

¿UNA TEORÍA QUEER LATINOAMERICANA?: POSTESTRUCTURALISMO Y POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD EN LEMEBEL

José Javier MARISTANY
Universidad Nacional de La Pampa (Argentina)

I.

En su intervención en el congreso “Cuestiones críticas” que tuvo lugar en Rosario en octubre de 2007, Christian Gunderman se preguntaba acerca de la posible producción de una teoría *queer* en el ámbito latinoamericano, adelantando la hipótesis de que aspectos sustanciales de tal teoría habrían sido desarrollados anticipadamente en textos como Barroco de Severo Sarduy (SARDUY, 1974) en tanto que sus manifestaciones estéticas neobarrocas se habrían plasmado en la obra de autores como Lezama Lima, el propio Sarduy, Perlongher o Lemebel, por citar una brevísima serie. El planteo de Gunderman, más allá de acordar o no con su hipótesis, apuntaba a varias cuestiones que estimo importantes al momento de reflexionar sobre lo *queer* en un contexto como el que hoy nos convoca.

En primer lugar, la cuestión de la localización de la producción teórica y su “importación” hacia otros ámbitos, su reapropiación y resignificación. Esto nos remite tanto a la problemática del flujo de saberes entre centros metropolitanos y periferia, que cuenta con una vasta tradición en el pensamiento latinoamericano, como al problema de la traducción tanto en el sentido acotado de la textualidad (el propio término “*queer*” ha sido objeto de traducciones al castellano más o menos felices -pensemos en la “teoría torcida” de Ricardo Llamas (LLAMAS, 1998)– y de reflexiones sobre los límites de esa operación), como en el de la dimensión cultural (la teoría *queer* como “matriz de inteligibilidad”, para emplear un concepto de una de sus representantes más conspicuas, de ciertas prácticas culturales latinoamericanas). ¿Estaríamos ejerciendo algún tipo de violencia al intentar una lectura con esa matriz? ¿Se trata tal vez de postular una crítica impoluta y no contaminada por ningún tipo de especulación foránea?

En segundo lugar, y derivada de la anterior, la hipótesis de Gunderman me sugirió la posibilidad de trazar una “genealogía diferencial”, para aquello que podríamos denominar, aún con el riesgo de no zanjar la cuestión precedente, una teoría y práctica de lo *queer* en autores como Néstor Perlongher y Pedro Lemebel. Al hablar de “genealogía diferencial” me estoy refiriendo a la lectura y apropiación de una tradición filosófica particular: la emergencia de la teoría “*queer*” en el ámbito académico norteamericano en los 90 resulta de una retraducción política de cierto pensamiento postestructuralista francés, representado, principalmente por Jacques Derrida; por su parte, esa teoría y praxis “marica” o “coliza” que es al mismo tiempo, una poética, el neobarroso perlonghiano o el neobarrocho lemebélico, vendría de la apropiación de otra vertiente postestructuralista, aquella encarnada en el pensamiento de la dupla Deleuze/Guattari. No sería arriesgado pensar sus Mil mesetas como un exponente acabado del neobarroco, tanto en su concepción como libro como en su escritura y dar vuelta, de este modo, el sentido de los flujos y apropiaciones (DELEUZE & GUATTARI, 1997). Pero este sería otro tema que nos desviaría de nuestro interrogante inicial.

En este sentido, se trata en parte de un origen común, territorio amplio, pero que aportaría ciertos axiomas compartidos; por otra parte, se podrían constatar ciertas diferencias

provenientes de los puntos divergentes entre el pensamiento de Derrida por un lado y el de Deleuze y Guattari, por el otro. A partir de esta constatación, lo que propongo aquí es, en primer lugar revisar ese territorio común que podría dar pie para ver en Lemebel un representante *queer* de la cultura latinoamericana; y, en segundo lugar, indagar hasta qué punto esa diferencia genealógica, como dispositivo de análisis, podría servir para plantear de otro modo la cuestión de una versión latinoamericana de lo *queer* y de los flujos de saberes entre centro y periferia.

II.

