

# Teoría Queer, ¿para qué?.

Moira Pérez.

Cita:

Moira Pérez (2016). *Teoría Queer, ¿para qué?.* ISEL, 5, 184-198.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/moira.perez/33>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**Pablo Accame**

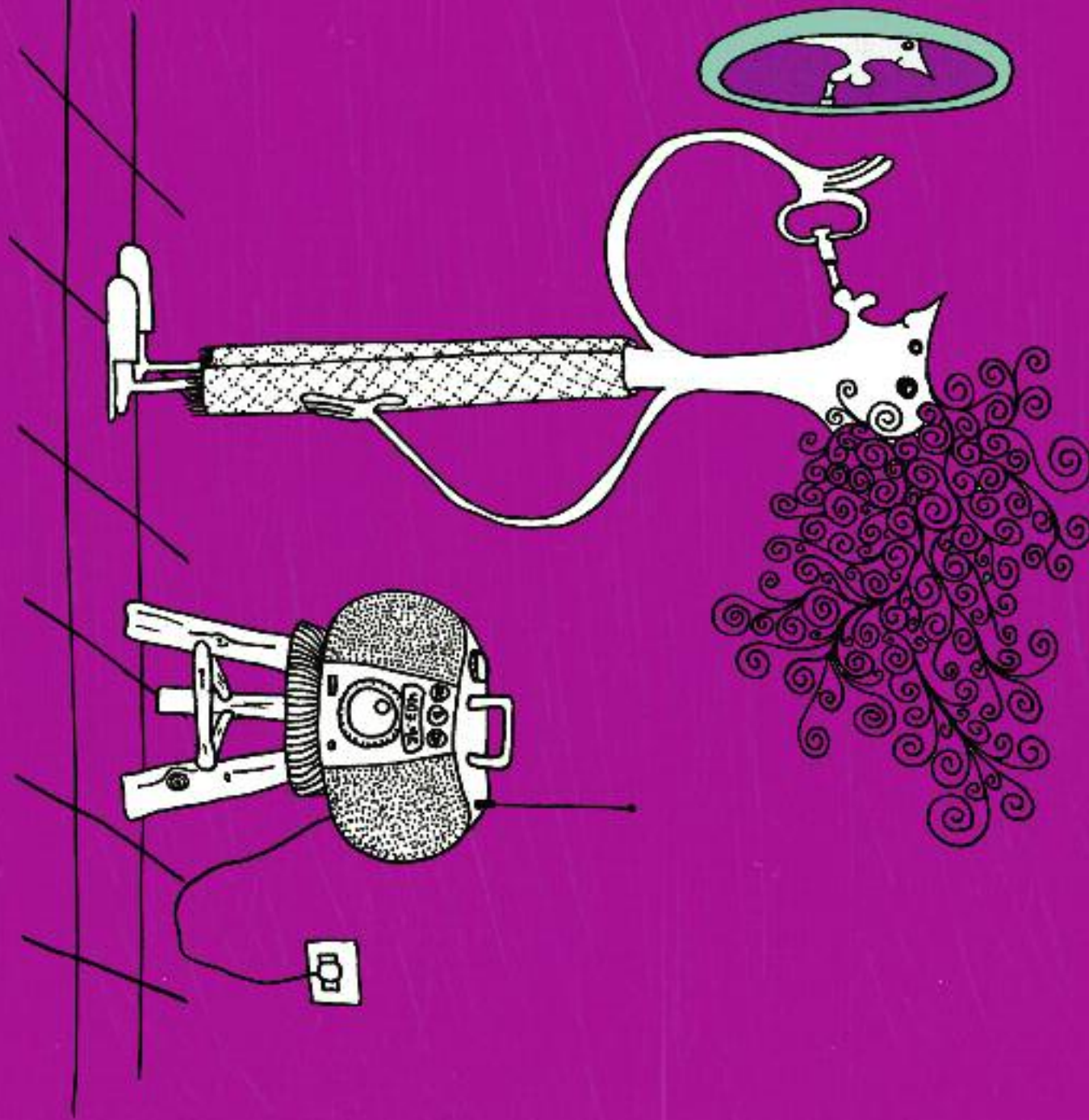
Nació en San Salvador de Jujuy en el año 1983. Estudió Cine y Televisión en la ciudad de Córdoba y fue becado por la Universidad del Cine (FUC) para continuar sus estudios en Buenos Aires. Ha dirigido publicidades para la ONG "Voces y ecos" y los cortos "Salamanca" (preseleccionado en la primera edición de Telefé cortos), "Equivocado" (Selección oficial UNCIPAR y festival de Tandil cortos) y "El hospicio de Crostide" (Selección FUC 35 milímetros), entre otros. Fue editor, compositor, animador y diseñador gráfico en programas como "Colectivo imaginario", "Dos de copas", "Por deporte", "Historia del deporte", "Pakapaka secciones", "Deporte Argentino", "Animapaka", entre otros. En 2011 realizó el taller de guión con Eshter Feldman y estudió dirección de actores de Carlos Echevarría. Desde ese año trabaja para series animadas del Canal Pakapaka como: "Medialuna y las noches mágicas", "Dinopaka", "X+ Aventuras" y "Son de canción". Escribió el formato y argumento original de la serie "Humanimal" para el canal Nickelodeon y de la serie "Campamento de Monstruos" ganador del primer concurso para el desarrollo y promoción internacional de series de animación de INCAA. Publicó tiras gráficas e ilustraciones en varias revistas digitales. Actualmente es director y productor ejecutivo de la Productora "La casa del Árbol" y escribe su primera película de animación. La editorial "La bruja de papel" está editando su primer libro de ilustraciones con texto de Jorge Accame.

# Teoría Queer, ¿para qué?

Por Moira Pérez

**Moira Pérez**

Doctora en Filosofía (UBA) y Licenciada en Filosofía (UBA). Fue becaria doctoral CONICET (Argentina) y becaria posdoctoral Fulbright-Ministerio de Educación (Estados Unidos). Actualmente se desempeña como docente e investigadora, siendo profesora Titular de Introducción al Pensamiento Filosófico y profesora Adjunta de Ética y Responsabilidad Profesional en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, y profesora auxiliar en Fundamentos de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Participó como invitada en diversas conferencias, mesas redondas y congresos en la Argentina y el extranjero, para reflexionar en torno al pensamiento queer, la filosofía práctica, filosofía de la historia y teoría social. Su investigación busca aplicar una perspectiva proveniente de los estudios queer, la teoría crítica y la filosofía a diversas temáticas de relevancia práctica, tales como la ética aplicada, la educación, o las políticas de la historia.



*Pablo Accame*

## 1. Las preguntas

**E**l filósofo argentino Eduardo Rabossi (2008) ha propuesto pensar a la filosofía no desde la pregunta “qué es la filosofía”, sino desde la que inquiere “cómo es la filosofía”, cómo es filosofar, cómo sucede, cómo funciona. Esto nos aleja del típico interrogante filosófico “qué es x” (“qué es la belleza”, “qué es la justicia”), que busca la definición, la esencia, o lo que hace que algo sea eso y no otra cosa -interrogante del que la disciplina se ha ocupado desde el inicio de los tiempos-. Nos lleva, en cambio, a un terreno más plural, flexible y multívoco, en el que pueden convivir las diferencias y la complejidad propia de toda producción humana. También habilita nuevas preguntas, tales como dónde se practica, quiénes lo hacen, cuáles son sus objetivos, en qué medida logra cumplirlos, cómo llegó a ser lo que vemos hoy en día y, algo que nos interesará particularmente aquí, para qué hacemos lo que hacemos. Entonces, se trata de una estrategia que nos permite, en lugar de “de-finir” (establecer el final o la frontera de algo para diferenciarlo de todo lo demás), abocarnos a la indagación sobre procesos, facetas y perspectivas mediante los cuales nos acercamos a nuestro objeto – y tal vez hasta nos animamos a darle nuestros propios usos.

