

Historia y temporalidad en estudios queer

Implicaciones ontológicas, y políticas

Autor:

Solana, Mariela Nahir

Tutor:

Macón, Cecilia

2015

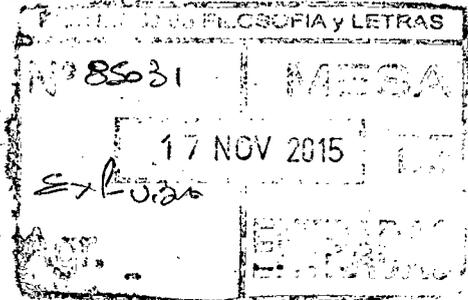
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS 21-6-1

Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

2015



Tesis de doctorado

Historia y temporalidad en estudios queer

Implicaciones ontológicas y políticas

Doctoranda: Mariela Nahir Solana

Inscripción al Doctorado Res.(D) nº 2688. Expediente nº 869.551/11

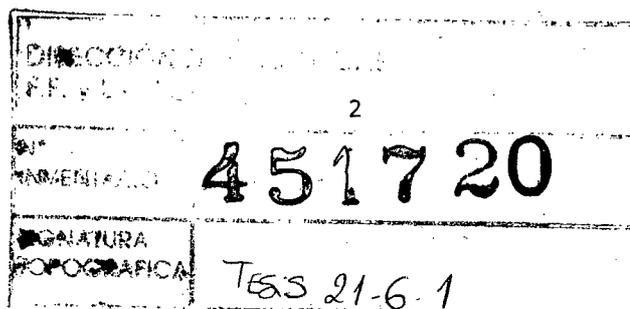
Directora: Dra. Cecilia Macón

Consejera de Estudios: Dra. Cecilia Macón

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Biblioteca

Índice

Agradecimientos	4
Capítulo 1. Introducción	6
1.1. Preguntas inaugurales.....	6
1.2. Objetivos de la tesis.....	9
1.3. Retorciendo las definiciones.....	10
1.4. Hacia una nueva ontología sexual. Problematizando el esencialismo.....	17
1.5. Críticas <i>queer</i> al esencialismo.....	26
1.6. La presencia de la historia en los albores de los estudios <i>queer</i>	32
1.7. ¿Qué historia?	39
1.8. Temporalidades performativas.....	47
1.9. Cartografía de la tesis.....	52
<i>Primera parte</i>	
Capítulo 2. El debate sobre los orígenes de la homosexualidad	57
2.1. La historia según Boswell.....	59
2.2. La historia según Halperin.....	68
2.3. Esencialistas, construccionistas, nominalista y realistas.....	75
2.4. Aportes de la filosofía de la historia.....	87
2.5. Cierre: política, esencialismo y pluralismo históricos.....	94
Capítulo 3. Lecturas <i>queer</i> del debate entre “esencialistas” y “construccionistas” ..	105
3.1. Las narraciones unidireccionales de suplantación.....	107
3.2. Nuevas taxonomías, nuevas historias.....	115
3.3. El ataque premodernista.....	126



3.4. Tocar el pasado. El deseo *queer* por la historia.....133

3.5. Cierre: aportes de las historias *queer*.....139

Segunda Parte

Capítulo 4. Anacronismo y crononormatividad.....156

4.1. Desafíos y antecedentes.....158

4.2. El tiempos del reloj, el tiempo de la vida.....162

4.3. Tiempo y normatividad.....166

4.4. Interrupciones.....176

4.5. Figuras del tiempo *queer*.....183

4.6. Preguntas finales.....192

Capítulo 5. ¿Sin Futuro?.....199

5.1. Narraciones progresistas de identidad.....201

5.2. Exilios del presente.....216

5.3. Políticas temporales229

5.4. Cierre: del progreso al devenir.....246

Capítulo 6. Conclusiones.....250

6.1. Historia *queer*.....252

6.2. Temporalidad *queer*.....261

Bibliografía.....275

Agradecimientos

Tal vez por ser una tesis que explora el cruce entre el presente, el pasado y el futuro, estos agradecimientos están dirigidos no sólo a aquellas personas que colaboraron para que pueda escribir este trabajo sino también a aquellas personas que me permiten fantasear, soñar, imaginar y desear la vida después de la tesis.

En primer lugar, quisiera darle las gracias a Cecilia Macón, directora de esta tesis doctoral y de la beca CONICET que financió mis cinco años de investigación. Junto a ella empecé mis lecturas sobre feminismo y teoría *queer* y junto a ella sigo avanzando hacia nuevas direcciones teóricas. Sin su lectura atenta, su amistad y sus consejos justos –¿cómo olvidar aquel “si estás harta de tu tesis, es que estás lista para escribirla”?– este trabajo no sería lo que es hoy.

Tampoco puedo dejar de nombrar a los grupos de investigación en los que participé a lo largo de estos años: *Segap* –que, poco a poco, fue convirtiéndose en el faro que ilumina mis curiosidades futuras– y *Metahistorias* –que, con la dirección de Verónica Tozzi, otro personaje central de este relato, me formó en filosofía de la historia.

Estos grupos no podrían existir sin las brillantes personas que los integran y que forman parte de mi horizonte de inspiración e interlocución. De alguna forma, mi voz en esta tesis incluye sus voces, a veces armónicamente, a veces con el ruido productivo de la discordia.

De todos estos compañeros, con algunas tuve la suerte de conocer los placeres de la amistad tardía, esa amistad que se elige no tanto por el pasado compartido sino por el futuro que deseás construir con sus integrantes. Con María Inés, Natalia y Mariela aprendí a crear este tipo de comunidad. A ellas les agradezco por haber sido

mi piedra de toque en los momentos más difíciles –y también los más felices– de la tesis y de la vida.

En un momento de agobio académico, la Universidad Nacional Arturo Jauretche apareció como una bocanada de aire fresco. La UNAJ no sólo se convirtió en un lugar de trabajo sino también en un portal hacia nuevos e impensados rumbos. Por eso, quiero darle las gracias a mis coordinadores, Laura Itchart y Juan Donati, y a todos los colegas y estudiantes con los que trabajé en estos años. En especial, a Daniela, Luciana, Gabriela y Nora. Con ellas pude construir un espacio de trabajo y de amistad en las coordenadas más estimulantes para una feminista: allí donde la pasión de lucha y la calidez de la sororidad se encuentran.

El último agradecimiento del ámbito académico se lo debo a la gente de la Universidad de Pennsylvania y del *Penn Humanities Forum*, especialmente a Heather Love, por haberme acogido en la recta final de la escritura. La caldera de pensamiento y el estímulo intelectual que encontré en este espacio fueron los empujones finales que esta tesis necesitaba.

En el umbral entre lo académico y lo afectivo se encuentra Patricio, mi interlocutor favorito, mi persona favorita. Con él aprendí que la vida heterosexual y en pareja puede ser mucho más apasionante, excitante y divertida que lo leí en cualquier texto *queer*. Ya van dos tesis que le agradezco y espero seguir haciéndolo.

Me gustaría cerrar estas líneas, recordando y agradeciendo el apoyo constante de mis viejas amistades y de mi familia, aquellas personas que me permite mirar hacia atrás con una sonrisa. Especialmente, quiero nombrar a mi madre quien, a pesar de la distancia disciplinar, sé que será la lectora más entusiasta de esta tesis, como lo ha sido de todo lo que escribí desde que aprendí a hacerlo.

Capítulo 1.

Introducción

Si el término “*queer*” ha de ser un sitio de oposición colectiva, el punto de partida para una serie de reflexiones históricas y perspectivas futuras, tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se “desvía” [*queer*] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos.

Judith Butler, “Acerca del término ‘*queer*’”

1.1. Preguntas inaugurales

Si de cualquier concepto se puede afirmar que tiene una historicidad propia –que sus usos y significados han variado a lo largo del tiempo– el término “*queer*” no es la excepción. Esto se hace evidente, por ejemplo, en la cita de Judith Butler con la que se inicia este capítulo (Butler, 2005: 320). Allí, se pone en primer plano la estructura temporal compleja de este vocablo: el término “*queer*” evoca, al mismo tiempo, un pasado histórico de asociaciones previas, un futuro abierto a nuevas posibilidades y un presente incapaz de dominar los usos y abusos que éste pueda acarrear. Para Butler, esto es lo que caracteriza no sólo a este vocablo sino a cualquier término

performativo, es decir, a cualquier término que no se dedica meramente a nombrar una cosa sino que, por medio de la fuerza autorizada de la cita, logra producir aquello que nombra. El punto más interesante de vincular lo *queer* y lo performativo es que permite iluminar aspectos cruciales de ambos: lo *queer* es interpretado como una noción irreductible a la mera aseveración descriptiva a la vez que se constata la naturaleza *queer* de la performatividad misma, es decir, la forma en que la repetición de los actos de habla enrarece, desvía y retuerce el significado de los términos, frustrando cualquier deseo de apropiación semántica final.

Esta tesis parte de la idea de que los estudios *queer* también se encuentran marcados a fuego por esta orientación temporal compleja. Así como el término *queer* remite a un pasado histórico, un presente precario y un futuro incierto, la teoría *queer* también se ha desarrollado posando su mirada en estas tres direcciones: examinando la historia del pasado sexual, ponderando su valor para la constitución presente de la comunidad *queer* e imaginando las posibilidades futuras que se abren para la disidencia sexual. En este sentido, esta tesis busca dar sentido a una primera impresión que uno puede tener –y que yo misma he tenido– al aproximarse a los estudios *queer*: la constante y ubicua apelación a la historia para fundar argumentos sobre la identidad genérico-sexual. Por apelación a la historia, entiendo toda una serie de referencias y argumentos sobre el carácter históricamente situado de las identidades genérico-sexuales, sobre la importancia de mirar hacia el pasado para entender y legitimar políticas presentes y sobre la necesidad de imaginar nuevos relatos y metodologías para dar cuenta de la historicidad de los géneros y las sexualidades. ¿Por qué se da esta recurrente apelación a la historia en estudios *queer*? ¿Qué nos dice esto de la constitución disciplinar de estos estudios? ¿De qué modo circulan los argumentos históricos en la obra de sus distintos exponentes? ¿Cómo podemos explicar, por ejemplo, que en numerosos textos *queer* haya alguna mención a las tesis históricas de Michel Foucault?¹ Y, yendo al corazón de los intereses de esta tesis, ¿qué nos permite

1 Una rápida reseña de diez obras centrales en estudios *queer* muestra que en todos ellos se cita, repetidas veces, al primer volumen de *Historia de la sexualidad: El género en disputa*, de Judith Butler; *Epistemología del armario*, de Eve Kosofski Sedgwick; "Reflexionando sobre el sexo" de Gayle Rubin; *Cien años de homosexualidad*, de David Halperin; *The Fear of a Queer Planet*, de Michael Warner; *Es el recto una tumba?*, de Leo Bersani; *Sex Wars: Sexual Dissident and Political Culture*, de

deducir esta ubicuidad sobre el modo en que la teoría *queer* entiende la ontología genérico-sexual y su potencialidad política?

Si bien la relación entre historia, ontología y política es uno de los ejes que articulan esta tesis, ese estudio será complementado con el análisis de un campo temático que, en los últimos tiempos, ha despertado un gran interés: la noción de temporalidad *queer*. Claramente, para una tesis interesada en analizar la recurrente apelación a la historia en estudios *queer*, la emergencia de un “giro temporal” resulta particularmente llamativa. Por un lado, debido a los cruces que se pueden trazar entre las reflexiones históricas y las temporales. Como señalan Chris Lorenz y Berber Bevernage, el tiempo es esencial para la historiografía, es el material fundamental con el que trabajan quienes cuentan historias (Lorenz y Bevernage, 2013: 7)². De esta forma, esta tesis se interrogará si las recientes incursiones *queer* en temas temporales contribuyen a repensar los modos en que entendemos y narramos la historia de la sexualidad. Pero, por otro lado, también resulta sugerente pensar no tanto en los cruces sino en las diferencias. ¿Cuál es el aspecto novedoso que la noción de temporalidad imprime sobre los estudios *queer*? ¿Cuál es la diferencia entre hablar de historia *queer* y de temporalidad *queer*?

Este giro a la temporalidad, junto al reconocimiento de la importancia de la historia en teoría *queer*, me condujeron a formular algunas de las interrogantes que articulan esta tesis: ¿Por qué una corriente dedica a pensar la sexualidad y los géneros disidentes ha dedicado tantos esfuerzos en reflexionar sobre la historia y la temporalidad? ¿Cuáles son las implicaciones, para los fines ontológicos y políticos de los estudios *queer*, de discutir el carácter histórico y la naturaleza temporal de las identidades y prácticas no normativas? ¿Cuáles son sus consecuencias para repensar no sólo la disidencia sino el género y la sexualidad en general? ¿Qué problemas o desafíos acarrearán las incursiones *queer* en cuestiones de historia y temporalidad?

Lisa Duggan y Nad Hunter; *Female Masculinity*, de J. Jack Halberstam; *After Sex: On Writing Since Queer Theory*, de Janet Hallé y Andrew Parker; *Feeling Backward*, de Heather Love —sólo para nombrar diez libros paradigmáticos.

2 Esto puede ser entendido en dos sentidos: que la historia representa fenómenos que se desarrollan en el tiempo o que toda historia contiene una concepción del tiempo (i.e. una forma peculiar de articular pasado, presente y futuro).

¿Cuáles son los aportes filosóficos más importantes que podemos recuperar de estas incursiones?

1.2. Objetivos de la tesis

El objetivo principal de esta tesis es explorar el papel que han jugado las reflexiones en torno a la historia³ y la temporalidad⁴ en la formulación de concepciones ontológicas y políticas sobre la identidad sexual y de género en estudios *queer*. A partir de este análisis, esta tesis afirmará que comprender la teoría *queer* bajo la luz de sus discusiones sobre historia y temporalidad permite identificar dos de sus aportes filosóficos centrales: su sospecha ante el *esencialismo* y su crítica a las nociones de *progreso* y *necesidad teleológica*.

A lo largo de los seis capítulos que componen esta tesis, se buscará probar que las discusiones sobre historia y temporalidad en teoría *queer* no son secundarias ni epifenoménicas respecto a sus concepciones filosóficas generales sobre la subjetividad. De hecho, se examinará de qué modo estas discusiones han servido de escenario privilegiado para formular concepciones alternativas sobre la constitución ontológica de las identidades genérico-sexuales así como también para indagar su potencia política.

Con respecto a la ontología, esta tesis explorará de qué modo la apelación al carácter históricamente situado y a la constitución temporal específica de las identidades ha servido de piedra de toque para fundamentar posiciones críticas del esencialismo y de otros conceptos afines como fijeza, estabilidad, coherencia y autenticidad. Con respecto a la política, esta tesis estudiará cómo los debates sobre

3 Si bien el término "historia" puede ser empleado para designar tanto los procesos y/o eventos del pasado (*res gestae*) como los relatos o representaciones que dan cuenta de ellos (*historia rerum gestarum*), en esta tesis se utilizará esta segunda acepción. El tema de la tesis no es la realidad del pasado en sí —si bien, por momentos, esta problemática aparecerá en la tesis— sino los debates en torno a cómo dar cuenta del pasado por medio de recursos lingüísticos.

4 Cuando hablamos de "temporalidad" nos referimos al carácter temporal de un fenómeno. Como veremos en el capítulo cuatro, la noción de temporalidad *queer* apunta a modos de articular discursivamente no tanto el tiempo objetivo sino el tiempo de la vida, aquel tiempo irreducible a las notas del tiempo del reloj.

historia y temporalidad han puesto en primer plano la importancia de los usos del pasado para la constitución presente de las subculturas sexuales así como también qué tipo de futuro es posible imaginar para los sujetos *queer*.

En resumen, el objetivo de esta investigación es navegar el cruce entre la historia, la temporalidad, la ontología y la política con el fin de encontrar algunas de las contribuciones principales de la teoría *queer* para repensar el género y la sexualidad pero también con el fin de identificar algunos de sus desafíos y limitaciones. Para realizar esta doble tarea –reivindicatoria y crítica– se utilizará como marco teórico no sólo el *corpus* de literatura *queer* anglosajona de las últimas tres décadas sino también los desarrollos teóricos y metodológicos de filósofos de la historia contemporáneos como Hayden White, Reinhart Koselleck, Quentin Skinner, Robert Berkhofer, Ian Hacking, entre otros.

A fin de comenzar a allanar el terreno para las próximas partes de la tesis, este primer capítulo introductorio llevará a cabo dos tareas: primero, adelantará algunos de los argumentos generales que componen la tesis; segundo, intentará aclarar el significado y el uso de ciertos términos específicos. La estrategia que elegí para alcanzar esto, es reseñar los modos en que se ha invocado a la historia y la temporalidad en algunos de los textos más importantes de los primeros años de producción teórica *queer*.

1.3. Retorciendo las definiciones

Antes de seguir avanzando, es necesario hacer una serie de aclaraciones sobre cómo abordar una corriente teórica que, explícitamente, pone en duda cualquier intento de sistematización y canonización de sus postulados⁵. ¿Qué entendemos por estudios

5 Este cuestionamiento no implica que no haya habido una estabilización académica de los estudios *queer*. Sin embargo, esta normalización o institucionalización ha sido fuertemente criticada por varios autores. Halperin, por ejemplo, cuestiona este proceso en "The Normalization of Queer Theory". En este artículo, el autor sostiene que a pesar de haberse separado de los estudios gays y lesbianos por considerarlos liberales y asimilacionistas, la teoría *queer* es mucho más proclive a la incorporación en las estructuras establecidas de la academia liberal de lo que parece: "El primer paso fue que la 'teoría' en 'teoría *queer*' prevaleciera por sobre lo '*queer*', que lo '*queer*' se convierta en un

queer? ¿Qué es lo que hace a estos estudios *queer*? ¿Cómo unificar bajo esta denominación a autores y textos que no sólo ofrecen perspectivas diversas sino también, en ocasiones, contradictorias?

Podemos comenzar a responder estas preguntas narrando una historia que, a esta altura, ya es prácticamente canónica⁶. Esta historia tiende a situar la emergencia de los estudios *queer* en el *annus mirabilis*⁷ de 1990 con la aparición de dos publicaciones claves: *El género en disputa*, de Judith Butler y *Epistemología del armario*, de Eve Kosofsky Sedgwick⁸. En estas publicaciones –así como en otros artículos, conferencias y libros del momento– se condensan una serie de cuestionamientos a modos previos de concebir la sexualidad y el género al mismo tiempo que se presenta un nuevo marco teórico para explorar estos tópicos. La publicación en ese mismo año de *One Hundred Years of Homosexuality*, de David Halperin; la edición en 1993 de la antología *Fear of a Queer Planet*, compilada por Michael Warner; el surgimiento de la revista especializada *GLQ: A Journal of Gays and Lesbian Studies*, en 1993; y la aparición de dos volúmenes especiales de la revista *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* dedicados a la temática *queer* –“Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities” (1991) y “More Gender Trouble:

calificador inofensivo de la 'teoría'; si es teoría, parecen haber razonado los académicos progresistas, entonces es meramente una extensión de lo que las personas importantes ya venían haciendo” (Halperin, 2003: 341).

6 Por ejemplo, esta es la historia que cuenta William Turner en *Genealogy of Queer Studies* (2000), Annamarie Jagose en *Queer Theory: An Introduction* (2005), la entrada “Queer Theory and Queer Studies” de la *Enciclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender History in America* (2004), editado por Marc Stein, y *The Routledge Queer Studies Reader* (2013), editado por Donald Hall y Jagose.

7 Tomo prestada esta expresión de Heather Love. Ella la utiliza irónicamente en un *dossier* especial de *GLQ* por los cuarenta años de la presentación de “Reflexionando sobre el sexo” de Gayle Rubin (Love, 2010). En la introducción a ese *dossier*, Love ofrece una genealogía alternativa de la teoría *queer* que se extiende más allá de 1990, ese año milagroso en el que Butler, Sedgwick y Halperin publican sus textos, con el fin de recuperar la figura de Rubin y de otras participantes de las “guerras sexuales” feministas como personajes fundantes de la emergencia y formación de esta corriente. Esta tesis se hace eco de la propuesta de Love y reivindica, también, la figura de Rubin en la gestación de los estudios *queer*.

8 La repetición constante de esta narración histórica para referirse a la emergencia de los estudios *queer* –que se hace presente en libros introductorios, cursos especializados, así como en esta tesis misma– es un primer índice de que a pesar de la actitud crítica que esta corriente establece con la historia, existen protocolos historiográficos que siguen haciendo mella en los relatos sobre la autoconstitución de esta corriente. También es signo de que a pesar de los cuestionamientos a la sistematización, efectivamente, se ha formado un “canon” de literatura *queer*.

Feminism Meets Queer Theory" (1994)– contribuyeron al afianzamiento académico de esta corriente.

Si bien es común identificar a Butler y a Sedgwick como madres fundadoras, la expresión "teoría *queer*" no aparece en ninguna de sus primeras publicaciones (como sí aparecerá explícitamente y como tema de análisis en sus textos subsiguientes). De hecho, siguiendo nuevamente la narración clásica, se considera que la primera autora en utilizar la expresión "teoría *queer*" fue Teresa de Lauretis, quien la acuñó para nombrar una conferencia organizada en la Universidad de California en 1990: "Teoría *queer*: sexualidades lesbianas y gays"⁹. Hubo dos motivos que llevaron a De Lauretis a unir la palabra "*queer*" –que en inglés significa "raro", "inusual", "extraño" y que tradicionalmente fue utilizada como un insulto hacia géneros y sexualidades no normativas– a la palabra "teoría". Por un lado, la notable resignificación positiva que ese término había experimentado en los últimos tiempos. Por aquellos años, la expresión *queer* se había transformado de insulto homofóbico a bandera política del movimiento de sexualidad disidente. Esto es evidente, por ejemplo, en los cánticos de grupos de activistas como *Queer Nation* que, por aquella época, en las marchas contra la violencia homofóbica, entonaban el ya clásico "*We are here! We are queer! Get used to it!*" [¡Estamos aquí! ¡Somos *queer*! ¡Acostúmbrense!]. Por otro lado, y a pesar de esta resignificación positiva, la expresión *queer* seguía siendo chocante y era justamente ese efecto disruptivo lo que De Lauretis buscaban explotar al colocarla junto a un término elevado como "teoría" (Halperin, 2033: 340). Esa disrupción no sólo tenía como blanco a un mundo académico indiferente hacia temas de sexualidad diversa sino también a ciertas formas previas de abordar el género y la sexualidad en los estudios feministas y de gays y lesbianas. Con respecto a estas corrientes, la teoría *queer* siempre ha guardado una relación ambigua y fluctuante, de simultánea adscripción y distancia crítica. De Lauretis, por ejemplo, sostiene que la expresión "teoría *queer*" fue utilizada en el título de la conferencia en yuxtaposición a las expresiones "lesbianas y gays" con el fin de problematizar "esta fórmula ya establecida

⁹ Los textos de esa conferencia fueron compilados por De Lauretis y publicados en el volumen de 1991 de la revista *differences* mencionado en el párrafo anterior.

y, en ocasiones, conveniente”¹⁰ (De Lauretis, 1991: iv). Además, le interesaba reflexionar sobre los silencios y limitaciones del campo emergente de estudios de la sexualidad diversa, un campo que con la expresión políticamente correcta “gays y lesbianas” tendía a ocultar las diferencias de género que había entre ambas identidades. Butler, por su parte, cuestiona cierto sesgo heterosexista en algunos estudios feministas hegemónicos¹¹, mientras que Sedgwick, siguiendo a Gayle Rubin, propondrá formular una teoría de la sexualidad que se nutra pero que a la vez sea independiente de los estudios de género¹². De esta forma, lo “*queer*” en la expresión “teoría *queer*” no remitiría únicamente a un objeto de estudio sino fundamentalmente a una actitud crítica hacia la teoría misma –sus supuestos, su metodología. Es la teoría la que se vuelve *queer*, deviene extraña, se rarifica, se torna inusual (De Lauretis, 1991; Warner, 1993).

Pero si la teoría se vuelve problemática, esto incluirá también a su campo de investigación. En estos primeros años de afianzamiento académico –aunque también hoy en día– comienza a aparecer una dificultad recurrente: la (in)definición del término *queer*. Lo *queer* aparece como un término que, en las distintas publicaciones dedicadas a abordarlo, revela tener un significado ambiguo, polisémico y disputado. En algunos textos, se sostiene que no es sinónimo de gays y lesbianas sino que apunta, más bien, a “todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo, lo dominante” (Halperin, 2007: 83). El término *queer*, así, se convierte en un paraguas semántico que permite incluir una amplia gama de prácticas sexuales y de género no normativas: el sadomasoquismo, la transgeneridad, la transexualidad, la intersexualidad, la pornografía alternativa, la ecosexualidad, la asexualidad, la prostitución, las filiaciones

10 Todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por la autora de esta tesis.

11 En sus palabras: “En 1989 mi atención se centraba en criticar un supuesto heterosexual dominante en la teoría literaria feminista. Mi intención era rebatir los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad.” (Butler, 2007: 8). Una de las teóricas feministas que ha sido particularmente cuestionada por Butler por encarnar ese supuesto heterosexual es Catherine MacKinnon (Butler, 2007: 14-15).

12 El axioma número dos de *Epistemología del armario* está dedicado a este tema. Su título ya es sugerente: “El estudio de la sexualidad no es coextensivo con el estudio del género; por consiguiente, la investigación antihomofóbica no es coextensiva con la investigación feminista. Pero no podemos saber de antemano de qué modo serán diferentes” (Sedgwick, 1998: 41).

alternativas, etc¹³.

Sedgwick también se refiere a lo *queer* de modo general como “la malla abierta de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos de cualquier género, de cualquier sexualidad, no son (o no pueden ser) entendidos monolíticamente” (Sedgwick, 1994: 7). Ella sostiene que lo que entendemos usualmente por *identidad sexual* está conformado por una serie de elementos diversos: el sexo anatómico, las fantasías sexuales, la auto-percepción de género, las expresiones y atributos de género, el género de la pareja elegida, etc. Estos elementos son considerados como parte de un todo coherente y unívoco y se tiende a suponer que es posible deducir toda la serie de especificaciones del dato inicial del sexo anatómico. Lo *queer*, en cambio, apunta a las interrupciones en el alineamiento normativo de los elementos de la identidad sexual. Como señala Jagose, “lo *queer* describe aquellos gestos o modelos analíticos que dramatizan las incoherencias en las relaciones supuestamente estables entre el sexo cromosómico, el género y el deseo sexual” (Jagose, 2005: 1). Esta interrupción *queer* también se manifiesta en *El género en disputa*. Allí, Butler ataca el mandato de coherencia y unidad interna entre el género, el sexo y el deseo presente en ciertas concepciones heterosexistas, lo que la autora denomina el presupuesto de “la unidad metafísica de los tres” (Butler, 2007: 80).

No obstante, Sedgwick también reconoce que muchas veces lo *queer* es utilizado para designar el deseo sexual entre personas del mismo sexo y que no es posible depurar el término de sus múltiples significados ni olvidar la historia de sus asociaciones más corrientes. En la cita con la que se abre este capítulo, Butler también

13 Este carácter supuestamente omniabarcativo del término *queer* no siempre es celebrado. En varios autores aparece la pregunta de si la supuesta “neutralidad” y “generalidad” del término no termina ocultando nuevas exclusiones. Jagose, por ejemplo, sostiene que lo omniabarcativo del término puede reinstalar una masculinidad genérica en una noción, supuestamente, neutra en términos de género (Jagose, 2005: 3). Halperin también considera que la falta de especificidad es el aspecto más interesante pero también el más problemático de la teoría *queer*, en tanto puede generar una falsa impresión de inclusión y solidaridad entre todos los proscritos sexuales (Halperin, 2007: 85). Los estudios transgénero también han cuestionado esta falsa sensación de inclusión de la teoría *queer* señalando que lo que oculta es una “homonormatividad”, es decir, un privilegio de formas homosexuales de diferir de las normas heterosociales y una antipatía (o al menos una ceguera impensada) hacia otros modos de diferencia *queer*” (Stryker, 2006: 7).

se detiene en la importancia del pasado del término *queer* ya que, al ser un vocablo performativo, adquiere su fuerza a partir de las invocaciones repetidas en ciertos contextos; en el caso del término *queer*, es imposible negar que ese contexto ha estado signado por la patologización y la injuria de gays y lesbianas.

Así y todo, no faltarán exponentes que intentarán diferenciar lo *queer* de otras formas normativas de vivir la identidad sexual. En los años 90, esto se vuelve cada vez más apremiante a partir de la tensión entre la política radicalmente disidente y los reclamos de la comunidad LGBT que, para algunos teóricos *queer*, no buscan tanto desafiar sino incorporarse a "lo normal". Lisa Duggan, por ejemplo, en 1991 cuestionaba la agenda política del movimiento de gays y lesbianas estadounidense plasmado en dos reclamos ejemplares: la posibilidad de ingreso al ejército y el matrimonio entre personas del mismo sexo. Frente a estas demandas, Duggan afirma: "Aquí, quiero recuperar la posición '*queer*' más que nada para criticar (aunque no desplazar completamente) las estrategias liberales y nacionalistas en las políticas gays y defender un giro construccionista en las teorías y prácticas gays y lesbianas" (Duggan, 2006c: 149).

Lo que podemos deducir de estas formas de caracterizar a lo *queer* es que se presenta como un término intrínsecamente polisémico y disputado, un concepto cuyo significado parece ser inseparable no sólo de sus múltiples usos sino también de las controversias en torno a sus usos apropiados. En este sentido, creo que las palabras de William Turner son iluminadoras porque apuntan al estatus relacional del término en lugar de reducirlo a un contenido positivo: "Para algunos, soy *queer* porque soy gay. Para otros, soy *queer* por la forma en que me comporto como gay. Para mí, soy *queer* por la relación de amor/odio que tengo con la categoría 'gay'" (Turner, 2000: 9).

En una entrada reciente de Bully Bloggers, Duggan también enfatiza el carácter ambiguo de lo *queer* a partir de las definiciones del término que escucha en sus clases. Según la autora, suelen surgir tres grandes ideas: 1) lo *queer* como identidad o sinónimo de personas LGBTIQ; 2) lo *queer* como un paraguas para incluir prácticas y expresiones sexuales disidentes; 3) lo *queer* como una política que, al igual que el

feminismo, es independiente de la sexualidad de quien la enuncia. Si bien ella prefiere este tercer uso, reconoce que a veces emplea los dos primeros y concluye que lo importante es pensar cómo invocamos estos diversos sentidos porque “cada uno tiene resonancias e implicaciones diferentes” (Duggan, 2015, 22 de septiembre: en línea).

A mi entender, el punto, como señala Jagose, no es pensar que lo *queer* todavía no se ha solidificado o cristalizado en un concepto claro y distinto, sino asumir “que su indeterminación definicional, su elasticidad, es una de sus características constituyentes” (Jagose, 2005: 1). En parte, esta tesis se hace eco de la potencialidad de esta indeterminación aunque también reconoce que su ambigüedad puede generar confusiones o problemas. Así y todo, asume la propuesta de Jagose de no buscar estabilizar el término ni redimir su indeterminación sino navegar su propia movilidad, rastrear los usos usuales e inusuales que adquiere en su circulación textual.

Ahora bien, esta polisemia del término *queer* no impide poder identificar algunos elementos que emparentan textos, autores y posiciones que podríamos subsumir bajo el epíteto “*queer*”. En esta tesis seguiremos dos estrategias para calificar de “*queer*” a un escrito. Por un lado, seguiremos a Sedgwick cuando sostiene que lo *queer* se relaciona a prácticas de auto-afirmación y auto-percepción que una persona puede experimentar. En sus palabras: “lo que hace [...] que la descripción '*queer*' sea verdadera es el impulso a utilizarla en la primera persona” (Sedgwick, 1994: 8). Así, la mayoría de los autores que aparecen en esta tesis como exponentes de los estudios *queer* adhieren *explícitamente* a esta corriente. Sin embargo, la certeza de la auto-adscripción no nos debe volver ciegas a los problemas definicionales que venimos reseñando ni nos puede liberar de encontrar puntos en común en el plano teórico. En este sentido, la segunda estrategia para encontrar un denominador común se relaciona con el tipo de crítica que formula a otros modos de abordar el género y la sexualidad así como también con la propuesta de un modelo alternativo para pensar la constitución ontológica de las identidades. A continuación, se vinculará esta mirada simultáneamente crítica y propositiva al problema del esencialismo, se intentará dar algún tipo de definición del mismo y se identificarán algunos de los problemas principales no sólo de esta postura sino también de su crítica.