Hemos dicho que la traducción de la palabra "*queer*" no es evidente en español. Más allá de que intentemos dar equivalencias como "rarito" o "desviado", "puto", "maricón", "marica", "comilón"; y, luego, "tortillera" o "marimacho", resulta siempre una equivalencia insuficiente de la que se escapan sentidos originales o se agregan otras evaluaciones propias de la cultura que traduce. En el diccionario bilingüe Oxford, la segunda acepción de "queer" es "maricón" pero un símbolo nos remite a "tabú" y allí se nos explica que ese símbolo marca aquellas palabras que "pueden resultar extremadamente ofensivas al interlocutor y por lo tanto se aconseja a los hablantes no nativos de la lengua inglesa que eviten su uso" (*Diccionario Oxford*, 1996). Como lo sostiene Beatriz Preciado "el saber *queer* es en sí mismo una teoría de la necesidad y de la inevitabilidad de una retraducción constante" (PRECIADO, 2003: 196-197. Mi traducción).

El término "*queer*" emerge como una interpelación, una práctica lingüística cuyo propósito es avergonzar al sujeto que nombra o, antes bien, producir un sujeto a través de esa interpelación humillante. Adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto. Es una invocación mediante la cual se forma, a través del tiempo, un vínculo social entre las comunidades homofóbicas. Su correlato es un poder performativo ejercido por una minoría estigmatizada que lleva a la elaboración de una "teoría *queer*". De modo que este vocablo propicio al aislamiento de lo abyecto ha sido el objeto de una reapropiación positiva por parte de los injuriados y se ha constituido una teoría *queer*, una teoría abyecta, una teoría de lo abyecto. (BOURCIER, 2003: 198).

La teoría y la praxis *queer* problematizan las políticas de la representación que emergen de los movimientos sociales americanos de los 60, en especial, el movimiento feminista y el movimiento de liberación gay-lésbico. La identidad basada en oposiciones binarias tales como heterosexual/homosexual, hombre/mujer fue criticada como naturalizante y esencialista. Para la teoría *queer*, y esta será una de sus nociones clave, las diferencias y las identidades sexuales deben entenderse como efectos de la performance de género y de sus apariencias. (BUTLER, 1999; 2000).

Uno de sus desafíos sería precisamente reconstruir los fracasos de la representación por cuanto la identidad presupone indefectiblemente exclusiones, silencios, márgenes al ignorar la especificidad resultante de la intersección de variables de género con aquellas otras de raza, etnia, clase, cultura, morfología anatómica, etc. En todo caso, la identidad se debe utilizar instrumentalmente como imperativo político con el fin de reunir y representar a un grupo oprimido en una coyuntura precisa, pero vigilando que su uso no se convierta en imperativo de regulación y que pueda quedar abierta su significación para futuras reapropiaciones que no se han contemplado inicialmente; se trata de la idea de una coalición abierta que afirme identidades que se instituyen y se abandonan de acuerdo con los objetivos

del momento; un conjunto abierto que permita múltiples convergencias y divergencias sin obediencia a una normativa, a una definición cerrada. (BUTLER, 1999: 44-49).

Judith Butler desarrolla una crítica de la esencialización de las categorías de sexo y de género y explora el lazo estructural que existe entre la producción de la identidad sexual y la regulación de la performance de género. Su concepción de la identidad sexual performativa es el resultado de varias lecturas cruzadas, entre las que sobresalen, por un lado, los análisis de Derrida sobre la iterabilidad performativa a partir de su lectura de la teoría de los actos de habla de Austin y su crítica al falogocentrismo que ha dominado el pensamiento filosófico occidental desde Platón; y, por el otro, los análisis de Foucault (en *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*) sobre la formación de las identidades por medio de dispositivos discursivos que operan a la manera de una ficción reglamentadora que impone órdenes y jerarquías.