Este planteo es particularmente adecuado para pensar la filosofía, una disciplina que se rehúsa a ser definida o encasillada, y que tiene tantas caracterizaciones como personas que la piensan y practican. Algo similar ocurre con el objeto de este artículo (que será, por otra parte, de tinte marcadamente filosófico), la Teoría *Queer* – o con la noción misma de “*queer*”. Se tratará, en gran medida, de un ejercicio para brindar una presentación introductoria a la materia, trazar algunas de las líneas de reflexión que nos ofrece, y despertar la curiosidad en quienes quieran tomar alguna de ellas para continuar la indagación más allá del margen de estas páginas. Es por esto que propongo que tomemos la sugerencia que Rabossi hiciera en relación con la filosofía, y la utilicemos para abordar a la Teoría *Queer* como marco teórico y a la noción de *queer* sobre la que se asienta. El objetivo no será, al igual que en el caso de aquél, delimitar, circunscribir o tallar en piedra algún origen, o un conjunto estable de características y conceptos de este marco teórico. Se trata, más bien, de ofrecer un acercamiento al área, contorneándola desde distintos ángulos, para brindarla a quien lee de la manera lo más coherente posible con el concepto mismo.

Con estos objetivos en mente, se ofrece en lo que sigue un texto en tres tiempos. En primer lugar, revisaremos cómo es el concepto de *queer* en términos de su genealogía, es decir, reconstruiremos algo del recorrido que ha hecho esta noción hasta el presente. A continuación, la pregunta se deslizará hacia el ámbito de qué es lo que nos aporta esta noción desde el punto de vista teórico, deteniéndonos en algunas de sus herramientas principales. Finalmente, la pregunta se desplazará hacia el “para qué”, cuando tendré oportunidad de plasmar algunas apreciaciones

propias acerca del potencial que abre una perspectiva *queer* para pensar nuestras propias prácticas y la incidencia que pretendemos lograr en el mundo que nos rodea.

## 2. En el principio fue...

Comencemos por explicitar lo obvio: ningún recorrido histórico que uno pueda trazar sobre un determinado tema es ingenuo u objetivo. Existen innumerables maneras de encarar una historia, y varias decisiones que deben ser tomadas implícita o explícitamente: quiénes son sus protagonistas, quiénes sus ancestros y herederos, cuándo empieza, cuándo termina (si termina), qué es un evento en esa línea de tiempo y qué no lo es... Cada una de estas decisiones conlleva consecuencias muy precisas sobre el objeto que configuran, y todas ellas delimitan una resolución específica y única en un campo que puede llegar a ser infinito.

El caso de la Teoría *Queer* no es la excepción. Pensar “cómo es la Teoría *Queer*” en el sentido de cómo llegó a ser lo que es, requiere de un ejercicio de delimitación y recorte que, como veremos, tiene muy poco que ver con lo que la teoría misma viene a proponer. Sin embargo, tampoco sería prudente negar que en la práctica se establece un canon, un árbol genealógico de la teoría mediante prácticas de citación, tópicos y referentes que configuran de *facto* un cierto campo para lo *queer*. En cierto sentido, defender la vaguedad de ese campo sirve para mantenerlo abierto a posibles transformaciones; en otro, resulta en una ilusión de pluralismo que podría llegar a ocultar exclusiones reales o posicionamientos específicos de quienes hablan y producen (McKee 1999). La historia que me interesa recuperar aquí, y la que sirve para construir mi propia perspectiva dentro de este marco, es una que da cuenta del múltiple linaje del movimiento, su carga política, así como también de sus flancos débiles y tensiones. Es la historia de la resignificación política de un término con fines empoderadores, la posterior apropiación desde la academia, y luego la paulatina pérdida de aquella perspectiva política en la propia práctica académica y activista. Es una historia que será instrumento para comprender cómo es la Teoría *Queer*, y qué podemos hacer con ella. La palabra “*queer*”, proveniente del idioma inglés, conoció distintos significados a lo largo del tiempo, que se sedimentan para formar un compuesto complejo y sugestivo. En sus orígenes, “*queer*” designaba a lo extraño, raro o “levemente indispuerto”: un día, o una idea, o una historia podían ser *queer*. Posteriormente, esa “rareza” fue concentrándose en un aspecto específico de la existencia: el de la identidad sexo-genérica de las personas, y particularmente aquella “rara” en tanto no cumplía con las expectativas sociales para dicha identidad. “*Queer*” pasó, así, a utilizarse de manera despectiva para referirse a las personas homosexuales y/o de sexo/género no normativos. Hasta que hacia finales del siglo XX, la denominación es reapropiada por parte de sus desti-

natarixs, para reivindicarla como un posicionamiento cultural y político: ser *queer* no es algo de lo que haya que avergonzarse; muy por el contrario, es una manera de indicar que, en quienes se apropiaban del término, ese posicionamiento sexo-genérico también es un modo de resistencia política.

En el año 1990, un colectivo neoyorquino llamado “Nación *queer*” (“*Queer Nation*”) había divulgado un volante en la Marcha del Orgullo de Nueva York, bajo la consigna “*Queers lean esto*” (“*Queers read this*”), en el que explicaba la adopción del término “*queer*” (que en inglés, como vimos, significa “extraño”, “raro”) en función de su radicalidad política, oponiéndose a su alternativa, “*gay*” (en inglés: “alegre”, “risueño”):

Ah, ¿realmente tenemos que usar esa palabra? Trae problemas (...) Pero cuando muchas lesbianas y varones gays nos despertamos a la mañana, nos sentimos enojadxs y as-queadxs, no “*gay*” [alegres]. Entonces hemos elegido llamar-nos a nosotrxs mismxs *queer*. Usar ‘*queer*’ es una manera de recordarnos cómo somos percibidxs por el resto del mundo (...). Sí, *queer* puede ser una palabra dura, pero también es un arma astuta e irónica que podemos robar de las ma-nos del homófobo y usar contra él. (*Queer Nation* 1990: 4-5)

Tan sólo un año después, un colectivo anónimo londinense distribuye otro volante bajo el título “Poder *Queer* ahora” [“*Queer Power Now*”], en el que divulgan ideas similares. No es la primera ni única vez que el activismo y las luchas por los derechos civiles optan por recuperar un término de uso despectivo para resignificarlo y empoderar al colectivo contra el cual se lo blande – calificativos tales como “negro”, “lisiado” o, en nuestro contexto, “sudaca”, han visto un recorrido similar. En este caso, el término “*queer*” comenzaba su recorrido político –y, como veremos en seguida, también teórico– en el mundo angloparlante, a modo de reacción frente a la normalización de aquel movimiento gay-lésbico que había sido considerado de avanzada en los años ‘60 y ‘70. Hay quienes atribuyen aquel viraje conservador del movimiento a la llamada “crisis del sida” (Butler 2004, Perlongher 1991, Delfino y Rapisardi 2010), a raíz de la cual gran parte de la comunidad gay masculina habría sentido la necesidad de mostrarse como “ciudadanos responsables”, con el mismo estilo de vida que un ideal de persona que se configuraba como heterosexual, de clase media y conservador, potenciando así los sectores más asimilacionistas del ámbito gay-lésbico (Llamas y Vidarte 1999: 13-14). Frente a esto, el movimiento *queer* se planteó a modo de reivindicación de la vivencia del sexo-género como, por un lado, un posicionamiento político disidente, y, por el otro, blanco de exclusiones, violencias y marginación, que no deberán ser soslayadas bajo la promesa de mayor inclusión en una sociedad profundamente discriminatoria de la diferencia sexo-genérica.

Esta avanzada política no tardó en llegar al ámbito académico. En el mismo año en que se distribuyó “*Queers Lean Esto*”, la semióloga y teórica feminista Teresa de Lauretis convocó a un encuentro académico denominado “*Teoría Queer: Sexualidades gay y lésbicas*”, y al año siguiente volcó los resultados en un número especial de la publicación estadounidense *differences*, abocada a los estudios culturales y el feminismo. Aparece así por primera vez la fórmula “*Teoría Queer*” en el panorama académico estadounidense y mundial. En esa ocasión, De Lauretis decidió tomar ese mismo término ya utilizado desde hacía algunos años por el activismo gay-lésbico, para denotar lo que consideraba – y esperaba – como un giro dentro de y respecto de los estudios gay-lésbicos, esto es, la corriente, principalmente en Humanidades, dedicada a estudiar, visibilizar y teorizar acerca de las identidades y prácticas homosexuales y homoeróticas. En un llamado a abandonar la idea de la homosexualidad “como meramente transgresora o desviada en relación con una sexualidad natural y correcta”, o “como simplemente un ‘estilo de vida’ más”, la terminología elegida “*transmitía un doble énfasis – sobre el trabajo conceptual y especulativo que conlleva la producción de discursos, y sobre el trabajo crítico necesario de deconstruir nuestros propios discursos y sus silencios construidos*” (De Lauretis 1991: iii-iv). La invocación de lo “*queer*”, entonces, apuntaba a cuestionar el camino tomado por los estudios gay-lésbicos, y anteriormente “lo gay”, y más atrás aún “lo homosexual”: un camino que eventualmente tendía a homogeneizar, normalizar, y universalizar aquello que había comenzado como un posicionamiento disidente. Tanto los estudios gay-lésbicos como sus antecesores parecían ser, una y otra vez, ciegos a las diferencias entre gays y lesbianas, así como también a los entrecruzamientos con otras categorías tales como raza y clase, y a otras identidades sexo-genéricas no reducibles a la homosexualidad. Es así como lo reconstruye la autora misma veinte años después:

Cuando usé por primera vez la expresión *teoría queer* como la temática de una conferencia de trabajo que organicé en la Universidad de California en Santa Cruz, en 1990, la pensé como el término de un proyecto a la vez crítico y político, que apuntaba a resistir la homogeneización cultural y sexual en los ‘estudios gay-lésbicos’ académicos, que en ese momento eran considerados un único campo de estudio unificado. El proyecto era un llamado a que las lesbianas y los varones gays enfrentáramos nuestras respectivas historias sexuales y deconstruyéramos nuestros propios silencios construidos en torno a la sexualidad y sus interrelaciones con el género y la raza, y desde allí ‘reforzar o reinventar los términos de nuestras sexualidades, construir otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual’. (De Lauretis 2011: 257)



Desde esos primeros momentos y hasta nuestros días, tanto el uso político de “*queer*” como su desarrollo teórico en todo tipo de instituciones académicas y culturales han vivido un crecimiento exponencial que, de acuerdo con algunas personas, ha atentado contra las raíces mismas del movimiento en tanto brazo disidente de la comunidad lgbt (lésbica, gay, bisexual y trans<sup>1</sup>). Dado que se trata de un ámbito teórico ya afianzado, y con más de veinte años de existencia, en esta ocasión podré presentar tan sólo algunos de sus hitos y debates más reconocidos, fundamentalmente teniendo en cuenta la influencia ejercida sobre los desarrollos posteriores de la teoría y, en particular, sobre el enfoque predominante actualmente en nuestras latitudes.

Es habitual la referencia a *Gender Trouble* (1990), de Judith Butler, como una de las principales obras que abren el camino a lo que hoy conocemos como “Teoría *Queer*”. En una obra posterior, la autora afirma que se trataba de un libro escrito con dos objetivos:

el primero era exponer lo que entendía por un heterosexismo generalizado en la teoría feminista; el segundo era un intento por imaginar un mundo en el que aquellas personas que viven a cierta distancia de las normas de género, o que viven en la confusión de las normas de género, puedan todavía considerarse a sí mismas no sólo viviendo vidas vivibles, sino como merecedoras de un cierto tipo de reconocimiento. (Butler 2004: 207)

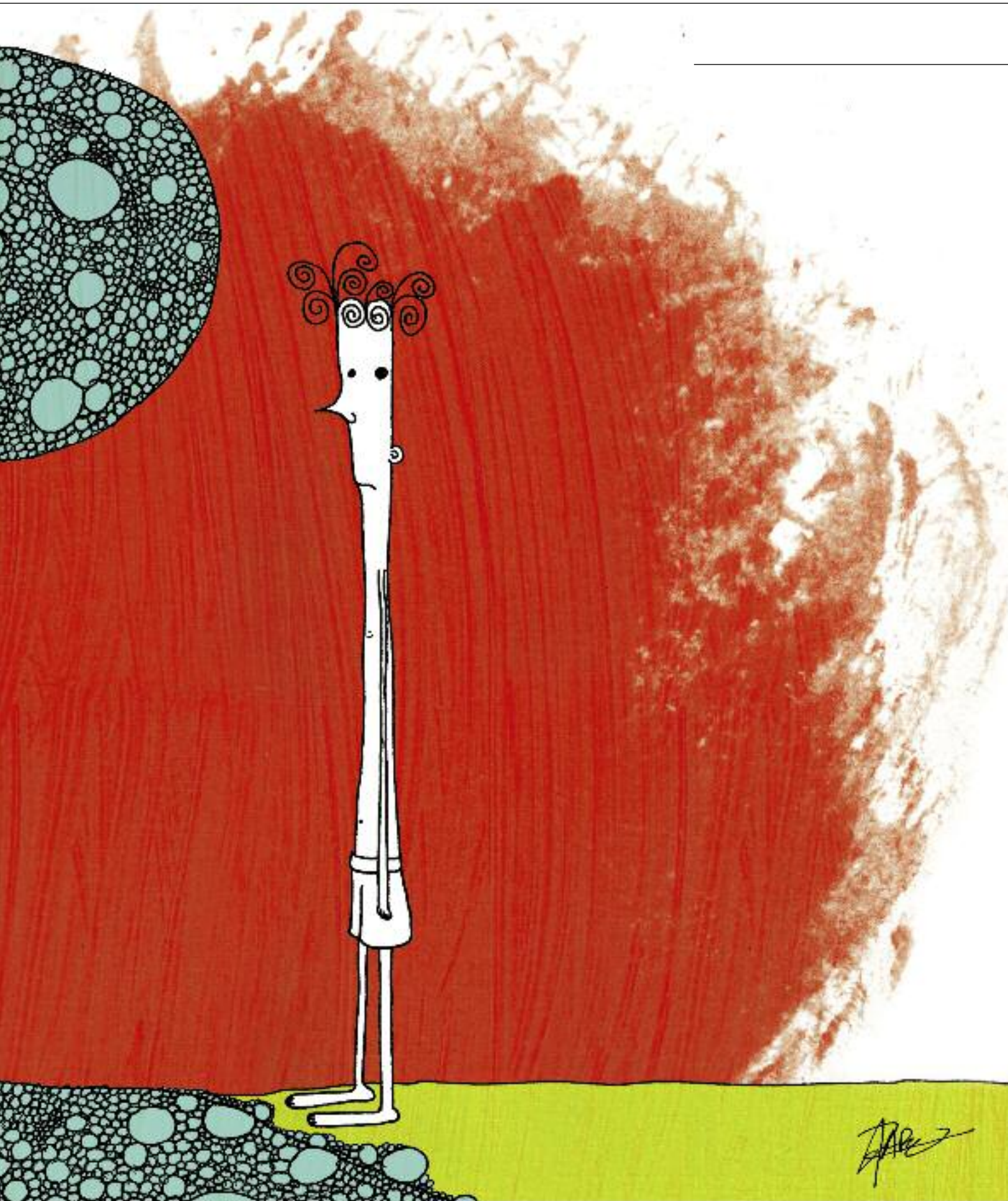
El hecho es que *Gender Trouble* es, aún hoy, una referencia insoslayable al pensar en el modo en que el género y la sexualidad se construyen y/o cuestionan a partir de nuestras prácticas, convenciones sociales e instituciones: en palabras de la autora, “el texto se pregunta: ¿de qué manera las prácticas sexuales no normativas cuestionan la estabilidad del género en tanto categoría de análisis?” (Butler 1999: xi).

1 - La escritura de “trans\*” con un asterisco busca resaltar el carácter plural y situado de las subjetividades a las que se refiere. Mientras que la palabra “trans” refiere a “aquellas personas que transgreden las normas de género (binarias y occidentales)” al presentar una identidad de género diferente a la que les fue asignada al nacer, “muchas de las cuales encuentran problemas en relación con sus derechos humanos a raíz de ello”, la inclusión del asterisco destaca que se trata de “un sitio que contiene muchas identidades, la mayoría de las cuales son específicas a culturas locales y a momentos precisos de la historia, y describen a las personas que amplían y expanden un entendimiento binario del género”. Fuente: GATE, <http://transactivists.org/trans/>



Es importante destacar que a Butler le interesaba pensar en la identidad –particularmente el género– no sólo en tanto construcción, sino en tanto posibilidades, y en cómo aquella construcción restringe a éstas –en algunos casos, hasta cerrar toda plausibili-