1.4. Hacia una nueva ontología sexual. Problematicando el esencialismo.

Comenzaré este apartado con una serie de citas que buscan identificar la especificidad de los estudios *queer*. La selección proviene de fuentes heterogéneas: enciclopedias académicas, estudios introductorios a la teoría *queer* y libros de algunos de sus principales exponentes. El objetivo de esta selección ecléctica es mostrar la ubicuidad de cierta forma de entender a la teoría *queer*:

El giro paradigmático que el término '*queer*' indica, entonces, es un giro hacia un modelo en el que las identidades están más auto-concientemente *historizadas*, vistas como productos *contingentes* de *genealogías* particulares más que clases *naturales permanentes* o *esenciales*. (Heyes, 2014: en línea, mi cursiva).

Los teóricos *queer* partieron de la observación empírica de que las definiciones de las identidades sexuales y de género, propias e impropias, han *variado* significativamente a lo largo del *tiempo* y el *espacio* (Turner, 2004: 481, mi cursiva).

En contraste a lo gay y lésbico, 'lo *queer*', se dice, no refiere a una *esencia*, ya sea de naturaleza sexual o no. (Pickett, 2011: en línea, mi cursiva)

Pero, como con cualquier otro término o categoría, '*queer*' tiene significados que varían con el contexto y el uso; el empleo que defiende es uno *desnaturalizador*. Hay muchos contextos en que '*queer*' denota denigración o una identidad *fija* y es menos útil o progresivo que otras categorías o términos. (Duggan, 2006a: 12)

A diferencia de la identidad gay, que está anclada en el hecho positivo de una elección de objeto homosexual, aunque se la proclame deliberadamente en un acto de afirmación, la identidad *queer* no necesita estar fundada en una verdad

positiva o en una realidad *estable*. Como lo siguiere la palabra misma, '*queer*' no se refiere a una especie *natural* o a un objeto determinado, adquiere su sentido en su *relación de oposición* a la norma. [...] Es una identidad *sin esencia*. (Halperin, 2007: 83, mi cursiva)

¿Qué conclusiones podemos extraer a partir de estas caracterizaciones? En primer lugar, en esta selección aparece una promesa de novedad u originalidad de la teoría *queer* respecto a formas previas de abordar cuestiones de sexualidad y género, en especial, en los estudios de gays y lesbianas. Si bien esta relación no siempre es leída desde la oposición o la superación –hay varios textos que marcan las interrelaciones, las deudas y las herencias cruzadas– creo que en estas citas lo que se repite es una estrategia rupturista.

Esto nos conduce a una segunda idea que me interesa rescatar de las citas previas: la teoría *queer* es presentada como una concepción interesada en problematizar la ontología genérico-sexual. Al hablar de una ontología genérico-sexual me refiero a toda una serie de argumentos, discusiones y críticas sobre cómo entender el origen, la naturaleza y la constitución de las identidades, las prácticas y las comunidades genérico-sexuales. Y al referirme a una ontología genérico-sexual *queer* busco apuntar a un elemento que atraviesa gran parte de sus textos: la sospecha hacia el esencialismo. Esta sospecha no siempre se traduce, inmediatamente, en la celebración del construcciónismo pero sí marca un deseo de cuestionar y visitar los supuestos esencialistas que, a los ojos de varios teóricos *queer*, se encuentran presentes en otros modos de pensar la identidad, tanto dentro de la academia como en el activismo.

Antes de seguir avanzando sobre la ontología *queer*, creo que es importante profundizar sobre qué se entiende por esencialismo y por qué merece ser cuestionado. En primer lugar, es posible afirmar que el cuestionamiento al esencialismo suele estar vinculado al rechazo de toda una serie de términos cercanos como universalismo, biologicismo, determinismo, sustancialismo, innatismo, fijeza e inevitabilidad. El problema de esta vinculación es que si bien el esencialismo puede estar, de hecho,

conectado a estos términos esto no significa ni que sean sinónimos ni que necesariamente uno conduzca a asumir otro. Por ejemplo, uno puede ser esencialista y no adoptar una perspectiva biologicista –es decir, una perspectiva que reduzca el *locus* de la esencia a algún aspecto biológico. Como señala Elizabeth Grosz, puede haber discursos que postulen una esencia femenina basado no en la biología sino en características psicológicas dadas: “la esencia de la mujer puede estar atribuida a ciertas actividades y procedimientos (que pueden o no estar dictados por la biología) observables en prácticas sociales –el carácter intuitivo, las respuesta emocionales, la preocupación y el compromiso a ayudar a otros, etc.” (Grosz, 1995: 47). De igual manera, uno puede sostener que el género es indisociable del sexo anatómico sin adoptar una concepción esencialista de lo biológico. Esta aclaración es importante porque pone en tela de juicio una de las confusiones más habituales y, a mi entender, más nocivas de los estudios de género. Me refiero a la confusión de creer que toda apelación a la biología es de por sí esencialista. Una buena manera de evadir esta confusión es recuperando las perspectivas biológicas no dualistas que consideran que los aspectos anatómicos, orgánicos u hormonales no son ni fijos ni determinados. En esta línea, creo que los estudios biológicos y feministas de Anne Fausto-Sterling son particularmente útiles. En *Sexing the Body*, la autora busca rebatir las afirmaciones construccionistas ingenuas que asumen un contenido fijo de la naturaleza corporal. En especial, ella ataca la postura de uno de los teóricos *queer* que más analizaré en esta tesis, David Halperin. En palabras de la bióloga: “Busco cortar el nudo gordiano del pensamiento dualista. Propongo modificar el *bon mot* de Halperin 'la sexualidad no es un hecho somático, es un efecto cultural' argumentando, más bien, que la sexualidad es un hecho somático *creado por* efectos culturales (Fausto-Sterling, 2000: 21, las cursivas son de la autora). Lo que Fausto-Sterling propone es mostrar que la dicotomía entre (la maleabilidad de) la cultura y (la fijeza de) la biología es falsa. Ella se pregunta por qué nadie se sorprende cuando decimos que el cuerpo de un bebé, de una persona de veinte y de un anciano difieren pero se sigue asumiendo una visión estática del sexo anatómico. A través del análisis de una serie de estudios biológicos y neurocientíficos, la autora demuestra que la dimensión biológica –incluyendo los niveles hormonales, el

sistema nervioso, la fisiología, el cerebro e incluso las células y el ADN— es más plástica de lo que los críticos del biologicismo suponen. El desafío es dejar de lado el dualismo entre la cultura y el cuerpo para entender que “los cambios que ocurren a lo largo del ciclo vital suceden como parte de un sistema biocultural en el que las células y la cultura se construyen mutuamente uno a otro” (242). Siguiendo estos postulados, podríamos afirmar que el problema no es lo biológico *en sí* sino las caracterizaciones *esencialistas* y *reduccionistas* de lo biológico, es decir, aquellas visiones que consideran que lo somático es fijo, permanente o innato y que reducen la explicación de los fenómenos sociales a esos datos somáticos. Sin embargo, uno puede tomar en serio la afirmación de que el género es biológico sin asumir esa forma de concebir la anatomía. Las teorías de los sistemas de desarrollo —un tema que fascina a Fausto-Sterling— por ejemplo, sostienen que existe toda una serie de fenómenos somáticos que no están determinados ni por los genes (o las hormonas o las neuronas) ni por el ambiente (o la experiencia o el aprendizaje) sino que dependen de complejas interacciones entre ambos. Ante la pregunta sobre qué elemento —los genes o el ambiente— determina la anatomía, estas teorías afirman: “[s]ólo el ensamble tiene tal poder” (26).

Pero esta no es la única imprecisión que nos interesa remarcar. También existen confusiones sobre la relación entre la universalidad y la postulación de una esencia. Si bien es cierto que identificar la esencia de una entidad nos lleva a asumir la universalidad de esa esencia para todas los ejemplares subsumidos bajo ese tipo de entidad, lo opuesto no siempre es el caso. Es decir, uno puede ser universalista y no necesariamente recurrir al esencialismo —por ejemplo, sosteniendo que lo universal es el resultado de negociaciones políticas contingentes. Esto es lo que intentan hacer, por ejemplo, Ernesto Laclau, Judith Butler y Slavoj Žižek en *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Allí los autores buscan proponer una noción de universalidad vinculada a la hegemonía que no suponga un fundamento esencial ni ningún tipo de clausura definitiva. Butler, por ejemplo, sostiene que lo universal puede ser entendido como el resultado contingente de un proceso de traducción cultural. Laclau, por su parte, favorece la noción de “cadena de equivalencias” para pensar cómo un conjunto de demandas particulares se entrelazan entre sí y la necesidad de que una de ellas vacíe

tendencialmente su particularidad para asumir el lugar de la representación universal de ese conjunto (y el adverbio “tendencialmente” es clave porque ninguno de los dos autores cree que la universalidad puede estar libre de contaminaciones particulares).

De este modo, esta tesis busca comprender la crítica *queer* al esencialismo pero también cuestionar posibles solapamientos entre la noción de esencia y otros términos con los que se la suele asociar. El estudio de Ian Hacking en *The Social Construction of What?* (1999) y el análisis de Diane Fuss en *Essentially Speaking* (1989) son centrales para llevar adelante esta doble tarea y para comenzar a aventurar algún tipo de definición de esencialismo que sirva para esta tesis. Si seguimos a Hacking, es posible caracterizar al esencialismo como la versión más fuerte de la tesis que sostiene la *inevitabilidad* de un fenómeno (Hacking, 1999: 16). Para entender esta definición de Hacking, es importante analizar cómo el filósofo de la ciencia describe las teorías que se oponen a esta tesis, a saber, los construccionismos sociales. Ahondar en el construccionismo, además, resultará útil para entender por qué gran parte de la teoría *queer* invoca este tipo de lenguaje de cara a otras formas de pensar la ontología sexual. Según Hacking, las teorías construccionistas están, en términos generales, compuestas por una serie de tesis básicas. En primer lugar, sostienen que el fenómeno estudiado (X) podría no haber existido o podría no ser tal como es en la actualidad. Es decir que X, tal como es en el presente, no está determinado por la naturaleza de las cosas. Las teorías construccionistas pueden quedarse en esta primera afirmación pero lo más habitual es que sean críticas del *status quo* y que agreguen dos proposiciones más: afirmar que X es bastante malo y sostener que estaríamos mucho mejor si X desapareciera o fuera transformado (6). Hacking agrega que estas teorías suelen asumir una precondition cero que, justamente, explica la importancia y necesidad de la revelación construccionista. Se suele defender que X es una construcción social cuando X, en el actual estado de cosas, es tomado por sentado, es decir, es considerado como algo inevitable. Sin esta precondition cero, afirma Hacking, no sería necesario sostener que X es construido. Es por eso que al autor no le interesa analizar aquellas teorías que postulan que, por ejemplo, el sistema bancario, la monarquía británica o el partido republicano son construcciones sociales. Todos estos ejemplos

son claramente instituidos o contractuales y a nadie se le ocurriría negar su carácter social. La urgencia del construccionismo es cuando X parece ser independiente de los procesos sociales e históricos. Por eso, gran parte de los ejemplos que analiza Hacking provienen de estudios raciales, psiquiátricos y feministas, estudios que argumentan que la raza, los trastornos psíquico y el género son producidos por matrices sociales y no por determinaciones presociales. Siguiendo esta línea, el esencialismo sería la versión más fuerte de esta precondition que asume la inevitabilidad de un fenómeno. Por ejemplo, una perspectiva esencialista podría ser aquella que considera que las mujeres son *inevitablemente* más aptas para la crianza de los niños que los hombres en virtud ya sea de su constitución biológica (ligada a su aparato reproductivo) o de ciertas cualidades éticas innatas (el cuidado, la ternura, etc.).

Otra autora central para explorar el esencialismo es Diana Fuss no sólo porque ha sido una de las teóricas que ha estudiado más en profundidad qué significa la idea de esencia en distintas obras específicas sino, fundamentalmente, porque pone en tela de juicio la ligereza con la que se asume, en ocasiones, la postura antiesencialista. Fuss nota que la teoría de género, a menudo, se complace en realizar una suerte de “outing” que busca exponer y desacreditar a los esencialistas enclosetados. Como es bastante inusual en el mundo académico que haya alguien que se autodenomine un esencialista, las teorías de género se dedican a sacar a la luz a los esencialistas ocultos, una tarea que suele tener como resultado el abandono de toda pretensión de dialogar o nutrirse de esta teoría.¹⁴

Si bien la crítica antiesencialista fue productiva teóricamente —ya que obligó a atender a las especificidades culturales donde antes se veían sólo universalizaciones— Fuss remarca que también generó cierta paranoia. Esta paranoia es paralizante no sólo porque la mera acusación de esencialismo produce un rechazo inmediato a la teoría denunciada sino también porque a veces lleva a la celebración acrítica de su opuesto,

14 De forma similar, Lisa Duggan sostiene que en la universidad donde ella trabaja —Brown— no hay peor epíteto que ser llamado “esencialista” o ser acusado de comprometerse con “políticas de la identidad”. Si bien Duggan es una defensora del construccionismo, también critica los “ataques a la identidad” [*identity-bashing*], trazando una analogía con la violencia homofóbica [*gay-bashing*], e insinuando que este tipo de ataque puede ser una forma de reinventar el *closet* y desdeñar la teoría y política gay y lésbica. (Duggan, 2006b: 176)

el construccionismo, sin atender a sus contradicciones internas o a los posibles cruzamientos entre ambas posiciones. Fuss pretende dismantelar la oposición esencialismo/construccionismo a través de dos estrategias. En primer lugar, mostrando que no hay una esencia del esencialismo sino que éste varía de acuerdo a los modos en que se lo utilice y los fines que se persigan. El punto, según Fuss, no es preguntarse: “¿es este texto esencialista (y, por ende, malo)?” sino “si este texto es esencialista, ¿qué motivó su uso?, ¿cómo circula el signo 'esencia' en vario debates críticos contemporáneos? ¿Dónde, cómo y por qué es invocado? ¿Cuáles son sus efectos políticos y textuales?” (Fuss, 1989: xi). En segundo lugar, ella busca demostrar que el esencialismo y el construccionismo no son líneas argumentativas paralelas que no entran en contacto sino que están coimplicadas. Por un lado, ya que podría argumentarse que para las teorías construccionistas los sujetos son *esencialmente* una construcción social, haciendo del construccionismo un *esencialismo sociológico*. Por otro lado, ya que si bien el construccionismo reconoce que las categorías “hombre” y “mujer” son producciones discursivas, sigue utilizando estas categorías como constantes transhistóricas. Al parecer, en estos casos sí habría algún tipo de continuidad que se necesita para retener lingüísticamente estos términos. Con el fin de entender mejor este problema, Fuss distingue, siguiendo a John Locke, entre esencias *reales* y esencias *nominales*. Mientras que las primeras se basan en la idea aristotélica de que las esencias son propiedades invariables y fijas que definen y determinan lo propio de una entidad, las segundas son ficciones que empleamos para clasificar entidades. Si las esencias reales son *descubiertas* por el lenguaje, las esencias nominales son *producidas* por el lenguaje. Fuss cree que es indispensable distinguir entre el orden ontológico y el lingüístico del esencialismo para no caer en confusiones.

Hacking también considera que es crucial identificar a qué orden pertenece el X del cual decimos que es esencial o construido. En particular, él recomienda definir si nos referimos a un objeto o a una idea. Cuando decimos que la mujer es construida, ¿hablamos de las mujeres de carne y hueso o del concepto de mujer? Quizás, hacemos referencia a ambas. En todo caso, es necesario aclarar el nivel categorial de los términos que empleamos. Hacking admite haber sido él mismo presa de cierta

confusión cuando, en *Rewriting the Soul*, quiso dirimir el conflicto sobre si el abuso infantil es real o construido sosteniendo que “Es un mal real y lo fue incluso antes de que el concepto fuera construido. Sin embargo, fue construido. Ni la realidad ni la construcción deberían ser cuestionadas” (Hacking, 1995: 67). En su libro posterior, *The Social Construction of What?*, Hacking reconoce que cometió un grave error ya que se deslizó subrepticamente y sin demasiada cautela del objeto (la conducta o práctica del abuso) a la idea (el concepto del abuso). Sin embargo, creo que este desliz apunta al corazón mismo del problema entre esencialismo y construccionismo: el estatus de realidad de las construcciones sociales. En primer lugar, nos permite pensar que no tiene que haber una dicotomía entre realidad y construcción, como si el carácter artificial de algo le restara valor ontológico. En segundo lugar, apunta a una dinámica que es crucial para Hacking y que él denomina *efecto bucle*: la forma en que los objetos y las ideas interactúan y se modifican mutuamente.

Si hay un punto en el que Hacking y Fuss coinciden –y que yo misma intentaré profundizar en esta tesis– es que la *crítica* al esencialismo no debería implicar una celebración *acrítica* de cualquier construccionismo. A pesar de que ambos problematizan el esencialismo,¹⁵ en lugar de seguir revelando sus limitaciones, prefieren ahondar en los peligros de su contrario, una posición que, al oponerse al “gran enemigo”, puede correr el riesgo de ser asumida indiscretamente. Fuss sostiene que, en ocasiones, los construccionistas creen que hablar de lo social les permite automáticamente evadir el esencialismo mientras que hablar de lo natural los atrapa en él. Al igual que propusimos más arriba, ella remarca que quizás sea ahora de que “empecemos a cuestionar el presupuesto construccionista que asume que lo natural y lo fijo van juntos (naturalmente) así como la sociabilidad y el cambio van juntos (naturalmente)” (Fuss, 1989: 6). Ella advierte que es necesario estar atentas a cualquier tipo de *determinismo*, ya sea biológico como social. Para Fuss, estas son las

15 Para Fuss, el gran problema del esencialismo es que recurre a una ontología que deja por fuera la esfera de influencia cultural y las transformaciones históricas (Fuss, 1989: 3). Hacking, por su parte, rechaza al esencialismo y se autodefine como un *nominalista dinámico*, es decir, un defensor de la idea de que los nombres interactúan con las personas nombradas, una dinámica en la que ambas partes se constituyen mutuamente y que involucra conceptos clasificatorios, personas clasificadas, expertos que clasifican e instituciones que enmarcan la clasificación (Hacking, 2006: 3-4).

dos caras de la misma moneda y suponen un sujeto puramente pasivo, subordinado a los poderes formativos de la naturaleza o la cultura. Esta advertencia también está presente en la obra de Hacking. Como vimos, Hacking emplea la noción de *efecto bucle* para referirse a un proceso por medio del cual las clasificaciones de las personas afectan la constitución de las personas clasificadas lo cual, a su vez, afecta a los procesos de clasificación mismos (en un rulo dinámico en el que no es fácil determinar qué viene primero y qué después). Este interés ha llevado a Hacking a cuestionar aquellas posturas construccionistas que, si bien rechazan el esencialismo, terminan ofreciendo un análisis demasiado unidireccional del proceso de construcción (por ejemplo, aquellas teorías que sólo describen cómo los conceptos afectan la constitución de los objetos conceptualizados sin atender al otro lado del bucle).

Hacking es quizás más hostil que Fuss en su crítica al construccionismo. Para empezar, sostiene que esta perspectiva que, en algún momento, se presentó como promesa de novedad, ahora se ha vuelto aburrida y poco desafiante. De hecho, sostiene que la metáfora de la construcción social es una metáfora muerta y que si queremos revivir este tipo de concepción tenemos que volver a revivir la metáfora. Pero si ya perdió la fuerza que alguna vez supo tener ¿por qué el construccionismo sigue siendo tan defendido? La respuesta de Hacking apunta a otro de los aspectos que me interesa rescatar de este debate para analizar los estudios *queer*: la relación entre el (anti)esencialismo y la política. Él afirma que “uno de los atractivos de la 'construcción' ha sido su asociación con actitudes políticas radicales, desde la ironía perpleja y el desenmascaramiento iracundo hasta la reforma, rebelión y revolución. El uso de la palabra declara de qué lado uno está” (Hacking, 2000: 35). Como habíamos visto, las teorías construccionistas suelen ser críticas del *status quo* y buscan mostrar que el fenómeno analizado, si bien se encuentra naturalizado, no es inevitable sino que puede ser modificado. El problema del esencialismo, entonces, no sólo se manifiesta en términos ontológicos –la creencia en la fijeza e inevitabilidad de ciertos fenómenos que, en realidad, son mutables y contingentes– sino que también puede conllevar riesgos prácticos. Como remarca Grosz, el peligro del esencialismo es que supone “la existencia de características fijas, atributos dados y funciones ahistóricas

que limitan las posibilidades de cambio y, por ende, de reorganización social” (Grosz, 1995: 48). Si bien el proceso de desenmascaramiento que lleva a cabo el construccionismo no implica, necesariamente, una modificación del fenómeno analizado: admitir la factibilidad del cambio parece ser una condición de posibilidad para aventurar acciones políticas pero no una condición suficiente.

Antes de volver a los estudios *queer*, hay tres puntos del análisis previo que me gustaría recuperar. En primer lugar, esta tesis se hace eco de la propuesta de Fuss de no esencializar al esencialismo, es decir, no concebirlo como una teoría homogéna, fija e inmutable sino explorar cómo ciertos atributos esencializantes circulan y operan en distintas aproximaciones teóricas y en las críticas a este tipos de aproximaciones. Si bien consideraré que, en términos generales, el esencialismo está relacionado con la creencia en la fijeza, estabilidad e inevitabilidad de ciertas propiedades o fenómenos, afirmaré que habrá que ver en cada caso cómo esas notas son utilizadas y qué fines cumplen. Asimismo, habrá que analizar en cada caso qué relación guarda la idea de esencia con otros términos con los que se lo suele asociar como lo biológico y lo ahistórico. Quizás, haya autores que defiendan una postura biológica no esencializante o una postura transhistoricista no esencialista; en todo caso, esto es algo que deberá ser estudiado *ad hoc* y no presupuesto de antemano. En segundo lugar, si bien esta tesis comparte la sospecha *queer* al esencialismo, también se hace eco de las críticas de Fuss y Hacking al construccionismo social y argumentará que sostener que la identidad sexual es construida socialmente –o, como enfatizaré en esta tesis, construida *históricamente*– no nos inocula contra otros problemas. En tercer lugar, argumentaré que es necesario complejizar el camino directo que lleva del antiesencialismo al radicalismo político y del esencialismo al conservadurismo.

1.5. Críticas *queer* al esencialismo

Más allá de estas aclaraciones, creo que es evidente que en los albores de la teoría *queer* el esencialismo aparecía como el gran enemigo conceptual y político o, por lo menos, una postura altamente problemática frente a la cual resultaba aconsejable

adoptar una sana sospecha.

Quien ofrece una buena definición de lo que era considerado *esencialismo sexual* en aquel momento es Gayle Rubin en "Reflexionando sobre el sexo". Según esta pensadora, esta concepción asume

la idea de que el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a instituciones. El esencialismo sexual está profundamente arraigado en el saber popular de las sociedades occidentales, que consideran al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico. Dominado durante más de un siglo por la medicina, la psiquiatría y la psicología, el estudio académico del sexo ha reproducido el esencialismo. Todas estas disciplinas clasifican al sexo como una propiedad de los individuos, algo que reside en sus hormonas o en sus psiques. (Rubin, 1989: 130)

Esta cita de Rubin es interesante por varios motivos. En primer lugar, porque identifica algunos de los problemas de pensar al sexo como algo esencial que también serán rechazados por otros autores *queer*: la independencia de lo social, la inmutabilidad, su carácter transhistórico y su supuesta residencia en la interioridad (psíquica u hormonal). En segundo lugar, porque responsabiliza a ciertos discursos expertos, entre los que se encuentran los estudios académicos sobre el sexo, de reproducir el esencialismo. Finalmente, porque tiende a caer en la dicotomía entre lo social y lo hormonal que, como vimos, es recurrente en los estudios de género.

Frente a representaciones fijas, inmutables y ahistóricas de la sexualidad, los autores *queer* propondrán una concepción ontológica alternativa que ponga en primer plano su carácter mutable, contingente, incoherente y situado. Una de las estrategias que algunas teóricas *queer* utilizan –paradigmáticamente, Butler y Sedgwick– para fundamentar este tipo de ontología es pensar al género y la sexualidad a partir de la teoría de la performatividad. Una concepción performativa de la identidad de género asume que ésta no es causada por una *esencia interior previa* a sus expresiones sino que es el resultado de la repetición sostenida en el tiempo de una serie de actos

sancionados socialmente. Para Butler, es justamente la anticipación de esa esencia interior lo que produce la ilusión esencialista: “la performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma” (Butler 2007: 17). Sedgwick, por su parte, también asocia la performatividad a la crítica al esencialismo, remarcando que la teoría performativa apunta al modo en que el lenguaje conforma la realidad en lugar de meramente describirla: “Que el lenguaje mismo pueda ser productivo de la realidad es una base primaria para la investigación antiesencialista” (Sedgwick, 2003: 5).

Sin embargo, en *Epistemología del armario*, Sedgwick adopta una postura más precavida que no rechaza de lleno el esencialismo. De hecho, creo que en este libro podemos identificar en Sedgwick tres posturas no claramente conciliables: 1) el rechazo a la dicotomía esencialismo/construccionismo por considerarla obsoleta; 2) la defensa de cierto esencialismo como una forma de autodescripción válida; 3) la aceptación de las tesis antiesencialistas de Michel Foucault como axiomas de su propia teoría. Con respecto al primer punto, la autora señala que es preferible abandonar la dicotomía esencial/construido —una dicotomía que apunta a los orígenes de la homo y la heterosexualidad— y adoptar una distinción más productiva: las concepciones minimizadoras versus las universalizadoras sobre la sexualidad. Para las primeras, la definición de la homo y la heterosexualidad es un tema importante sólo para una minoría mientras que para la segunda es un tema importante para la vida de todas las personas. Según Sedgwick, el problema de los debates sobre los orígenes de la sexualidad enmarcados en la dicotomía esencial/construido es que se apoyan en suposiciones homofóbicas tácitas: “En concreto, mi temor es que actualmente no existe ningún marco teórico para preguntar sobre los orígenes o el desarrollo de la identidad gay que no esté ya estructurado por un proyecto o fantasía implícito, transindividual y occidental de erradicación de esa identidad” (Sedgwick, 1998: 56). Estos presupuestos hacen que ciertos preceptos construccionistas se degraden hasta convertirse en material de argumentos antihomosexuales, como aquellos que sostienen que si la identidad sexual es construida socialmente, uno puede “elegir”

dejar de afiliarse a una identidad y asumir otra. Si bien estas advertencias de Sedgwick resultan útiles para pensar en los efectos prácticos de ciertos discursos, no creo que la inexistencia de un marco teórico adecuado –si le concedemos a Sedgwick este punto– sea argumento suficiente para el abandono de la discusión. Tal como lo desarrolla la autora, el problema no parece ser tanto el debate esencialismo/construccionismo sino los presupuestos homofóbicos que subyacen a las apropiaciones de ese debate, por ejemplo, en aquellos modelos voluntaristas que sostienen que la identidad sexual es una “elección” individual. Para seguir profundizando sobre estos problemas, Sedgwick vincula esta degradación de los argumentos construccionistas a otra dicotomía muy cercana: naturaleza/cultura, una dicotomía que no sólo opone sus elementos sino que, como vimos, postula a la cultura como un ámbito maleable frente a la fija e invariable naturaleza. Complementando la sospecha que desarrollamos previamente, Sedgwick sostiene que no deberíamos apresurarnos a celebrar la manipulación de la cultura cuando, una y otra vez, notamos que quienes tienen la capacidad de moldear las relaciones sociales suelen ser, justamente, los que más poder tienen. Según la autora: “es muy difícil intervenir en la trayectoria aparentemente natural que empieza por identificar un lugar de maleabilidad cultural, continúa inventando un mandato ético o terapéutico para la manipulación cultural y acaba con la higiénica fantasía occidental de un mundo sin más homosexuales” (Sedgwick, 1998: 58).

Si bien la autora defiende la necesidad de abandonar el marco dicotómico esencialismo/construccionismo, más adelante en su texto Sedgwick comienza a acercarse hacia una segunda postura: aquella que mira con simpatía las posturas esencialistas como una forma de resistir a la degradación voluntarista del construccionismo. Sedgwick nota que la creencia esencialista está presente en muchas auto-descripciones de personas gays que ven a su identidad sexual como algo fijo, inmutable, una parte esencial de quienes son desde su nacimiento¹⁶. Como vimos, para esta autora, tomar en cuenta las auto-descripciones de las personas gays, en lugar de atender únicamente a los discursos expertos, es una apuesta política central.

16 Un segundo elemento que lleva a Sedgwick a reivindicar la productividad del esencialismo es que permite reflexionar sobre un tema poco analizado por el construccionismo: la niñez gay.

Ahora bien, esta oscilación hacia una reconsideración de la potencia política del esencialismo no debería oscurecer el hecho de que *Epistemología del armario* está minada de argumentos antiesencialistas –lo cual nos conduce a la tercera posición. Esto es evidente en la afiliación explícita de la autora a la teoría foucaultiana y a la deconstrucción. Con respecto a Foucault, ella admite como punto de partida su hipótesis histórica de que hubo una “condensación súbita y radical de las categorías sexuales” (Sedgwick, 1998: 19), desde el siglo XVII en adelante. A partir de ese momento, el sexo del objeto de deseo se erigió como la dimensión más importante para determinar la identidad sexual de las personas. Esto habilitó una división del mundo en dos tipos de “especies” sexuales: las personas homosexuales y las heterosexuales. Sedgwick defiende la perspectiva de que los binarismos que estructuran el pensamiento occidental –entre los cuales la división homosexual/heterosexual es clave –no son claros y distintos sino que implican contaminaciones mutuas así como relaciones de jerarquía y una codependencia entre ambos términos. En este sentido, no habría identidades sexuales esenciales que serían autosuficientes sino una relación dinámica e inestable de mutua implicación entre la marginalidad y lo hegemónico.

Sedgwick es consciente de la tensión entre su preferencia antiesencialista y su reivindicación del valor político del esencialismo y lo resuelve sosteniendo que ella no pregona ningún tipo de mandato del estilo “es imperativo elegir una de estas posturas por sobre la otra”. Para la autora es claro que el enemigo último no es el esencialismo ni el construccionismo sino el rechazo a la sexualidad gay: “El único imperativo que el libro pretende tratar como categórico es de carácter muy general, que es llevar a cabo un estudio antihomofóbico” (Sedgwick, 1998: 25). La homofobia puede adoptar rasgos esencialistas pero también construccionistas por lo que es necesario analizar detalladamente sus manifestaciones específicas.

Un punto que conviene aclarar a esta altura es que el objetivo de estas autoras no es demostrar que las identidades sexuales disidentes son construidas performativamente sino argumentar que *todas* las identidades lo son. En este sentido, podemos afirmar que la teoría performativa tiene un alcance *universalizador* en la

medida en que puede ser utilizada para caracterizar a todas las identidades de género¹⁷. Como señala Butler, esto permite trascender la dicotomía entre orinal y copia y comprender que las sexualidades y géneros abyectos no son desviaciones de una supuesta heterosexualidad primaria sino que ambas son el resultado de una serie de procesos políticos de subjetivación. Estos procesos son sintetizados por Butler bajo la noción de *matriz heterosexual*. Este matriz instala a la heterosexualidad como norma –entendida como lo “normal” y como lo “ideal”– y relega el resto de las sexualidades al rango de la abyección y la desviación. En palabras de Butler, la matriz heterosexual sirve “para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan sexos, géneros y deseos” (Butler, 2007: 292). Esta naturalización se basa en la alineación del género, el sexo y el deseo en una identidad que presupone la heterosexualidad: “para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad” (Butler, 2007: 292). En esta cita de Butler se revela, nuevamente, que la crítica *queer* apunta a desestabilizar toda una familia de conceptos. Si bien el esencialismo se erige, metonímicamente, como adversario central, para entender la crítica ontológica y política *queer* es necesario incluir, examinar y evaluar las relaciones que guarda con otros conceptos hermanados como estabilidad, fijeza, determinismo, naturalización, coherencia, etc.

Para resumir la crítica *queer* al esencialismo, se podría afirmar que lo que esta corriente pone en cuestión es toda una serie de explicaciones de la sexualidad y el género sostenidas sobre la idea de *esencia*. Esto incluye: considerar que los significados y las clasificaciones sexuales sólo varían accidentalmente a lo largo de la historia pero que tienen un núcleo transhistórico inevitable; creer que hay una alineación esencial entre el sexo, el género y el deseo que se manifiesta apropiadamente en el sujeto heterosexual (relegando al rango de derivación o desviación a quienes interrumpen esta coherencia); suponer que la identidad genérico-

17 El no tener en cuenta esta perspectiva universalizadora de la performatividad será uno de los grandes problemas de la lectura que Jay Prosser hace de Butler, tal como veremos en el capítulo cinco.

sexual de cada individuo es innata y fija (que se nace gay o heterosexual, que hay un momento de descubrimiento de la verdad de la identidad sexual propia y que esa identidad se mantiene como tal hasta el fin de la vida).

Frente a estas explicaciones esencialistas, el proyecto *queer* busca enfatizar el papel de las fuerzas sociales, políticas y discursivas en la constitución de la sexualidad y el género, así como también revelar que su carácter esencializante nace del borramiento de su historia. Es por este motivo que la apelación a la dimensión histórica se presenta como una estrategia clave para sacar a la luz la contingencia del presente.