Siguiendo las enseñanzas derrideanas que destruyen el orden representacional de la cultura occidental regido por el binomio original/copia, Butler sostiene que la supuesta identidad original sobre la cual se modela el género es una imitación sin origen: no hay identidad de género detrás de las expresiones de género. El género es performativo lo cual significa que no tiene estatus ontológico por fuera de los diferentes actos que constituyen su realidad. La performance de género no es una imitación secundaria de un género dado, o la simple parodia teatral de los travestis; por el contrario, el género se constituye por una serie de actos repetidos -dentro de un marco regulador muy rígido o matriz de inteligibilidad heterosexual- que se congela con el tiempo para producir la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser.

Esos actos performativos exceden lo lingüístico para abarcar una teatralidad corporal más amplia que necesita de una incesante repetición para reafirmar el efecto de original, que nunca ha estado más que como ideal fantasmático. En última instancia, la teoría *queer* se erige como una epistemología abierta e inestable que repudia las definiciones fijas del patriarcado y los mandatos de un heterosexismo compulsivo y sus tecnologías de control, por lo cual no intenta elaborar un contramodelo igualmente excluyente y englobante que vendría a ocupar el lugar y la función estabilizadora de un "gran relato" (FOSTER, 2000: 19-20).

III.

¿De qué manera aparece una mirada "*queer*" en los textos de Pedro Lemebel? ¿Sería válido y necesario aplicar esa matriz de inteligibilidad a su obra? ¿O bien deberíamos suspender este tipo de interpretación y limitarnos a esbozar posibles puntos de contacto entre sus textos y los postulados de aquella teoría? Si volvemos al tema de la "genealogía diferencial" esbozado más arriba, sería preciso señalar en primer lugar, la abierta apropiación por parte del cronista chileno, del pensamiento, -de sus tópicos y de su nomenclatura- que Deleuze y Guattari desarrollaron especialmente en *Mil mesetas*, difundido por Félix Guattari en estas latitudes en sus viajes a Brasil a comienzos de la década del 80, y de los que es testimonio el libro que firmó junto a Suely Rolnik, *Micropolíticas. Cartografías del deseo* (GUATTARI & ROLNIK, 2006). Allí quedaron documentados asimismo los encuentros del psicoanalista francés con Néstor Perlongher. Este último, a su vez, escribió un ensayo titulado "Los devenires minoritarios", del cual una versión reducida fue publicado en la *Revista de Crítica Cultural* de Santiago de Chile, en 1991 y en el que su autor traduce, explica y aplica las tesis principales de *Mil mesetas* al contexto brasileiro (PERLONGHER, 1991). Hacia el final del ensayo y como conclusión podemos leer el siguiente párrafo:

Maristany, ¿Una teoría *queer* latinoamericana?

La política de minorías no debería pasar, hoy, por la afirmación "enguetizante" de la identidad, acompañada por invocaciones rituales a la "solidaridad" con otros grupos minoritarios, ni por la reserva de un lugar (generalmente secundario) en el teatro de la representación política [...] Sin rehusar dogmáticamente la importancia de la conquista de ciertos espacios jurídicos y legales, ni renegar de las experiencias vividas bajo el enunciado de la identificación, la crisis (o incluso la disolución) de esos movimientos, además de indicar la extenuación de la estrategia identitaria, podría quizás propiciar (¿optimismo del análisis social?) una demanda de salida de los microcircuitos fagocitantes, una expansión extensa de las diferencias, no sólo entre los propios "minoritarios", sino abierta al campo social. Al fin y al cabo, la radicalidad de experimentaciones relacionales, sensuales, nómades, extáticas, delirantes, no debería servir apenas para alimentar la frialdad marmórea de los claustros" (PERLONGHER, 1997: 74).

A comienzos de los ochenta (y que quede claro que no se trata de competir por la primicia y la exclusividad de ciertos planteos), Perlongher se apropia del pensamiento de Deleuze y Guattari y realiza a partir de ellos un cuestionamiento netamente postestructural a la política de la representación y de la configuración de identidades que inmovilizan a los sujetos que interpelan. Así como Butler, en el primer capítulo de *El género en disputa* (BUTLER, 2001), ponía en evidencia la crisis representacional del movimiento feminista y cuestionaba el concepto de identidad, el poeta argentino, unos años antes, hacía una observación similar acerca de las estrategias identitarias de los movimientos minoritarios que tienden a formar "guetos" y propiciaba la insubordinación de las subjetividades disidentes, como forma de resistencia al control estatal y al "adecentamiento" asimilacionista de los propios grupos minoritarios (PERLONGHER, 1997).