*Una ola - Pablo Accame*

dad de lo que ella denomina, en una expresión que ya se ha convertido en un tópico del área, “una vida vivible”. El análisis es doblemente interesante debido a que la autora añade a la lista de blancos habituales de la teoría crítica con la que trabaja (institu-

ción médica y psicoanalítica, escuela, aparato represivo, entre otros) ciertos matices del feminismo que, aún hoy, idealizan algunos tipos y modos de vivir el género, considerándolos no sólo mejores, sino los únicos verdaderos y originales. A través de su brillante

apropiación de la idea de performatividad (a la que volveremos en la siguiente sección), la autora logra establecer delicados equilibrios entre agencia y constricción, repetición y subversión, transparencia y oscuridad, real y fantasmático. Nueve años después de la publicación de su primera edición, Butler misma repasa el recorrido hecho desde entonces y el lugar que tomó la obra como referente de la Teoría *Queer* (aún inexistente al momento de su escritura), a la vez que ofrece reflexiones nuevas y revisadas a la luz de las críticas que recibió y de una serie de cambios histórico-políticos dentro y fuera del feminismo y el movimiento lgbt. Mientras tanto, en sus escritos de la década de los '90 continuó este camino ofreciendo desarrollos posteriores de su marco teórico en relación con las estructuras que concatenan sexo, género y deseo (Butler 2004), además de aplicarlo a temáticas tales como la corporalidad y la materialidad del cuerpo (Butler 2002), o el vínculo entre lenguaje y poder (Butler 1997), entre otros. En la actualidad, y fundamentalmente tras los eventos del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, la autora ha desplazado su atención desde aquellas “vidas precarias” que lo son debido a su presentación sexo-genérica, hacia las que lo son en función de su pertenencia nacional o étnica, o debido a determinados conflictos geopolíticos que atraviesan nuestro presente (personas migrantes en los Estados Unidos, pueblos árabes estigmatizados a partir de la llamada “guerra contra el terrorismo”, pueblo Palestino perseguido por el Sionismo israelí, entre otros). Estos últimos desarrollos de la autora sirven para dar cuenta de la riqueza que puede emerger de un análisis interdisciplinario de los mecanismos de poder que afectan no sólo nuestros modos de vivir el género o la sexualidad, sino también nuestra pertenencia de clase, raza, nacionalidad, religión, entre otros.

En las referencias clásicas de los orígenes de la Teoría *Queer* suele encontrarse, junto con *Gender Trouble* de Butler, *Epistemology of the Closet* (1990) de Eve Kosofsky Sedgwick, obra que, en palabras de la autora, parte de la consideración de que “la comprensión de prácticamente cualquier aspecto de la cultura occidental moderna estará no sólo incompleta, sino también dañada mientras no incorpore un análisis crítico de la definición moderna de homo/heterosexual”, esto es, aquella oposición emergida a fines del s. XIX para describir la homosexualidad masculina (Sedgwick 2008: 1). Esta oposición y sus paradojas (incluida la que alimenta el debate – aún vigente – entre constructivismo y esencialismo en relación con la sexualidad) estarían irremediablemente en las bases mismas de una serie de binarios (igualmente irresolubles) establecidos alrededor del cambio de siglo, tales como pueden ser igual/diferente, abstracto/figurativo, utopía/apocalipsis, salud/enfermedad, público/privado, entre otros. Mediante un análisis literario y “deconstructivo” de obras de Melville, Wilde, Proust, James, entre otros, la autora indaga en los procesos de constitución de estos binarios y de la relación de

nuestra cultura con la sexualidad, no intentando resolver sus encrucijadas sino más bien buscando “entender mejor la estructura, los mecanismos, y las inmensas consecuencias de la dispensación incoherente en la que vivimos ahora” (*ibid.* 91) en relación con los debates entre “las comprensiones 'universalizantes' y 'minorizantes' de la relación de los deseos o personas homosexuales con el campo más amplio de todos los deseos o personas” (*ibid.*). Hacia el final de su carrera, Kosofsky Sedgwick desplazó su atención hacia la llamada Teoría de los Afectos, corriente que destaca la importancia de trabajar sobre estos últimos en tanto algo que tiene “una vida ontológica que no puede ser analizada mediante marcos epistemológicos o mediante la reducción a estructuras sociales” (Hemmings 2011: 25).

Un tercer trabajo que surge alrededor de la misma fecha es el de Michael Warner, quien en un número especial de la revista *Social Text* bajo su coordinación, hace un llamamiento a la teoría social para que incorpore contenidos de lo que él denomina “política gay”, y a lxs intelectuales gays y lesbianas para que se involucren en las discusiones y corrientes de la teoría social para respaldar sus luchas (Warner 1991: 3). El autor anticipa que así como el feminismo había “comenzado a tratar al género cada vez más como una categoría primaria para comprender los problemas que a primera vista no parecían relacionados específicamente con el género”, la joven Teoría *Queer* avanzaba cada vez más con su lectura de lo social desde la sexualidad (*ibid.* 8). Es necesario ir más allá de un mero reconocimiento de la diversidad sexual, ya que la heteronormatividad (término hoy muy difundido, que acuña Warner en este trabajo) “tiene una tendencia totalizante a la que sólo podemos combatir imaginándonos activamente un mundo que sea necesariamente y deseablemente *queer*” (*ibid.*). Lo que aun quedaba por ver en esa época, aclara el autor, era adónde iba a llevar esta perspectiva, y si efectivamente la sexualidad como concepto constituiría un cimiento adecuado para la Teoría *Queer*. Siguiendo el eje de la diferencia (o disidencia, en algunos casos) sexo-genérica, en las últimas décadas la Teoría *Queer* ha llevado más allá el análisis de la construcción sociocultural, alcanzando ya no sólo la elección sexual y el género, sino también el sexo mismo y la configuración de los cuerpos como masculinos o femeninos. Este análisis ha encontrado representantes de gran lucidez en, por ejemplo, Anne Fausto-Sterling (*Sexing the Body*, 2000) y Thomas Laqueur (*Making Sex*, 1990), quienes desde distintos enfoques lograron señalar los procesos históricos mediante los cuales se aislaron y privilegiaron ciertas características físicas y psíquicas para establecer el binario sexo-genérico.

Es importante que al marcar los años 1990-1991 como el inicio de la Teoría *Queer* no perdamos de vista que los desarrollos descritos hasta aquí, además de nutrirse del activismo mencionado más arriba, abrevan en una rica tradición de estudios en áreas tales como las ciencias sociales, la política y la filosofía, entre



otras. Ante todo, porque gran parte de la Teoría *Queer* comienza como una crítica al feminismo por su carácter heterosexista y a los estudios denominados “Gay-lésbicos” por ser androcéntricos y ciegos a factores tales como la raza y la clase. Estas críticas fueron habilitadas, entre otras cosas, por observaciones similares que habían hecho feministas lesbianas y/o de color, feministas del tercer mundo, o teóricxs marxistas; un caso particularmente notable es el de la teórica y artista transexual Sandy Stone, quien argumenta contra la transfobia dentro del feminismo en su ya clásico ensayo “El Imperio ataca de nuevo: un manifiesto posttrasmsexual” (1987), que suele señalarse como el inicio de los estudios trans\* (Stryker 2006: 221). Además, los análisis de Foucault acerca de la sexualidad, el saber y el poder habían abierto innumerables posibilidades e interrogantes para continuar con la indagación, incluso mediante críticas al trabajo del francés, tal como el caso de Teresa de Lauretis y otrxs teóricxs en la órbita *queer*. La teorización acerca del sexo y el género ya tenía en su haber otros antecedentes brillantes: el trabajo de la antropóloga Gayle Rubin sobre lo que denomina el “sistema sexo-género”, las perspectivas de Adrienne Rich y Monique Wittig sobre la “heterosexualidad obligatoria” y el “pensamiento heterosexual”, respectivamente, o la compleja teorización de Luce Irigaray sobre el lugar simbólico de lo femenino en nuestra cultura, son algunos ejemplos inevitables. Finalmente, el pensamiento *queer* también se ha servido del invaluable aporte de Donna Haraway, quien en su ya clásico “Manifiesto cyborg” (1985) ambicionaba la construcción de “un mito político irónico fiel al feminismo, el socialismo y el materialismo” (Haraway 1991: 149), mientras señalaba la caducidad de distinciones tales como humanx/animal, organismo/máquina y físico/no-físico: en una palabra, el dualismo unx/otrx, persistente en la tradición occidental, y funcional a todo tipo de lógicas y prácticas de opresión. La autora defiende la noción de “cyborg” como clave interpretativa para el presente, y como antídoto para aquellos dualismos, y cualquier teoría con pretensiones universalizantes y totalizadoras.