1.6. La presencia de la historia en los albores de los estudios *queer*

Como quedó establecido al inicio de este capítulo, esta tesis parte de una constatación: si uno arranca la lectura de una serie de escritos *queer* fundamentales se encuentra con que la referencia a lo histórico emerge constantemente. Esto es así, por ejemplo, en aquellas obras fundantes de la disciplina –como *El género en disputa*, de Butler, o *Epistemología del armario* de Sedgwick– pero también en otras publicaciones como *One Hundred Years of Homosexuality* de David Halperin, “Reflexionando sobre el sexo” de Gayle Rubin y “Making it Perfectly Queer” de Lisa Duggan, etc. La centralidad de las reflexiones históricas también se hace notar en las reconstrucciones críticas que la teoría *queer* hace sobre sí misma, como la de Jagose en *Queer Theory. An Introduction*, la de Sullivan en *A Critical Introduction to Queer Theory* o la de William Turner en *A Genealogy of Queer Theory*.

Como ya adelantamos, esta tesis propone que el motivo de esta constancia y ubicuidad de los tópicos históricos es que ha permitido poner en discusión el carácter contingente, situado y variable de las identidades genérico-sexuales en contraposición a otras perspectivas tildadas de esencialistas.

La siguiente cita de Gayle Rubin explicita la promesa de la historia para fundar esta nueva ontología sexual:

Durante los últimos cinco años, una escuela de pensamiento histórica y teórica ha desafiado al esencialismo sexual, tanto explícita como implícitamente. La historia gay, en especial el trabajo de Jeffrey Weeks, ha estado a la cabeza, al mostrar que la homosexualidad tal y como la conocemos es un complejo institucional relativamente moderno [...].

La *Historia de la Sexualidad*, de Michel Foucault, ha sido el texto más influyente y emblemático de esta nueva escuela de pensamiento sobre el sexo. Foucault critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales. Foucault argumenta que los deseos no son entidades biológicas preexistentes, sino que, más bien, se constituyen en el curso de prácticas sociales históricamente determinadas. (Rubin, 1989: 131).

Obviamente, no es una coincidencia que Michel Foucault sea una de las figuras citada por Rubin. Gran parte de los pensadores *queer* se hacen eco de su teoría histórico-filosófica tal como es presentada en *La voluntad de saber*, el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. En este libro, Foucault continúa desarrollando su conocida tesis de que el poder no es sólo negativo sino fundamentalmente productivo de las relaciones sociales. Para el caso de la sexualidad, él argumenta que las categorías sexuales, tanto las normales como las abyectas, no son meros reflejos de relaciones y prácticas ya establecidas sino que son el resultado de una serie de discursos e instituciones históricamente determinadas que tienen el poder de producir aquello que nombran. A través del análisis genealógico, Foucault cree que es posible revelar las condiciones de posibilidad de la emergencia histórica de la homosexualidad y la heterosexualidad tal como hoy las conocemos.¹⁸

La genealogía, de esta forma, es vista como un remedio contra aquellas concepciones que ven a la orientación sexual como un impulso puramente biológico y que reducen el poder a un aparato meramente represor de ese sexo pre-social. En *La*

¹⁸ La idea de homosexualidad moderna o de la homosexualidad “tal como la conocemos” —que apareció en la cita previa de Rubin— es una de las expresiones que Sedgwick criticará cuando analice las narraciones históricas de Halperin y Foucault. Este tema será abordado en el capítulo tres de esta tesis.

voluntad de saber, Foucault explica cómo estas ideas erróneas dieron lugar a una *hipótesis represiva* sobre la sexualidad victoriana según la cual la era de la represión sexual nace en el siglo XVII, tras cientos de años de erotismo laxo, pocas prohibiciones y libertad de expresión. Esta nueva era de la represión, que coincide cronológicamente con la instalación del capitalismo y el orden burgués, haría del sexo un asunto clandestino y codificado, un ejercicio confiscado por la familia conyugal y reducido a su función reproductora.

Foucault no busca refutar la hipótesis represiva argumentando que nuestras sociedades, en lugar de reprimir la sexualidad, han sido tolerantes. Más bien, le interesa ubicar y explicar la hipótesis represiva en la economía misma de los discursos sobre el sexo de la modernidad.¹⁹ Su tema de investigación no es la represión del sexo sino su formación, los modos en que el poder moderno logra cristalizarse en aquellas prácticas que parecen más alejadas de su ámbito de incumbencia,

el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más ténues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano –todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las “técnicas polimorfos del poder” (Foucault, 2006: 19).

En términos metodológicos, Foucault nota que si uno recurre a los archivos descubre que, desde el siglo XVII en adelante, lejos de reinar un silencio sobre el sexo hubo una explosión discursiva. Ya entrados en el siglo XVIII, el sexo se convirtió en un tema de interés público y en un asunto de control de policía, no en el sentido de “represión del desorden sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales” (34).

Pero, ¿qué pasa con el *sexo mismo* más allá de su configuración discursiva?

¹⁹ Otra de sus advertencias es que el autor que suele recurrir a la hipótesis represiva lo hace en su propio beneficio: si el sexo está reprimido, el solo hecho de hablar de él y de su represión le da al locutor un aire de transgresión.

Aquí llegamos a un punto neurálgico de la teoría histórica foucaultiana que la teoría *queer* recuperará para sí. En las últimas páginas de la *Voluntad de saber*, el autor francés responde a una hipotética objeción que lo acusa de caer en un “historicismo más apresurado que radical” que “habla de la sexualidad como si el sexo no existiese” (182-3). Esta objeción sostendría que Foucault escribe una historia de la sexualidad sin sexo, es decir, una historia basada en el estudio de las técnicas de poder/saber en torno al sexo que se olvida de aquel sustrato real –aquella unidad artificial compuesta por elementos anatómicos, funciones biológicas, sensaciones, placeres, instintos, etc.– que conforma al sexo mismo. Ante esta objeción la respuesta de Foucault es negar la existencia del sexo como algo previo y exterior al dispositivo de sexualidad y ahondar en las razones por las cuales se sigue defendiendo esta idea. Para el francés, esta defensa está sostenida por el dispositivo de sexualidad mismo para asegurarse algún tipo de anclaje pre-político:

Finalmente, la noción de sexo aseguró un *vuelco esencial*; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreductible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea 'del sexo' permite esquivar lo que hace el 'poder' del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. (188, mi cursiva).

La genealogía revela al esencialismo –ese “vuelco esencial”– como una estrategia de ocultación de los mecanismos propios del poder y presenta al “sexo” puro como un punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad mismo.

Para volver a la teoría *queer*, es importante notar que autores centrales en los inicios de esta corriente –tales como Rubin, Butler, Sedgwick y Halperin– no sólo admiten gran parte de estas ideas foucaultianas sino que continúan y profundizan su labor genealógica.²⁰ Así, intentan demostrar que la distinción entre géneros y

²⁰ Esto no significa que no hayan aparecido críticas por parte de los teóricos *queer* a la historia foucaultiana. Butler, por ejemplo, en *El género en disputa* nota una discrepancia entre la tesis de la inexistencia de un sexo pre-social en *Historia de la sexualidad* y lo que el francés escribe en la

sexualidades normales y abyectas son constituidas a partir de procesos políticos que adoptan, reproducen y fomentan ciertos ideales normativos, como el dimorfismo sexual, la complementariedad heterosexual de los cuerpos, la reproducción como fin primordial del acto sexual, la aceptación de formas propias e impropias de expresar la masculinidad y la feminidad, la coronación de la familia nuclear tipo y la sanción de ciertos tabúes (como el tabú del incesto y el tabú homosexual).

Este tipo de abordaje histórico se presenta como un candidato ideal para combatir el esencialismo ya que, como señala Butler, “la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (Butler, 2007: 38). Butler afirma embarcarse ella misma en una labor genealógica en cada uno de los capítulos que componen *El género en disputa*. Su objetivo es analizar cómo la categoría de género es producida en distintas disciplinas – como la filosofía, el psicoanálisis y la antropología– y de qué modo esa producción es ocultada bajo la metafísica de la sustancia. Es decir que la genealogía es particularmente útil para Butler no sólo porque revela el carácter performativo del género sino también porque le permite examinar los procesos de ocultación de esta naturaleza performativa.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de análisis de la genealogía butleriana? En ocasiones, ella sostiene que su genealogía tiene como blanco a la categoría “mujer” como sujeto coherente y estable del feminismo (Butler, 2007: 53); en otros momentos, se refiere a la desnaturalización de la dualidad del sexo (55) y del cuerpo mismo (197, 255); incluso, afirma que su tarea genealógica llega hasta la noción misma de persona y que su meta es sacar a la luz los problemas de entender a la identidad en un sentido sustantivo (78 y 84); por momentos, une todas estas cuestiones y asegura estar formulando una *genealogía de la ontología de género*. Esta última labor genealógica intenta desnaturalizar la oposición entre géneros auténticos e inauténticos, una

introducción a los diarios de Herculine Barbin. Allí, para Butler, lo que Foucault hace es “romantizar su mundo de placeres como el «feliz limbo de una no identidad» [pág. xiii], un mundo que va más allá de las categorías del sexo y de la identidad.” (Butler, 2007: 197-8). De esta forma, para Butler, el autor termina afirmando la existencia de fuerzas corporales prediscursivas que se contradicen con las conclusiones de su labor genealógica en *La Voluntad de saber*.

oposición que termina favoreciendo un tipo particular de identidad de género –a saber, aquella que alinea coherentemente el sexo, el género y el deseo según los mandatos de la matriz heterosexual (97). Creo que es evidente, si leemos su forma de interpretar la genealogía junto a su teoría de la performatividad, que ambas tareas están íntimamente relacionadas. Si la teoría de la performatividad explicaba el mecanismo a través del cual la identidad de género se produce ocultando la historia de su producción, la genealogía es la herramienta para sacar a la luz no sólo la historia discursiva de dicho proceso en diferentes ámbitos disciplinares sino también para revelar la contingencia y el carácter político de la actual organización del género y de la sexualidad.

Como vimos en la cita previa de Rubin, esta autora también se considera seguidora de Foucault, en especial porque lo considera uno de los exponentes de esta nueva forma de pensar la sexualidad, alejada del esencialismo, que analiza al deseo y la libido no como “entidades biológicas preexistentes” o “impulsos naturales” sino como productos de relaciones de poder. Claramente, Rubin rechaza la idea de un sexo pre-social o pre-discursivo, es decir, independiente de sus manifestaciones culturales, políticas y sociales. Sin embargo, al cuestionar este esencialismo sexual a menudo la autora traza una división demasiado maniquea entre la biología (o la psicología) y la construcción social. Rubin celebra este “nuevo pensamiento sobre la conducta sexual [porque] le ha dado al sexo una historia y creado una alternativa constructivista al esencialismo sexual.” (Rubin, 1989: 132). Pero agrega, a mi entender problemáticamente, que

Es imposible pensar con claridad sobre la política de las razas o de los géneros, mientras los consideremos como entidades biológicas y no como construcciones sociales. De igual modo, la sexualidad es impermeable al análisis político, mientras se la conciba como un fenómeno biológico o como un aspecto de la psicología del individuo.” (Rubin, 1989: 133).

Si bien Rubin reconoce que el cuerpo está mediado por la cultura, creo que al trazar

oposiciones tan tajantes entre lo biológico y lo construido, la autora pierde de vista que el problema no es lo biológico o lo psicológico en sí sino las perspectivas esencializantes sobre lo biológico y lo psicológico. Como vimos con Fausto-Sterling, la teoría de género no debe elegir entre lo somático y lo cultural sino entenderlos como las dos caras del proceso de producción de la subjetividad sexual.

Más allá de esta crítica, para lo fines de esta introducción, el aspecto que quiero recuperar es que Rubin, al igual que Butler, recurre a la historia – específicamente, a la genealogía– para proponer una nueva forma de pensar la sexualidad por fuera del esencialismo.

Probablemente, de todos estos autores quien más explícitamente se considera deudor de la genealogía foucaultiana es David Halperin. Si bien me dedicaré a ahondar en su teoría histórica en el próximo capítulo, sólo adelantaré que él también encuentra en *Historia de la sexualidad* una inspiración para desarrollar una concepción construccionista de la homosexualidad masculina que se enfrente a las historias esencialistas como las de John Boswell en *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.²¹ Halperin sostiene que “Foucault hizo por la 'sexualidad' lo que las críticas feministas hicieron por el 'género' [...]. Él divorció la 'sexualidad' de la 'naturaleza' y la interpretó, más bien, como una producción cultural” (Halperin, 1990: 7). Ante la postulación de la invariabilidad y la universalidad de la sexualidad presente en otras narraciones históricas, Halperin encuentra una enmienda apropiada en el tipo de aproximación histórica del filósofo francés. Sin embargo, la forma en que Halperin y Foucault caracterizan la homosexualidad moderna no es idéntica: ambos describen a la homosexualidad no sólo de forma diferente sino radicalmente opuesta. En la narrativa de Halperin, la homosexualidad moderna emerge una vez que se abandona el modelo decimonónico de inversión sexual –que entendía a la desviación sexual como una desviación de género– y se lo suplanta por el modelo contemporáneo que considera a la orientación sexual como algo independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad de un individuo. Para Halperin, la figura paradigmática de la

21 En realidad, Halperin considera que hubo dos obras que abrieron una nueva era en los estudios de sexualidad, ambas de 1978: el primer volumen de *Historia de la sexualidad* y *Greek Homosexuality* de K.J. Dover (Halperin, 1990: 4).

homosexualidad moderna es el hombre gay que parece y actúa como un heterosexual, es decir, que difiere de los hombres heterosexuales no por ser afeminado sino por su orientación sexual. Foucault, por su parte, considera que la homosexualidad moderna sí es entendida a partir de la inversión de género, lo que el pensador francés denomina “una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma” (Foucault, 2006: 57). Como veremos en el tercer capítulo, según Sedgwick, a pesar de sus diferencias existe una similitud estructural en los relatos de ambos autores: los dos formulan una historia de la sexualidad que se desarrolla linealmente y en la cual ciertos modelos eróticos van siendo superados por otros, dando lugar a formas de identidad sexual radicalmente nuevas. Si bien se examinará en profundidad la crítica de Sedgwick más adelante, lo que sí me interesa resaltar ahora es que a pesar de su crítica y a pesar del reconocimiento del valor político del esencialismo que vimos en el apartado anterior, la autora sostiene que no es conveniente abandonar los relatos históricos construccionistas de Foucault y Halperin. Estos relatos siguen siendo prometedores ya que habilitan la desfamiliarización tanto del pasado y lo lejano como del presente. El punto, de acuerdo con Sedgwick, no es rechazarlos sino complejizarlos, mostrando los problemas que se siguen del rupturismo y prestando atención a algunas de las contradicciones categoriales en los discursos sobre la sexualidad que las narrativas de ambos historiadores parecen no percibir.

1.7. ¿Qué historia?

El uso de un tipo particular de metodología y escritura histórica –la genealogía – pone de manifiesto que, quizás, no cualquier aproximación al pasado sexual puede cargar la antorcha *queer*. Es decir, revela que apelar al carácter histórico de las identidades genérico-sexuales no es suficiente para evadir el esencialismo ya que pueden existir, quizás, relatos históricos que refloten ese “vuelco esencial” del que nos advertía Foucault. Justamente, este problema es el que motiva el debate entre la historia construccionista de David Halperin y la historia “esencialista” de John Boswell que se analizará en el próximo capítulo.

Sin entrar en detalles sobre esta polémica, me gustaría profundizar sobre la promesa ontológica y política del tipo de escritura histórica favorecida por los pensadores *queer*. Como vimos, Butler, Rubin, Halperin y Sedgwick parecen asumir – no sin críticas ni reservas– la propuesta genealógica ya que se condice con cómo ellos, en tanto teóricos *queer*, entienden la constitución de las identidades genérico-sexuales. La genealogía permite analizar históricamente el carácter producido de lo que parecía no tener historia: el sexo. Así, se constituye como un arma clave para echar abajo concepciones esencialistas de la sexualidad que consideraban que las prácticas, deseos u orientaciones sexuales eran fijas, innatas e independientes de las configuraciones sociales específicas.

Ahora, ¿cuáles son los presupuestos teóricos de la genealogía que permiten llegar a esto? ¿Por qué prefieren hablar de genealogía y no de cualquier otra forma de narración histórica? Como es sabido, cuando Foucault defiende la noción de genealogía se basa en *La genealogía de la moral* de Friederich Nietzsche. En “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault reivindica esta forma de escritura histórica porque se opone a la búsqueda del “origen”. Sin embargo, la genealogía no rechaza la búsqueda de cualquier inicio histórico. Foucault diferencia, nuevamente inspirado en la obra de Nietzsche, entre el origen –*Ursprung*– y las nociones de “procedencia” –*Herkunft*– y “emergencia” –*Entstehung*. Aquello que rechaza la genealogía es el impulso a buscar el origen histórico como “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” (Foucault, 2004: 17). Ante la búsqueda de un origen esencial, solemne y verdadero, la genealogía prefiere analizar los azares²², las invenciones y los disparates que dan lugar a los fenómenos históricos, mostrar que el comienzo no es honorable sino irrisorio y descubrir los errores que se esconden en el nacimiento de cada acontecimiento.²³

22 Cabe aclarar que cuando Foucault habla de “azaros” no se refiere a un mero sorteo sino que lo entiende “como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder” (Foucault, 2004: 49). En este sentido, considero que la noción de azar se opone a la idea de la necesidad teleológica y no a las intenciones y motivaciones que subyacen y permiten comprender la emergencia de los acontecimientos como producto de luchas de poder.

23 En este sentido, uno podría hacer una genealogía de la teoría *queer*, no como lo hace William Turner, quien, a mi entender, emplea la noción de genealogía como sinónimo de historia sino como lo hace

El rechazo del origen no impide que la genealogía estudie la *procedencia* y la *emergencia* de los eventos históricos. El interés por la procedencia, es decir por la pertenencia a un grupo, busca mostrar el comienzo contaminado y fragmentado de la identidad. De esta forma, no interesa encontrar un fundamento de lo existente sino “agitar lo que se percibía inmóvil” (29). El estudio de la procedencia viene a subsanar el error de querer encontrar continuidades entre el pasado y el presente, como si el devenir histórico fuera un sistema total que se va desplegando y progresando uniformemente hacia adelante. Con respecto a la emergencia, Foucault lo entiende como el punto de surgimiento singular de un acontecimiento. En este caso, el error sería explicar la emergencia a partir del último término, es decir, como si las cosas siempre hubieran tenido el significado que tienen actualmente. Si la procedencia nos enseñaba la importancia de atender a la discontinuidad, la noción de emergencia permite comprender que todo acontecimiento depende de cómo se configura cierto estado de las fuerzas, es decir, cómo la lucha y los enfrentamientos están a la base de cualquier evento histórico.

En síntesis, el punto de la genealogía –y creo que es lo que a los teóricos *queer* les resulta particularmente atractivo– es que “reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre” (45). En este sentido, respondería a la precondition cero de la que hablaba Hacking: el prejuicio de que un fenómeno es inevitable. Poniendo en jaque la dicotomía soma/cultura, en “Nietzsche, la genealogía, la historia” Foucault afirma que ni siquiera el cuerpo escapa a la historia sino que “está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos –alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez” (Foucault, 2004: 46). Así, la genealogía se presenta como una alternativa a las perspectivas esencialistas que consideran que los fenómenos –como la sexualidad y el cuerpo– son perennes, constantes, continuos y estables. Sin embargo, no atribuye esas notas a la biología sino que le interesa –en la

David Halperin en “The Normalization of Queer Theory”. Allí, el historiador comenta que la teoría *queer*, que ya está normalizada e incorporada a la academia como un saber disciplinar, nació con una broma. Según Halperin, la emergencia de la teoría *queer* es producto de una burla por parte de Lauretis cuyo fin era escandalizar y provocar el mundo académico del momento (Halperin, 2003: 339-340).

línea de Fausto-Sterling— pensar en la somatización del poder, en cómo los procesos de constitución política se han corporizado.

Pero la genealogía no sólo se presenta como un discurso que se enfrenta al esencialismo sino también como una forma de contrarrestar aquellas narraciones históricas obsesionadas con la idea de *continuidad* y despliegue *teleológico*. En este sentido, creo que es posible vincular las ideas de Foucault a la noción de *poshistoria*, entendida como una serie de estrategias teóricas cuyo fin es poner en cuestión la articulación de los discursos históricos a partir de la noción de progreso. En principio, la poshistoria podría ser definida como “aquella reflexión sobre la relación entre pasado, presente y futuro que excluye de su patrón la noción de progreso para concentrarse en un dinamismo alternativo” (Macón, 2006: 11). Así entendida, la noción de poshistoria no hace referencia al fin de la historia como flujo de acontecimientos sino al agotamiento de cierta forma de representar la historia. Como señala Niethammer, “La historia que se supone que termina con la poshistoria es una *construcción conceptual* sobre el curso del mundo como un todo” (Niethammer, 1992: 138, *mi cursiva*). La poshistoria incluye un amplio espectro de posturas teóricas que van desde críticas a la noción de progreso y necesidad teleológica hasta posturas más propositivas que imaginan modos alternativos de figurar la temporalidad histórica. Este espectro incluye distintas y, en ocasiones, conflictivas interpretaciones²⁴.

24 En primer lugar, podemos nombrar la teoría de Francis Fukuyama, la cual asume que la historia ha llegado a su fin con la victoria, a nivel global, de la democracia liberal moderna. Fukuyama recupera la idea de Hegel y Marx de que la historia no es infinita sino que se acabará cuando la humanidad haya alcanzado una forma de sociedad que satisfaga sus anhelos más profundos y fundamentales. Esto ha sido logrado tras la caída de los grandes totalitarismos de izquierda y derecha y tras el establecimiento de la democracia liberal como la única aspiración política coherente (Fukuyama, 1992: 12-14).

Pero la poshistoria también abarca aquellas filosofías de la historia críticas de las grandes narrativas que Fukuyama reivindica. Niethammer, por ejemplo, analiza bajo la noción de poshistoria lo que él denomina una “sensibilidad sintomática”, un estado de ánimo signado por el pesimismo y la desolación que pone en dudas que el devenir histórico tenga algún sentido intrínseco. Niethammer encuentra antecedentes de esta idea en la obra de autores del siglo XIX —por ejemplo, Antoine Cournot— pero nota que lo propio del espíritu poshistórico del siglo XX es estar marcado por un grave pesimismo y desencanto hacia la cultura de las sociedades avanzadas, en parte, tras los genocidios y atrocidades producidos en las Guerras Mundiales.

Asimismo, es posible vincular la poshistoria a la crítica posmoderna, encarnada paradigmáticamente en la figura de Jean-François Lyotard y su incredulidad ante las metanarrativas propias de la filosofía ilustrada. Estos grandes relatos de la humanidad como un todo estaban articulados por la convicción de que la historia tiene una razón, un propósito y una dirección (Brown, 2001: 5).

En esta tesis, particularmente en las conclusiones, seguiré la propuesta de Cecilia Macón y Wendy Brown y pensaré a la poshistoria *queer* como una forma alternativa de imaginar el sentido histórico. Como señala Macón, si para Löwith el sentido histórico consiste en imponer sobre la historia un orden razonado que hace que la historia parezca estar determinada por la necesidad, la autora afirma que “el sentido histórico no debe ser pensado necesariamente en términos legaliformes. Puede tratarse de un patrón contingente que no intente expresar el modo en que se despliegan los acontecimientos históricos mismos, sino meramente el esbozo de una matriz a partir del cual optamos por aprehender el curso histórico.” (Macón, 2009: inédito). Si el sentido histórico ligado a la idea de progreso se basa en coligar el pasado, el presente y el futuro a partir de las ideas de continuidad y despliegue teleológico, la crítica poshistórica abrevará en figuras que permitan volver a introducir la incertidumbre, el azar y la contingencia en las concepciones históricas y temporales.

En el caso de la teoría *queer*, y a diferencia de otras críticas poshistóricas, la postulación de un sentido histórico alternativo debe ser entendido en relación con sus argumentos sobre el género y la sexualidad. Pero, además, es necesario pensar su crítica a la noción de progreso vinculada al desmantelamiento de otros conceptos con los que guarda cierta afinidad, como las ideas de linealidad, continuidad, teleología y necesidad. Así, el progreso, como el esencialismo, también se presenta como un término polisémico en los escritos *queer*, lo cual me obligará a explicitar su sentido específico en cada caso. En el capítulo tres, por ejemplo, la crítica de Sedgwick a las *narraciones unidireccionales de suplantación* será leída como un cuestionamiento al modo de articular el tiempo histórico en términos de una secuencia que avanza linealmente, superando instancias previas que abandonan el campo de análisis. En cambio, en el capítulo cuatro y cinco, recuperaré la noción de temporalidad *queer* para problematizar la idea de progreso en dos sentidos diferentes: por un lado, imaginando figuras del tiempo que rompan con las visiones teleológicas de la identidad y, por el otro, recuperando los anacronismos ignorados por las historias optimistas o victoriosas del colectivo LGBT. En las conclusiones, me dedicaré a resumir y sistematizar todas estas críticas a la idea de progreso.

Para volver al análisis de los momentos inaugurales de los estudios *queer*, podemos recordar las palabras de Lisa Duggan en "The Discipline Problem. Queer Theory Meets Lesbian and Gay History", de 1994. Este extracto es clave ya que ponen en primer plano los dos recelos *queer* ante las narraciones progresistas LGBT:

Los teóricos *queer* están comprometidos con al menos tres áreas de crítica: 1) la crítica a las narrativas humanistas que postulan la idea de *progreso del yo* y de la historia y, así, relatan la historia de los *progresos heroicos* de los liberacionistas gays contra las fuerzas de la represión, 2) la crítica a métodos empiristas que afirman representar directamente la "realidad" transparente de la "experiencia" y afirman reflejar, simple y objetivamente, lo que sucedió, cuándo y por qué, y 3) la crítica a las categorías identitarias presentadas como estables, unitarias y "auténticas." (Duggan, 2006: 187, mi cursiva)

En esta cita de Duggan volvemos a encontrar la crítica a aquellas perspectivas que ven a las identidades sexuales como entidades estables y coherentes pero se le agrega un aspecto nuevo: la puesta en duda de la apelación al progreso como eje articulador de las *narraciones del yo* y de las *narraciones históricas queer*. Ambos cuestionamientos serán trabajados a lo largo de esta tesis, especialmente en el capítulo cinco. Con respecto al primero de ellos, intentaremos vincular la crítica al esencialismo sexual con la crítica a modos teleológicos de entender la identidad genérico-sexual. Con respecto al segundo, nos obligará a volver a la relación conflictiva entre los estudios *queer* y el activismo de gays y lesbianas. Este conflicto se manifiesta en la sospecha *queer* ante las supuestas victorias de la agenda política LGBT que muchos autores tildan de mero asimilacionismo. Como señala Jagose, "Aquellos organizados en torno a principios *queer* anticipan que cualquier progreso realizado por los gays y las lesbianas siempre serán restringidos por su conformidad al sistema amplio" (Jagose, 106-7).

Esta tensión entre la agenda asimilacionista gay/lésbica y el rupturismo *queer* encuentra su máxima expresión en las disputas en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo y las políticas de ingreso al ejército estadounidense. Sin embargo, esta

tensión no siempre se traduce en un rechazo rotundo a los “progresos” legales obtenidos por el colectivo LGBT. Más bien, ha generado reacciones que van desde el repudio hasta la celebración estratégica, pasando por aquellas posiciones que se preguntan ya no si el ingreso en estas instituciones es un verdadero “progreso” sino qué queda afuera cuando el movimiento de diversidad sexual limita su agenda a esas causas, es decir, qué nuevas clases de exclusiones traen aparejados los avances legales²⁵. Para ir adelantando la postura que se desarrollará en esta tesis – especialmente en sus últimos dos capítulos–, este es el tipo de crítica poshistórica *queer* que me interesa recuperar ya que supone una mirada menos ingenua sobre la dicotomía asimilación/transgresión. Además, también me preguntaré si la teoría *queer*, en su crítica a la historia legalista LGBT, no termina también cayendo en una reivindicación igualmente progresista de lo *queer* como ícono de la vanguardia y la transgresión.

Ahora bien, esta tesis argumentará que la puesta en cuestión de las narrativas históricas basadas en la idea de progreso no debe ser vista como una empresa inconexa respecto a la crítica ontológica. Más bien, se buscará demostrar que, en estudios *queer*, la crítica poshistórica y la crítica al esencialismo están profundamente imbricadas. Sólo para ir anticipando algunas de estas ideas, se podría afirmar que la nueva ontología sexual *queer* supone una concepción de la identidad alejada no sólo del esencialismo sino también del teleologismo. Así, en lugar de pensar a la sexualidad

25 Sólo para adelantar un ejemplo que será examinado en el capítulo cuatro de esta tesis, en el texto “Fracaso *camp*”, de Heather Love, se muestra cómo las crecientes inclusiones y victorias legales obtenidas por la comunidad LGBTIQ –cuyo emblema es el matrimonio entre personas del mismo sexo– muchas veces en lugar de facilitar el pasaje de la vergüenza al orgullo, pueden terminar generando mayores frustraciones. Ella retoma la figura de la *solterona* –en especial, la solterona lesbiana– para analizar cómo, en una época en la que el matrimonio y las relaciones estables entre personas del mismo sexo ya no son una imposibilidad, una carga adicional de estigma puede caer sobre aquellas mujeres que todavía están solas o que eligen la soledad. Otro ejemplo que podemos traer a colación es la actitud ambigua de Judith Butler en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo, tal como aparece en sus discusiones con Laclau y Žižek en *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Allí, Butler señala que si se aprueba el matrimonio entre personas del mismo sexo, los gays y lesbianas entrarán en comunidad con los heterosexuales pero tendrán que cortar sus alianzas con otros marginados sexuales: aquellos que están solos, padres y madres solteras, los divorciados, quienes tienen relaciones múltiples, quienes no eligen una vida monógama, etc. Así, la inclusión de gays y lesbianas en la institución marital terminará generando más exclusiones, al exacerbar la distinción entre quienes forman alianzas legitimadas por el Estado y aquellos que forman alianzas ilegítimas. (Butler, 2004: 180-1)

como un desarrollo prefigurado por una esencia originaria, los estudios *queer* se detendrán en aquellos momentos que marcan las inestabilidades, las incoherencias y los quiebres en lo que se suponía debía mantener un rumbo preestablecido. De esta forma, no sólo se cuestionará la matriz progresista heteronormativa que asume que el desarrollo sexual se debe orientar hacia una madurez sexual reproductiva y heterosexual sino también aquellas narrativas, al interior mismo de las comunidades *queer*, que suponen la primacía de un tipo particular de identidad.

Uno de los textos en los que la crítica a la progresión identitaria se ha manifestado más claramente es en el libro *Female Masculinity* (1998), de Halberstam. Allí, Halberstam hace referencia a una guerra de fronteras entre varones trans y lesbianas masculinas en donde ambos bandos se critican mutuamente, no sólo en términos políticos sino también ontológicos. Mientras los varones trans ven a las lesbianas *butch* como cobardes que no se animan a terminar la transición, las mujeres masculinas ven en los hombres trans como unos traidores que cruzaron de bando. Alejándose de ambas perspectivas, Halberstam defenderá una concepción de la masculinidad de las mujeres *butch* que sea leída no como un estadio previo de un grado mayor de masculinidad –la del hombre transexual– sino como una identidad cuyo estatus y significado tiene valor en sí mismo (Halberstam, 1998: 146).

A mi entender, el punto valioso de la propuesta de Halberstam es que se puede extrapolar para reflexionar sobre cualquier identidad sexual. Esta tesis se apropiará de estas advertencias para proponer dejar de pensar en las identidades a partir de una matriz progresiva que asuma que existe un camino privilegiado que se dirige a una meta preestablecida.

En las últimas páginas de esta tesis, se argumentará que si combinamos las reflexiones históricas *queer* con sus desarrollos sobre la temporalidad es posible formular una plataforma poshistórica que permita poner en cuestión cualquier narrativa articulada sobre la base de la idea de progreso lineal, ya sea en el plano biográfico o en plano historiográfico.

El objetivo de adelantar algunos aspectos de la crítica poshistórica *queer* así

como de recuperar la preferencia por la genealogía, es que nos permite reflexionar sobre un punto crucial: quizás, no cualquier aproximación histórica sirva para los fines ontológicos y políticos *queer*. Si al comienzo de esta introducción señalábamos que la apelación a la historia había servido para proponer una nueva ontología sexual, ahora podemos complejizar esa afirmación remarcando que el punto no es apelar a la historia sino preguntarse qué tipo de historia es deseable contar. ¿Cualquier representación histórica está habilitada para poner en duda el esencialismo sexual? ¿O puede haber una narrativa que reflote ese esencialismo? ¿Cuáles son algunos de los problemas, ontológicos y políticos, que se siguen de las historias de la sexualidad? ¿Qué criterios nos permite dirimir entre historias de la sexualidad diferentes? ¿Es necesario elegir entre representaciones en pugna o podemos defender un pluralismo histórico? ¿Existen límites para ese pluralismo? Los próximos dos capítulos estarán motivados por estos interrogantes.