El postestructuralismo, en su versión tanto derrideana como deleuziana, se mostró extremadamente sensible al problema de la identidad y la diferencia, a partir de un cuestionamiento de los principios de una "metafísica de la presencia" que rigió el pensamiento filosófico occidental hasta el siglo XX. Los conceptos de diferencia y repetición, flujos y devenires, aplicados a la constitución de los sujetos, alertan contra una subjetividad pensada como esencial, pre-discursiva e individual. Por el contrario, se pone en primer plano el problema del lenguaje, su valor performativo y el predominio del significante en Derrida, o del enunciado-consigna en Deleuze-Guattari para quienes el discurso no tiene original, no existe enunciación primera, sino que es constitutivamente indirecto en el sentido más propiamente bajtiniano. Se trata apenas de esbozar algunos rasgos profundos que vienen a marcar todo el pensamiento francés postestructural, y es a partir de ese territorio común, que remite a unos fundamentos compartidos, donde se podría reconocer una filiación, un parentesco, entre la teoría *queer* y la perspectiva crítica de Perlongher y Lemebel.

Loco afán, texto que da nombre a las "crónicas de sidario" del escritor chileno, y que no es una crónica, sino más bien un ensayo sobre la identidad *gay* en tiempos del sida y del mercado globalizado neo-liberal, también lee y reescribe, en un ritual fagocitante, al Deleuze/Guattari de *Mil mesetas*, y tomado como prosa filosófico-poética, podría insertarse en una serie que desviaría a Sarduy y Lezama Lima por París antes de llegar a estas sureñas latitudes americanas. Se trata de una intevención de Lemebel en ocasión del encuentro de Félix Guattari con alumnos de la universidad Arcis, en mayo de 1991, según la nota al pie que cierra el texto.

La frase inicial remitiría a la Santa Trinidad del postresturalismo francés, Derrida, Deleuze y Foucault: "Vadeando los géneros binarios, escurriéndose de la postal sepia de la familia y sobre todo escamoteando la vigilancia del discurso..." (LEMEBEL, 2000: 124)

A partir de allí, el sujeto enunciador se configura a partir de sus rasgos diferenciales y se presenta con toda la nomenclatura deleuziana:

Desde un imaginario ligoso expulso estos materiales excedentes para maquillar el deseo político en opresión. Devengo coleóptero que teje su miel negra, devengo mujer como cualquier minoría. Me complicito en su matriz de ultraje, hago alianzas con la madre indolatina, y "aprendo la lengua patriarcal para maldecirla" (LEMEBEL, 2000: 124).

Se intenta demostrar que la lección del maestro ha sido aprendida, que sus devenires minoritarios sirven para relatar las subjetividades en el contexto del "capitalismo mundial integrado". El texto gira alrededor de una serie de desacoplamientos respecto de una temporalidad revolucionaria, de una identidad de género y de raza, de un sistema económico que no son significativos para el sujeto en cuanto formadores de su presunta identidad:

Porque nunca participamos de esas causas liberacionistas, doblemente lejanos del Mayo 68, demasiado sumergidos en la multiplicidad de segregaciones (LEMEBEL, 2000: 125).

Un movimiento gay del que no participamos y sin embargo nos llega su resaca contagiosa. [...] Lo gay acuña su emancipación a la sombra del "capitalismo victorioso" (LEMEBEL, 2000: 127).

Cómo levantar una causa ajena transformándonos en satélites exóticos de esas agrupaciones formadas por mayorías blancas a las que les dan alergia nuestras plumas (LEMEBEL, 2000: 126).

