético

- “Lo *queer*” y la teoría *queer* confluyen en constituir un imaginario colectivo, de deseo, que puede pensarse como una política y una estética colectiva.
- Es un juego performativo que a través de la hiperbolización identitaria meta-metaforiza el lugar del estigma homosexual o neo-barroquiza la identidad como lugar de fuga.
- Tienden a devenir “chic-cultural” o moda intelectual.

## • Bibliografía

- Aguilar, P., Glozman, M., Grondona, A., Haidar, V. (2014) ¿Qué es un *corpus*? En *Entramados y perspectivas*. Vol. 4. pp. 35-64.
- Arboleda Ríos, P. (2011). ¿Ser o estar “*queer*” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm.39. Quito: FLACSO. Pp. 111-121.
- Berger, A. (2016). *El gran teatro del género: identidades, sexualidades y feminismos*. Buenos Aires: Mardulce.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu, P. (2014). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan*. México. Paidós, 2003.
- Cano, V. (2015). *Ética Tortillera*. Buenos Aires: Madre Selva.
- Chaneton, L. (Comp.) (2015). *Modos de vida, resistencias e invención*. Buenos Aires: La Parte Maldita.
- De Lauretis, T. (1991). *Queer Theory: Lesbian and Gay Studies*. An Introduction. En *Differences: a journal of feminist cultural studies*, Vol. 3, No. 2, pp: iii-xviii.
- Dollimore, J. (1991). *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Londres: Clarendon Press.
- Duggan, L. y Hunter, N. (1995). *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge.
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*. En *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, N° 225, pp. 897-920.
- Falconi, D., Castellanos, S., Viteri, A. (2013). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales.
- Flores, V. (2013). “*interrupciones*”. *Ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Foster, D. (2000). Producción cultural e identidades homoeróticas: teorías y aplicaciones. San José: Editorial Universitaria de Costa Rica.
- Foucault, M. (1999). La Escritura de Sí. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Buenos Aires: Paidós. pp. 289-305.
- Gomes Pereira, P. (2012). Queer nos trópicos. En *Contemporânea*. v. 2, n. 2 p. 371-394.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Halperin, D. (2007) *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Luzza, P. (2016). Construirse *queer* colectivamente. Procesos de singularización y políticas del año. *IV Jornadas CINIG de Género y Feminismos*. FHACE-UNLP: La Plata. Disponible en : <http://jornadascinig.fahce.unlp.edu.ar/iv-2016/actas/Luzza.pdf/view?searchterm=None>

- Luzza, P. (2017). Las sexualidades como límites del Capitalismo Mundial Integrado. El homicidio de Natalia Gaitán como caso. *Revista Estudios Avanzados*, número 26:95-113.
- Maristany, J. (2008). ¿Una teoría *queer* latinoamericana?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel. En *Lectures du genre* n° 4: Lecturas *queer* desde el Cono Sur. Recuperado de: [http://www.lecturesdugendre.fr/Lectures\\_du\\_genre\\_4/La\\_Une\\_.html](http://www.lecturesdugendre.fr/Lectures_du_genre_4/La_Une_.html)
- Palmeiro, C. (2010). *Desbunde y felicidad*. Buenos Aires: Título.
- Preciado, B. (2009). Terror Anal. En Hocquenghem, G. *El deseo homosexual* (pp. 133-170). España: Editorial Melusina.
- Preciado, B. (2014). *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Preciado, P. (2017). *Historia de una palabra: Queer*. La Plata: POPOVA.
- Rapisardi, F. (2008) Escritura y lucha política en la cultura argentina: identidades y hegemonía en el movimiento de diversidades sexuales entre diversidades sexuales entre 1970 y 200. En *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIV. Núm. 25
- Rivas, F. (2011) Diga “*queer*” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. En CUDS. *Por un feminismo sin mujeres*. (pp. 59-75). Chile: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.
- Rubin, G. (2011). Geologies of *Queer* Studies. Its Déjà Vu All Over Again. En Rubin, G. *Deviations. A Gayle Rubin Reader* (pp. 347-356). Durham: Duke University Press.
- Sáez, J, Córdoba, D. y Vidarte, P. (2005). *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales.
- Salazar, G. (2011). Políticas *queer* y capitalismo: Revoluciones moleculares en el Chile postdictatorial. *Revista Sociedad & Equidad* (1), 1 - 18.
- Sutherland, J.P. (2009). *Nación Marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.
- Turner, W. (2000). *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Viteri, M., Serrano, J., Vidal-Ortiz, S. (2011) ¿Cómo se piensa lo *queer* en América Latina? En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm.39. Quito: FLACSO. pp. 47-60.