1.8. Temporalidades performativas

Como se señaló al inicio de este capítulo, en los últimos años, las reflexiones *queer* en torno a la historia se vieron complementadas por una serie de análisis sobre la relación entre las sexualidades, los géneros disidentes y la temporalidad. Así, en varios textos recientes, se empezó a utilizar la expresión “temporalidad *queer*” para referirse a relatos sobre prácticas, experiencias y sensaciones eróticas que entran en tensión con narraciones normativas de experimentar y organizar el tiempo. La noción de temporalidad *queer* nuevamente nos enfrenta a serios desafíos para consensuar su definición y en la segunda parte de esta tesis –particularmente en el capítulo cuatro– buscaré dar cuenta de esta dificultad.

Como en este capítulo me interesa delinear la centralidad de la historia y la temporalidad en los albores de los estudios *queer*, simplemente me limitaré a encontrar un antecedente de la noción de temporalidad *queer* para mostrar que la asociación entre la sexualidad, el género y el tiempo no es completamente nueva.²⁶

26 De hecho, se podría afirmar que esta asociación ya estaba presente en varios discursos modernos –

Si consideramos, como venimos haciendo, que el concepto de performatividad butleriano ha jugado un papel central en la constitución y afianzamiento de esta corriente, entonces el tiempo ya aparecía como un factor relevante a la hora de caracterizar la constitución de las identidades genérico-sexuales. En una cita notable, Butler asegura que la teoría performativa “aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social constituida*” (Butler, 2007: 274). Para comprender mejor la relación entre la temporalidad y la performatividad, es útil detenerse en los marcadores temporales que Butler emplea cuando se refiere al género como un conjunto de actos performativos. En *El género en disputa*, la autora utiliza constantemente palabras como “antes”, “después”, “causa”, “efecto”, “original”, “derivado”, “anticipación”, “metalepsis” para caracterizar la dinámica de la performatividad de género. Por momentos, la autora parece meramente invertir la relación temporal asociada con lo que ella denomina la *metafísica de la sustancia*. Según esta metafísica, “el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o 'núcleo' anterior al género” (60, la segunda cursiva es mía). Aquí, el término “anterior” es central ya que la teoría performativa butleriana sustituirá la supuesta anterioridad de la identidad de género con una concepción que asuma su carácter de efecto. De igual manera, Butler cuestionará las teorías *expresivistas* que presuponen que los actos de género son la *expresión* de una identidad de género *previa*. En contraposición al expresivismo y al sustancialismo, Butler sostendrá una perspectiva genealógica de la identidad ya que ésta “muestra que esta supuesta 'causa' es 'un efecto', la producción de un régimen dado de sexualidad” (82).²⁷ Asimismo, revela que esta metalepsis no es un error inocente sino una

como el psicoanálisis, el derecho, la medicina y la historia— que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales. La teoría psicoanalítica freudiana, por ejemplo, ha caracterizado a la homosexualidad como una interrupción en el desarrollo normal del sujeto sexuado. Esta concepción, basada en la idea de que “la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual”, postula a los individuos *queer* como temporalmente atrasados o como obstrucciones en la evolución normal del individuo (Freeman, 2007: 162). Love, por su parte, sostiene que las ideas mismas de modernidad y progreso están íntimamente ligadas al concepto de retroceso y que ciertos individuos como los desviados, las mujeres, los negros y los pobres “[fueron] marcados como inferiores a partir de acusaciones de retraso” (Love, 2007: 6).

²⁷ Como vimos antes, según Butler: “la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de

estrategia tanto para ocultar la naturaleza productiva del poder como sustancializar la identidad de género.

Sin embargo, esta estrategia de inversión de los términos de la relación –i.e. plantear la causa como efecto, la anterioridad como posterioridad– también se revela insuficiente a la hora de pensar la performatividad de género. Creo que esto es claro cuando la autora señala que es incorrecto pensar a la performatividad como un *acto fundador*; más bien, hay que entenderla como un proceso de repetición que sólo es efectivo en virtud de “una duración temporal sostenida culturalmente.” (17). Pensar a la performatividad como un proceso reiterativo, sostenido en el tiempo, en lugar de concebirlo como un acto fundador desestabiliza la mera inversión entre el “antes” y el “después” o entre la “causa” y el “efecto”.

En *Cuerpos que importan*, la autora aclara este punto a la luz de posibles objeciones,

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que *es en sí mismo un proceso temporal* que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza. (Butler, 2005: 29, *mi cursiva*)

Esta cita es importante no sólo porque complejiza lo que en *El género en disputa* podría interpretarse como una metalepsis inversa sino también porque apunta a los dos movimientos centrales y la vez contradictorios de la dinámica temporal de la performatividad: su capacidad de *estabilizar* y *desestabilizar* las normas. Si la repetición de actos de género es lo que naturaliza y estabiliza las normas, esa misma repetición es lo que habilita la transformación de las mismas. Esto es así ya que no toda repetición es repetición de lo mismo sino que existe la posibilidad de que el desplazamiento temporal permita la aparición de algo nuevo. Creo que este es uno de los elementos centrales para entender la teoría política butleriana y una de las

instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (Butler, 2007: 38).

estrategias para repudiar la acusación de determinismo que se le puede hacer. El poder de las normas de género, para Butler, es fuerte y débil a la vez: se sedimenta y naturaliza a través de la repetición pero también puede abrirse hacia nuevas direcciones. Los actos generizados no son necesariamente una réplica idéntica de las normas preestablecidas ni una repetición uniforme de una economía de significado infalible. La repetición de los actos performativos puede ser errática e iterarse impropriamente, puede abrirse hacia nuevas direcciones que no estaban contenidas en el origen de las normas. Como aparecía en la cita de Butler con que se inicia este capítulo, esto es lo que hace de la performatividad una práctica intrínsecamente *queer*: su capacidad de retorcer y rarificar los significados y valores preestablecidos.

A Butler le interesan, especialmente, aquellas repeticiones que además de reproducir las convenciones pasadas logran desnaturalizarlas. Por ejemplo, Butler afirmará que la presencia de convenciones supuestamente heterosexuales en culturas gays y lésbicas no implican necesariamente un reforzamiento del poder heterosexual. Puede ser, de hecho, que esa presencia termine minando la supuesta originalidad heterosexual y mostrando su carácter igualmente derivativo. Esto nos conduce a una de las contribuciones más importantes de su teoría performativa: la crítica a la creencia de que existen géneros y sexualidades "originales" y géneros y sexualidades "derivados". Butler afirma que "gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia." (Butler, 2007: 95). Por ejemplo, sostiene que la forma de organizar las relaciones lesbianas en duplas *butch-femme* no son una copia de una forma primaria de organizar las relaciones heterosexuales según la distinción hombre-mujer. Esta forma mimética de pensar la diferenciación de roles lesbianos "subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente disonantes y complejas" (245).

Echar abajo la dicotomía entre géneros originales y desviados será importante, asimismo, para las discusiones butlerianas en torno al travestismo (discusiones que han sido simultáneamente celebradas y criticadas y a las que volveré en el capítulo cinco de esta tesis). A Butler le interesa cuestionar la siguiente forma de concebir el travestismo: "Si pensamos que vemos a un hombre vestido de mujer o a una mujer

vestida de hombre, entonces estamos tomando el primer término de cada una de esas percepciones como la 'realidad' del género: el género que se introduce mediante el símil no tiene 'realidad', y es una figura ilusoria." (Butler, 2007: 27). Para Butler, las prácticas travestis ponen en duda la supuesta originalidad de ciertos géneros y desdibuja las fronteras que separan los géneros "reales" de los "falsos". En *El género en disputa*, ella confía en que estas prácticas pueden ser una manera de subvertir las normas de género, no en el sentido de que conduzcan inmediatamente a una revolución política pero sí que permitan desnaturalizar lo que se presenta como puramente natural.

Claramente, el problema de tomar a ciertos géneros y sexualidades como originales no es meramente ontológico sino también político. Es ontológico porque no reconoce el carácter performativo de *toda* constitución genérico-sexual pero también es político porque puede ser utilizado como estrategia para repudiar y oprimir las identidades supuestamente derivadas. En este sentido, es interesante vincular la teoría performativa butleriana a las guerras de fronteras que analiza Halberstam. Al igual que Butler, Halberstam propone que no hay un modelo original a seguir, incluso si la postulación de ese modelo provenga de la comunidad *queer* misma —el tema clave del capítulo cinco.

Esta crítica al establecimiento de líneas temporales normativas, como se desarrollará en la segunda parte de la tesis, está a la base de la noción de temporalidad *queer* y del concomitante concepto de *crononormatividad*, un concepto que apunta a identificar de qué modo ciertas formas culturales de organizar el tiempo —los calendarios, las agendas, incluso los relojes— inculcan ritmos ocultos, "formas de experiencia temporal que parecen naturales para aquellos que privilegian" (Freeman, 2010: 3). Freeman también reconoce en Butler una figura que antecede esta noción: "Judith Butler ha mostrado cómo los ritmos de la performance generizada —específicamente, las repeticiones— se van adicionando hasta 'congelar' la masculinidad y la feminidad, convirtiéndolas en eternas verdades del ser" (4).

En resumidas cuentas, la performatividad puede ser leída como una teoría sobre la dinámica temporal que produce retrospectivamente la idea de un género

“original”; pero también permite identificar aquellos momentos en que el tiempo se retuerce, se rarifica y da lugar a la emergencia de algo otro. Así, no sólo sirve para comprender los ritmos crononormativos que apuntalan ciertas ideas esencializantes sobre los géneros sino también pensar en un futuro diferente, en las posibles repeticiones subversivas que logren citar las normas de modo impropio y habiliten una apertura hacia un porvenir hasta ahora desconocido. Como veremos en la segunda parte de esta tesis, la noción de temporalidad *queer* se ha desarrollado oscilando entre estas dos dimensiones: los marcos temporales normativos que excluyen ciertas formas de vida *queer* y las posibilidades de la disidencia sexual para instalar nuevos tiempos y nuevos futuros.

1.9. Cartografía de la tesis

Tras esta introducción de los problemas, los conceptos y las posiciones centrales que se desarrollarán a lo largo de esta tesis, sólo resta adelantar cómo estará organizada y cuáles serán los temas de análisis de sus distintas partes.

La tesis estará dividida en seis capítulos: una introducción; dos capítulos dedicados a debatir sobre la historia (primera parte); dos capítulos dedicados al tema de la temporalidad (segunda parte); y una conclusión.

Como vimos, este primer capítulo se proponía la doble tarea de adelantar algunas de las ideas principales de la tesis y discutir el significado y el uso de ciertos términos específicos. Su fin era comenzar a allanar el terreno para las discusiones de los próximos capítulos. Para eso, elegí como estrategia analizar cómo se ha invocado la historia y la temporalidad en teoría *queer* en sus primeros años de producción teórica.

En la primera parte se abordará el vínculo específico entre la historia, la ontología y la política en estudios *queer*. Para eso, se explorará un debate que partió aguas en los estudios de la sexualidad: el debate en torno a los orígenes de la homosexualidad. He elegido esta disputa historiográfica ya que permite poner en primer plano la imbricación entre los supuestos ontológicos y las justificaciones

políticas de las narraciones históricas. El primer capítulo de esta primera parte tiene como objetivo reconstruir y evaluar algunos de los aportes y de los desafíos de los relatos históricos de sus más conocidos exponentes, David Halperin y John Boswell. Para eso, se utilizará como marco teórico una serie de reflexiones y advertencias de filósofos de la historia como Koselleck, White, Berkhofer, Scott, Rorty y Roth. Este capítulo intentará mostrar los problemas que se siguen de definir las posiciones de Boswell y Halperin como “esencialistas” y “nominalistas extremos”, respectivamente, al mismo tiempo que propondrá las ideas de *figuralismo* –White– e *irrealismo* –Roth– para pensar un modo alternativo de caracterizar –y acercar– las posturas en pugna. Una de las propuestas de este primer capítulo será que el esencialismo sexual no debería ser el único enemigo de la teoría *queer* sino también el esencialismo histórico, es decir, la creencia de que existe algo así como *el pasado tal como ha sido* que puede dirimir los conflictos interpretativos. La lectura de este debate a partir de las coordenadas figuralistas, me permitirá defender el papel activo y no meramente contemplativo del historiador así como también reivindicar un pluralismo historiográfico que no considere al continuismo y al discontinuismo como opciones necesariamente contradictorias. El segundo capítulo de esta primera parte analiza la relectura de este debate por parte de diversas pensadoras *queer*. El punto es mostrar que no sólo el “esencialismo” es problemático en historia de la sexualidad sino también el “construccionismo”, especialmente en virtud de cómo ciertas historias construccionistas estructuran temporalmente los relatos, cuál es el tipo de sujeto histórico que supone y qué tipo de taxonomías producen. Este capítulo culminará analizando los distintos significados que adopta lo *queer* cuando autoras como Dinshaw, Freeman o Halberstam hablan de “historia *queer*”. Además, se enumerarán algunos de los aportes centrales de la historia *queer* para repensar el discurso histórico. Esta segunda parte de la tesis se cerrará defendiendo no sólo el carácter plural y controversial de la disciplina histórica sino también la potencia práctica de la historia *queer* como una máquina de producción y análisis de figuras del pasado con las cuales poder identificarnos y desidentificarnos desde el presente.

La segunda parte de la tesis dará cuenta del giro hacia la temporalidad en

estudios *queer*, nuevamente trazando sus conexiones con las dimensiones ontológicas y políticas. El objetivo de esta segunda parte es clarificar el concepto de temporalidad *queer* e identificar sus contribuciones principales para formular una concepción alternativa de la identidad genérico-sexual. El primer capítulo de esta segunda parte estará dedicado a reconstruir críticamente la noción de temporalidad *queer*. En particular, se analizará esta noción junto a la idea de *crononormatividad* –entendida como una nueva matriz normativa que viene a complementar la ya clásica idea de *heteronormatividad* pero haciendo hincapié, específicamente, en la relación entre las normas de género y las regulaciones temporales. Teniendo en cuenta que este capítulo tiene un espíritu más bien reconstructivo, se utilizarán algunas nociones de la filosofía de la temporalidad para profundizar sobre las ideas de asincronía y anacronismo *queer*. El segundo capítulo, en cambio, tiene un tono más bien propositivo. Por un lado, se utilizarán algunos argumentos *queer* sobre la temporalidad de las identidades para argumentar en contra de lo que denominaré *narraciones progresistas de identidad* y para defender una concepción no teleológica de la identidad genérico-sexual. Por otro lado, se criticarán aquellas posiciones que vinculan el futuro de lo *queer* a la transgresión y la vanguardia y se argumentará a favor de una reconsideración de los *deseos por lo normativos* en una teoría, como la *queer*, fascinada por la subversión. Para llegar a estas conclusiones, se utilizarán como puntapié dos debates diferentes: la crítica de Jay Prosser a cómo los estudios *queer* (mal)interpretan la transexualidad –especialmente en la obra de Butler y Halberstam; y el contrapunto entre Lee Edelman y José Muñoz sobre la idea de futuro *queer* –un debate que suele ser leído como un choque entre perspectivas antisociales y apuestas utopistas.

La tesis se cerrará con una conclusión donde se recapitularán los argumentos centrales de la presente investigación. Allí, se volverá sobre el uso de la historia y la temporalidad en estudios *queer* para ofrecer argumentos ontológicos y políticos sobre la disidencia sexual, estimando sus aportes pero también sus limitaciones. Especialmente, se atenderá al modo en que la historia y la temporalidad en estudios *queer* han sido invocados para problematizar no sólo el *esencialismo* genérico-

sexual sino también la idea de *progreso* (tanto a nivel *historiográfico* como a nivel *biográfico*).

Antes de cerrar esta introducción, me gustaría hacer dos últimas aclaraciones. En primer lugar, clarificar que si bien la tesis sigue un recorrido lineal –por lo menos, en términos cronológicos, ya que analiza discusiones que van de fines de los 80 hasta la actualidad– su estructura responde, más bien, a una lógica espiral. Con esto me refiero a cada una de sus partes irá pivotando en torno a los mismos ejes, retroalimentando conclusiones previas y agregando nuevos ángulos de análisis.

Cabe aclarar que la elección de los debates, autores y textos que marcarán la dirección de este espiral no pretende ser exhaustiva ni osa presentarse como el único camino posible. Más bien, entiendo a esta selección como un mapa provisorio, arbitrario y falible que me ayudará a explorar el vasto territorio de los estudios *queer* sin quedar a la deriva. Siguiendo este mapa –uno entre los muchos posibles para abordar esta corriente– buscaré aquellos lugares en los que la apelación a la historia y la temporalidad permite abrir un umbral hacia discusiones ontológicas y políticas.

Este mapa no sólo me proporcionarán los espacios fértiles sino también los terrenos viciados. Esto me conduce a una segunda aclaración: la presente investigación no sólo tiene a la teoría *queer* como objeto de estudio sino que se inserta explícitamente en este campo disciplinar, con el objetivo de contribuir al mismo desde una perspectiva crítica. Los ejercicios reconstructivos y propositivos de sus distintas secciones buscan no sólo ofrecer una nueva lectura de los estudios *queer* –una lectura que ponga en primer plano el cruce entre historia, temporalidad, ontología y política– sino también mostrar algunos de sus problemas intrínsecos, tomar posición en ciertos debates claves y responder a las críticas. En este sentido, esta tesis piensa a la teoría *queer* como si fuera un uróboros, una de esas serpientes fantásticas que se retuercen sobre sí mismas hasta morder su propia cola. El cuestionamiento a lo establecido que caracteriza a la teoría *queer* hace que ésta se vuelva contra sí misma, no como algo

negativo sino como garantía de su propia transformación constante y como un antídoto contra cualquier deseo de captura final. Esta tesis se posiciona explícitamente en este campo de batalla, en ocasiones, luchando codo a codo junto a la teoría *queer*, en ocasiones, volviendo sus propias armas contra ella misma.

Capítulo 2.

El debate sobre los orígenes de la homosexualidad

En primer lugar, tres eran los sexos de los hombres, no dos como ahora, masculino y femenino, sino que había además un tercero que era común a esos dos, del cual aún perdura el nombre, aunque el mismo haya desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una sola cosa en cuanto en su figura y nombre, que participaba de uno y otro sexo, masculino y femenino, mientras que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la figura de cada individuo era por completo esférica, con las espaldas y los costados en forma de círculo; tenía cuatro brazos, y dos rostros sobre un cuello circular, iguales en todo; y una cabeza, una sola, sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, y también cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo lo demás según uno puede imaginarse de acuerdo con lo descrito hasta aquí.

Platon, *El banquete*, 189d

Este capítulo se inicia con el conocido mito que se relata en *El banquete* de Platón. Allí, Aristófanes intenta explicar las diversas formas que adopta el amor en el presente, rastreando sus orígenes a un pasado arcaico en el que no existían dos géneros sino

tres. Por un lado, existían seres esféricos con dos juegos de genitales masculinos; por otro lado, seres con dos juegos de genitales femeninos; y, por último, seres andróginos que poseían genitales femeninos y masculinos. Estos humanos, vigorosos y arrogantes, fueron castigados por Zeus por atentar contra los dioses. Para hacerlos más débiles pero también más útiles –al aumentar su número– Zeus los cortó en dos. A partir de ese momento, cada mitad comenzó a vagar por el mundo buscando a su parte faltante, añorando volver a convertirse un ser completo. Cuando cada parte encontraba a su otra mitad, sólo quería abrazarla y quedarse junto a ella. Esta inactividad hizo que muchos mueran de hambre, por lo que Zeus decidió trasladar sus genitales al frente –ya que antes los tenían en sus espaldas– para que “si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie, mientras que si se encontraba hombre con hombre, hubiera al menos plenitud del contacto, descansaran, prestaran atención a sus labores y se ocuparan de las demás cosas de la vida” (191c). Sin ahondar en la notable falta de referencia a la utilidad del contacto entre mujeres, la conclusión de este relato es que este pasado mítico explica la diversidad erótica presente: que existan hombres que prefieran la compañía de otros hombres, mujeres más interesadas en el contacto sexual con otras mujeres así como varones aficionados a las mujeres y mujeres aficionadas a los varones.

El motivo por el cual elegí el mito de Aristófanes para iniciar este capítulo es que, paradójicamente, fue utilizado para probar tanto la existencia de personas gays en la Antigüedad como para demostrar que la homosexualidad era inexistente en ese entonces. Estas dos interpretaciones antagónicas corresponden a las historias de John Boswell y David Halperin, los dos exponentes más destacados de un debate candente que partió aguas en la historiografía de la sexualidad. Este debate, sobre los orígenes históricos de la homosexualidad (masculina), fue compilado en una de las primeras y más importantes antologías sobre historia de gays y lesbianas, *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, de 1989. Allí, fue presentado como un choque entre esencialistas –quienes creen que siempre existieron personas gays– y construccionistas sociales –quienes consideran que la dicotomía homosexual/heterosexual es un invento social reciente. La disputa entre estos dos

historiadores estuvo motivada por una serie de interrogantes fundamentales: ¿Son las orientaciones sexuales transhistóricas o dependientes de cierto contexto histórico? ¿Son incompatibles estas dos posiciones? ¿Qué diferencias y similitudes existen entre formas pasadas y presentes de concebir y experimentar la sexualidad? ¿Es posible emplear términos modernos –como “homosexual”– para narrar una historia pre-moderna?

En este capítulo, me dedicaré a revisar las respuestas que Boswell y Halperin ofrecen a estas preguntas, analizando los argumentos ontológicos y políticos que aparecen en sus respectivas historias de la sexualidad. Los objetivos de este capítulo son múltiples. En primer lugar, intentaré reconstruir los argumentos que aparecen en los relatos históricos de ambos autores para entender cómo justifican su aproximación al pasado clásico. En segundo lugar, analizaré y criticaré la lectura polarizada que ambos historiadores ofrecen del debate, i.e. construccionistas versus esencialistas o nominalistas versus realistas. En tercer lugar, ofreceré otra lectura de este debate que no oponga ambas narraciones como si fueran dos opciones excluyentes sino que abogue por un pluralismo historiográfico. Finalmente, terminaré el capítulo reflexionando sobre los problemas de asumir una visión esencialista no ya de la identidad sexual sino del pasado mismo. Para poder desarrollar estas ideas, me serviré de una serie de argumentos y discusiones de teóricos de la historia como Hayden White, Ian Hacking, Joan Wallach Scott, Paul Roth, Robert Berkhofer y Richard Rorty.

2.1. La historia según Boswell

En el artículo “Revolutions, Universals and Sexual Categories” –que inaugura la antología *Hidden from History*– John Boswell retoma algunos de los resultados historiográficos de su libro *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, de 1980. Allí, el historiador expuso y desarrolló una tesis polémica: que la actitud de desprecio hacia las personas gays no siempre existió en el mundo cristiano sino que comenzó, efectivamente, recién en los siglos XII y XIII. Boswell buscaba refutar dos prejuicios

sobre el Medioevo: que se trató de un período intolerante y que las creencias religiosas cristianas son la causa de la intolerancia hacia las personas gays.

Si bien esta tesis generó varias resistencias, probablemente el punto más cuestionado haya sido la afirmación concomitante de que existían personas gays en el Medioevo. En la introducción a este libro, justamente, Boswell defiende la aplicación de la categoría “gay” para nombrar a personas que vivieron en la Antigüedad y en la Edad Media. En el artículo de 1989²⁸ que analizaré en este apartado, el historiador volverá a defender esta postura de cara a la crítica que lo acusa de “esencialista”.

En este artículo, Boswell presenta dos grandes líneas argumentativas. Por un lado, defiende la posibilidad de emplear el término “gay” para referirse a comportamientos sexuales antiguos y medievales para los que no existía un vocablo sinónimo. Por otro lado, busca demostrar que la historia de la sexualidad de los construccionistas –o nominalistas extremos, como los denomina Boswell– tiende a simplificar los discursos sobre la sexualidad premodernos con el fin de mostrar el supuesto quiebre entre nuestras concepciones homoeróticas actuales y las de antaño. Si bien, como se verá, ambas tareas están íntimamente relacionadas, Boswell dedica sus mayores esfuerzos argumentativos a demostrar el segundo punto y, al hacerlo, creo que logra poner el dedo en la llaga del historicismo de autores como David Halperin.²⁹

Comenzaré analizando el argumento al que Boswell le dedica la mayor parte de su artículo. Éste puede dividirse en dos grandes ideas: 1) hay formas de pensar la sexualidad humana que se vienen repitiendo desde la Antigüedad; 2) existe una complejidad discursiva en la Antigüedad y el Medioevo que es silenciada en las historias rupturistas. Por historia rupturista, entiendo aquellas aproximaciones –como las de Robert Padgug, Jeffrey Weeks y David Halperin, entre otros– que sostienen que la homosexualidad nace *recién* en las sociedades industrializadas modernas y que es

28 Este artículo fue originalmente escrito en 1982, tras la publicación de su libro, pero Boswell lo revisa y completa para su aparición en *Hidden from History* en 1989.

29 Si bien en este apartado me centraré en las ideas de Boswell tal como aparecen en su artículo del 89, volveré por momentos a algunas de sus preguntas y observaciones del libro previo. En mi opinión, este libro tiene un espíritu mucho más indagatorio y menos asertivo que el artículo posterior y, por ende, puede servir para problematizar algunas de sus afirmaciones más taxativas.

en vano sostener que hubo personas homosexuales en épocas previas. Según estos historiadores, para que la palabra "homosexual" tenga sentido debe ser aplicada tal como lo aplicaría el usuario del lenguaje en el que dicho término emerge y tiene relevancia. Como es sabido, el término "homosexualidad" fue acuñado recién a fines del siglo XIX por psicólogos alemanes y traducido al inglés algunos años después y, por ende, no es adecuado emplearlo para describir comportamientos que exceden los marcos de ese período. La novedad que el concepto de homosexualidad acarrea, según las historias rupturistas, es que presupone la *sexualidad*, es decir, la categorización de la población humana en dos tipos de personas psicofísicamente distinguibles: homosexuales y heterosexuales. En la Antigüedad y el Medioevo, en cambio, se creía que la homosexualidad no era un rasgo positivo y característico de algunas personas sino un acto que cualquier ser humano podía cometer.

Boswell intentará refutar este tipo de perspectiva argumentando que, a lo largo de la historia occidental, existieron tres tipos de teorías sobre la sexualidad humana. Las teorías del tipo A establecen que los seres humanos son sexualmente polimorfos y que son las presiones sociales las que llevan a reprimir esa multiplicidad adoptando algún tipo de orientación sexual. Las teorías del tipo B establecen que los seres humanos pueden dividirse en dos o más categorías sexuales nativas cuya distinción, usualmente pero no siempre, está basada en el género del objeto sexual (en este caso, las presiones sociales pueden influir haciendo que un individuo crea que pertenece a una categoría diferente a su categoría real, por ejemplo, haciéndole creer, en sociedades intolerantes, que es heterosexual cuando en realidad es homosexual). Finalmente, existen teorías del tipo C que sostienen que hay un tipo normal de respuesta sexual y que el resto de los comportamientos son incorrectos o desviados (esta teoría se diferencia de las previas al ser de naturaleza normativa).

Según Boswell, estas tres teorías aparecen, con mayor o menor grado de importancia, tanto en la Antigüedad y el Medioevo como en la Modernidad. Como vimos, historiadores como Halperin, Weeks y Padgug, creen que no había teorías del tipo B antes de la Modernidad —es decir, creen que los griegos, los romanos y los medievales no discriminaban a la población entre homosexuales y heterosexuales. Sin

embargo, de acuerdo con Boswell, están equivocados. Su error radica en que sólo tienen ojos para una de las instituciones eróticas clásica, la pederastia, en lugar de atender a otros discursos que entran en conflicto con esta práctica generalizada. Si para los historiadores rupturistas, la sociedad griega, por ejemplo, era una sociedad indiferenciada en términos del género del objeto sexual (una elección que era meramente circunstancial y no un reflejo de la identidad sexual), Boswell numerará varios pasajes de textos antiguos en los que se establece una clara diferencia entre dos tipos de individuos: los hombres atraídos preferentemente por mujeres y los hombres atraídos preferentemente por hombres. De entre todos esos textos, Boswell se centra particularmente en uno que también será recuperado por Halperin pero para demostrar exactamente lo contrario: el mito de Aristófanes con el que iniciamos este capítulo. Para Boswell, este mito demuestra que, aunque sea para algunos antiguos, los humanos estaban divididos en personas con intereses predominantemente homosexuales y personas con intereses predominantemente heterosexuales, y que esos intereses eran vistos como exclusivos e innatos. Si bien la pederastia era una práctica dominante en la Grecia antigua, no era la única práctica homoerótica. Los historiadores modernistas que consideran que el paradigma de relación entre los varones de la Antigüedad era la pederastia y que la mayoría de los varones adultos griegos solían alternar, sin demasiado criterio, entre muchachitos, esclavos y mujeres no logran ver, según Boswell, que había otras visiones sobre la sexualidad humana muy diferente a las del tipo A. Según el mito de Aristófanes, por ejemplo, habría personas para las cuales el género del objeto sexual no era ni indiferente ni ocasional³⁰.

Según Boswell, algo similar podría ser afirmado respecto a la Edad Media. Si para los historiadores rupturistas, la sodomía medieval era un vicio al que cualquier hombre podía sucumbir, Boswell encuentra pasajes en los que se manifiesta una

30 Asimismo, según Boswell, la importancia desmesurada que los historiadores rupturistas le adjudican a la diferencia de edad entre varones en la práctica pederástica —como índice de una alteridad radical respecto a nuestro concepto moderno de homosexualidad— no reconoce que en Grecia existía un patrón general de romance intergeneracional. La pederastia era sólo el lado homosexual de dicho patrón pero lo mismo sucedía con las relaciones entre varones y mujeres (y el historiador recuerda que Aristóteles sugería que haya una diferencia de diecinueve años entre los amantes).

actitud distinta. Esto no niega que para muchos teólogos medievales la sodomía haya sido un pecado disponible para todos más que una característica particular de una parte de la población pero esta concepción convivía con creencias opuestas. Tomás de Aquino, por ejemplo, creía que cualquiera podía cometer actos homosexuales pero también sostenía que algunos hombres estaban “naturalmente inclinados” a desear tener sexo con otros hombres. También existían textos medievales en los que se asocia la homosexualidad con ciertas ocupaciones o posiciones sociales, indicando sus vínculos con la personalidad y la experiencia de estos individuos.

Con respecto a las teorías del tipo C, también podría afirmarse que estuvieron presentes desde la Antigüedad en adelante. Creo que el análisis que hace Boswell de este tipo de teorías normativas es interesante ya que permite poner en cuestión algunas de las críticas que lo acusan de caer en un esencialismo que considera que la sexualidad es independiente de los procesos sociales. Boswell afirma que casi todas las sociedades regularon de alguna forma el comportamiento sexual y que esta regulación obedecía a fines sociales, políticos y culturales. Cuando se refiere a las diferencias en este tipo de regulaciones, Boswell declara que la mayoría de los seres humanos están bajo la influencia de los valores de la sociedad en la que vive. De hecho, él afirma que el deseo sexual, lejos de ser un impulso inmediato de los individuos, está *mediado* por esas regulaciones sociales que varían históricamente. Para ejemplificar esta idea, Boswell analiza las teorías del tipo C entre los romanos. Él señala que en el Imperio Romano había dos roles aceptables para los varones adultos libres expresados por los verbos *irrumo* (ofrecer el pene para la succión) y *futuo* (penetrar a una mujer) o *pedico* (penetrar a un varón). En cambio, los actos indecorosos para este tipo de población – aunque sí permitidos para el resto – incluían los verbos *fello* (hacer una felación) y *ceveo* (según Boswell, intraducible al inglés³¹ aunque puede ser descrito como la *actividad* del que está siendo penetrado, de esta forma *ceveo* es a *futuo* o *pedico* lo que *fello* es a *irrumo*)³². Un punto, a mi entender, neurálgico de estas aclaraciones

31 De hecho, en el libro de 1980 él sostiene que ninguno de estos verbos es traducible al inglés sin hacer las circunlocuciones necesarias (Boswell, 1980: 50).