En esta última cita, las plumas resultan ser un significante que condensa el entrecruzamiento de un doble significado de identidad denegada puesto que ellas remiten tanto a lo indígena en relación con esas mayorías blancas que instauran su hegemonía, como a la femineidad "artificial" del travesti en oposición al modelo tanto patriarcal como al masculinista gay que se volvía dominante por aquellos años.

Si la teoría *queer* proclamaba la necesidad de repensar las intersecciones diferenciales de variables para reparar en alguna medida las fallas en las políticas de la representación, por ejemplo, cuando Butler proclamaba que las lesbianas tenían pocas cosas en común salvo el hecho, tal vez, de saber algo acerca de cómo funciona la homofobia contra las mujeres (BUTLER, 2000: 92), Lemebel, al mismo tiempo, reclamaba una política de la diferencia anclada en la propia historia chilena, en sus destiempos, en la cosmética travesti, en la condición indígena y popular de los sujetos que no podía ser reabsorbida por los modelos hegemónicos metropolitanos. Hay una denegación de ese modelo dominante al que no opone, sin embargo, una alternativa cerrada y unívoca para definir un sujeto subalterno: "Tal vez lo único que decir como pretensión escritural desde un cuerpo políticamente no inaugurado en nuestro continente sea el balbuceo de signos y cicatrices comunes." (LEMEBEL, 2000: 127). La lengua y la historia comunes parecerían los únicos fundamentos válidos de una reterritorialización en la que se podría delinear una pertenencia comunitaria atravesada por experiencias compartidas.

Hacia el final del texto, Lemebel señalará el travestismo constitutivo de latinoamérica y proclamará la beligerancia corporal de los travestis que viene a suplantar la carencia de voz como medio básico de representación política y de ciudadanía:

Quizás América Latina travestida de traspasos, reconquistas y parches culturales [...] aflore en un mariconaje guerrero que se enmascara en la cosmética tribal de su periferia. Una militancia corpórea que enfatiza desde el borde de la voz un discurso propio y fragmentado, cuyo nivel más desprotegido por su falta de retórica y orfandad política sea el travestismo

homosexual que se acumula lumpen en los pliegues más oscuros de las capitales latinoamericanas (LEMEBEL, 2000: 127).

Si en Butler, a partir de un modelo textualizante que remite a Derrida, el travestismo podía resultar una parodia efectiva para desocultar la naturaleza performativa del género y desnaturalizar sus pretensiones de originalidad, para Lemebel hay un potencial de transformaciones revolucionarias, creativas y poéticas que vendrían de ese sujeto deseante:

Quizás el zapato de cristal perdido esté fermentando en la vastedad de este campo en ruinas, de estrellas y martillos semienterrados en el cuero indoamericano. Quizás este deseo político pueda zigzaguear rasante estos escampados. Quizás este sea el momento en que el punto corrido de la modernidad sea la falla o el flanco que dejan los grandes discursos para avizorar a través de su tejido roto una vigencia suramericana en la condición homosexual revertida del vasallaje (LEMEBEL, 2000: 128)

Recordemos que para Deleuze y Guattari, el deseo es una máquina productiva de vitalidad, de fuerza de crear, dar o actuar que no forma parte de la conciencia, como quiere el psicoanálisis, ni tampoco es una representación ideológica, como lo hace el marxismo: el deseo forma parte de la infraestructura y, por tanto, es productivo:

El deseo atraviesa el campo social, tanto en prácticas inmediatas como en proyectos más ambiciosos [...] *propondría denominar deseo a todas las formas de voluntad o ganas de vivir, de crear, de amar; a la voluntad o ganas de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores.* Para la modelización dominante –aquello que llamo "subjetividad capitalística"– esa concepción del deseo es totalmente utópica y anárquica". (GUATTARI & ROLNIK, 2006: 318. Subrayado en el original).