Sin desmerecer la importancia indiscutida del análisis de las identidades o prácticas sexo-genéricas, incluyendo el insoslayable aporte butleriano en este sentido, es fundamental no perder de vista el diálogo que ha enriquecido -y que, sobre todo, debe seguir enriqueciendo- al pensamiento *queer* desde perspectivas más alejadas de aquellas áreas. Se trata de aportes que no sólo han criticado lo que por momentos pareciera ser un monopolio butleriano (en ocasiones sin una lectura seria del trabajo de la autora, y en otras hasta más fiel a Butler que ella misma, tal como señala Vélez-Pelligrini, 2011), sino que han reutilizado herramientas desarrolladas en gran parte por enfoques *queer*, para abordar temáticas distintas, e incluso para revisar la Teoría *Queer* misma. A su vez, este tipo de ramificaciones han permitido que los trabajos más “clásicos” dentro de la disciplina (esto es, principalmente

aquellos abocados a un análisis de los mecanismos de construcción social de sexo, género y deseo) tomen nota de la necesidad de incorporar otros ejes a la discusión y de pensar críticamente los propios presupuestos universalizados y universalizantes. De esta manera, diversxs autorxs, en muchos casos provenientes de otras latitudes o con otras urgencias, han hecho sus propias contribuciones enfocadas en temáticas tales como la raza, la clase, la diversidad funcional, y la dispar configuración del sexo-género en contextos alejados de la academia del Norte Global.

### 3. Una caja de herramientas

Habiendo esbozado una trayectoria posible dentro de las múltiples historias que pueden relatarse de la Teoría *Queer*, podemos dedicarnos a la segunda instancia de la pregunta por el “cómo”: ¿cómo funciona la Teoría *Queer*? ¿qué hace? ¿cuáles objetivos se traza, y cómo los cumple? En lo que sigue, entonces, nos ocuparemos de presentar algunos de los procedimientos y aportes del pensamiento *queer* que han resultado particularmente útiles y fructíferos en una amplia gama de ámbitos, desde las ciencias sociales hasta la política, desde el arte hasta las ciencias naturales. Los abordajes canónicos de la Teoría *Queer* se concentran en sus contribuciones para la indagación acerca del sexo, el género y la opción sexual, y en particular en cómo estos se enlazan en un sistema binario y discreto (esto es, un sistema con sólo dos categorías posibles que no se solapan ni entremezclan). Aquí me interesa seguir otras lecturas, en las que el pensamiento *queer*, y las herramientas que ofrece, pueden ser aplicados a un sinnúmero de situaciones y de pertenencias identitarias que van mucho más allá de lo sexo-genérico, aunque por supuesto se nutran de esos desarrollos. Servirán para intervenir en el mundo de manera diferente, observarlo críticamente, lo cual no es solamente “crítico”, al contrario de lo que se le ha reclamado más de una vez a esta área: que denuncia, desmantela, y no tiene nada para ofrecer a cambio. Considero que, muy por el contrario, los enfoques *queer* también ofrecen modos de pensar mundos más vivibles, más inclusivos... y más interesantes.

Si opero un deslizamiento entre “Teoría *Queer*” y “pensamiento *queer*”, es porque me interesa adoptar la categoría de “*queer*” no como ligada necesariamente a un canon de textos o nombres (lo que “hay que leer” para “saber” Teoría *Queer*) sino más bien una perspectiva, una estrategia interpretativa. Esto no significa que no se beneficie del estudio del “canon”, pero sí que no lo utilizará como un fin en sí mismo, en una lectura casi filológica, sino como un medio para abordar, comprender y tal vez hasta resolver temas y problemas que nos interpelan e inquietan, o que quizás simplemente despiertan nuestra curiosidad. Para ello, el pensamiento *queer* nos ofrece una serie de herramientas, de instrumentos, con los que interpretar el mundo que nos rodea y actuar



Teatro - Pablo Accame

en él. En este sentido, y volviendo brevemente a lo dicho en el apartado anterior, tal vez sea de utilidad añadir que “*queer*” en el idioma inglés es a la vez un sustantivo (“lo *queer*”), un adjetivo (algo “es *queer*” o “está *queer*”) y un verbo (que podríamos tradu-

cir como “*queerizar*”). Esta última acepción nos ofrece algo más dinámico, y más cercano a lo que propongo aquí de pensar “*queer*” como un filtro de luz, una caja de herramientas, en lugar de la esencia que podríamos haber buscado al plantearnos la pregun-



ta “qué es lo *queer*”. *Queer* puede entenderse mejor como un camino o, tomando las palabras de la española Fefa Vila, “un punto de partida”, y no un lugar al cual querríamos llegar para poder, finalmente, detener las preguntas.

Habiendo hecho esta introducción, lo que quisiera hacer en lo que sigue es presentar y comentar brevemente algunas de las herramientas que ofrece el marco *queer*. Me detendré particularmente en cuatro ejes, fuertemente entrelazados: el concepto de performatividad, sus consecuencias sobre la idea de un “original” o un ser primigenio, la construcción de la normalidad, y la reconfiguración del vínculo entre objeto y sujeto de denominación.

Observemos, en primer lugar, uno de los desarrollos que han sido más citados y difundidos de esta perspectiva: el uso del concepto de “performatividad” para pensar sujetos e identidades. Esta noción proviene de la filosofía del lenguaje, y principalmente de Austin (1982), quien diferenció los actos de habla “constatativos” de los “performativos”. Los primeros simplemente describen un estado de cosas, y se espera de ellos que nos digan “cómo son las cosas realmente” - esto es, se espera que las palabras se adecuen al mundo del que hablan. Los actos de habla performativos, en cambio, “hacen” algo: hacen que el mundo se adecue a las palabras que emitimos. Un ejemplo clásico es el del juez de paz en un registro civil: al momento de emitir las palabras “los declaro marido y mujer” está produciendo una nueva entidad jurídica, que es ese matrimonio constituido (un acto de habla constatativo paralelo podría ser, por ejemplo, que cualquier persona no investida con ese poder, o esa misma persona en un ámbito que no sea el de su trabajo, señale a dos personas y diga: “son marido y mujer”). Una de las principales contribuciones de Judith Butler es tomar esta y otras perspectivas sobre los enunciados performativos para analizar de qué manera se producen y refuerzan las subjetividades en nuestra cultura. Esto le permite afirmar, por ejemplo, que el género es “una *performance*”. Esto significa, de acuerdo a la autora, que el género se constituye mediante una serie de prácticas discursivas a través de las cuales el discurso produce los efectos que nombra – o, parafraseando a Austin, hace que el mundo se adecue a las nociones de género que afirma. Así vemos que las construcciones discursivas sobre el ser varón, por ejemplo, configuran a ciertos sujetos como varones, mientras que a otros no les otorgan la visa de pertenencia al colectivo. Es importante notar que no se trata de “un acto singular, sino una repetición y un ritual, que logra sus efectos a través de su naturalización” (Butler 1999: xv): no basta un solo acto para constituir una identidad, sino que deben naturalizarse y ritualizarse mediante la repetición. A su vez, cada una de estas prácticas es una cita de otras anteriores, y es esa referencia a otras prácticas previas que circulan socialmente lo que da sentido a nuestra afirmación presente (análogamente, el juez de paz puede producir sus efectos porque cuenta con un respaldo institucional y con innumerables prácticas anteriores de otros representantes de esa institución). Es decir, aquello que repetimos a través de nuestro discurso (entendido en sentido amplio) modifica el mundo, en tanto



constituye las realidades que estamos nombrando y también nos constituye a nosotrxs mismxs como sujetos. En palabras de Butler:

(...) la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los 'sujetos' como los 'actos'. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad. (Butler 2002: 28)

Esta apropiación de la noción de performatividad nos permite replantear temas tan fundamentales como la identidad, el sujeto, la idea de herencia, de tradición, la libertad y la elección: ¿hasta qué punto elegimos aquello que hacemos, si siempre tiene una cuota de cita de algo que nos antecede y nos excede? Es importante evitar una noción simplificadora de la performatividad (que ha sido fuertemente criticada, y con razón), que afirmaría que la performatividad, a través del discurso, nos permite “hacer y ser lo que queremos”, porque nuestro discurso “construiría” nuestra realidad. El pensamiento *queer*, comenzando por Butler misma, ha respondido a este tipo de simplificaciones resaltando el lugar fundamental que ocupa la materialidad, tanto en el sentido del carácter material del cuerpo como en el sentido de la ubicación socioeconómica: debemos considerar el discurso como ligado inextricablemente con el plano material, y a la performatividad como “una práctica de improvisación en un escenario constrictivo” (Butler 2006: 13), que tendrá un horizonte más o menos amplio de acuerdo a las circunstancias específicas de cada sujeto. Además, toda cita conlleva algún grado de desplazamiento, ya que no se trata de una relación de copia idéntica ni puede ser totalmente “exitosa”: al “citar” a través de nuestros actos las normas sociales de, por ejemplo, el ser varón, nunca lograremos cumplir por completo con aquello que se espera de nosotros como varones. Siempre habrá una cuota de “fracaso”, entre otras cosas porque en muchos casos las normas que nos presionan son contradictorias entre sí, y porque en cada persona se solapan múltiples identidades que exigen desempeños diversos.