32 Boswell dice que, en inglés, el término más parecido es “*put out*” aunque, en realidad, no termina de capturar el sentido que el término *ceveo* tiene en latín. Cualquier idea vinculada al “recibir” sería problemática porque no termina de capturar el valor activo del verbo latín.

terminológicas de Boswell es que él afirma que su diferencia no depende de la distinción moderna entre *actividad* y *pasividad* de los amantes. Más bien apunta a dos *actos* diferentes: el acto de donación o el acto de recepción de la semilla (es decir, hay que tener en cuenta que tanto el *irrumator* como el *fellator* son conceptualmente activos). Así –y en tensión con lo que asumen sus críticos– Boswell advierte que “uno debe tener extrema cautela sobre proyectar a la data histórica ideas sobre las personas gays inferidas de muestras modernas que pueden ser completamente atípicas” (Boswell, 1980: 24). Que nosotros estemos familiarizados con el lenguaje de la actividad y la pasividad para referirnos al sexo entre varones no debería llevarnos a creer que esto siempre fue así.

Para sintetizar, esta línea argumentativa sostiene que así como actualmente hay varias visiones encontradas sobre lo que es la homosexualidad, lo mismo ocurría en la Antigüedad: “Pretender que un único sistema de categorización sexual prevalece en cualquier momento anterior de la historia Occidental es sostener lo improbable ante evidencia sustancial de lo contrario. La mayoría de los actuales espectros de creencia han sido representados en sociedades previas” (Boswell, 1989:34). Si hay algo claramente transhistórico en Boswell son los tipos ideales con los que entendemos la sexualidad (tipo A, tipo B y tipo C), es decir, siempre hubo gente que pensó que la sexualidad era estructuralmente similar en todos los seres humanos, gente que consideró que la población estaba dividida por intereses y deseos sexuales diferentes así como sistemas normativos de valoración de la sexualidad. Ahora, el grado de importancia de cada una de estas teorías, la forma específica que ellas adopten y sus relaciones con otras dimensiones de la vida –como la social, la política, la cultural y la estética– varían en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, como vimos en Roma, la diferencia principal puede estar dada no tanto por el género del objeto sexual sino por el rol que se juega en la actividad sexual (dar o recibir el semen). Negar la presencia de contradicciones y antagonismos en los discursos pre-modernos con el sólo fin de marcar las rupturas, según Boswell, constituye un error historiográfico.

Si la característica distintiva de la homosexualidad moderna es que está basada en un discurso de la sexualidad que divide a la población según su orientación sexual, y

si ese tipo de discurso no es exclusivo de la modernidad sino que también puede ser hallado en sociedades previas, entonces el supuesto quiebre que impide decir que hubo homosexuales en sociedades pre-modernas parece desdibujarse. Esto nos conduce a la segunda línea argumentativa del texto de Boswell: su polémica afirmación que existieron personas gays en la Antigüedad y el Medioevo. Para empezar, cabe aclarar que si bien la palabra "homosexualidad" aparece en el título del libro de 1980 y él la utiliza recurrentemente en sus textos, Boswell explícitamente prefiere la palabra "gay" por sobre "homosexual". En el segundo capítulo de *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, el historiador da varias razones.³³ La más importante es que mientras la palabra "homosexualidad" es empleada en su libro para referirse a cualquier acto de erotismo entre personas del mismo sexo, "gay" es utilizado para mentar "personas que son *concientes* de la inclinación erótica hacia personas de su mismo sexo como una *característica distintiva*"³⁴ (Boswell, 1980: 44, mi cursiva). Ahora bien, en el artículo de *Hidden from History*, Boswell se corrige y elimina de la definición el requisito de tener conciencia de tener una personalidad distintiva. En este texto, Boswell generaliza aún más su formulación inicial sosteniendo que las personas gays son aquellas que tienen interés erótico predominantemente hacia personas de su mismo sexo. Con esta definición más abarcativa, que deja por fuera el espinoso problema del grado de conciencia, Boswell está en condiciones de afirmar que existían personas gays en la Antigüedad y el Medioevo.

Boswell emplea dos analogías para ilustrar su punto. En primer lugar, señala que si bien los sentidos y valores asociados a personas negras y judías han cambiado a lo largo del tiempo y que, claramente, la experiencia de un negro o un judío

33 En primer lugar, porque etimológicamente la palabra "homosexual" significa "de un sólo sexo" y no se entiende cómo puede ser empleada para describir a una persona. En segundo lugar, porque Boswell quiere ir en contra de la renuencia de la academia norteamericana a emplear neologismos populares como "gay". En tercer lugar, porque "homosexual" tiene connotaciones patologizantes que Boswell no quiere recuperar. La palabra "gay", en cambio, suele ser autoasignada y es el término elegido por quienes se identifican de tal forma. Finalmente, Boswell prefiere el término "gay" porque "homosexual" tiende a estar vinculado a los varones mientras que "gay" incluye también a mujeres. Este gesto inclusivo loable de Boswell lamentablemente no se traduce en su narrativa histórica que tiende a evadir, salvo en pocas ocasiones, al sexo entre mujeres.

34 Según Boswell, su libro trata sobre las personas gays aunque a veces la distinción con "homosexual" sea imposible de establecer o haya sociedades en que la distinción no sea importante.

contemporáneo es muy diferente a la de uno del Medioevo, jamás negaríamos que hubo judíos y negros hace más de un siglo. Del mismo modo, no deberíamos negar que hubo personas gays en períodos pre-modernos. La segunda analogía es más problemática porque involucra leyes naturales. Boswell sostiene que, a pesar de que fue Newton quien formuló la Ley de Gravedad, no diríamos que la gravedad fue *inventada* por Newton. Es evidente que existían fuerzas que ahora designaríamos como “gravedad” antes de Newton, aunque la naturaleza de la gravedad sólo haya sido claramente articulada por él. Utilizando un argumento *ad ignorantiam* recurrente en el artículo, Boswell sostendrá que el hecho de que no haya algo en las fuentes históricas no puede ser evidencia de su no existencia –si bien uno podría responder que tampoco es evidencia de su existencia. De todas formas, Boswell reconoce que la analogía es forzada ya que tampoco es del todo correcto señalar que, por ejemplo, *gravitas* en latín es equivalente a nuestra idea moderna de gravedad. *Gravitas* apunta a la pesadez de las cosas y decir que algo es pesado no es lo mismo a decir que está afectado por la gravedad. Creo que el objetivo del uso de esta analogía en Boswell es más bien problematizador: busca mostrar las dificultades tanto del nominalismo extremo que considera que no había gravedad antes de Newton así como del realismo extremo que supone que todos los términos que apuntan a un mismo fenómeno son equivalentes. Cuando el tema de análisis es la sexualidad en lugar de la gravedad, el problema se agrava ya que, como señala Boswell, no hay acuerdos científicos sobre la etiología de la homosexualidad y la heterosexualidad.

Lo que sí le interesa a Boswell discutir es “si las conceptualizaciones modernas de la sexualidad son novedosas y completamente relativas a lo social o si corresponden a contantes de la epistemología humana que pueden ser documentados en el pasado” (Boswell, 1989: 23). Como vimos, la respuesta de Boswell es que es necesario matizar la supuesta originalidad de la homosexualidad moderna y complejizar la imagen que se ha trazado de la sexualidad en la Edad Antigua y la Edad Media.

No obstante, hay un punto que le es imposible negar a Boswell y que, a mi entender, no es del todo resuelto por el historiador. Este punto se ve más claramente en las últimas páginas del capítulo dos de *Christianity, Social Tolerance, and*

Homosexuality. Allí se afirma:

la familiaridad con la literatura de la Antigüedad plantea un problema muy desconcertante para el investigador que no se le ocurriría a la mayoría de las personas poco versadas en los clásicos: si la dicotomía sugerida por los términos 'homosexual' y 'heterosexual' se *corresponden* con la realidad. (Boswell, 1980: 58, mi cursiva).

Si bien existen descripciones para referirse a actos sexuales entre personas del mismo sexo, no hay conceptos precisos en el griego antiguo para nombrar aquello que hoy en día llamaríamos "homosexual" y "heterosexual". Como remarca el historiador, la mayoría de los residentes del mundo antiguo no tenían conciencia de tales categorías. Boswell admite que este hecho es perturbador. Para empeorar la situación, él señala que los griegos poseían un vocabulario vasto para describir y categorizar prácticas sexuales como "pedofilia", "incesto", "narcisismo", "felación", etc, lo cual indica que la falta de categorías específica no está causada por una reticencia a categorizar. La respuesta a este problema, según Boswell, "se relaciona menos con la incidencia o la realidad de la homosexualidad que con la percepción de la misma. El reconocimiento de las bases de la distinción se sigue del deseo de distinguir" (Boswell, 1980: 59). Del mismo modo en que a las personas no cristianas les puede parecer innecesaria la división del mundo religioso entre cristianos y no cristianos, para quienes no discriminaban a las personas según el objeto de su deseo sexual, la distinción "homo", "hetero" podría ser irrelevante. En un párrafo que podría aparecer en la obra de algún historiador construccionista, el autor afirma que "Las mayorías, en otras palabras, crean a las minorías, en un sentido bien *real*, al decidir *categorizarlas*" (59, mi cursiva). En la Antigüedad era más importante categorizar a las personas según si eran "castas" o "no castas", "casadas" o "solteras", "románticas" o "no románticas" pero nadie pensaba que era importante distinguir a las personas según el género de sus objetos sexuales. Pero, que haya sido más importante utilizar esas distinciones, no significa que no haya habido gente que prefería acostarse con personas de su mismo género.

Ahora bien, esta problematización que aparece en su libro, ¿entra en contradicción con su lectura del mito de Aristófanes? La inexistencia de las categorías que él elige para narrar su historia, ¿no es un elemento central del análisis que merece, por lo menos, mayores esfuerzos explicativos? ¿Qué legitima al historiador a emplear categorías, como “homosexual” y “gay”, para describir personas y prácticas que claramente, en su momento, no serían así descritas? ¿Es esto un error epistémico? ¿Debe el historiador respetar los términos con que se describe el pasado que estudia o tiene derecho a incorporar su propia terminología? Al final de este capítulo, volveré sobre estas preguntas.

2.2. La historia según Halperin

En el artículo “Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens” —que aparece en *Hidden from History* inmediatamente después del texto de Boswell— David Halperin adoptará una perspectiva foucaultiana para pensar la emergencia de la sexualidad y, por ende, de las concomitantes nociones de homosexualidad y heterosexualidad. Su tesis principal es que ambas categorías no representan aspectos eternos de la psique humana sino que son producciones culturales modernas, radicalmente diferentes de otras formas previas de experiencia erótica. Explícitamente, este historiador defiende la importancia de narrar una historia de la sexualidad construccionista frente a otro tipo de representaciones históricas, como la de Boswell, que pecan de esencialismo.

Este artículo volverá a ser publicado, con algunas modificaciones, en el libro *One Hundred Years of Homosexuality*, que identificamos en el capítulo anterior como uno de los grandes hitos de los estudios *queer*. En este libro, Halperin reúne toda una serie de textos sobre el erotismo masculino en la Grecia clásica —en especial, sobre su institución paradigmática, la pederastia— para argumentar que,

si alguna vez llegamos a descubrir quiénes somos “nosotros” realmente, será

necesario examinar con detenimiento aquellos aspectos en que las prácticas sexuales griegas difieren de “las nuestras” –y no meramente confirmar presupuestos actualmente apreciados sobre “nosotros” o legitimar algunas de “nuestras” prácticas favoritas (Halperin, 1990: 2).³⁵

Halperin comienza su artículo afirmando, polémicamente, que en 1892 Charles Gilbert Chaddock *inventó* la homosexualidad. Según el *Oxford English Dictionary*, Chaddock fue el responsable de introducir el término a la lengua inglesa ese año para traducir un término cognado del alemán. Ahora bien, ¿por qué dice Halperin que esa traducción es una *invención*? ¿Qué significa que la homosexualidad sea un *invento*? ¿Qué se entiende por *homosexualidad* en esta frase y, más aun, qué se entiende por *invento*? Para responder estas preguntas es posible adoptar dos estrategias, una negativa y una positiva: mostrar la diferencia radical entre la homosexualidad y otros tipos de prácticas homoeróticas; y definir la especificidad que la noción actual de homosexualidad supone y que obstaculiza su aplicación a otros tiempos y otros lugares.

Para empezar por la vía de la diferencia, detengámonos en la afirmación de Halperin según la cual “antes de 1892, no había homosexualidad, sólo inversión sexual” (Halperin, 1989:38). La inversión sexual, que era el concepto principal para describir todo un rango de prácticas sexuales “perversas” para la psiquiatría hasta fines del siglo XIX, no puede ser entendido como sinónimo de homosexualidad ya que no remite al mismo tipo de fenómeno. Si el primero es utilizado para describir una amplia gama de comportamientos de género cuyo denominador común es invertir los roles considerados “normales” para su anatomía (i.e. hombres que actúan como deberían hacerlo las mujeres y mujeres con comportamientos masculinos, lo que Foucault denominó un *hermafroditismo del alma*), el segundo emerge como un concepto focalizado exclusivamente en el género del objeto de deseo sexual.

Lo que Halperin quiere demostrar es que para que el concepto de

35 En el próximo capítulo se discutirá quién es ese “nosotros” del que habla Halperin a partir de la crítica de Sedgwick y Bravmann.

homosexualidad tenga sentido tuvo que realizarse un corte conceptual entre la sexualidad y el género, siendo la identidad sexual (homo u hetero) algo independiente de cómo esa persona exprese su género y dependiente, en cambio, del género del objeto sexual preferido. Esta separación conceptual de la sexualidad respecto a los grados relativos de masculinidad y feminidad dio lugar a una nueva taxonomía de comportamientos y psicologías sexuales basadas *pura y exclusivamente* en el sexo anatómico de las personas involucradas. Esta nueva taxonomía –homosexual o heterosexual– se erigió como aquella capaz de revelar la verdadera *identidad sexual* del individuo. Siguiendo una clave lectura típicamente foucaultiana, Halperin sostendrá que el concepto moderno de *homosexualidad* (así como el de *heterosexualidad*) presupone la *sexualidad*, es decir “implica la existencia de un dominio sexual separado dentro del campo más amplio de la naturaleza psicofísica del hombre” (Halperin, 1989: 41). La sexualidad, para Halperin, es una construcción científica caracterizada por identificar a la orientación sexual como el rasgo distintivo, positivo y constitutivo de las personas –o, mejor dicho, de su identidad sexual– que habilita la división y clasificación de la población humana.

Halperin sostiene que para que la homosexualidad emerja a fines del siglo XIX –si bien su siglo de oro es el siglo XX, especialmente, tras la Segunda Guerra Mundial– fueron necesarios dos acontecimientos: en primer lugar, el descubrimiento de la sexualidad como el conjunto total de mecanismos psicológicos y fisiológicos que gobiernan las funciones genitales del sujeto y la vinculación de ese conjunto al cerebro y al sistema nervioso (algo que sucedió en el siglo XVIII); en segundo lugar, la lectura de la sexualidad como un impulso o instinto que determina, en gran parte, la personalidad de los individuos (un invento de principios del siglo XIX). Estos acontecimientos fueron las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la sexualidad como un sistema autónomo que dividió a los individuos en dos tipos de identidades sexuales excluyentes: la homosexualidad y la heterosexualidad.

Según esta perspectiva, antes de la invención de la homosexualidad, los *actos* sexuales de una persona podían ser individualmente evaluados pero no había un aparato conceptual disponible para identificar la *identidad sexual* fija y general de una

persona. Como señalé más arriba, en este punto Halperin está siguiendo a Foucault quien en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* había remarcado que,

La sodomía —la de los antiguos derechos civil y canónicos— era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser (...). (Foucault, 2006: 56).

Esta distinción que traza Halperin entre actos e identidades sexuales es central para su historia rupturista y será, también, uno de los puntos más cuestionados no sólo por Boswell, como ya vimos, sino también, como se verá en el próximo capítulo, por algunos pensadores *queer*.

Para explicar esta distinción entre actos e identidades y para mostrar cómo, antes de la emergencia de la sexualidad, el homoerotismo era entendido de forma radicalmente diferente, Halperin traza una comparación con los hábitos dietarios. Sabemos que hay personas que prefieren la carne roja y quienes prefieren la carne blanca pero no se nos ocurriría pensar que los gustos culinarios de estas personas son un rasgo positivo, estructural o constitutivo de su personalidad³⁶. Para los griegos, según Halperin, algo similar ocurría con los gustos sexuales. Notaban que había una variedad importante de gustos sexuales pero no individualizaban a los seres humanos según sus preferencias ya que asumían que todos compartimos, en gran medida, la misma serie de apetitos eróticos. Esta analogía sirve para argumentar que el hecho de

36 En la versión de este artículo ligeramente modificada que aparece en *One Hundred Years of Homosexuality*, Halperin admite que en la actualidad sí le otorgamos cierto valor identitario a algunos hábitos alimenticios. Por ejemplo, si uno deja de comer lo suficiente como para ser categorizado de anoréxico, claramente su tendencia alimenticia es considerada un aspecto clave de su personalidad. El punto es que no todas las prácticas alimenticias permiten hacer este tipo de asunciones sobre la identidad de una persona. Por ejemplo, el preferir comer carne blanca o carne roja no nos parece lo suficientemente notable como para calificar a las personas según este criterio, de la misma forma en que no clasificamos a quienes prefieren tener sexo con personas de ojos azules o de ojos negros (Halperin, 1990: 27).

diferenciar a las personas según el género de su objeto de deseo “es tan contingente, arbitrario y convencional como son las clasificaciones de las personas de acuerdo al objeto de elección dietaria” (Halperin 1990: 28).

Con el fin de ilustrar su tesis en relación con la Grecia clásica, Halperin utiliza el mismo mito que retomaba Boswell pero para llegar a una conclusión radicalmente diferente. En primer lugar, Halperin afirma que lo que en realidad Platón quiere demostrar con la introducción de ese discurso es que el deseo sexual humano es *formalmente idéntico*, es decir, que todos compartimos la misma naturaleza sexual: todos buscamos un sustituto simbólico para un objeto originario alguna vez amado y posteriormente perdido en un trauma arcaico. Incluso si Aristófanes quisiera trazar una distinción entre los amantes, la división no sería entre homosexuales y heterosexuales sino tripartita: varones que prefieren varones, mujeres que prefieren mujeres e individuos que prefieren relacionarse con personas del sexo opuesto. En segundo lugar, Halperin se detiene en un aspecto que le parece crucial no sólo para marcar las diferencias con el concepto moderno de homosexualidad sino también para mostrar los problemas de la historia de Boswell. Mientras que, para Boswell, los seres míticos de Aristófanes deberían ir en busca de otro ser etariamente similar, esa no es la conclusión a la que se llega al finalizar el discurso. Halperin recuerda que Aristófanes traza una distinción importante –y que no se sigue lógicamente de su mito– entre los varones que desean otros varones. Él sostiene que cuando son jóvenes, éstos aman a los hombres adultos y disfrutan estando con ellos pero cuando llegan a la madurez, prefieren a los jovencitos. Es decir que un mismo hombre puede ser *pederasta* o *filerasta* en diferentes momentos de su vida. A diferencia del concepto moderno de homosexualidad, estos hombres no se sienten atraídos por personas del mismo sexo sin calificaciones. De acuerdo con Halperin, Aristófanes parece no tener registro de la posibilidad de que haya hombres adultos que deseen otros hombres adultos o, por lo menos, no le dio lugar en su esquema taxonómico. Esta omisión es central para Halperin ya que apunta a lo característico de las prácticas sexuales entre varones de la Grecia clásica: la *asimetría erótica*. Esta asimetría es algo completamente ausente en el concepto moderno de homosexualidad, un concepto que supone el deseo erótico

recíproco³⁷.

El punto de Halperin es tomar en serio la idea de que nuestras categorías sexuales actuales no siempre fueron relevantes. Como ya había señalado Foucault, la pregunta sexual principal que se hacía en la Grecia antigua para los hombres libres no era si se acostaba con hombres o mujeres: "Cuando un hombre hacía el amor con un muchacho, la división moral pasaba por las preguntas: ¿este hombre es activo o pasivo, y hace el amor con un muchacho imberbe –la aparición de la barba definía una edad límite– o no?" (Foucault, 2013: 101). Halperin afirma que lo aceptable, en términos sexuales, era que un ciudadano libre penetre sexualmente a muchachos, esclavos, extranjeros o mujeres (y el historiador remarca que son innumerables los casos en que la opción "muchacho joven o mujer" aparece en los textos clásicos). Las preguntas claves, por ende, pasaban no tanto por el género sino por el rol que se cumplía en el acto erótico: activo o pasivo (algo que, para Boswell, como vimos, era un signo de anacronismo, una acusación notable porque suele ser dirigida a él mismo).

Aquí llegamos a otro aspecto clave de cómo era concebido el sexo en Grecia. Según Halperin, no se trataba de un acto *relacional* entre dos personas sino una acción que alguien ejercía *sobre* un otro y que servía para jerarquizar a los participantes según la polaridad de la actividad o la pasividad³⁸. Al fin y al cabo, para Halperin, el sexo en Grecia era un asunto *social* más que *sexual*, es decir, permitía deducir no la *identidad sexual* de una persona sino su *identidad social*: si era amo o subordinado.

Llegados a este punto, Halperin tiene que aclarar que él no está queriendo decir que esto es lo que sucedía *efectivamente* en Grecia; más bien, lo que él intenta hacer es analizar cómo el sexo era *representado* en ese entonces. Su tema de análisis no es la *experiencia real* sino el *ethos* sexual de la Antigüedad clásica, el conjunto de valores y creencias que conformaban los parámetros morales de lo permitido y lo

37 Esto no quita que haya personas gays que prefieran tener sexo con personas más jóvenes o más viejas. Más bien, apunta a que estas diferencias no hacen mella en cómo definimos la homosexualidad.

38 Halperin sostiene que, para un ateniense, considerar al miembro dominante y al miembro dominado de la relación pederástica como teniendo la misma sexualidad sería tan extraño como considerar a un ladrón como un "criminal activo" y a su víctima como un "criminal pasivo". "El robo –como el sexo, tal como los griegos lo entendían– es, al fin y al cabo, un acto 'no-relacional'" (Halperin, 1989: 50).

prohibido. No obstante, como se verá en el próximo apartado, esta justificación es algo engañosa ya que Halperin afirma constantemente que las formas de representación no son meramente descriptivas sino que dan forma a las prácticas representadas.

Para ejemplificar el camino que va de lo sexual a lo social en la Antigüedad y para marcar las diferencias con nuestras concepciones contemporáneas, Halperin trae a colación la historia de Artemidorus, un lector de sueños del siglo II d. C. Este hermeneuta nunca creía que los sueños sexuales se trataban *realmente* de sexo sino que los leía como signos de la vida social. Halperin asevera que si una persona soñaba que tenía sexo con su madre, Artemidorus no lo vinculaba a su psicología sexo-afectiva, ni a sus relaciones parentales ni a sus fantasías más profundas; más bien, el sueño era interpretado como un anuncio de lo que le depararía su vida pública (dependiendo de cómo era el acto sexual, era posible predecir si esa personas tendría éxito político, si necesitaría exiliarse, si tendrá una buena cosecha, etc.). Así, Halperin proclama que los antiguos –al igual que otras culturas no occidentales³⁹– invierten el flujo de significado de los sueños que caracteriza a la psicología occidental y moderna. Para nuestras concepciones psicológicas actuales, la ruta hermenéutica habitual va “de lo público y lo social hacia lo privado y lo sexual” –todo lo contrario de lo que sucedía en Grecia (Halperin, 1989: 52).

En conclusión, según este autor, si nos basamos en las representaciones disponibles, no habría en la Antigüedad dos tipos de sexualidades (homo/hetero), es decir, no habría dos tipos de identidades sexuales cuyo fundamento esencial sea la orientación sexual sino una forma singular de expresión sexual que todos los adultos varones compartían –a saber, una sexualidad fálica de penetración y dominación socio-sexual– que permitía variaciones en gustos (jovencitos, esclavos, extranjeros o mujeres). Y no había dos identidades sexuales diferenciadas porque no existía la sexualidad: “la sexualidad *genera* la identidad sexual: nos dota de una naturaleza sexual individual, de una esencia personal definida (al menos, en parte) en términos específicamente sexuales” (Halperin, 1990: 25, *mi cursiva*).

³⁹ Halperin recuerda que en las culturas Kagwahiv y Mehinaku soñar con genitales femeninos es un presagio de una herida mientras que soñar con una herida no simboliza los genitales femeninos.

El objetivo de Halperin es argumentar que la historia de la sexualidad no debería extrapolar nuestras concepciones presentes al pasado sino detenerse en las diferencias, en aquellos términos, conceptos y experiencias que articulaban la vida sexual de antaño y que ya no articulan la nuestra. El concepto de homosexualidad, tal como hoy lo conocemos, tiene un contenido ideológico tan marcado que dificulta su aplicación a tiempos y lugares en los que no es relevante. Como vimos en este apartado, son tres los aspectos del concepto de homosexualidad que lo diferencian de representaciones previas: a) su carácter recíproco (y no calificado); b) su independencia de los roles de género; c) el ser una identidad y no meramente un acto.

Claramente, según Halperin, los conceptos no son inocentes ni auxiliares sino que permiten comprender lo propio de un momento histórico. Para este autor, el error historiográfico es ignorar las importantes diferencias conceptuales entre distintos períodos de la historia, subsumiendo todas las prácticas sexuales bajo el paraguas del término "gay".

2.3. Esencialistas, construccionistas, nominalista y realistas.

En general, el debate entre el tipo de historia narrada por Boswell y Halperin ha sido interpretado como un choque entre esencialistas y construccionistas sociales. Esa es la lectura que aparece en la introducción escrita por los editores de *Hidden from History* y en la obra de varios autores *queer* posteriores. También es la lectura que propone Halperin, no sólo en su artículo sino también en diferentes partes de *One Hundred Years of Homosexuality*. En virtud de los objetivos de esta tesis, me interesa particularmente analizar la acusación de esencialismo que se le hace a Boswell y problematizar algunos de sus supuestos. Pero también quisiera examinar la forma en que Boswell interpreta este debate porque nos permite repensar algunos de los problemas comúnmente asociados a las posturas que reivindican el carácter productivo del lenguaje. Según Boswell, es incorrecto concebir a este debate como un diálogo entre esencialistas y construccionistas porque si bien muchos de los

construccionistas se autoperciben como tales, ninguno de los denominados esencialistas considera que su postura pueda ser así caracterizada. Boswell prefiere, más bien, pensar a esta disputa como una actualización del viejo choque entre nominalistas y realistas, un choque que viene acechando a la historia del pensamiento occidental desde hace siglos.

En este apartado, propongo cuestionar ambas formas de polarizar el debate para, más adelante, desplazar la clave de lectura. El problema que encuentro con la forma en que Halperin y Boswell interpretan este debate es que terminan ofreciendo una imagen demasiado caricaturizada de su oponente que obstaculiza cualquier intento de nutrirse de la perspectiva contraria. Esta caricatura, obviamente, cumple la función no sólo de minimizar al rival sino también de mostrar la necesidad de sus propias reflexiones. Si Halperin es un nominalista ingenuo que cree que las categorías crean mágicamente las experiencias históricas, entonces será necesario presentar una historia que no asuma el voluntarismo lingüístico. Si Boswell es un esencialista que considera que la homosexualidad nunca varía, entonces es importante ofrecer un relato que haga hincapié en la alteridad radical entre el pasado y el presente. Si a estas discusiones epistemológicas le sumamos las acusaciones de índole político, el panorama se vuelve incluso más complicado.

Comenzaré con la caracterización del debate que ofrece Boswell. Para este historiador, el conflicto central radica en cómo se contesta la siguiente pregunta: "¿Las categorías existen porque los humanos reconocen distinciones reales en el mundo que los rodea o las categorías son convenciones arbitrarias, simples nombres para las cosas que tienen fuerza categorial porque los humanos se ponen de acuerdo en usarlas de cierta forma?" (Boswell, 1989: 18). Esta pregunta apunta a la famosa querrela de los universales y puede tener, según Boswell, dos respuestas: para los realistas, las categorías son huellas de la realidad y la realidad tiene un orden que sólo es percibido y no creado por el lenguaje; para los nominalistas, las categorías son nombres arbitrarios que los seres humanos adjudican a las cosas y el orden de la realidad es creado por los humanos y luego percibido.

Esta discusión escolástica, para Boswell, vuelve a aparecer en los debates en torno a la historia de sexualidad. En este caso, para los realistas, los conceptos "homosexual" y "heterosexual" existirían en el lenguaje porque los seres humanos están diferenciados de esa forma en la realidad. En cambio, los nominalistas creerían que no habría personas homosexuales y heterosexuales si dichas categorías no hubieran sido producidas por la sociedad. Boswell sostiene que estas maneras de concebir la relación entre la realidad y las categorías son extremas y propone, más bien, moderar las perspectivas para entablar un diálogo más fructífero. De hecho, él considera que su propia perspectiva constituye una posición intermedia pero acusa a los otros historiadores construccionistas de caer en un nominalismo absoluto⁴⁰. Estos historiadores creerían que la homosexualidad y la heterosexualidad sólo son experiencias posibles una vez que existen como categorías. Estos nominalistas extremos, están "paralizados por las palabras" ya que para que una palabra actual pueda ser aplicada correctamente al pasado, debe referir al mismo dominio al que refiere en el presente (Boswell, 1989: 22). El problema empeora cuando empezamos a analizar las ramificaciones políticas de estas posiciones extremas. Para Boswell, muchas personas son escépticas respecto al nominalismo por sus vínculos con las prácticas pseudocientíficas que buscan "curar" la homosexualidad por medio del lenguaje y el convencimiento: "Convencé a alguien de que no debería ser homosexual, persuadilo de pensarse como 'heterosexual' y ¡abracadabra! Él es heterosexual. La categoría es la persona" (Boswell, 1989: 20) –y recordemos que Sedgwick también alertaba de las posibles desviaciones voluntaristas del construccionismo.

Ahora bien, ¿son las historias de Halperin y Foucault ejemplos de nominalismo extremo? Para contestar esta pregunta, voy a hacer un breve desvío teórico para mostrar que existen formas de nominalismo que no caen en la polaridad presupuesta por Boswell. De hecho, hay dos cuestiones que encuentro particularmente problemáticas respecto a cómo Boswell describe este debate: la división ontológica entre el lenguaje y el mundo y la insinuación de que el nominalismo es una forma de

⁴⁰ Boswell nombra explícitamente a Padgug pero por la forma en que presenta la posición nominalista, parecería también afectar a la historia de Halperin.

voluntarismo lingüístico. A partir de un breve análisis de cómo la filosofía de la ciencia y el feminismo piensan la relación entre las palabras y las cosas creo que será posible demostrar que la polarización de Boswell corre el riesgo de postular un enemigo no sólo imaginario sino también demasiado ingenuo.

En primer lugar, creo que es problemático sostener una dicotomía entre lo nominal y lo real, como si se tratara de dos dominios ontológicos independientes: el lenguaje y el mundo. Para reflexionar sobre este tema, creo que resultan útiles algunos comentarios de Ian Hacking en *The Social Construction of What?* Según Hacking, el titubeo entre “X es real o X es construido” es problemático no sólo por cómo entiende la *construcción* sino también por cómo entiende lo *real*. Ante esto, él cita una iluminadora frase de Hilary Putnam sobre “el error filosófico común de suponer que la 'realidad' debe referirse a una súper cosa singular, en lugar de buscar las formas en que constantemente renegociamos –y nos vemos forzados a renegociar– nuestra noción de realidad a medida que nuestro lenguaje y nuestra vida se desarrollan” (citado en Hacking, 1999: 101). Creo que, en parte, esto es lo que las historias nominalistas de Halperin y Foucault intentan hacer: mostrar de qué modo el lenguaje nos obliga a renegociar identidades, prácticas y experiencias que si bien son *reales* no son *independientes* del tipo particular de vocabulario y gramática en que se enmarcan. Estas identidades, prácticas y experiencias no son creadas *mágicamente* por el lenguaje pero sí emergen en una matriz de conocimiento y poder que habilita, fomenta y desalienta cierto tipo de expresiones. Por matriz, Hacking entiende un entramado compuesto por cinco elementos: las clasificaciones, las personas clasificadas, las instituciones, los saberes y los expertos. En este tipo de matriz, las teorías y las representaciones tienen tanta capacidad agéntica y tanto grado de realidad como cualquier otro actor de carne y hueso. De forma similar, Halperin manifiesta que “Decir que la homosexualidad y la heterosexualidad son construcciones sociales (...) no es decir que son *irreales*, que son meras fantasías de la imaginación de ciertos actores sexuales” (Halperin, 1990: 43, *mi cursiva*). Pero tampoco significa que son hechos puramente naturales. Para entender cabalmente el tipo de historia construccionista que Halperin y Foucault proponen, creo que es necesario repensar el

debate por fuera de la dicotomía realidad/irrealidad o revisar el conjunto de elementos que consideramos “reales” para incluir al lenguaje. Como sostenía Quentin Skinner, invocando a Wittgenstein, *las palabras son también hechos* y tienen la capacidad de afectar el desarrollo de los fenómenos históricos (Skinner, 2002: 4).