En un trabajo anterior (MARISTANY, 2005) había analizado de qué manera Lemebel, en varias crónicas de *Loco afán*, construye la historia de una comunidad travesti y al mismo tiempo establece distancia con otros tantos discursos que podrían servirle como reservorio de patrones de identidad. Tal cosa ocurre con los parámetros de representación de lo que podríamos llamar la Internacional GLTTB, en la que podemos agrupar el gran discurso de emancipación de las minorías sexuales que en sus diferentes versiones atraviesa las imágenes y los enunciados del activismo reivindicativo de las sexualidades que escapan a la lógica de la heterosexualidad normativa. Forman parte de esa internacional ciertos ritos y símbolos entre los que sobresalen las marchas del orgullo que se llevan a cabo en cada territorio liberado y la bandera arcoiris que transforma el siniestro *unheimlich* en un hogar. Si bien Lemebel adscribe a una política de la visibilidad, (tanto las performances de las "Yeguas del Apocalipsis" como su escritura en la frontera entre el periodismo y la literatura son las herramientas indiscutibles de esa praxis), reniega de las imágenes ficticias que globalizan un sujeto virilizado, normatizado en una hiperadaptación masculinista, fetiche de una economía neoliberal, que transforma en marca registrada una diferencia ya asimilada y vaciada de contenidos transgresores.

En lugar de Stonewall, el hito inicial es una fiesta en la casa de la Palma, en una barriada popular de Santiago. Así "La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)", la primera crónica de *Loco afán*, inicia la memoria a partir de una fiesta y de la única fotografía que queda de ella. Se trata de la fiesta de año nuevo de 1973 en lo de la Palma "esa loca rota que tiene puesto de pollos en la Vega, que quiere pasar por regia e invitó a todo Santiago a su fiesta de fin de año" (LEMEBEL, 2000: 14).

La historia se reterritorializa para dar sentido a una experiencia que no puede ser representada por la narración hegemónica de la metrópolis que no se adopta como relato

originario de la emancipación. Así en "Crónicas de Nueva York (El bar Stonewall)" el cronista relata su viaje a ese santuario que se erige en monumento de las luchas de la comunidad internacional homosexual. El bar es presentado como lugar sagrado, "santuario", "gruta de Lourdes Gay" en el que los visitantes "se sacan la visera Calvin Klein y oran respetuosamente unos segundos cuando desfilan frente al boliche" (LEMEBEL, 2000: 70). Sin embargo, la mirada toma distancia, el museo de la emancipación gay no logra emocionar al cronista quien simula derramar una lágrima ante las fotos de los héroes de la épica homosexual. En medio de la fiesta de la visibilidad, del coming out, el cronista de pronto se vuelve invisible, nadie lo puede ver:

Y cómo te van a ver si uno es tan re fea y arrastra por el mundo su desnutrición de loca tercermundista. Como te van a dar pelota si uno lleva esta cara chilena asombrada frente a este Olimpo de homosexuales potentes y bien comidos que te miran con asco, como diciéndote: Te hacemos el favor de traerte, indiecita, a la catedral del orgullo gay (LEMEBEL, 2000: 71).

Esta crónica es una proclama que cuestiona los alcances representacionales de esa Internacional, que en realidad es blanca, virilizante y metropolitana, que se universaliza como cualquier otra gran narración de la identidad en la modernidad y se expande imperialmente sobre las periferias imponiendo sus fuertes imágenes, sus códigos, sus ritos: "Sobre todo en esta fiesta mundial en que la isla de Manhattan luce embanderada con todos los colores del arco iris gay. Que más bien es uno solo, el blanco. Porque tal vez lo gay es blanco" (LEMEBEL, 2000: 71), se pregunta el cronista.

Ese gran relato de la subalternidad sexual ha devenido hegemónico y ha creado otras periferias: indígenas, latinas, pauperizadas que no se reconocen en ese espejo deslumbrante que ofrecen las "políticas de la identidad" neoconservadoras. Y además responde al funcionamiento de la economía de mercado; se adecua a sus reglas, presenta su mercancía fetiche para un público consumidor de alto poder adquisitivo. Vemos entonces un doble movimiento de apropiación y de rechazo, una forma estratégica de utilizar ese discurso legitimado, de recluirse provisoriamente bajo el signo de lo políticamente correcto, pero sólo para traficar un contradiscurso que erosiona y marca los límites de la supuesta Internacional de la diferencia. De este modo Lemebel enuncia su propia posicionalidad en relación con las comunidades de poder.