La afirmación de que la subjetividad se constituye permanentemente a través de actos reiterativos y referenciales, que siempre citan algo anterior, implica que no hay un hacedor detrás del hacer, ni un original que luego pueda ser copiado (algo que se sugeriría, por ejemplo, si pensáramos que hay ciertas personas que son “naturalmente” femeninas o masculinas, y otras personas que deben imitarlas para “pasar” como femeninas o masculinas).

Significa también que no hay un momento primigenio en el que se constituyó tal original, un primer ejemplar que después fuera copiado. Esto tiene importantes consecuencias para el modo de indagación que se propone desde el marco *queer*. A diferencia de otros movimientos teóricos, tales como ciertas vertientes del feminismo y de los estudios gay-lésbicos, en el pensamiento *queer*

esta cuestión de la identidad y las constituciones de la subjetividad no se indaga mediante una búsqueda historiográfica de un “origen” o una “causa”, sino que adopta más bien una perspectiva genealógica. Mientras que la búsqueda por el origen “se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo”, la búsqueda genealógica “no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault 2004: 17 y 29). Es decir, un análisis genealógico de las categorías que procesamos como “normales” e incorporamos como universales, de los ordenamientos binarios que regulan nuestra sociedad, apunta a vislumbrar qué función cumplen, a qué intereses responde su constitución y su permanencia, qué dispositivos los sostienen... y también qué resistencias producen en su mismo seno.

Uno de los objetos de estudio privilegiados del trabajo genealógico *queer* son las estructuras de normalidad y anormalidad que organizan nuestra sociedad. Análisis tales como el de Foucault, Rubin y otrxs marcaron el camino para comprender cómo se constituyen ciertas entidades como “anormales” (por ejemplo la idea de “homosexualidad” en tanto clave interpretativa del sujeto) para luego, a través de ellas, delimitar un “nosotros” como “normales”. De un lado queda lo simbólico hegemónico como normalidad, y el resto queda arrojado fuera (“abyecto”) bajo la acusación de anormalidad. Tal como ya afirmara Adrienne Rich en 1980, la constitución de ciertas identidades como alternativas o desviadas es, paradójicamente, lo que apuntala la noción de que las identidades dominantes no son alternativas, sino que representan el orden natural de las cosas (Rich 1996; McRuer 2006). Esto significa que la constitución de un “otro” es necesaria para construir un “uno”, del que debemos formar parte para disfrutar de diversos tipos de privilegios discursivos y materiales. Esto no se limita exclusivamente al sexo-género: en palabras de Judith Butler, “la categoría del 'sexo' es el instrumento o efecto del sexismo o su momento interpelante, la 'raza' es el instrumento o efecto del racismo o su momento interpelante, y el 'género' solo existe al servicio del heterosexismo” (2002: 182). Esto se contradice con nuestro sentido común, por el cual pensaríamos más bien que existe el racismo porque hay “razas”, no que existen “razas” porque hay racismo. Y sin embargo, son las conclusiones a las que se puede llegar tras hacer un trabajo genealógico para ver de dónde surgieron esas nociones y cuál es su función en nuestra cultura. La mejor prueba de que estas categorías no son una descripción de un orden natural, sino que son construidas mediante infinidad de actos performativos, es el enorme esfuerzo que tenemos que realizar todos los días para poder reafirmarnos dentro de las mismas, y la ingente cantidad de recursos que invierten los distintos dispositivos de disciplinamiento y normalización para lograrlo. Aquí

podemos recurrir a Néstor Perlongher, quien consideraba este punto en relación con el sistema represivo estatal: la “relativa juventud” de las reglamentaciones que condenan la homosexualidad (el autor se refiere aquí a los códigos contravencionales dispuestos en épocas de gobierno militar en Latinoamérica) “desmiente la pretensión de la normalidad de presentarse como arcaica y a-histórica. Marca que la normalidad precisa de la represión policial para imponerse, [y] no es tan ‘espontánea’ cuanto pretende” (2008: 30).

En esta línea de cuestionar lo que clasificamos como “normal”, una de las estrategias más útiles e interesantes del pensamiento *queer* es la propuesta de “devolver la gentileza” (Radi 2015: 6) a los sitios hegemónicos de construcción de discursos y relaciones de poder. El feminismo del siglo XX nos ha ayudado a comprender los mecanismos por los cuales ciertos posicionamientos, pertenencias e identidades dentro del ámbito de lo discursivo no son interrogados, sino que se los toma como universales y naturales, y no deben dar explicaciones. En contraposición, aquello que cae del otro lado de la frontera (voluntariamente o no; incluso tomando nota del debate acerca de la posibilidad de hablar de “voluntad” en muchos casos) es blanco de cuestionamientos, clasificaciones y estudios, ubicándolo en un lugar de objeto y no de sujeto (epistemológico, político, o de cualquier otro orden). Desde el pensamiento *queer* se ha hecho mucho para invertir esa ecuación, mediante prácticas de nombramiento, cuestionamiento e indagación. Por ejemplo, un ejercicio interesante que se puede hacer a partir de este marco es empezar a devolver esas preguntas que suelen lanzarse a lo no hegemónico: ¿por qué a una persona que se identifica como heterosexual nunca se le pregunta cuándo se dio cuenta de que lo era? ¿por qué a alguien considerado “delgado” -pero no “demasiado”- no se le pregunta si se alimenta saludablemente? Otra práctica fundamental es la del nombramiento, esto es, de salirse del lugar de quien es nombrado y pasar a ser quien nombra. El caso más paradigmático de esto es la noción de “cis”, utilizada para describir la cisexualidad y el cisgénero, y a partir de ellos también el cisexismo y otras estructuras excluyentes. El término “cis” fue acuñado por un científico transexual, Carl Buijs, quien eligió continuar con la imagen de lo “trans” (prefijo latino para indicar “del otro lado”) a fin de denominar a aquello que no es “trans”, ya que “cis” significa “del mismo lado”. Tal como afirma Blas Radi,

la potencia de esta categoría radica en que “devuelve la gentileza”, es decir, invierte la carga de la prueba. Su introducción implica la sustitución del paradigma en el cual las personas trans son aquellas que no se identifican con el sexo/género asignado al nacer, por otro en el que lo trans es el punto de partida desde el cual se establece la diferencia que define a las personas cis como aquellas no tienen el atributo de ser trans. (2015: 6)

Ya sea bajo la forma de definiciones, de preguntas, o de estudios etnográficos, este tipo de posicionamientos frente a aquello que no suele ser cuestionado constituye un paso fundamental para desencajar o desmontar las jerarquías y direcciones de los sistemas epistemológico-políticos vigentes.

A su vez, este tipo de herramientas patentizan que el pensamiento *queer* no necesariamente debe dirigirse a la indagación acerca de las personas e identidades homosexuales, pansexuales, travestis o trans\*. Sus aportes pueden y deben ser utilizados también para pensar por fuera de ese colectivo, incluidas aquellas instancias que suelen pasar desapercibidas ante el radar analítico porque, en cierto sentido, son la materia con la que está forjado el radar mismo.

#### 4. Queer, ¿para qué?

Es usual encontrar críticas a la Teoría *Queer*, y al pensamiento *queer* en general, que le diagnostican un incurable relativismo, cuyo resultado no puede más que ser inmovilizante: si no hay nada esencial, nada propio de una identidad o una comunidad más que lo que los discursos hacen de/con ella, ¿entonces “da todo lo mismo”? Y si es así, ¿qué queda como fundamento de la movilización política? ¿cuál será el eje de nuestro trabajo, si no tenemos ya categorías para invocar, si la representación de un colectivo no es posible, y si además todo parecería ser fruto de una construcción social que nos excede? ¿Será entonces que la Teoría *Queer* vino a terminar con las posibilidades del cambio social?