Creo que una buena estrategia para entender el carácter dual de las categorías sexuales –descriptivas y productivas a la vez– es recordar lo que planteamos cuando analizamos la performatividad en Butler: la conceptualización no debe ser considerado un acto fundacional sino un proceso constante de significación. Traer a colación la teoría performativa es conveniente ya que, como vimos, se basa en la teoría de los actos de habla de Austin, una teoría que en su misma formulación –“actos de habla”– quiebra con la dicotomía férrea entre acción y descripción, sosteniendo que las palabras son acciones en el mundo. Preguntar qué viene antes, el orden real o el lenguaje, es caer presa del viejo dilema del huevo o la gallina. Las categorías del lenguaje no están ni antes ni después de la constitución de las identidades porque se trata de un proceso performativo que sólo es cortado artificialmente por la mano del historiador o el analista social.

Ahora bien, aquí uno podría argumentar que este problema –¿es real? ¿es construido?– no debería aplicarse a la historia de Halperin ya que él explícitamente sostiene que busca analizar las *representaciones* de la sexualidad, es decir, los conceptos y no las experiencias. Sin embargo, no creo que Halperin pueda –ni quiera– evadir el problema de la relación entre las categorías y las personas categorizados. Esto se hace claro cuando el historiador define la relación entre lenguaje y realidad en términos constitutivos, implicando que lo que se modifica a lo largo del tiempo no son sólo los conceptos sino también aquellos fenómenos que los conceptos describen/producen: “los concepto en las ciencias humanas –a diferencia, quizás, de los conceptos en las ciencias naturales (como la gravedad)– no describen meramente la realidad sino, en parte, la constituyen” (Halperin, 1989: 48).

Este pasaje también se da en la obra de Foucault cuando afirma que,

nuestro recorte de las conductas sexuales entre homosexualidad y heterosexualidad no es en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. Esto significa dos cosas: por un lado, que ellos no tenían la *noción*, el *concepto* de homosexualidad, y por otro, que no tenían la *experiencia*. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se vivía como homosexual (Foucault, 2013: 101, *mi cursiva*)

Justamente, creo que la noción de *experiencia* es útil para repensar la relación entre lenguaje y realidad. A mi entender, quien mejor ha analizado la importancia de la experiencia en las narraciones históricas desde una perspectiva lingüísticamente informada es la teórica feminista Joan W. Scott. En especial, ella examina la tendencia de las historias de minorías de buscar fundamentar su relato en las experiencias olvidadas o acalladas por las historias tradicionales. Este nuevo tipo de historia es “un correctivo para lo que ha sido ignorado a causa de una visión inexacta o incompleta, y ha basado su reclamo de legitimidad en la autoridad de la experiencia, la experiencia directa de otros, así como la del historiador o historiadora que aprende a ver y a iluminar la vida de esos otros en sus textos” (Scott, 2001: 46). Scott cuestiona esta legitimidad que se le otorga a la experiencia como si fuera una pieza de evidencia incuestionable, como si los relatos de experiencias pudieran capturar una vivencia verdadera, auténtica y originaria que el historiador debe respetar a ultranza. El problema con estas historias “correctivas” es que “el proyecto de hacer la experiencia visible deja por fuera el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo, de sus categorías de representación” (49). Para Scott el desafío es pensar a la experiencia no como algo que “tiene” el sujeto sino como algo que “constituye” al sujeto. Para eso, la experiencia debe dejar de ser vista como el origen de la explicación histórica para convertirse en aquello que debe ser explicado. Dicho de otra forma, la experiencia no es un “hecho en bruto” que habla por sí mismo sino un tipo particular de conocimiento situado que debemos interpretar, discutir y explorar históricamente. Según Scott, el camino para formular un nuevo tipo de historia que reivindique el lugar de las minorías no debe ser la mera suma de nuevas experiencias sino el estudio de las

condiciones históricas de posibilidad de las experiencias que hace que algunas estén privilegiadas y otras relegadas.

Para finalizar este desvío, me gustaría volver a Hacking para recuperar un último aspecto del nominalismo. Como vimos, para este autor los objetos y las ideas (el mundo y el lenguaje) no están involucrados en una relación extrínseca de correspondencia sino que se encuentran en constante interacción. Esto es lo que Hacking denomina “efecto bucle” (Hacking, 1999: 34). Para Hacking, a diferencia de los términos de las *clases naturales* (como los electrodos, las rocas, los átomos, etc.), los conceptos y clasificaciones que nombran a los seres humanos pertenecen a *clases interactivas*: “‘Interactivo’ es un nuevo concepto que se aplica no a las personas sino a las clasificaciones, a las clases, a las clases que pueden tener influencia en lo que es clasificado. Y como las clases pueden interactuar con lo que es clasificado, la clasificación misma puede modificarse o reemplazarse” (103). Hacking no cae en la posición ingenua de sostener cuando una persona es clasificada, se transforma inmediatamente. Más bien, le interesa analizar la cadena de acciones y reacciones que se da en una matriz particular que incluye los cinco elementos que nombramos anteriormente. Todo este proceso interactivo resulta en un bucle constante entre el lenguaje y los individuos que hace tanto de la “realidad” como del “vocabulario” productos dinámicos y mutables. Es por eso que Hacking se autodenomina un “nominalista dinámico”, interesado en cómo la práctica de nombrar a alguien interactúa con quien es nombrado y viceversa (Hacking, 2002: 2). El problema con cierto construccionismo social, para Hacking, es que tiende a concebir este bucle en un sentido demasiado unidireccional. Es decir, tiende a centrarse en cómo la sociedad, sus instituciones y los dispositivos políticos construyen los conceptos sin indagar en la otra cara de esta moneda: cómo los individuos categorizados se apropian, modifican y transforman esas categorías o, por el contrario, cómo construyen vocabularios y taxonomías que se oponen a las hegemónicas. En cambio, si tomamos en serio la idea de *clases interactivas* y de *efecto bucle* es posible formular narraciones históricas que reconozcan que “lo que tenemos es un camino de ida y vuelta o, mejor dicho, un laberinto de callejones interconectados” (Hacking, 1999: 116). Creo que es esto lo que

Foucault intenta hacer cuando introduce la idea de *discurso de rechazo* en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. Foucault busca contrarrestar la idea de que existen dos universos diferentes: el del discurso aceptado o dominante y el del discurso excluido y dominado. Más bien, quiere analizar los “desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos” (Foucault, 2006: 122-123). El ejemplo que él ofrece es cómo la psiquiatría del siglo XIX generó un vocabulario para controlar la homosexualidad al mismo tiempo que habilitó la emergencia de un discurso de rechazo: “la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su 'naturalidad' incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada” (Foucault, 2006: 124). De hecho, como vimos en el capítulo anterior, esto es lo que sucedió con el término *queer* mismo –si bien su origen no es experto sino parte de un vocabulario popular. Incluso si este camino de ida y vuelta no está completamente presente en el relato de Halperin esto no significa que su teoría nominalista sea incompatible con la idea de efecto bucle.

Con respecto al segundo problema que noto en la caracterización del nominalismo que hace Boswell, creo que deberíamos tener cierto recaudo a la hora de pensar al construccionismo como una teoría mágica del lenguaje. En especial, si esto conduce a vincular el nominalismo a la práctica homofóbica de convertir personas gays en heterosexuales por medio de la persuasión. Creo que no es para nada evidente que una teoría de la productividad del lenguaje pueda avalar la idea de que una persona –o una “clínica”– tenga, individualmente, la capacidad de “construir” la identidad sexual de alguien. Entiendo que uno pueda llegar a esta conclusión tras leer proposiciones polémicas del nominalismo, como cuando Halperin sostiene que Chaddock “inventó” la homosexualidad en 1892. Sin embargo, creo que hay que entender esta afirmación teniendo en cuenta tres aspectos que obstaculizan la lectura voluntarista. Primero, que Halperin utiliza a Chaddock de forma *metonímica* para referir a todo un sistema médico de poder y saber que excede la particularidad de un individuo concreto. Segundo, que el objetivo central del artículo de Halperin es contar la historia de las *representaciones científicas* de la sexualidad (sin incorporar la contracara del bucle). Tercero, que la relación entre esas representaciones y las identidades no puede ser

asumida como una derivación inmediata; más bien, cualquiera sea la naturaleza de esa relación, deberá ser no el principio sino el resultado de la investigación histórica. Creo que gran parte de los esfuerzos del nominalismo de Halperin y Foucault es explorar el proceso de emergencia de la sexualidad que trasciende cualquier voluntad individual, ya sea de los grandes héroes o de las pseudoclínicas.

En resumidas cuentas, el lenguaje no viene después de lo real a describir algo que es exterior a él ni es el "abracadabra" que uno puede invocar para dar a luz a cualquier cosa que se nombra. He realizado un desvío por una serie de teorías que toman en serio el papel productivo —y no meramente descriptivo— del lenguaje con el fin de mostrar las limitaciones de la forma polarizada en que Boswell entiende el debate. Si bien él mismo reconoce que está describiendo formas *extremas* de nominalismo y realismo, en su artículo tiende a verse a sí mismo como representante de una postura intermedia mientras que no le concede la misma cortesía al lado nominalista. Claramente, esta reacción ofensiva de Boswell es la contracara de una estrategia defensiva. A continuación, analizaré los motivos por los cuales fue criticado mostrando, nuevamente, algunos problemas que se siguen de la acusación de esencialismo.

Una primera forma de caracterizar al supuesto esencialismo de Boswell lo encontramos en la introducción a *Hidden from History*, escrita por sus editores. Allí, ellos marcan una diferencia entre Boswell y el resto de los historiadores que participan en la colección. Éstos últimos, influenciados por Foucault, buscan identificar los cambios en las categorías sexuales en lugar de narrar "una historia de actitudes cambiantes hacia inmutables 'personas gay'", como haría Boswell (Duberman, Vicinus y Chauncey, 1989: 5).

David Halperin también arremete contra el esencialismo de Boswell. En el artículo de 1989, él caracteriza al esencialismo brevemente como la fe en la existencia de esencias sexuales fijas. En *One Hundred Years of Homosexuality*, en cambio, se dedica a estudiar en profundidad los supuestos que implica. En este libro, Halperin traza una distinción entre los que creen que las categorías sexuales refieren a

propiedades de las personas invariables, objetivas y positivas y aquellos que creen que las experiencias nombradas por esos términos son producto de procesos sociales específicos y no repetibles.

Los “esencialistas” normalmente consideran que la preferencia sexual está determinada por cosas como las fuerzas biológicas o los niveles hormonales (...) mientras los “construccionistas” asumen que los deseos sexuales son aprendidos y que las identidades sexuales están formadas a partir de la interacción de un individuo con otros. Este debate entre esencialistas y construccionistas recapitula, en gran parte, la vieja controversia “natural/aprendido” sobre la influencia relativa en el individuo de lo hereditario o lo ambiental (Halperin, 1990: 41-42)

Ahora bien, teniendo en cuenta esta caracterización del esencialismo –como una creencia en el carácter fijo, inmutable, heredado y determinado biológicamente de la identidad sexual– cabe preguntarnos, ¿es Boswell un esencialista? ¿Considera que la homosexualidad es inevitable y se sigue de la naturaleza humana? ¿Cree que ser gay es algo independiente de cómo se lo experimente en una sociedad dada? ¿Ser gay es algo hereditario o innato para Boswell? Como vimos, quienes dividen el debate entre esencialistas y construccionistas suelen oponer la visión de Boswell a la de Foucault, no obstante, si repasamos las entrevistas a Foucault que aparecieron tras la publicación del primer tomo de *Historia de la sexualidad*, notamos que el pensador francés tiene una mirada celebratoria⁴¹ de la historiografía de Boswell muy lejos de las acusaciones que realiza Halperin: “Boswell comienza con un largo capítulo donde justifica su proceder, por qué toma a los gays y la cultura gay como hilo conductor de su historia. Y, al mismo tiempo, está absolutamente convencido de que la homosexualidad no es una constante transhistórica.” (Foucault, 2013: 108).⁴² Foucault, con un poco más de

41 Es más, como muestra Carolyn Dinshaw, tras la publicación de *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, entre las cartas de seguidores que recibió Boswell, encontramos la de un entusiasta Foucault reivindicando la importancia del libro.

42 En esta entrevista con Jean-Pierre Joecker, M. Overd y Alain Sanzio de 1982, Foucault aplaude que Boswell haya puesto en cuestión la idea de que existe una *moral sexual cristiana* que celebra el matrimonio y condena cualquier acto sexual no reproductivo y por fuera del matrimonio. Esta idea, para Foucault, lejos de ser inventada por los cristianos, ya estaba presente en la moral de los estoicos y los pitagóricos. Los cristianos sólo la retoman tal cual les llega (Foucault, 2013: 106).

sutileza, lee entre líneas lo que Boswell sostiene explícitamente y afirma que cuando habla de personas gays en la Antigüedad simplemente se refiere a un “fenómeno cultural que se transforma en el tiempo sin dejar de mantenerse en su *formulación* general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida en el que está presente la conciencia de ser singular entre los otros” (Foucault, 2013: 108, *mi cursiva*). La defensa de Foucault es interesante porque recupera incluso la cuestión del grado de conciencia que Boswell eliminó de su definición posteriormente. Además, nos permite preguntarnos si debe haber, necesariamente, una inconmensurabilidad entre la postulación de fenómenos particulares (o históricos) y formulaciones universales (la definición general de persona gay).

Sin embargo, sostener que el padre del bando construccionista defiende la historia de Boswell no es un argumento para mostrar que no es esencialista. Veamos, a continuación, la respuesta de Boswell. En el artículo de *Hidden from History*, él afirma que,

La mayoría de los argumentos construccionistas asumen que la posición esencialista implica una suposición extra: que la sociedad no crea los sentimientos eróticos sino que sólo actúa sobre ellos. Alguna otra fuerza –genes, fuerzas psicológicas, etc.– crea la “sexualidad”, que es esencialmente independiente de la cultura. Esta no era un hipótesis en uso en *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*: Fui, y sigo siendo, agnóstico respecto a los orígenes y etiología de la sexualidad humana. (Boswell, 1989: 36).

Creo que es este elemento “extra” del que habla Boswell lo que resulta problemático en la caracterización de Halperin. Según la reconstrucción que hice de Boswell, creo que en ningún momento se hace evidente que la sexualidad esté determinada biológica o psicológicamente, ni que sea una característica innata o heredada, ni que sea una experiencia inmutable e independiente de la cultura. De hecho, como vimos más arriba, él mismo afirma que no existe un deseo erótico “inmediato” sino que éste se encuentra mediado por las normas culturales. En su libro, cuando Boswell hace

referencia a las causas de la homosexualidad, sólo se embarca en un análisis historiográfico sobre las distintas teorías etiológicas –naturalistas, culturalistas– pero sin tomar partido por ninguna de ellas (Boswell, 1980: 11-17).

Creo que uno puede afirmar que hay experiencias que se repiten en el tiempo sin conceder que esa repetición depende de una esencia. Es decir, creo que es posible identificar estructuras de repetición en la historia sin tener que hacer una afirmación metafísica adicional sobre qué nos dice esa repetición sobre la naturaleza humana. Boswell agrega, justamente, que si bien él cree que las distintas sociedades crean sexualidades que son dependientes de las mismas, puede suceder que diferentes sociedades construyan la sexualidad de forma lo suficientemente similar como para incluirlas, *retrospectivamente*, bajo un mismo rótulo. Así como hablamos de democracia en la Grecia clásica y en nuestros días, lo mismo podemos decir de las personas gays, en especial, teniendo en cuenta su escueta definición. Uno puede no estar de acuerdo con esa definición y proponer otra –como lo hace Halperin– pero acuñar una definición general no equivale a decir que esa definición remite a una esencia sexual.

Con respecto a las acusaciones de fijeza e inmutabilidad, coincido con Foucault en que es posible mantener una formulación general y, así y todo, reconocer la mutabilidad y diferencia entre las experiencias eróticas pasadas y presentes. Cuando Boswell reconoce la inexistencia de la dicotomía categorial homosexual/heterosexual en la Grecia clásica o cuando admite la dificultad de traducir términos eróticos romanos que no tienen la misma relevancia en nuestra moral sexual contemporánea, creo que el historiador claramente reconoce diferencias importantes entre las distintas prácticas sexuales. El punto, creo, es preguntarnos en qué se basa la tesis transhistórica de Boswell. ¿Se basa en la creencia metafísica de un sustrato *a priori* que funciona como condición de posibilidad de la repetición de prácticas homosexuales o se basa en un trabajo de comparación y traducción *retrospectivo* realizado por el historiador desde su tiempo presente?

En este apartado intenté demostrar las limitaciones en la forma en que Boswell

y Halperin caracterizan la teoría de sus oponentes. Creo que al formular una imagen caricaturizada de la postura contraria no sólo no logran vislumbrar sus contribuciones historiográficas sino que se terminan enfrentando a un enemigo convenientemente simple –lo cual facilita, a su vez, presentarse a sí mismos como una promesa superadora.

A continuación, ofreceré una clave de lectura diferente para analizar las narraciones de Boswell y Halperin a partir de las ideas de *figuralismo* de Hayden White e *irrealismo* de Paul Roth. Los comentarios de estos autores no sólo nos permitirán evadir las acusaciones vacías sino también defender un pluralismo histórico y dar una vuelta de tuerca a la crítica al esencialismo.

2.4. Aportes de la filosofía de la historia

En este último apartado me gustaría utilizar algunas reflexiones de Hayden White y Paul Roth para defender tres argumentos que, a mi entender, sirven para complejizar el debate entre Halperin y Boswell. En primer lugar, creo que las nociones en torno al *figuralismo* whiteano y la idea de *irrealismo* en Roth pueden ayudar a leer este debate por fuera de las categorías empleadas por Boswell y Halperin. O, mejor dicho, pueden servir no para abandonar las categorías sino para revisar su definición y aplicación. En segundo lugar, considero que ambos filósofos permiten echar luz sobre un tema clave: el papel activo y no meramente contemplativo del historiador y su afiliación a una matriz disciplinar específica. En tercer lugar, me servirán para defender un pluralismo historiográfico que no considere este debate en términos necesariamente dilemáticos.

Comenzaré con la propuesta de White en torno al *figuralismo*. En algunos de sus textos posteriores a *Metahistoria*, White se nutre de la teoría literaria de Erich Auerbach para desarrollar las ideas de *realismo figural* y *causalidad figural*. La noción de *realismo figural* le permite comprender las operaciones figurativas que se dan no sólo en la literatura sino también en la escritura histórica cuando los autores apelan a figuras para ofrecer imágenes realistas del pasado. El concepto de *figura* remite a la

práctica literaria de establecer una relación entre dos eventos o personas de forma tal que uno de ellos adquiere significado cumplimentando al otro. El punto clave es que “no hay 'teoría' o 'lógica' gobernando las transiciones desde una de estas figuras hacia otras” (White, 2010: 198), es decir que las conexiones son el resultado de un acto poético e inventivo más que una deducción racional en virtud de las características intrínsecas de los elementos en juego. En este acto poético se pone en juego la subjetividad del escritor: “La figuración produce estilización, que dirige la atención hacia el autor y su talento creativo” (White, 2003: 202).

En términos historiográficos, la figuración permite transferir significados entre dos eventos que no están, necesariamente, relacionados causalmente. Esto nos conduce directamente a la noción de causalidad figural. En el texto “La historia literaria de Auerbach. Causalidad figural e historicismo modernista”, White introduce esta noción para describir una forma *específicamente histórica* de conectar eventos, alejada de todo teleologismo, determinismo o mecanicismo. La causalidad figural permite pensar a los acontecimientos históricos como consumaciones de acontecimientos anteriores pero siempre –y esto es fundamental– desde una mirada *retrospectiva*. Dicho de otra forma, esta forma de causalidad histórica no implica que un evento previo determinó el posterior de forma objetiva sino que los agentes de un tiempo posterior establecen una conexión con eventos del pasado sobre la base de sus intereses y necesidades presentes. Para ver cómo funciona esta idea en concreto, White nos invita a pensar en la relación entre el Renacimiento y la cultura clásica. Cuando el Renacimiento se presenta a sí mismo como el cumplimiento de la cultura clásica esto no ocurre porque existe una base objetiva que permita conectar estos dos eventos. La cultura grecolatina no contenía en sí al Renacimiento, como si este último evento ya estuviera determinado teleológicamente por la naturaleza del previo. La conexión se establece no por una compulsión que nace del pasado sino por una resolución del momento posterior. White ilustra esta idea con el ejemplo de la promesa: “la realización de una promesa puede ser deducida retrospectivamente a partir de su cumplimiento, pero el cumplimiento no puede ser inferido prospectivamente a partir de la realización de la promesa” (White, 2010: 36). Este acto

de figuración no sólo define el significado del Renacimiento –visto como la realización de la cultura grecolatina– sino también el de la cultura clásica –percibida como una figura que sólo posteriormente alcanza su cumplimiento⁴³.

Una consecuencia de esta forma de pensar la narración histórica es la afirmación de que la historia siempre se escribe y reescribe desde el presente, en virtud de decisiones e intereses del momento de quienes narran la historia. Cada nueva generación reorganiza los acontecimientos del pasado y se presenta a sí misma como la promesa de ofrecer una mejor historia en términos realistas. En este sentido, el figuralismo funciona no sólo para entender cómo un texto histórico conecta eventos en tiempos diferentes sino también para entender cómo el texto se conecta con otras interpretaciones históricas que lo preceden –es decir, cómo una interpretación posterior se presenta a sí misma como la promesa de realizar aquello no realizado por los relatos anteriores.

Me gustaría complementar estas reflexiones whiteanas con un artículo de Paul Roth titulado “The Pasts” [“Los pasados”]. El vínculo entre ambos autores se hace evidente desde el comienzo del artículo, a partir de una frase de White citada por Roth: “Elegimos nuestro pasado de la misma forma en que elegimos nuestro futuro” (White, 1966: 123). Esta frase anticipa dos ideas que Roth desarrollará: que los pasados son creados, no encontrados; y que los pasados son dinámicos.

Encuentro el artículo de Roth particularmente útil ya que él también intenta evadir una polarización: aquella entre el realismo y el antirrealismo. Roth se basará en la filosofía de autores como Leo Goldstein, Ian Hacking y Arthur Danto para formular los lineamientos de una posible tercera vía: el irrealismo, una alternativa que permite sortear las dificultades de las dos posturas previas.

El realismo es aquella postura que supone la existencia del “Pasado” como una realidad independiente de la investigación histórica. La investigación histórica, para ser

43 Estas ideas guardan afinidad con la concepción filosófica que White desarrolla en *Metahistoria* en 1973. En especial, cuando él critica la idea ingenua de que el historiador *encuentra* los relatos –incluyendo las conexiones entre eventos– mientras que el escritor de ficción *inventa* los suyos. Remarcando el papel activo del historiador y borrando la oposición férrea entre historia y literatura, White señala que “[e]sta concepción de la tarea del historiador, sin embargo, oculta la medida en que la ‘invención’ también desempeña un papel en las operaciones del historiador.” (White, 1992: 8).

correcta, debería intentar reconstruir ese pasado tal cual era y el criterio de selección entre representaciones en pugna dependerá de cuál se corresponda mejor con ese pasado. Así, el pasado *tal como ha sido* es la piedra de toque para testear la verdad o falsedad de las narraciones históricas. Roth identifica dos grandes problemas del realismo. En primer lugar, que incluso si uno pudiera acceder a los eventos pasados tal cual han sido, esto no implica tener un mejor conocimiento sobre ellos. Roth recupera la noción de *oraciones narrativas* de Danto para señalar que existen descripciones verdaderas respecto a eventos de un tiempo pasado que no pueden ser determinadas en el tiempo que ocurrieron (por ejemplo, consideramos verdadero decir que Cristóbal Colón llegó a América, si bien un testigo de aquel momento no podría haber formulado este tipo de enunciado). Esto, apunta al carácter retrospectivo que tienen las conexiones figurales, tal como vimos previamente con White. Siguiendo esta misma línea, otro importante filósofo de la historia, Robert Berkhofer, señala:

Incluso si los historiadores pudieran por algún medio recrear el pasado real en su totalidad, el resultado no sería la historia tal como hoy la concebimos. Los historiadores todavía necesitan seleccionar sus temas e interpretaciones del pasado de la desconcertante multiplicidad de fenómenos que los confrontan (Berkhofer, 1997: 64).

Esto nos conduce al segundo problema del realismo: su incapacidad para entender el carácter *propia mente histórico* del pasado. El pasado histórico no es la suma de todo lo acontecido hasta ahora sino aquellos eventos relevantes para el análisis histórico. Para que un evento sea considerado relevante tiene que existir bajo cierta descripción y no hay descripciones puras sino que éstas siempre emergen en el marco de una teoría determinada, a partir de supuestos y criterios de clasificación propios de una comunidad cognoscitiva. Es decir que hace falta contar con creencias generales y compartidas sobre el mundo y las acciones para que algo sea discriminado como un *evento* del flujo general de la experiencia. Esto significa que no hay nada intrínseco o esencial en las acciones pasadas que hagan que ellas tengan las características que una

comunidad determinada cree que tienen. Siguiendo la teoría epistemológica de Hacking, Roth sostendrá que “sólo las descripciones crean un pasado en el que las acciones humanas tienen sentido” (Roth, 2012: 333).

Esto nos lleva a un aspecto central de su artículo: los cambios en los criterios de clasificación harán mella en cómo configuramos el pasado. Si las descripciones del pasado dependen de clasificaciones y supuestos compartidos, una vez que éstas cambian, cambiará también el pasado histórico mismo. Como afirma Hacking,

Podemos entender cómo nuevas clases crean nuevas posibilidades para la elección y la acción. Pero el pasado, por supuesto, ¡es fijo! No tanto. Como diría Goodman, si nuevas clases son seleccionadas, entonces el pasado puede volver a darse en un nuevo mundo. Los eventos de una vida pueden ser vistos como eventos de una nueva clase, una clase que puede no haber estado conceptualizada cuando el evento fue experimentado o la acción realizada. Lo que experimentamos se vuelve a recordar y a pensar en términos que no podrían haber sido pensados en aquel tiempo. Las experiencias no sólo son redescritas; son resentidas. (Hacking, 1999: 130).

Si bien Hacking está refiriéndose, particularmente, a cómo la memoria puede ser reformulada a partir de nuevas categorías –en particular, él examina el caso en que una persona relea su experiencia previa a partir del concepto posteriormente adquirido de “abuso infantil”– Roth lo utiliza para arremeter contra expresiones como “no podemos cambiar el pasado” o “lo hecho, hecho está”. Como señala este autor, todo depende de cómo entendamos “lo hecho”. Claramente, uno no puede viajar en el tiempo para cambiar las cosas pero esto no significa que el pasado histórico sea inmutable o fijo.

Ahora bien, ¿cuál sería el problema del antirrealismo? Es evidente que esta postura no le desagrada a Roth tanto como el realismo. En especial, él comparte su creencia en la incapacidad de cualquier historiador de abandonar sus teorías, categorías y supuestos presentes para acceder al pasado “real”. Sin embargo, lo critica

porque considera que no toma demasiado en serio los desafíos de la reconstrucción histórica, es decir, el hecho de que no podemos decir cualquier cosa del pasado.⁴⁴ Para Roth, hay límites para la narración histórica pero no hay que pensar que el “pasado real” es el arbitro metafísico que decidirá esos límites. Poniendo énfasis en la matriz disciplinar, Roth establecerá que la verdad de una descripción histórica no depende de su correspondencia a un evento pasado tal como un testigo lo puede haber observado. Más bien, depende de si es razonable, dada la evidencia a mano y las formas en que la disciplina concibe el manejo de la evidencia, describir las acciones de tal o cual forma. Lo que hacen los historiadores es ofrecer lo que ellos consideran que es la mejor explicación posible de la evidencia y las fuentes, una práctica que obedece a protocolos epistemológicos pero también a cuestiones estéticas e ideológicas. Acentuar la importancia de las creencias compartidas y los protocolos disciplinares le permiten a Roth formular una noción de irrealismo que evada el relativismo sin caer en el realismo.

Un aspecto clave de este tipo de teoría es que permite complejizar los criterios para juzgar y evaluar representaciones históricas en pugna. En particular, permite entender un punto al que me dedicaré en el siguiente apartado: la justificación de una posición histórica depende no sólo de valores epistémicos sino también de sus propósitos políticos. Si seguimos a Hayden White en *Metahistoria*, es posible considerar que el discurso histórico está compuesto por una triple dimensionalidad – formal, epistémica y política. Si bien los criterios epistemológicos son importantes a la hora de estimar una representación histórica –como su grado de profundidad, su alcance, su coherencia, los diálogos que establece con la tradición historiográfica, etc.– no son suficientes. Y en el caso de historias de minorías, cuyo fin no es meramente registrar lo acontecido sino tomar parte en el debate público sobre la legitimidad y participación de sujetos históricos marginados, la dimensión política es esencial. Siguiendo a White, se podría afirmar que la dimensión ideológica del discurso histórico

44 Esta acusación de relativismo que se le suele achacar al antirrealismo, tiene como fondo las discusiones sobre el Nazismo y la Solución Final. Si los relatos del pasado son inventados más que encontrados, ¿cómo podemos criticar al revisionismo que niega el exterminio judío? Si bien Roth reconoce el valor político de de las posturas realistas que atacan al negacionismo apelando al “pasado real”, cree que se equivocan epistemológicamente.

es “el elemento ético en la asunción por el historiador de una posición particular sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones que pueden derivarse del estudio de acontecimientos pasados para la comprensión de los hechos presentes” (White, 1992: 6). Como se estudiará en el próximo apartado, lo político será invocado por los historiadores analizados para defender sus aproximaciones históricas, entendiéndolas como recursos críticos ya sea para la constitución de la comunidad gay (Boswell), ya sea para formular una crítica de la ontología del presente (Halperin).

Antes de avanzar a la cuestión política, hay un último punto que me interesa rescatar de la teoría de Roth: la defensa de la *contingencia* y *pluralidad* del pasado. Como señala Roth, esta contingencia no surge por la falta evidencia sobre el pasado sino porque lo que sucede después nos obliga a redescubrir lo que sucedió antes. Roth afirmará que “una concepción coherente de por qué nuestro futuro permanece indeterminado, al menos en algún sentido, también debe presumir un pasado que permanece abierto” (Roth, 2012: 316). Pero también debe asumir un pasado plural o, mejor dicho, que en lugar de *un* pasado existen *pasados*. Creo que uno de los corolarios principales de filosofías de la historia como las de Roth y White es que nos permiten hacer una fuerte defensa del pluralismo histórico. Esto es así ya que –a menos que que no haya más cambios en nuestras categorías o que no surjan nuevos intereses y deseos –las historias seguirán proliferando. Como señala Verónica Tozzi, el realismo figural implica la *promesa siempre renovada pero nunca realizada* de ofrecer una representación realista del pasado y esto “es lo que permite explicar por qué no puede, ni tampoco importa, que se alcance la versión definitiva de los acontecimientos pasados.” (Tozzi, 2006: 118). La historia, así, se revela como una disciplina intrínsecamente polémica, plural y no definitiva.

Como marca Berkhofer, “que haya dos o más relatos que puedan ser contados sobre el mismo conjunto de eventos perturba incluso a los historiadores normales más sofisticados” y es por eso que se crean criterios para evaluar distintas interpretaciones del pasado (Berkhofer, 1997: 50). Como vimos, esto no es un problema, ya que las posturas de White y Roth no implican un relativismo absoluto. El problema es con qué

vara se juzgan esas interpretaciones. Si los eventos no se siguen lógicamente de las fuentes, si la interpretación no nace objetivamente del pasado, entonces éstos parecen ser insuficientes a la hora de dirimir entre relatos rivales⁴⁵. Como vimos, tomar en cuenta el carácter figural de las conexiones históricas, nos obliga a ampliar nuestros criterios de elección para incluir no sólo la corrección evidencial sino también otras dimensiones, como la estética y la moral.

2.5. Cierre: política, esencialismo y pluralismo histórico

Creo que estas afirmaciones sobre los criterios múltiples para juzgar representaciones en disputa es central para volver al debate entre Boswell y Halperin. Esto es así ya que ambos despliegan una postura política en sus historias de la sexualidad que no es auxiliar a sus desarrollos epistémicos sino que se erige como un elemento fundamental para justificar su proceder.

El artículo de Boswell no es nada ambiguo a la hora de reconocer las implicaciones políticas del debate, a diferencia de la postura más cauta que promovía en su libro anterior.⁴⁶ En las primeras páginas, él explica cómo se suele entender políticamente tanto el realismo como el nominalismo: mientras el realismo es visto por los nominalistas como conservador o reaccionario (por sostener la inmutabilidad del *status quo*), el nominalismo es considerado por los realistas como una ideología oscurantista destinada a socavar y subvertir los valores humanos más que a ayudar a clarificarlos, es decir, una teoría con valor político pero no epistémico. Como vimos en el capítulo anterior, Hacking también remarcaba que se suele defender el construccionismo apelando a su valor político: su capacidad para desnaturalizar –y liberar de su necesidad ontológica– las creencias e instituciones más anquilosadas del

45 Berkhofer ejemplifica la obsesión de los historiadores con “los hechos” con algunas afirmaciones de William Cronon. Para este historiador: “Las buenas historias no mienten a sabiendas yendo en contra de los hechos aceptados sobre el pasado” (citado en Berkhofer, 1997: 51). Al igual que Roth, Berkhofer pone en duda que *el hecho* sea suficiente para probar una interpretación histórica ya que la idea misma de “hecho” es una interpretación del pasado, es decir, ninguna pieza de evidencia es un hecho hasta que no se le otorgue un significado según cierto marco teórico.