Y aquí es donde podemos señalar un gesto *queer* pues es sabido que esta perspectiva surge como espacio de diferencias al especificar orientaciones, corporalidades y prácticas diversas y con una clara postura anti-identitaria frente al sistema birrepresentacional *gay*/lésbico. Pareciera que un discurso exclusivamente centrado en el complejo dispositivo de género no es suficiente para asegurar la representabilidad de los sujetos y omite como dimensión vuelta ideología y naturalizada otras variables en las que resurgen las nada novedosas tensiones entre centro y periferia, clases antagónicas, etnias secularmente desplazadas.

Lemebel replantea los discursos de la identidad, en sus diferentes versiones, ya sea la nación, los grupos militantes de izquierda, la democracia, el activismo *gay*. Se apropia de cada uno de ellos y saca a la luz el lado oculto, la lógica de la exclusión y la violencia que hay en todos, cuando se los atraviesa con la subjetividad periférica del marica-mapuche-pobre. Es en esta conjunción en la que aflora el sujeto anómalo, torcido, en un infinito devenir minoritario, nómada, siempre en movimiento, en la que podemos leer la emergencia de una mirada que se acerca a lo *queer* de manera rizomática, mediante innumerables raicillas que desjerarquizan la preeminencia de las temporalidades metropolitanas.

Maristany, ¿Una teoría *queer* latinoamericana?

Tal vez, profundizar en esta indagación de lo que he llamado "genealogía diferencial" nos permitiría plantear la problemática inicial de manera diferente pues no se trataría ya de pensar necesariamente en la versión latinoamericana de lo *queer* como una traducción o un vacío a llenar, sino de cartografiar modalidades de concebir las políticas de representación de las minorías, al norte y al sur, de modo que pudieran conectarse y/o desviarse a partir de coincidencias o divergencias a niveles arqueológicos..

BIBLIOGRAFÍA

- BOURCIER, Marie-Hélène (2003). *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, París, Éditions Balland.
- BUTLER, Judith (1999), "Sujetos de sexo/género/deseo", en *Feminismos literarios*, Madrid, Arco/libros S.L.
- (2000) "Imitación e insubordinación de género", en *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*, Buenos Aires, Edelp.
- (2001), *El género en disputa*, Méjico, Paidós.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1997), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- (1985) *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil.
- Diccionario Oxford Avanzado para estudiantes de inglés. Español-Inglés; Inglés-Español* (1996), "Queer", Oxford, Oxford University Press.
- FOSTER, David (2000), *Producción cultural e identidades homoeróticas: teorías y aplicaciones*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- FOUCAULT, Michel (1990), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- (1991), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- GUATTARI, Félix y ROLNIK, Suely (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- LEMEBEL, Pedro (2000), *Loco afán. Crónicas de sidario*, Barcelona, Anagrama.
- LLAMAS, Ricardo (1998), *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*, Madrid, Siglo XXI.
- MARISTANY, José (2005). "Marcando fronteras en la Internacional GLTTB: las crónicas de Pedro Lemebel", ponencia leída en el I Congreso Regional del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad Nacional de Rosario.
<http://www.geocities.com/aularama/ponencias/lmn/maristany.htm>
- PERLONGHER, Néstor (1991), "Devenires minoritarios", *Revista de Crítica Cultural*, Santiago de Chile.
- (1997), *Prosa plebeya*, Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Buenos Aires, Colihue.
- PRECIADO, Beatriz y BOURCIER, Marie-Hélène (2003), "Le Queer Savoir", en *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, París, Éditions Balland: 195-212.
- SARDUY, Severo (1974), *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Pour citer cet article : MARISTANY, José Javier (2008), « Una teoría queer latinoamericana ? : Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel », *Lectures du genre n° 4 : Lecturas queer desde el Cono Sur*

http://www.lecturesduggenre.fr/Lectures_du_genre_4/Maristany.html

Version PDF : 17-25