Algunos de estos interrogantes plantean desafíos reales para el pensamiento *queer*, y otros se deben a lo que, desde mi punto de vista, es una lectura simplista y poco rigurosa de este marco teórico. La observación de la falta de un referente fuerte para invocar en la esfera pública, es consecuencia directa del compromiso del posicionamiento *queer* en exponer y dismantelar las construcciones universalizantes, particularmente aquellas que se organizan en torno a la representatividad de un colectivo (una mujer, por ejemplo, hablando en representación de “las mujeres”). Esto es inevitable una vez que se reconoce que ningún sujeto puede ser comprendido a partir de un solo eje identitario (en aquel ejemplo, la identidad de género), y que por lo tanto no todas las personas que tienen una misma pertenencia identitaria llegan en una condición equivalente al espacio público. Esto implica que las generalizaciones que sostienen gran parte de los movimientos sociales o políticos descansarían, a fin de cuentas, sobre la universalización de una o algunas de las múltiples maneras de estar en el mundo, y muy probablemente será esa la agenda y la perspectiva que defenderán en la negociación social y política. En el caso del denominado “movimiento lgbt”, por ejemplo, encontramos una supuesta representación de un colectivo por parte de organizaciones que en su gran mayoría están presididas por varones ho-

mosexuales, cissexuales, blancos y de clases privilegiadas (Mulcahy y DiGuglielmo 2015). ¿Por qué consideramos que se trata de una representatividad viable, a la vez que rechazamos las instancias tradicionales en las que uno o más varones hablan en nombre del colectivo de mujeres?

El pensamiento *queer* nos sirve para detectar los peligros de este tipo de marcos universalizantes, y también para detectar las fisuras, las fallas que traen, en las que podemos insertar una cuña para pensar y producir el mundo de una manera diferente. Nos aporta, además, herramientas para comprender que no existe un lugar neutral, externo para evaluar aquello que sucede o el sistema en que vivimos: no tenemos la posibilidad de salir por completo de esta repetición performativa, esta cita permanente de algo que nos constituye y constituimos mediante nuestros actos.

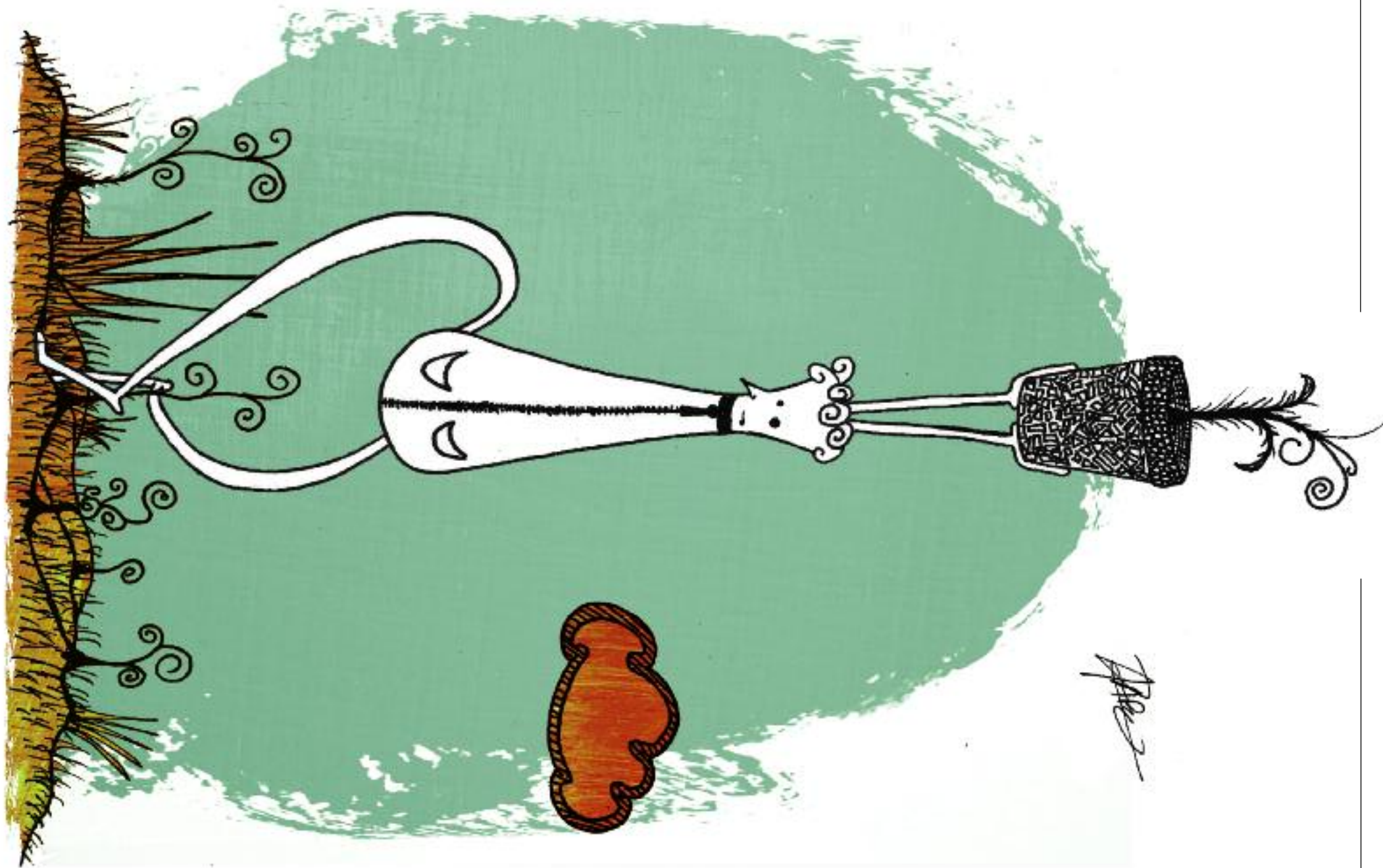
Sin embargo, no sería certero decir que una perspectiva *queer* equivale a una condena a la inmovilidad: si, como vimos, cada cita involucra un desplazamiento y una cierta dosis de “fracaso” (ya que es imposible cumplir a rajatabla todas las normas que se citan), estos desplazamientos pueden ser el medio para la resistencia a dichas normas, dentro del límite de las constricciones ya mencionadas. Pequeños cambios en los cuales citamos lo que heredamos, pero lo traemos de un modo levemente diferente. Es probable que esto resulte insuficiente para quien considere que el cambio debe darse mediante giros de 180°, tal como el que puede estar implícito en el concepto de “revolución” vigente sobre todo hasta fines del siglo XX. Pero, una vez más, una perspectiva *queer* nos indica qué encierran esos ideales totalizantes, a qué son funcionales, y qué peligros acarrear.

Por otro lado, al analizar las derivaciones políticas de una perspectiva *queer* encontramos la enorme importancia que reviste en ella la dimensión comunitaria y colectiva de lo humano: los vínculos entre las personas, la constitución de comunidades, el reconocimiento por parte de otros para quienes podamos ser inteligibles. A contrapelo del mito liberal del ser humano como sujeto autónomo e individual, se destaca la importancia – para bien o para mal – de la interrelación e interdependencia de las personas. Sin embargo, y teniendo en cuenta lo dicho más arriba, no se tratará aquí de una comunidad universalizante: se valorará lo híbrido por sobre lo puro, lo continuo por sobre lo binario, lo múltiple por sobre lo único. Una comunidad propiamente *queer*, entonces, será una en la que las diferencias convivan sin tener que fusionarse en unidades mayores, y se vinculen desde la solidaridad y la empatía. Si “qué es lo *queer*” es una pregunta que resulta poco *queer*, “cómo es *queer*” o “cómo es *queerizar*” nos ha permitido indagar en algunos de los procesos que ha transitado este marco, y algunas