46 En el prefacio del libro, Boswell afirma que la tarea del historiador no es si *alabar* ni *culpar* sino meramente *registrar* y *explicar* (Boswell, 1980: xv)

presente.

Frente a este tipo de lectura política de las posiciones epistémicas, Boswell considera que su relato se erige como una alternativa a esta dicotomía entre conservadurismo y transgresión. Él afirmará que el valor político del tipo de historia que él narra es el poder *brindarle un pasado* a la comunidad gay; y esto es fundamental ya que, para Boswell, sin historia, no hay comunidad posible,

Que existan o no las personas 'homosexuales' y 'heterosexuales' en lugar de personas llamadas 'homosexuales' o 'heterosexuales' por la sociedad, es obviamente un asunto de importancia sustancial para la comunidad gay, ya que pone en cuestión la naturaleza e incluso la existencia de dicha comunidad.
(Boswell, 1989: 20)

Según Boswell, el problema principal de las historias alteristas como las de Halperin no es sólo epistemológico sino, principalmente, político: sólo podemos legitimar la existencia de la comunidad homosexual si podemos encontrar que esta comunidad tiene una historia. La posición de Boswell no es inusual. La fascinación por formas más “libres” de relaciones sexuales entre personas del mismo sexo en Grecia, la proliferación de biografías sobre personajes gays del pasado, la constante interrogante sobre si los “grandes hombres” fueron o no gay, son un claro índice de que la historia es un aspecto importante en la conformación de la comunidad gay (Bravmann, 1997). Esto se hace evidente, también, tras la publicación del libro de Boswell, en la pluma de varios de sus lectores, quienes le enviaron cartas agradeciéndole por haberlos ayudado a encontrar “amigos” en el pasado (Dinshaw, 1990).

Ahora bien, a pesar de que es cierto que la historia es una dimensión constantemente recuperada por diversos colectivos y, en especial, por aquellos colectivos olvidados por la historia tradicional, no me queda del todo claro la necesidad de extender esa historia hasta las raíces mismas de la cultura clásica. Si esa historia tiene sólo cien años, como plantea el libro de Halperin, ¿no podría ser

suficiente? Si bien no niego el valor práctico que pueda tener para la constitución de una identidad presente el encontrar semejantes en el pasado remoto, lo que pongo en dudas es que ese hallazgo en el pasado clásico sea una condición *necesaria* para la constitución de la comunidad gay presente. Así y todo, como intentaré argumentar en el capítulo siguiente, el punto es entender que ese deseo de extenderse hasta las raíces griegas, lejos de ayudarnos a encontrarnos con nuestra verdadera esencia, debe ser visto como una estrategia retrospectiva de encontrar códigos y metáforas para imaginarnos a nosotros mismos en el presente. (El problema que presentaré, no obstante, es que, en ocasiones, apelar a la cultura clásica como fuente para constituir nuestra identidad presente implica formular un sujeto “nosotros” que no reconoce las diferencias de raza y género que hacen de los griegos una fuente de identificaciones fallidas para otros sujetos *queer* contemporáneos.)

En los textos de Halperin –si bien su posición política no está tan explícitamente articulada como en la obra de Boswell– lo que sí identifiqué es una apuesta por el valor crítico de la *desnaturalización* de todas nuestras certezas. En este sentido, creo que Halperin se hace eco de la tesis de Skinner según la cual la historia tiene la habilidad de exorcizar nuestro presente (Skinner, 2002: 6). Cuando reconocemos la falta de necesidad de nuestras creencias actuales, es posible liberarnos del hechizo de nuestra herencia cultural, es decir, dejar de creer que la forma en que concebimos nuestros conceptos es la única forma válida de concebirlos. La propuesta de Halperin, así, se erige frente a quienes “por preservar a la 'sexualidad' como una categoría estable del análisis histórico no sólo no han logrado desnaturalizarla sino, por el contrario, la han nuevamente idealizado” (Halperin, 1989: 52). En este sentido, es posible vincular la historia de Halperin al valor crítico que se le suele adjudicar a las perspectivas genealógicas que buscan poner en evidencia el carácter contingente del presente. Como señala Wendy Brown, el valor político de la genealogía es su habilidad para poner en cuestión los aspectos más naturalizados y incrustados de nuestras sociedades actuales (Brown, 2001). No obstante, Brown sostiene que aunque la genealogía tenga valor crítico, esto no debería llevarnos a pensar que tiene implicaciones políticas necesarias. Brown se molesta con quienes intentan, por ejemplo, vincular el

anarquismo de Foucault a su estudio genealógico, como si hubiera una relación directa entre la desnaturalización y una posición política determinada. Así como la genealogía desafía las historias progresistas y su postulación de un único curso de la historia, también desafía cualquier intento de establecer una dirección única para la acción política. Así como Boswell cuestionaba la asociación inmediata entre realismo y conservadurismo, Brown nos permite cortar el lazo inmediato entre crítica y acción.

Si bien coincido con el valor crítico de la apuesta exorcizante, creo que el peligro epistémico es que, en su afán de mostrar la diferencia radical entre el hoy y el ayer, Halperin termina construyendo un paradigma demasiado uniforme tanto sobre el hoy como sobre el ayer. Es cierto que las formas de establecer relaciones sexo-afectivas entre personas del mismo sexo varían considerablemente de un momento a otro pero no debemos olvidar las variaciones sincrónicas y las contradicciones internas que pueblan nuestro discursos sobre la homosexualidad (actuales y pasadas). Tomemos, por ejemplo, la recurrente afirmación de Halperin de que para un ciudadano adulto era legítimo tener sexo penetrativo con personas de menor estatus (mujeres, jovencitos, extranjeros y esclavos). Si bien hay un gran número de fuentes antiguas en donde se deja en claro que este es el caso, Halperin no se detiene en aquellas representaciones que, conviviendo con las permisivas, cuestionan y rechazan la pederastia. Esto se puede encontrar no sólo en documentos que no pertenecían a la élite sino también, por ejemplo, en la misma obra de Platón quien, en *Las leyes*, presenta una imagen crítica de la pederastia (Hubbard, 2003: 9).

Lo mismo podría decirse de la diferencia etaria como rasgo central de la relación entre hombres. Para Foucault, por ejemplo, “Los griegos jamás admitieron el amor de dos hombres adultos. Se pueden sin dudas encontrar alusiones a la idea de un amor entre hombres jóvenes (...) pero no al amor entre dos hombres” (Foucault, 2013:121), mientras que, para Halperin, la posibilidad de que dos hombres adultos tengan sexo era algo que no se le ocurriría a ningún ateniense. Quizás, esa sea la lectura que ellos derivan del examen del *ethos* sexual griego pero es negado, por ejemplo, por estudios que analizan vasijas áticas en donde se pueden observar a dos adultos teniendo relaciones o incluso a un joven imberbe penetrando a un hombre

mayor (Hubbard, 2003: 11).

Creo que esta atención a la multiplicidad de perspectivas en torno a la sexualidad en un mismo período histórico está mejor desarrollada en el texto de Boswell, si bien él sufre del exceso contrario. A pesar de que el historiador analiza importantes variaciones históricas, también es cierto que en su afán de encontrar similitudes, por momentos tiende a pasar por alto aquellos aspectos de las instituciones sexuales pasadas que difieren claramente de las nuestras –por ejemplo, cuando evita las aclaraciones sobre la diferencia etaria que hace Aristófanes.

Obviamente, ambos autores podrían defenderse de mis críticas. Halperin podría argumentar que él explícitamente asume el interés por las formas hegemónicas de representar el erotismo clásico y Boswell podría sostener que las diferencias están presentes pero que eso no nos impide enfatizar las similitudes en los discursos. Y lo cierto es que *ambos tendrían razón*. Una vez que dejamos de creer que sólo puede haber un relato que nos dé la versión definitiva del pasado, entonces debemos aceptar la necesaria incompletitud de cualquier narración histórica. Eso no nos obliga a dejar de cuestionar los problemas argumentativos o las posibilidades no exploradas en los relatos en pugna pero sí nos permite evitar la necesidad de tener que elegir una única versión de la historia de la sexualidad: continuismo o alterismo.

Esta forma pluralista de entender el debate permite ver cómo ambas narraciones pueden complementarse, corregirse mutuamente e iluminar lo oscurecido en el relato contrario. Pero, para eso, creo que es necesario abandonar las caricaturizaciones vacías. Por un lado, Boswell no es un biologicista que cree que la homosexualidad es un fenómeno hereditario o determinado por fuerzas hormonales subyacentes; más bien, se trata de un historiador que, desde un presente marcado a fuego por las luchas a favor de la diversidad sexual, relee la historia pasada en búsqueda de aquellas personajes que no aparecían en las historias tradicionales. Es decir, se trata de una apuesta historiográfica que, *retrospectivamente*, reconfigura la historia clásica a partir del surgimiento de intereses y categorías presentes. Incluso si él cree que la tarea del historiador es meramente “registrar y explicar” (Boswell, 1980:

xv), como sostiene en su libro, creo que la parte activa que juega el intérprete en la selección de eventos y personajes significativos en la construcción de su relato es bastante evidente (por ejemplo, cuando defiende tozudamente el uso del término "gay" para referirse a personas de la Antigüedad a pesar de tener conciencia de que ese término no existía). En este caso, él no está meramente "registrando" lo que sucedía en la vida erótica de antaño sino que está leyendo desde un prisma actual una práctica que, con todas sus diferencias, todavía tiene valor para las comunidades contemporáneas. Así, bajo esta lectura, lo que le permite a Boswell conectar las personas gays presentes con las de la Antigüedad no es una base objetiva ni una compulsión nacida del pasado sino los deseos e intereses del historiador del presente – en especial, el deseo político de otorgarle un pasado a la comunidad gay, comunidad a la que él mismo pertenece.⁴⁷ Además, él admite que lo hace con el fin de superar aquellas historias académicas que no reconocen el papel de las personas gays en los archivos, de esta forma consumando la promesa incumplida de una historia del pasado gay. De nuevo, esto no significa que Boswell no utilice fuentes para dar una imagen realista del pasado; más bien, apunta al carácter necesariamente contemporáneo de las categorías e intereses que permiten la selección e interpretación de esas fuentes como evidencia para el tipo de relato que quiere contar.

Por otro lado, Halperin tampoco es un nominalista ingenuo que descrea de la realidad del pasado y que adopta una teoría mágica del lenguaje. Más bien, es un historiador que ofrece otra lectura del pasado bajo el signo de la discontinuidad entre modos de relaciones sexo-afectivas, asumiendo el llamado a historizar hasta los términos más familiares. Esto lo hace en un contexto académico, a su gusto, demasiado atado al continuismo y a la búsqueda de la similitud. Así como White sostenía que no hay bases puramente objetivas para conectar dos eventos, uno podría afirmar que tampoco existen bases objetivas para desconectarlos. De esta forma, Halperin tampoco describe, meramente, rupturas entre el pasado y el presente. Su

47 Probablemente, Boswell no admita mi lectura whiteana de su narración histórica. En este apartado, no me interesa tanto respetar la postura explícita de los autores sino ofrecer una clave de lectura que me permita evadir las limitaciones de la dicotomía entre esencialismo/construccionismo y realismo/nominalismo que remarqué anteriormente.

relato, más bien, es performativo, en tanto presenta –y no sólo representa– las discontinuidades que él supuestamente observa. Su objetivo también es alcanzar un mejor relato, haciendo visible la naturaleza radicalmente histórica de los conceptos y mostrando la contingencia de nuestras creencias presentes.

Por ende, creo que la elección entre continuismo y alterismo no debe ser pensada en términos excluyentes. Depende, más bien, de lo que queramos hacer con la historia –lo cual nos devuelve a la dimensión ideológica. En este sentido, me parece importante traer a colación algunas de las reflexiones de Richard Rorty en “The Historiography of Philosophy: Four Genres”. En primer lugar, porque sostiene que estos dos tipos de aproximación al pasado –alterismo, continuismo– no constituyen un dilema: “Deberíamos hacer ambas cosas, pero por separado” (Rorty, 2004: 49). En segundo lugar, porque toma en serio los propósitos plurales que subyacen a las aproximaciones al pasado. Rorty parte de la famosa máxima de Skinner según la cual “De ningún agente puede decirse que haya querido decir o hacer algo de lo que nunca se le pueda inducir a aceptar como una descripción correcta de lo que ha dicho o hecho” (Skinner 2002: 77). Esta máxima, cercana a algunas de las ideas del alterismo de Halperin, es interpretada por Rorty no tanto como una regla sino como un límite ideal. Desde una actitud más favorable hacia el anacronismo, Rorty remarca que no habría nada malo, por ejemplo, en preguntarse qué opinaría Locke sobre la teoría política de John Rawls o en decir que Colón arribó a América. Lo que sí sería problemático, para Rorty, es postular esas hipótesis como si fueran la descripción adecuada de lo que Locke o Colón realmente dirían al respecto. Según Rorty: “No hay nada malo en dejar, autoconscientemente, que nuestras perspectivas filosóficas dicten los términos en que describimos a los muertos. Pero también hay razones para describirlos en otros términos, los suyos.” (Rorty, 2004: 50). Para este autor, no es incorrecto emplear términos presentes para describir acciones e intenciones pasadas siempre que seamos conscientes de nuestra labor *retrospectiva* y no creamos que estamos teniendo un acceso privilegiado a la mente del autor pasado que nos permita rescatar algún significado oculto. En este sentido, siempre habrá algún espíritu anacrónico en toda escritura histórica no sólo en tanto empleamos términos actuales

para describir el pasado sino también porque son justamente las preocupaciones presentes las que despiertan la investigación histórica. El peligro que resalta Rorty es olvidar que estamos hablando desde el presente y pensar que, en lugar de estar armando un relato, se lo está encontrando en el pasado mismo.

Estas reflexiones de Rorty son el último eslabón que quiero recuperar para armar el marco teórico que me permita entender el debate Boswell-Halperin no como un dilema excluyente sino como alternativas epistemológica y políticamente legítimas. Si lo que queremos es conversar con los muertos o encontrar “amigos” pretéritos, no hay nada malo en conectar anacrónicamente el presente y el pasado —siempre y cuando seamos conscientes no sólo de nuestro papel activo en dicha conexión sino también que allí no radica nuestra esencia perdida sino recursos que, desde el presente, podemos utilizar para autoconstituirnos (un argumento que defenderé en el próximo capítulo). Quizás esos amigos pasados no sean idénticos a nosotros pero, incluso en su diferencia, nos permiten sentirnos menos solos (y, de hecho, este es el argumento a favor de la historia *queer* que intentaré defender en toda esta tesis). Creo que Boswell es consciente de su *irreverencia* anacrónica; por eso, a pesar de justificar el uso que hace de la categoría gay, no deja de rumiar sobre las diferencias semánticas entre la sexualidad pasada y presente. Esas diferencias, por muy marcadas que sean, no lo mueven de sus objetivos centrales: mostrarle a la historiografía tradicional que el erotismo entre personas del mismo sexo siempre existió y ofrecerle, a quien lo necesite, figuras del pasado con las cuales identificarse en el presente.

En cambio, si lo que queremos es exorcizar el presente para desnaturalizar nuestras verdades actuales y mostrar que nuestras categorías y experiencias son contingentes, será central figurar la discontinuidad radical entre nosotros y el ayer. En ese sentido, si bien Halperin reconoce que siempre hubo personas que tenían sexo con personas de su mismo género, prefiere apuntar al carácter innecesario de que esto sea concebido como el acceso a la verdad más profunda del sujeto. Se pueden hacer muchas cosas con la historia, ¿por qué reducir sus objetivos a una única tarea?

Hay un último punto sobre los usos políticos de la historia que me gustaría

abordar antes de cerrar este capítulo. Creo que las palabras de advertencia de Wendy Brown sobre la distancia entre la crítica genealógica y la acción política pueden ser utilizadas para poner en jaque cualquier conexión necesaria entre las representaciones históricas y las implicaciones políticas. Si bien la dimensión política está presente en toda interpretación del pasado, como vimos con White, creo que hay que problematizar cualquier asociación inmediata entre el realismo (o el continuismo) y el conservadurismo, por un lado, y entre el nominalismo (o rupturismo) y la transgresión, por el otro. El punto es que los usos políticos de las historias exceden cualquier deseo de control de los historiadores –incluso sus manifestaciones políticas expresas. Con Sedgwick, por ejemplo, vimos que es posible que el construccionismo sea manipulado para promover conversiones homofóbicas de personas gays en personas heterosexuales. Si bien yo he criticado este uso, el hecho de que suceda pone en primer plano esa distancia incontrolable entre la representación y la acción de la que hablaba Brown. Por otra parte, como ha mostrado Carolyn Dinshaw, el texto de Boswell ha sido utilizado para socavar, desde adentro, muchas de las instituciones que suelen rechazar la homosexualidad, como la Iglesia (católica y protestante) y el ejército (Dinshaw, 2006: 59-60). Que el libro mostrara no sólo que existían personas gays en la Antigüedad y el Medievo sino que eran aceptadas, fue visto como un recurso para argumentar a favor de la aceptación presente de las personas gays en varios ámbitos: “El análisis histórico del libro legitimó lo gay para los lectores actuales” (61). Si bien se me podría achacar que la inclusión en la iglesia o el ejército es una mera asimilación sin valor transgresor –una acusación que problematizaré en el capítulo cinco– claramente hubo una recepción de la obra de Boswell que lejos de pretender “conservar” el *status quo* sirvió para imaginar su transformación.

Estas advertencias sobre la distancia entre la dimensión ideológica y la recepción política me sirven para introducir una de las propuestas a la retornaré varias veces en esta tesis: no es tarea de la historia *queer* brindarnos un programa de acción, una receta para la subversión política o mostrarnos el camino revolucionario a seguir. Creo que su potencia radica, más bien, en hacer proliferar las narraciones, las categorías y las figuras históricas con el fin de brindarnos recursos plurales y coloridos

para fomentar la imaginación ontológico-política del presente.

Antes de cerrar este capítulo me gustaría introducir un último argumento que se relaciona con uno de los objetivos de la tesis: entender la crítica antiesencialista. Como ya señalé más arriba, la crítica de Halperin al esencialismo de Boswell es problemática por los supuestos innecesarios que incluye. No obstante, me gustaría cerrar este capítulo recuperando la crítica al esencialismo aunque desde una perspectiva propiamente histórica. Me refiero a la crítica a la forma esencialista de concebir el Pasado. Este tipo de esencialismo considera que lo invariable y necesario no es el sexo o el género sino *el pasado tal cual ha sido*. Como vimos más arriba, su *leitmotiv* es que “lo hecho, hecho está”. Roth afirma que “la noción de un pasado fijo o inmutable requiere la de *esencias o tipos naturales*, agrupaciones no hechas por humanos” (Roth, 2012: 330). Siguiendo esta línea, creo que en lugar de embarrar la crítica antiesencialista con oscuras asociaciones a la biología, la pregunta interesante a formular es si una historia de la sexualidad está fomentando una visión esencialista de lo acontecido. En este sentido, si bien celebro el deseo de Halperin de mostrar la contingencia de nuestro presente creo que también es central reivindicar la contingencia del pasado. Y no me refiero meramente a registrar la variabilidad de las categorías que existieron en el pasado sino a asumir la contingencia del pasado histórico mismo. Creo que Boswell, por momentos, es ambiguo sobre este punto. Si bien, en ocasiones, él formula preguntas que apuntan a una teoría correspondista –por ejemplo, cuando se pregunta si “los términos 'homosexual' y 'heterosexual' se corresponden con la realidad” (Boswell, 1980: 58)– su libro de 1980 se inicia con la frase: “No es posible escribir la historia en el vacío”, señalando que por más que uno lo intente, ni el historiador ni el lector pueden evitar contaminar su comprensión del pasado con valores presentes. Si bien, es cierto, esto no es un escudo férreo contra el esencialismo: uno podría aceptar que hay diferentes lecturas del pasado sin negar que

el Pasado en sí es uno solo. Con respecto a Halperin, tampoco encuentro claramente momentos en este tipo de esencialismo se haga evidente; pero sí noto una renuencia a asumir el pluralismo histórico, por ejemplo cuando defiende su historia rupturista señalando que “No hay otra forma igualmente sensata de interpretar la evidencia con la que estoy familiarizado o entender la brecha entre las experiencias registradas de las personas que vivieron en sociedades antiguas y modernas” (Halperin, 1990: 53).

Me gustaría finalizar este capítulo insinuando que el deseo pluralista que caracteriza a la teoría *queer* —una teoría que, a pesar de las dificultades, intenta examinar y reivindicar un gran conjunto de prácticas e identidades no normativas— debería estar en sintonía con la defensa del pluralismo historiográfico. Como se verá en el próximo capítulo, una de las consecuencias de este pluralismo es que podemos encontrar todo tipo de “amigos” en el pasado, no necesariamente aquellos con los que nos identificamos sino también aquellos con los que la identificación falla. Asimismo, considero que para que la crítica *queer* al esencialismo sea verdaderamente incisiva no sólo debe tener como blanco la idea de que las sexualidades y los géneros son fijos e inmutables sino también aquellas afirmaciones historiográficas que presuponen un pasado *sub specie aeternitatis*. Si para defender el carácter contingente de nuestras identidades sexuales nos legitimamos en el *Pasado tal cual ha sido*, estaremos simplemente enrocando un esencialismo por otro.

Capítulo 3.

Lecturas *queer* del debate entre “esencialistas” y “construccionistas”

En el capítulo anterior examiné el debate entre Halperin y Boswell y señalé que fue leído, mayoritariamente, como un choque entre esencialistas y construccionistas sociales. Teniendo en cuenta la sensibilidad antiesencialista que destacué en la introducción, una tendería a suponer que los pensadores *queer* que abordan este debate no dudarían en unirse a las filas construccionistas. No obstante, como intentaré demostrar, esta afiliación no es tan evidente como en principio podría parecer sino que conlleva desde fuertes críticas hasta estrategias de corrimiento o evasión de algunos de los ejes del debate. Esto, nuevamente, nos permitirá seguir abonando la idea de que es necesario complejizar la asociación inmediata “esencia=malo”, “construcción=bueno”.

Este capítulo rastrea la crítica de Eve Kosofsky Sedgwick, J. Jack Halberstam, Scott Bravmann, Carolyn Dinshaw y Carla Freccero, entre otros, a las narraciones históricas que vimos en el capítulo anterior. Si bien pondré énfasis, especialmente, en cómo Boswell y Halperin son invocados en estas lecturas posteriores, también incluiré críticas a otras aproximaciones históricas como las de Foucault y John D'Emilio.

Como se verá, este abordaje *queer* al debate no implica necesariamente un

rechazo pero sí un llamado a revisar algunos de sus supuestos principales, en especial el uso problemático de ciertas categorías, el modo en que figuran los períodos históricos contrapuestos y las estructuras temporales que apuntalan sus narraciones. De esta manera, este capítulo busca profundizar una de las insinuaciones presentadas en la introducción: apelar a la historia a secas no es suficiente para cargar la antorcha *queer*, es necesario investigar y evaluar las distintas implicaciones ontológicas y políticas de cómo se cuenta la historia del pasado sexual.

El capítulo estará organizado de la siguiente manera. En primer lugar, expondré la crítica de Sedgwick a las estructuras temporales de las historias de Foucault y Halperin. En particular, analizaré el vínculo que la pensadora traza entre las *narraciones unidireccionales de suplantación* y el tipo de definición de homosexualidad que éstas suponen. En este primer apartado, también desarrollaré la estrategia de Halperin para responder a este cuestionamiento. A continuación, presentaré las contribuciones al debate de Halberstam y Bravmann con el fin de identificar algunos problemas que se siguen cuando se soslayan otros ejes identitarios –como el género, la clase y la raza– en las historias de la sexualidad. En esta segunda parte, exploraré la noción de *taxonomías inmediatas* como una forma de responder a estos problemas y de promover la escritura histórica. En tercer lugar, me detendré en el cuestionamiento de dos historiadoras premodernistas *queer* –Carolyn Dinshaw y Carla Freccero– a cómo las historias foucaultianas caracterizan el período inmediatamente anterior al surgimiento de la homosexualidad. El punto central de este tercer apartado será reflexionar sobre la propuesta de volver *queer* el historicismo mismo. El cuarto apartado examina un modo alternativo de enfrentar la discusión entre esencialismo y construccionismo a partir del surgimiento de un giro afectivo en historia *queer*. La atención a los deseos y placeres de quien se aproxima al pasado histórico permitirá revestir de materialidad el figuralismo whiteano que expusimos previamente. Estas contribuciones críticas me permitirán, en el apartado final, recuperar algunos lineamientos *queer* que, a mi entender, representan un aporte valioso a la filosofía de la historia y a la imaginación ontológica y política. De esta forma, este capítulo seguirá defendiendo la necesidad de evadir el esencialismo histórico –y no sólo el sexual– y de

promover un pluralismo historiográfico que nos permita acceder a una amplia y abierta constelación de figuras del pasado con las cuales (des)identificarnos.

3.1. Las narraciones unidireccionales de suplantación

Una de las contribuciones más importantes que se le suele atribuir a la genealogía de Michel Foucault es haber basado su escritura histórica en el quiebre de la linealidad y progresión de la “flecha” del tiempo. Teniendo esto en cuenta, la crítica que Sedgwick realiza a los estudios genealógicos resulta sumamente provocadora ya que justamente problematiza las simplificaciones semánticas que se siguen de este tipo de estructura temporal rupturista.

La crítica de Sedgwick está desarrollada, fundamentalmente, en el quinto axioma de *Epistemología del armario*, un axioma cuyo fin es argumentar que las historias de la sexualidad de Halperin y Foucault corren el riesgo de caer en una posición contradictoria: al intentar desfamiliarizar el pasado, mostrando su diferencia radical con el presente, pueden terminan refamiliarizando aquello que creemos conocer en la actualidad.

Para comenzar a desentrañar esta crítica podemos arrancar analizando el título del axioma: “La búsqueda histórica de un gran cambio de paradigma puede oscurecer las condiciones actuales de la identidad sexual” (Sedgwick, 1998: 60). Como vimos en el capítulo anterior, este “gran cambio de paradigma” estaría marcado por la emergencia de un discurso de la sexualidad que crea la homosexualidad *tal como hoy la conocemos*⁴⁸. Sedgwick nota que a pesar de la influencia que tiene Foucault en la obra de Halperin, el modo en que ambas aproximaciones definen la homosexualidad que hoy conocemos es radicalmente diferente. Como vimos, para Halperin, la novedad de la homosexualidad es que es definida como una orientación sexual independiente

48 Este tipo de expresión para referirse al concepto actual de homosexualidad –y el eje central de la crítica de Sedgwick– aparece en la introducción a *One Hundred Years of Homosexuality* cuando Halperin afirma que: “La homosexualidad y la heterosexualidad, tal como las entendemos actualmente, son producciones modernas, occidentales y burguesas” (Halperin, 1990: 8). Sin embargo, se repite, bajo diferentes formulaciones, varias veces a lo largo del libro.

de los niveles relativos de masculinidad y feminidad. En cambio, para Foucault, "La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, un hermafroditismo del alma" (Foucault, 2006: 57). Es decir que a pesar de que ambos datan la emergencia de la homosexualidad moderna a fines del siglo XIX, el primero la caracteriza según un modelo de *intransitividad* de género—"Su expresión más elevada es el 'hombre gay que parece y actúa como un heterosexual', un hombre no diferente a otros hombres en ningún otro aspecto más que en el de su 'sexualidad'" (Halperin, 1990: 8-9)—mientras que el segundo apela a un modelo de *inversión* y *transitividad* de género, un modelo cuya máxima expresión sería el hombre gay afeminado o la lesbiana masculina.

De acuerdo con Sedgwick, estas diferencias sustanciales ocultan una similitud estructural: ambas pueden ser consideradas *narraciones unidireccionales de suplantación*. Con esta expresión, la pensadora caracteriza ciertos relatos históricos que describen una progresión continua de modelos eróticos de forma tal que la emergencia de un modelo particular, en un momento dado, suplanta al modelo previo. Según Foucault, la homosexualidad moderna suplanta a la práctica de la sodomía mientras que, para Halperin, lo que la homosexualidad deja atrás es el modelo de la inversión sexual. En ambos casos, el modelo previo es considerado superado y abandona el marco de análisis. Así, por ejemplo, si en la actualidad aparecen caracterizaciones de la homosexualidad vinculadas a alguna idea de inversión de género, para Halperin éstas serían consideradas "como residuos históricos cuyo proceso de desvanecimiento, por muy prolongado que sea, no merece ninguna atención analítica" (Sedgwick, 1998: 63).

De cara a este tipo de relatos de suplantación, Sedgwick se embarca en un análisis discursivo, en clave deconstructivista, que pone de manifiesto "la coexistencia no racionalizada de diferentes modelos durante los períodos en que coexisten" (64). Por ejemplo, como se señaló en el primer capítulo, Sedgwick afirma que hay una contradicción discursiva fundamental entre una visión minorizadora de la homosexualidad (i.e. se trata de una propiedad de un tipo peculiar de persona) y una

visión universalizadora (i.e. se trata de un deseo que puede, potencialmente, marcar a cualquiera).⁴⁹ Estas dos formas de pensar la homosexualidad, lejos de referir a momentos diferentes, conviven simultáneamente.

Si bien ella admite tomar como axiomática la tesis de Foucault sobre la creación moderna de especies sexuales, también pretende mostrar,

que al mismo tiempo que se producía este proceso de especificación sexual o de especies, también persistieron y se desarrollaron concepciones menos estables y menos vinculadas a la identidad en relación a la elección sexual, a menudo entre las mismas personas o entrelazadas en los mismos sistemas de pensamiento. (19-20).

Como se verá en el próximo apartado, ella desarrolla el concepto de *taxonomía inmediata* [*nonce taxonomy*] justamente para explorar los procesos de formación de categorías que exceden las fronteras del discurso hegemónico y que permiten complejizar las narraciones unidireccionales de suplantación de autores como Foucault y Halperin.

En resumen, el problema de las historias rupturistas, según Sedgwick, es que al identificar un cambio radical entre el pasado y el presente, terminan construyendo una definición de la homosexualidad *tal como hoy la conocemos* como un campo coherente y unívoco, en lugar de entenderlo como un espacio de fuerzas superpuestas, contradictorias y en conflicto. “El peligro” para Sedgwick, “es reforzar un peligroso consenso de conocimiento sobre lo verdaderamente desconocido” (61). Este peligro es incluso mayor si tenemos en cuenta que el discurso homofóbico suele basarse en “vestigios anacrónicos” para fundar políticas discriminatorias, por ejemplo, en los “Estado[s] donde ciertos actos que reciben el nombre de 'sodomía' son

49 Carla Freccero demuestra que esta distinción entre una visión minorizadora y una universalizadora puede extrapolarse al campo del género. Por ejemplo, ella sostiene que la figura de la *meretrix* o prostituta medieval fue vista, en el momento, como un tipo peculiar de mujer con una sexualidad pecaminosa que la diferenciaba de otras mujeres virtuosas como las madres y esposas; al mismo tiempo, era considerada como un peligro latente en cada mujer: todas las mujeres eran prostitutas en potencia. (Freccero, 2006: 36-37).

delictivos al margen del género, de la identidad 'homo/heterosexual' de las personas que los practican" (64).

Lo que Sedgwick nos permite preguntar es lo siguiente: ¿estamos tan seguros de *conocer* qué es la homosexualidad como para afirmar que no guarda ninguna relación con modelos de inversión y transitividad de género? ¿Hay consenso en que el prototipo del hombre gay moderno es aquel "que parece y actúa como un heterosexual" pero que prefiere tener sexo con otros varones? Mejor dicho, ¿existe un prototipo del hombre gay moderno o nos encontramos con múltiples y contradictorias figuras incapaces de ser capturadas por un único modelo sexual?