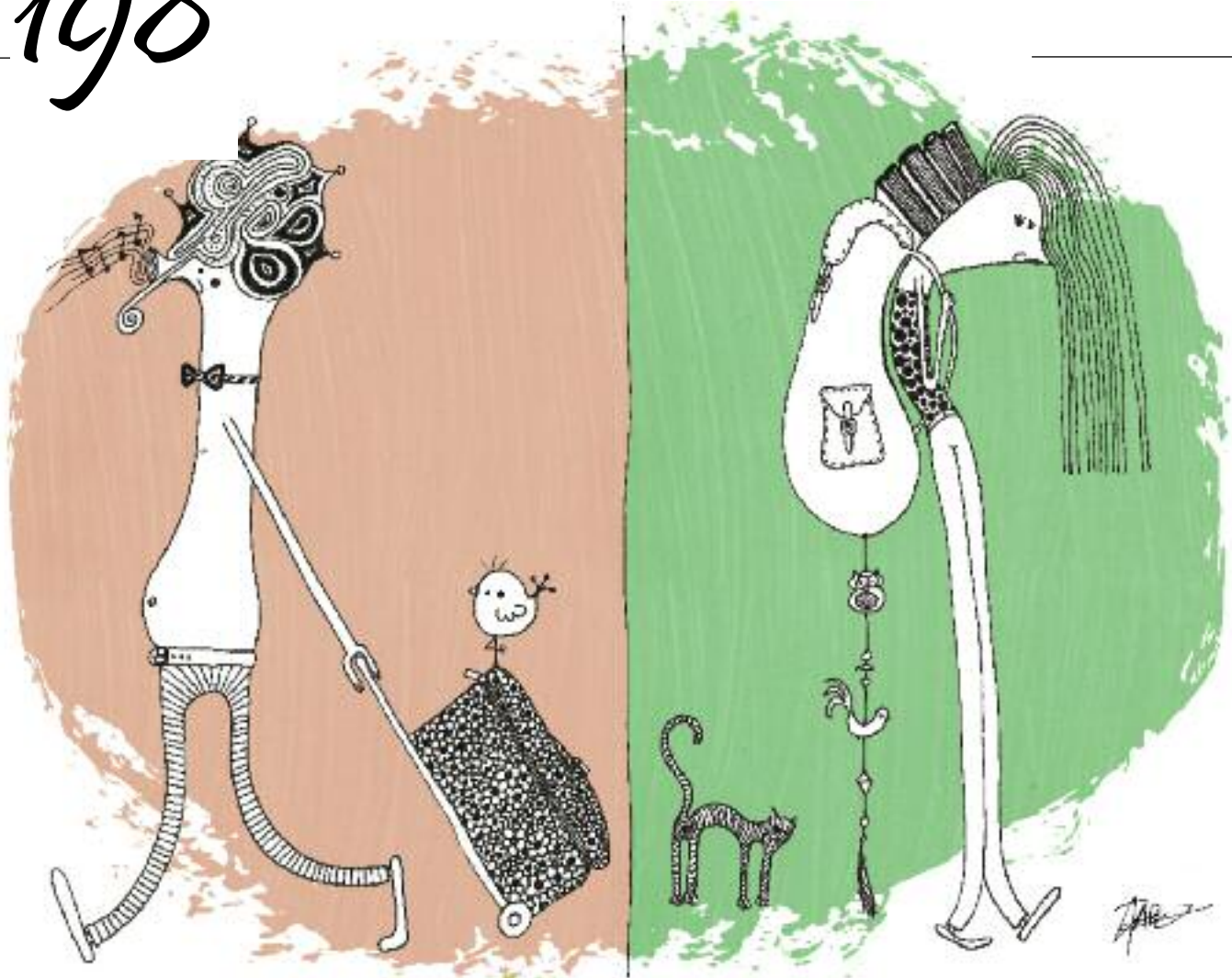
líneas de trabajo y herramientas que nos brinda. Vimos también que estas últimas han sido y pueden ser utilizadas de diversas maneras, a lo largo de un espectro que refleja la multiplicidad expresada en la noción misma de “*queer*”. No obstante, el hecho de haber planteado el análisis desde el “cómo”, y no desde el “qué” (o el “quién”, a fin de evitar los peligros del personalismo), puede sugerirnos algunos caminos más que otros: los que me interesa destacar aquí son aquellos que nos afectan en nuestra propia práctica tanto cotidiana como profesional.

En la sección anterior vimos que con cada uno de nuestros actos “citamos” y repetimos elementos de un sistema que nos excede y que a la vez es construido por nosotros; por otro lado, se desprende que damos forma a realidades que, en cierta medida, son nuevas, ya que se diferencian de aquellas que heredamos. Vimos también que esos actos implican la construcción de un “otro” del que luego podremos distinguirnos a fin de delimitarnos individual y colectivamente. Las herramientas que provee el pensamiento *queer* nos permiten colocar bajo la lupa estos procedimientos en abstracto, y en instancias que identificamos como represivas –es frecuente encontrarlas aplicadas, por ejemplo, al análisis de cómo esto funciona en las estructuras patriarcales de nuestra sociedad-. Pero si la perspectiva *queer* me resulta particularmente interesante como instrumento de trabajo, es porque ella puede habilitar, además, un posicionamiento crítico sobre nuestras propias prácticas, tanto personales como profesionales. ¿Qué implican nuestros actos performativos? ¿qué conllevan nuestras repeticiones? ¿qué tipo de comunidades estamos construyendo a través de nuestras citas, *performances* y repeticiones? ¿con quién estamos hablando, y con qué objetivos? ¿es coherente nuestro modo de trabajar y de actuar, con los objetivos que nos planteamos? Luego de poner estas preguntas sobre la mesa, queda por delante pensar de qué manera citar, de qué manera repetir, cómo construir comunidades que celebren la multiplicidad de lo humano, para que la repetición sea provechosa y la diferenciación respecto de un “otro” no se traduzca en violencia y exclusión. Desde ya que se trata de elementos que también surgen en otros marcos teóricos, incluso algunos mucho más cercanos a nuestro contexto sudamericano en términos geográficos, aunque la colonización de nuestra cultura académica los haya alejado simbólicamente. En este y otros sentidos, auguro que un acercamiento al pensamiento *queer* pueda ser una buena oportunidad para repensar nuestro propio vínculo con las prácticas académicas y los presupuestos políticos de la teoría que producimos, y así nos permitamos volver al inicio, en un movimiento circular, para preguntarnos ya en términos más amplios: teoría, ¿para qué?





# 198



**Andariegos - Pablo Accame**

## Referencias

- Austin, J. (1982)[1955]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Segunda edición. Nueva York: Routledge. [1990]
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós. [1993]
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2006) [2004]. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- De Lauretis, Teresa (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction". *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. 3 (2), iii-xviii.
- De Lauretis, T. (2011). "Queer Texts, Bad Habits, and the Issue of a Future". *GLQ* 17 (2-3), 243-263.
- Delfino, S. y Rapisardi, F. (2010). "Cuirizando la cultura argentina desde la Queerencia". *Ramona*, 99, 10-14.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*. Nueva York: Basic Books.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. Nueva York: Routledge.
- Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter*. Londres: Duke University Press.
- Laqueur, T. (1990). *Making Sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- Llamas J. y Vidarte, P. (1999). *Homografías*. Madrid: Espasa Calpe.
- McKee, A. (1999) "(Anti) Queer: Introduction". *Social Semiotics*, 9:2, pp. 165-169.
- McRuer, R. (2006). "Compulsory Able-Bodiedness and queer/Disabled Existence." *Crip Theory: Cultural Signs of queerness and Disability*. Nueva York: NYUP.
- Mulcahy, T. y DiGuglielmo, J. (2015). "How much do LGBT organization leaders make?". *Washington Blade*. 19 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.washingtonblade.com/2015/02/19/much-lgbt-organization-leaders-make/>
- Perlongher, N. (2008). *Prosa Plebeya*. Buenos Aires: Colihue.
- Queer Nation (1990). "Queers Read This", volante entregado en la Marcha del Orgullo de Nueva York. Disponible en: [http://zinelibrary.info/files/queers\\_read\\_this.pdf](http://zinelibrary.info/files/queers_read_this.pdf)
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis*. Buenos Aires: Celtia-Gedisa.
- Radi, B. (2015). "Defundamentos y postfundaciones. Revoluciones conservadoras, tecnologías de apropiación y borrado de cuerpos y subjetividades trans en la obra de Preciado". *Sexualidades*, núm. 12, julio 2015. Disponible en [http://www.irmweb.org/wp-content/uploads/2015/07/Sexualidades\\_No.12\\_Jul\\_2015.pdf](http://www.irmweb.org/wp-content/uploads/2015/07/Sexualidades_No.12_Jul_2015.pdf)
- Rich, A. (1996)[1980]. "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, núm 10.
- Sedgwick, E. (2008). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press. [1990]
- Stryker, S. y Whittle, S. (2006). *The Transgender Studies Reader*. Nueva York: Routledge.
- Vélez-Pelligrini, L. (2011). "Teoría queer: de la esperanza al gran fraude". *El viejo topo*, 281, 41-47.
- Warner, M. (1991). "Fear of a Queer Planet". *Social Text* 29, 3-17