El objetivo de Sedgwick, como subraya al final del quinto axioma, es "desnaturalizar el presente antes que el pasado; es decir, hacer que 'la homosexualidad tal como hoy la conocemos' sea menos destructiblemente presumible" (Sedgwick, 1998: 65). Para eso, ella propone no abandonar las narraciones de Halperin y Foucault sino *desnarrativizarlas*. Si bien creo que la crítica de Sedgwick saca a la luz algunas dificultades de las genealogías alteristas, me pregunto si es atinado sostener que el problema radica en la estructura narrativa. ¿Es necesario abandonar un modelo narrativo para dar cuenta de las contradicciones inherentes en la definición de la homosexualidad? ¿Es incompatible la forma narrativa con el análisis discursivo propuesto por Sedgwick? ¿O está arrojando el bebé de la narración con el agua sucia de las lógicas de suplantación?⁵⁰

Quien, algunos años después, defiende la compatibilidad entre la narración histórica y el análisis discursivo de las contradicciones es el mismo Halperin. En un artículo del año 2000 de *GLQ*, "How to Do the History of Male Homosexuality", el historiador intentará argumentar a favor de esta compatibilidad de cara a la crítica que recibió por parte de Sedgwick. De esta forma, el historiador asume el desafío pero con el objetivo de "brindarle la base histórica que le falta, hasta ahora, a la crítica de Sedgwick" (Halperin, 2000: 92).

El modo en que recupera esta base histórica es rastreando los procesos

⁵⁰ En el capítulo cinco, volveré sobre la relación entre la narración y la identidad a partir del debate entre Prosser, Halberstam y Butler

diacrónicos responsables de las incoherencias sincrónicas. Según Halperin, el significado actual del concepto de homosexualidad es el resultado de un “largo proceso histórico de acumulación, acrecentamiento y yuxtaposición” (89). Lo que se acumula, acrecienta y yuxtapone, según Halperin, son cuatro tipos de tradiciones discursivas relacionadas a distintos aspectos de lo que hoy definimos como homosexualidad. Estas cuatro tradiciones se remontan incluso hasta la Antigüedad y si bien sufren modificaciones a lo largo del tiempo, el autor las considera transhistóricas. Aludiendo a Sedgwick, el historiador sostendrá que “sus historias separadas así como la historia de sus interrelaciones ha sido oscurecida *pero no superada* por la reciente emergencia de los discursos de la (homo)sexualidad” (91). Las cuatro tradiciones discursivas que el autor identifica son: 1) la afeminación, 2) la pederastia o la sodomía “activa”, 3) la amistad o el amor masculino, y 4) la pasividad o inversión. La homosexualidad, para Halperin, es una quinta categoría que surge en la modernidad. Así, y a pesar de asumir la crítica, el historiador seguirá defendiendo fervientemente la existencia de un gran cambio paradigmático que dio a luz a la homosexualidad moderna.

Ahora bien, ¿cómo concilia la postulación de estas cuatro categorías transhistóricas con su historia construccionista? En este artículo, se hace evidente una reconsideración radical de su teoría histórica, lo que dará como resultado una “aproximación construccionista modificada”, como él la denomina (90). La modificación central de esta teoría es que reconoce, al mismo tiempo, la existencia de continuidades transhistóricas así como la necesidad de enmarcar esas continuidades en un análisis genealógico. Este análisis genealógico, como solía afirmar Foucault, parte necesariamente del presente, en este caso, de la definición *presente* de homosexualidad, atravesada por nociones contradictorias e incoherentes.

En este artículo, creo que el autor manifiesta una actitud mucho más desconfiada hacia el historicismo —entendiéndolo como el llamado a respetar a ultranza las particularidades de cada período histórico y a evitar la contaminación transtemporal.⁵¹ Esto es así, por ejemplo, cuando el autor señala que es imposible

51 Según Berkhofer, “el principio del historicismo [es que] lo que pasó es descrito y por ende explicado

escapar a la tiranía conceptual de nuestras ideas actuales sobre la homosexualidad, es decir, que no podemos “poner entre paréntesis nuestros presupuestos ideológicos como para describir fenómenos previos en su especificidad cultural irreducible y su pureza temporalmente arraigada” (90). Si no podemos hacer esto, la salida es “disolver” la noción de homosexualidad en sus distintas tradiciones, contando la historia de aquellos “rastros genéticos” que contiene en sí misma (i.e. las cuatro categorías que mencionó previamente).

Sin embargo, la aceptación de la crítica no le impide utilizar las propias armas de Sedgwick contra ella misma. Según Halperin, hay una “ironía llamativa” en el argumento de Sedgwick ya que, por un lado, señala que es incorrecto sostener que las categorías previas son superadas o reemplazadas por las posteriores y, por otro lado, afirma querer “promover la obsolescencia” del debate esencialismo/construccionismo. Para Halperin esto es una forma de ignorar su propia lección, de querer “superar” el debate previo sin reconocer que,

Así como los discursos de sodomía e inversión no desaparecen con la emergencia del discurso de la homosexualidad [...], el problema histórico de describir la diferencia entre formaciones prehomosexuales y homosexuales no desaparecerá simplemente a partir de la conciencia agudizada de la crisis de las definiciones de la homo y la heterosexualidad en el presente” (Halperin, 2000: 117)

Si bien estoy de acuerdo con esta afirmación, no creo que se aplique correctamente a la obra de Sedgwick. De hecho, creo que el valor principal de la apuesta de Sedgwick no radica en su intención “superadora” –en el sentido progresivo del término– sino, más bien, en su *movimiento lateral*. Es decir, se trata de una forma de poner entre paréntesis una discusión saturada y dar un paso al costado, explorar qué otras posibilidades se abren para el pensamiento –y para la historia– una vez que

o interpretado en términos de cuándo sucedió o qué sucedió a su alrededor al mismo tiempo o a través del tiempo, dependiendo de si enfatiza la sincronía o la diacronía” (Berkhofer, 1995: 33). Hayden White, siguiendo a Auerbach, considera que el historicismo “insistía en observar cada aspecto del pasado en sus propios términos y en sí mismo, dejando de lado todo impulso por generalizarlo o juzgarlo con valores o criterios trans-temporales” (White, 2012: 27).

cambiamos el vocabulario y las reglas del juego. Como intenté mostrar en el capítulo introductorio, Sedgwick *reconoce* la persistencia del debate esencialismo/construccionismo y su actitud oscilante y ambigua respecto al mismo la aleja bastante de esta posición *supuestamente* superadora⁵². Sin embargo, creo que la apuesta de Sedgwick es promover un cambio de aires en los estudios de género y sexualidad, es decir, proponer un nuevo diccionario por fuera de los términos de una discusión sumamente cargada no sólo de creencia y valores sino también de prejuicios y simplificaciones.

Además, creo que lo que Halperin no termina de entrever es que el problema que remarca la autora no tiene tanto que ver con la *superación* de modelos sino con su carácter *unidireccional*, es decir, con la creencia de que hay una sucesión lineal de modelos teóricos que deja atrás todo lo anterior, como si el tiempo histórico fuera una progresión de momentos autosuficientes y homogéneos.

Antes de pasar a la próxima crítica *queer*, me gustaría terminar este apartado analizando brevemente los nuevos ataques a la modificación de la aproximación construccionista halperiniana. En particular, la crítica que formulan Kevin Lamb y Patrick Singy en una nota publicada en *GLQ* donde reseñan varios libros sobre la emergencia de la homosexualidad. En esta reseña, los autores parten de una tesis sugerente: tanto la defensa de una historia rupturista como la aceptación de constantes transhistóricas pueden ser rastreadas a dos posturas contradictorias en la obra de Michel Foucault⁵³. Por un lado, tenemos la tesis más conocida de Foucault sobre la constitución, a fines del siglo XIX, del homosexual como un personaje, como una forma de vida. Pero, por otro lado, los autores notan una tendencia opuesta en los cursos que Foucault dicta entre 1974 y 1975 en el *Collège de France*, compilados en el

52 De hecho, se podría pensar que hay cierta *contradicción performativa* en toda crítica, ya que al promover su superación o abandono justamente se está reafirmando su importancia y actualidad. Esta es la idea que propone Butler, tras su lectura de la crítica de Luce Irigaray a Merleau-Ponty, en el capítulo siete de *Senses of the Subject* (Butler, 2015)

53 La evaluación de la lectura que Lamb y Singy hacen de Foucault excede a los fines de esta tesis. No obstante, es interesante notar que, en los últimos tiempos, otros autores también han comenzado a identificar tendencias continuistas en la obra de Foucault. Esta fue la propuesta, por ejemplo, de Judith Revel en el seminario de doctorado "Historicización y pensamiento del presente: arqueología de un linaje filosófico (Foucault, Merleau-Ponty, Lukacs, Dilthey)" dictado en el Centro Franco Argentino de Altos Estudios (UBA), en el 2011.

libro *Los anormales*. Allí, el francés habla de la existencia de la sexualidad en el siglo XVII⁵⁴ –o antes– y en lugar de invocar el lenguaje de la ruptura y la discontinuidad, afirma que la sexualidad es más bien *recodificada* a medida que se desarrolla en el tiempo: “Aquí la historia es de continuidad y transformación. La sexualidad es la carne ('esta misma carne') formada y especificada por la pastoral cristiana, y sólo es explotada y 'recodificada' por la medicina” (Lamb & Singy, 2011: 407).

Según Lamb y Singy, mientras que autores como Arnold Davidson –o, incluso el primer Halperin– prosiguen la primera línea argumentativa de Foucault, el construccionismo modificado del Halperin se basa en esta segunda tendencia y acarrea los problemas vinculados a la misma. Para ellos, su dificultad central es que en lugar de ofrecer una perspectiva holística o sistémica, presenta una historia atomista que unifica categorías y prácticas pertenecientes a tiempos diversos:

Halperin termina descomponiendo a la homosexualidad en unidades prehomosexuales, de forma tal que el sistema que, al fin de cuentas, está representando no es un sistema en absoluto sino una mera 'amalgama'. Dado que la des-unidad de la epistemología de Sedgwick es su punto de partida, es adecuado que su aproximación [...] se parezca más a Frankenstein que a Wittgenstein” (414).

Para estos autores, Halperin comete el mismo error que la mayoría de las historias convencionales, a saber, suturar distintas piezas temporales en un todo monstruoso. Frankenstein –la figura por antonomasia de la unión aberrante de lo diferente– aparece en esta crítica como un signo de la falta de rigurosidad y sistematización histórica, como una advertencia de los peligros del anacronismo y de la irreverencia temporal. No obstante, como intentaré demostrar más adelante, quizás formular una

54 Didier Eribon también marcó una ambigüedad en la fecha de emergencia de la homosexualidad en Foucault. Mientras que en *Historia de la sexualidad* la circunscribe al siglo XIX, en *Historia de la locura*, la extiende hasta el siglo XVII. Para Eribon, esto es índice no sólo de la importancia de la pregunta por la emergencia de la homosexualidad en la obra de Foucault –presente incluso en un texto temprano– sino también del carácter abierto o no definitivo de su posición en la *Voluntad de saber*. (Citado en Freccero, 2006: 35).

historia *à la* Frankenstein puede ser ya no un error metodológico o una vuelta a la historia convencional sino una forma, bastante *queer*, de reivindicar la productividad cognitiva de la disonancia temporal.

3.2. Nuevas taxonomías, nuevas historias

Una de las ideas comúnmente asociadas a la teoría *queer* es la defensa de la necesidad de nutrir los estudios de sexualidad con consideraciones sobre otros tipo de ejes de identificación que afectan y diversifican la experiencia sexual, como el género, la raza y la clase. En este sentido, la crítica *queer* a la falta de atención a estos ejes en las historias de la homosexualidad era prácticamente inevitable. En este apartado reseñaré dos de estas críticas –la de Halberstam y la de Bravmann– para mostrar no sólo las limitaciones de aquellas historias que universalizan un tipo particular de identidad sexual –la lesbiana o el hombre gay occidental– sino también para explorar las posibilidades narrativas que se abren a partir del reconocimiento de la pluralidad taxonómica.

En *Female Masculinity*, J. Jack Halberstam utiliza la noción de *taxonomías inmediatas* de Sedgwick para ofrecer un pasado histórico a la masculinidad femenina, un tipo particular de identidad de género que si bien guarda relaciones íntimas con el lesbianismo, no puede ser reducido a él.

Halberstam cuestiona aquellas aproximaciones históricas –más cercanas al relato de Boswell– que emplean la categoría “lesbiana” para referirse a toda una serie de prácticas eróticas entre mujeres en los siglos XVIII y XIX. La crítica de Halberstam no apunta tanto hacia el esencialismo, como hacía Halperin, sino a dos cuestiones entrelazadas: en primer lugar, a la reducción taxonómica que este tipo de historia conlleva y a la consecuente invisibilización de otro tipo de identidades de género y prácticas eróticas históricamente específicas; en segundo lugar, a la creencia de que las identidades sexuales del pasado son formas primitivas o no completamente

desarrolladas de identidades posteriores⁵⁵ (un tema que sólo mencionaremos en este capítulo porque será analizado en mayor profundidad en la segunda parte de la tesis). Así, el problema del uso del término “lesbiana” como un término paraguas es que “borra la especificidad del tribadismo, hermafroditismo y el travestismo” (Halberstam, 1998: 51).

La pregunta por el tipo de taxonomías que utilizamos para pensar la sexualidad, el género y la historia es, a mi entender, el tema central de *Female Masculinity*. En este sentido, Halberstam afirma:

Soy consciente de la historia dañina de las taxonomías en la historia de la sexualidad pero creo que el problema principal de la taxonomización es que, primero, fue dejado en manos de los sexólogos y, segundo, que no hemos seguido produciendo taxonomías más adecuadas o coloridas o elaboradas o imaginativas o extravagantes, “taxonomías inmediatas”, como las llamó tan elocuentemente Eve K. Sedgwick (47).

Recordemos que, de acuerdo con Sedgwick, este tipo de categorías ofrece una alternativa para comprender la diversidad del paisaje social humano más allá de los tradicionales ejes clasificatorios como el género, la raza, la orientación sexual, la nacionalidad y la clase. Si bien la autora admite que estos ejes clásicos son indispensables, también los considera insuficientes para dar cuenta de las variadas formas de vida que encontramos, incluso, entre quienes comparten los mismos ejes clasificatorios. Asimismo, estas taxonomías inmediatas permiten cambiar el foco de los discursos hegemónicos a los procesos alternativos de clasificación. Sedgwick propone buscar estas nuevas categorías en la literatura de escritores como Marcel Proust y

55 Por ejemplo, a Halberstam le molesta la forma en que la historiadora Terry Castle caracteriza la masculinidad de Anne Lister —una mujer masculina inglesa del siglo XIX que Halberstam califica como “marido femenino”— como una forma de falsa conciencia. Según Castle, en sociedades en las que las representaciones de mujeres atraídas por otras mujeres estaban censuradas, las mujeres gays no tenían otra opción más que identificarse con lo masculino. El problema, según Halberstam, es que “Al ver a las identificaciones masculinas meramente como sustitutos de un deseo por mujeres propiamente femenino, Castle elimina la posibilidad de que la masculinidad funcione independientemente de los hombres y a través de cuerpos biológicamente femeninos” (Halberstam, 1998: 72).

Henry James así como también en las “preciosas y devaluadas artes del cotilleo” (Sedgwick, 1998: 35-36).

Como vimos en la cita de Halberstam, la producción de taxonomías es problemática cuando se las deja únicamente en manos de los expertos y cuando se reduce su variedad a unas pocas categorías fundamentales. Es por eso que, en *Female Masculinity*, el autor no sólo promoverá abordar la investigación histórica a partir de la proliferación categorial sino también buscar esa pluralidad por fuera —o entre líneas— del discurso médico, por ejemplo, utilizando testimonios judiciales, diarios íntimos, novelas literarias o, incluso, textos de sexología leídos a contrapelo de las conclusiones de sus autores⁵⁶. En los capítulos dos y tres de este libro, Halberstam desarrolla una pluralidad de figuras que complejizan la historia de lesbianas: hermafroditas, tríbadas, “*tommies*”, maridos femeninos, fricatrices, etc. La idea central es que ninguna de estas categorías tienen sentido bajo el modelo de lesbianismo que tenemos hoy en día.

Ahora bien, a esta altura, uno podría preguntar si no es posible aplicar la crítica de Sedgwick a la idea de la *homosexualidad tal y como hoy la conocemos* de Halperin a la noción de lesbianismo que emplea Halberstam. Si bien en su libro se pone de manifiesto que existe una gran pluralidad de formas de encarar la masculinidad de mujeres —una categoría que Halberstam emplea, de hecho, como un paraguas para referirse a prácticas de distintos períodos históricos—, creo que no le concede la misma cortesía a la categoría de lesbiana. De hecho, uno podría profundizar su crítica a la insuficiencia de la categoría lesbiana para dar cuenta de la pluralidad y complejidad de prácticas sexuales entre mujeres del pasado, y preguntarse si no se podría aplicar al presente. Claramente, como sucede con la aplicación de cualquier clasificación generalizada, referirse a lesbiana, gay e incluso a heterosexual para mentar a una persona implica una importante reducción categorial. El punto, quizás, no es

56 Esto se manifiesta, especialmente, en el análisis a contrapelo que hace Halberstam de la sexología de Havelock Ellis. Según Halbersam, Ellis se basa en la teoría sexual de Richard yos Krafft-Ebing pero reduce la multiplicidad de taxonomías que éste produce para adaptarlas al sistema binario de la diferencia de género. En este sentido, el problema principal de los estudios de Ellis es no poder dar cuenta de la complejidad y variedad de conductas sexuales de las mujeres que él mismo estudió. Halberstam nota que, en los casos que analiza Ellis —Miss S., Miss B., Miss H., Miss M., entre otras—, aparece una gran variedad de conductas sexuales que son reducidas por el sexólogo a la categoría unívoca de “inversión sexual” (Halbersta, 1998: 76-83).

abandonar estas categorías amplias sino trabajar a favor de la visualización no sólo de la multiplicidad de prácticas que incluyen sino también de sus posibles entrelazamientos e identificaciones cruzadas.

De todas formas, el aspecto más productivo de la posición de Halberstam, creo, no es tanto la demostración de la insuficiencia de la categoría lesbiana sino el reconocimiento de los nuevos caminos que se abren para la escritura histórica una vez que pluralizamos las taxonomías y las buscamos en espacios alternativos. En este sentido, la estrategia de Halberstam también implica una suerte de movimiento lateral ya que si bien no niega la importancia de las clasificaciones hegemónicas —en especial, su interacción con las taxonomías inmediatas— su apuesta es correr el eje de análisis, por ejemplo, ignorando las formas tradicionales de concebir la masculinidad como un asunto sólo de varones: “No sugiero que este libro siga el camino fútil que Foucault denominó 'decir no al poder' pero afirmo que puede haber poder en diferentes formas de rechazo: 'Bueno, no me interesa' [*Well, I don't care*]” (Halberstam, 1998: 9). Lo que a Halberstam no le interesa son las formas hegemónicas de producir la masculinidad ni aquellas historias de la sexualidad lésbica indiferentes a la masculinidad en cuerpos de mujeres.

Para echar luz sobre las oportunidades que se abren para la escritura histórica en la propuesta de Halberstam, veamos cómo el autor utiliza dos taxonomías inmediatas: el tribadismo y las “*tommies*”. El tribadismo era la manera de denominar, en el siglo XVIII y XIX, a la práctica sexual de frotar el clítoris, placenteramente, sobre cualquier superficie carnal de otra mujer (muslos, caderas, nalgas, etc.). De forma similar a lo que sucedía con la pederastia, no constituía una práctica recíproca sino que era un acto que una mujer realizaba sobre otra. De esta forma, el tribadismo interrumpe las representaciones convencionales del lesbianismo que, según Halberstam, se basan en la idea del sexo oral y mutuo⁵⁷. Por su semejanza con el acto penetrativo fálico, el tribadismo ha sido representado como una práctica masculinizante y como una forma de perversión sexual. Halberstam, siguiendo a Valerie Traub, remarca que la historia del tribadismo nos conduce a las ansiedades y

57 Nuevamente, aquí Halberstam utiliza caracterizaciones bastante monolíticas del lesbianismo.

miedos generados tras el descubrimiento del clítoris, en 1559, por Renaldo Colombo y Gabriel Fallopius. Si hasta ese entonces dominaba un modelo de un sólo sexo –los hombres y las mujeres tenían los mismos genitales pero las mujeres los tenían adentro y los hombres afuera– la aparición del clítoris generó polémica porque parecía indicar un segundo pene en las mujeres. Además, al tratarse de un falo externo, generó cierta intranquilidad ante la posibilidad de una penetración femenina⁵⁸. En este sentido, recuperar la noción de tribadismo permite contar la historia del modo en que ciertas prácticas sexuales femeninas han sido masculinizadas, marcando la insuficiencia de una historia que no tenga en cuenta los roles de género en el sexo entre mujeres: “es importante notar las formas en que la tríbada forma parte del discurso del placer femenino pero también viola la categoría de mujer; ella debe ser situada, en otras palabras, en relación con la historia de mujeres que no pueden conformarse a la categoría mujer” (61).

Con respecto a las *tommies* –cuyo significado, de alguna manera, todavía persiste en la noción de *tomboy*–, Halberstam apunta a que servía para designar, en el siglo XIX, no sólo a mujeres masculinas urbanas sino también a prostitutas. Esta sorprendente asociación, permite identificar la tendencia del siglo XIX de categorizar a las mujeres en relación con el matrimonio. Ambas figuras decimonónicas representaban formas agresivas de exhibir la sexualidad por fuera del contrato matrimonial. Así, según Halberstam, “Rastrear la historia '*tommy*' como una narrativa interconectada de masculinidad femenina y prostitución femenina nos permite ver que

58 Halberstam analiza las ansiedades en torno a la penetración femenina del tribadismo a partir de un juicio escocés de 1811: Miss Marianne Woods y Miss Jane Pirie vs. Dame Cumming Gordon. Se trata de un juicio en el que dos profesoras de una escuela pupilo demandan a la abuela de Jane Cumming, una de sus estudiantes, porque Jane las acusó de “indecencia sexual” y, luego, la abuela corrió rumores sobre ellas. Estas dos mujeres fueron descritas por Jane como tríbadas que simulaban tener sexo penetrativo estando una arriba de la otro. Lo que a Halberstam le resulta particularmente interesante del caso es que los jueces desestimaron el testimonio de Jane por dos motivos: uno relacionado a la moral sexual británica y otro vinculado al exotismo colonial. Por un lado, los jueces consideraban que era físicamente imposible que dos mujeres se dieran placer orgásmico a través del tribadismo. Además, como Jane no mencionaba un dildo, los jueces creían que una de ellas tendría que tener un gran clítoris o no ser una mujer, algo que, según los jueces, era inaudito en Inglaterra. En un giro de lo más interesante, la explicación que dieron los jueces fue que Jane había inventado la historia basándose en el aprendizaje que tuvo en la India (la estudiante era anglo-india). Para los jueces, las mujeres británicas practicaban amistades románticas asexuales y no tenían nada que ver con dildos o clítoris alargados (Halberstam, 1998: 62-64).

una historia sexual para la mujer masculina por momentos divergirá marcadamente de lo que ha sido llamado historia lesbiana” (52).

Halberstam denomina a su teoría histórica *presentismo perverso*, inspirándose, nuevamente, en la teoría de Sedgwick pero argumentando que en lugar de buscar desnaturalizar el presente es necesario hacer lo propio con el pasado. El presentismo perverso, de esta manera, es caracterizado como un modelo historiográfico que intenta evadir la trampa de proyectar sentidos presentes atrás en el tiempo. Para Halberstam, cuando encontramos algo en los archivos históricos que creemos conocer –por ejemplo, mujeres lesbianas– la tarea no es confirmar esa creencia sino cuestionarla.

Ahora bien, ¿por qué denomina a este modelo “presentismo perverso”? Con respecto al *presentismo*, Halberstam afirma estar siguiendo la idea foucaultiana de la *historia del presente*, es decir, no una historia que lea el presente en el pasado sino una historia crítica de los modelos tradicionales que “se basan en narrativas de progresión en las que todos los cambios sociales contribuyen al bien mayor y alcanzan un presente casi utópico en el que las cosas siempre son mejores de lo que fueron” (53). Si bien creo que Halberstam solapa dos cuestiones diferentes –la falta de atención a la especificidad del pasado y la creencia en el progreso histórico– la idea que intenta defender es que no hay que buscar en el pasado proto-lesbianas sino describir las taxonomías establecidas en cada momento: “Existe un vocabulario para describir las formaciones sociales y sexuales y generizadas que queremos examinar pero estas palabras son históricamente específicas y no pueden estirarse a lo largo de períodos históricos” (109). Para Halberstam, así, este método es *perverso* en tanto rechaza las formas convencionales de narrar la historia. Sin embargo, tengo algunas dudas sobre el supuesto carácter “pervertido” de este tipo de aproximación y me pregunto si llamarlo de esta forma no es parte de una estrategia de cargar de marginalidad –y, por ende, de transgresión– a una práctica historicista que, en realidad, está bastante extendida. Tras la emergencia de la Nueva Historia Intelectual – como la de Skinner y Koselleck –, el éxito innegable de la genealogía sexual foucaultiana y la clásica advertencia historiográfica a evitar a toda costa el

anacronismo, me pregunto qué tiene de perverso el llamado a respetar la propiedad temporal de las categorías. En el próximo apartado veremos, por ejemplo, que para las historiadoras premodernistas lo verdaderamente perverso —o *queer*— es poner en cuestión el mandato historicista y reivindicar el carácter anacrónico de la escritura histórica. Este llamado a volver *queer* el historicismo mismo será profundizado cuando emerja la noción de temporalidad *queer*.⁵⁹

Quien también expone las limitaciones de la historia de la sexualidad para pensar distintos ejes taxonómicos es Scott Bravmann en *Queer Fictions of the Past*. Lo interesante de esta crítica es que se aplica tanto a las historias rupturistas como a las que buscan rastrear las raíces homosexuales en la Antigüedad clásica. En primera instancia, Bravmann adhiere al cuestionamiento de Sedgwick según el cual el énfasis en las rupturas diacrónicas oscurece las rupturas sincrónicas. Sin embargo, este autor se centra, especialmente, en cómo el concepto de homosexualidad estalla cuando se lo contrasta con experiencias sexuales diferentes a la del varón homosexual, blanco. Si bien la crítica de Bravmann podría ser extrapolada a las historias de Halperin o Foucault, él se dedica a analizar aquellas narraciones centradas en Estados Unidos como la de John D'Emilio en "Capitalism and Gay Identity" (1983). Sólo para incorporar una perspectiva hasta ahora no desarrollada en esta tesis, repasaré brevemente cómo D'Emilio articula su historia para avanzar, luego, a la crítica de Bravmann. D'Emilio cuenta una historia bastante familiar: la homosexualidad como identidad nace con los procesos tardíos de modernización. No obstante, él se ocupa, particularmente, de las modificaciones que habilitaron esa emergencia en Estados Unidos en relación con los procesos productivos y el sistema laboral local. Para este historiador, el surgimiento de la homosexualidad está íntimamente relacionado al crecimiento del capitalismo y a la expansión del trabajo asalariado. Estos procesos transformaron radicalmente la estructura y la función de la institución familiar, que pasó de ser una unidad productiva a ser una unidad afectiva. Esto, claramente, tuvo un gran impacto en el significado y el valor de las relaciones sexuales entre varones y mujeres. Al liberar la sexualidad del

59 Años después, Halberstam mismo recuperará el valor del anacronismo en su propia identificación como *stone bitch* frente a quienes le achacan que esa identidad ya pasó de moda.

imperativo de procrear, no sólo la heterosexualidad se convirtió en una expresión del amor más que en una necesidad (re)productiva sino también se abrieron espacios para que varones y mujeres puedan sobrevivir –y amar– por fuera de los límites de la familia heterosexual.

Ahora bien, ¿quiénes son estos varones y mujeres de los que habla D'Emilio? Un primer e importante punto que critica Bravmann es que la imagen monolítica de la familia americana que arma el historiador tiende a centrarse en las transformaciones sufridas por los granjeros americanos [*yeoman farmer*], pasando por alto aquellas economías familiares articuladas sobre la sobrevivencia del trabajo esclavo, como las de las plantaciones del sur de Estados Unidos. Asimismo, Bravmann trae a colación aquellas narraciones que ponen en duda la universalidad de la narración de D'Emilio, mostrando que este proceso de modernización capitalista ha afectado desigualmente a las mujeres⁶⁰ y los afroamericanos. La cuestión racial es particularmente incómoda para una historia como la de D'Emilio basada en la idea de que la familia ha sido el principal obstáculo para el desarrollo libre de mujeres y varones gays. Como otras aproximaciones históricas han demostrado⁶¹, en las subculturas negras, urbanas, de principio de siglo XX, existía una tolerancia relativa hacia la homosexualidad que no termina de armonizar con la hipótesis de la homofobia generalizada presente en el seno de las familias (de obreros e inmigrantes blancos) que describe D'Emilio. Bravmann nota que si bien D'Emilio es conciente de esta discrepancia, afirma que esta tolerancia relativa de las subculturas negras sucedía “*por motivos no del todo claros*”, poniendo de manifiesto no sólo su sorpresa sino también su incapacidad de incorporar esta anomalía a su relato general (citado en Bravmann, 1997: 12). Bravmann proclama que, a pesar de que estas historias construccionistas han sido clave para desestabilizar

60 En este texto, Bravmann no desarrolla la trayectoria histórica alternativa de las mujeres lesbianas sino que reproduce el escepticismo expresado por Martha Vicinus hacia la capacidad de un modelo estructural y genéricamente unívoco de explicar las raíces de la lesbiana moderna. Vicinus va un paso más lejos, señalando que el proyecto de encontrar el origen del lesbianismo es de por sí desconcertante porque no hay consenso sobre qué constituye una lesbiana, acercándose, de esta forma, al cuestionamiento ya expresado por Sedgwick (Bravmann 1997: 12).

61 Por ejemplo, George Chauncey en *Gay New York, Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World* (1994), los artículos de Eric Garber en la antología *Black Men/White Men: A Gay Anthology* (1983) y en *Hidden from History* (1989) o el artículo de Charles Michael Smith en *In the Life: A Black Gay Anthology* (1986), sólo para nombrar algunos ejemplos que da Bravmann.

la eternidad de nuestras creencias contemporáneas, “los 'momentos' del pasado *queer* que son inconmensurables con estos argumentos abstractos (...) plantean una pregunta apremiante sobre las trayectorias lineales de estas historias sociales materialistas” (13). De esta forma, el autor se acerca a la crítica de Sedgwick al modo en que este tipo de narraciones estructuran el tiempo histórico de forma unidireccional, soslayando otros recorridos históricos alternativos.

Pero Bravmann no se detiene en la crítica a la clase de sujeto de la historia – masculino y blanco– de las historias modernistas sino que arremete también contra el tipo de “nosotros” que se forma en las historias que extienden los orígenes de la homosexualidad a la Antigüedad clásica. Por un lado, el autor comprende la necesidad de recuperar figuras homoeróticas positivas de la Grecia clásica como un remedio contra las representaciones negativas que se han gestado en el ámbito jurídico, religioso y médico modernos. No obstante, él advierte dos dificultades en este tipo de recuperación histórica. En primer lugar, señala que la reivindicación masculina del pasado sexual griego ha sido utilizada –por ejemplo en la obra de John Addington Symonds (1883) y Edward Carpenter (1984)⁶²– como una forma de atenuar el exceso de sexualidad tradicionalmente asociado al erotismo gay y presentar un estilo de amor entre varones menos chocante para la audiencia. Por ejemplo, Bravmann recuerda que en los juicios a Oscar Wilde, el escritor defendió el amor entre varones negando los aspectos físicos y subrayando su costado más afectivo. En este punto, Bravmann nota una diferencia con la actitud de las teóricas lesbianas hacia el pasado griego, no sólo porque su recuperación es más escasa –motivada, en parte, por el vacío archivístico en torno a la sexualidad entre mujeres en la Antigüedad– sino también porque cuando sucede, el objetivo es imaginar nuevas posibilidades para el amor *carnal* entre mujeres⁶³: “Para los hombres gays, los modelos griegos ayudaron a atenuar (o 'cubrir')

62 En el texto clásico de Symonds, el autor reconoce dos formas de pasión masculina: una noble y una básica, una espiritual y una sensual. Como señala Bravmann, Symonds se dedica a estudiar el amor noble, presente en la Antigüedad clásica, ya que es único en la historia de la raza humana. De modo similar, Carpenter diferenciaba entre un amor físico y un amor devoto entre varones, argumentando que el amor griego adoptaba una forma no-sexual “que enfatizaba una amistad pura y sublimada entre varones” (Bravmann, 1997: 52-53).

63 El ejemplo principal que utiliza Bravmann son los textos de Renée Vivien y Natalie Barney, dos escritoras, inspiradas en la obra de Safo, que vivieron en París a fines del siglo XIX. Su objetivo era liberar las representaciones de Safo de las lecturas de autores varones y utilizarlas para imaginar una

un exceso de sexualidad, mientras que para las lesbianas, el uso más restringido de Safo y Lesbos les ofreció un modelo explícitamente sexual ('más que hermanas') para las relaciones femeninas" (Bravmann, 1997: 51). De nuevo, las diferencias de género obstaculizan formular una historia de la sexualidad genéricamente neutra: mientras los hombres gays tienen que luchar contra el estereotipo de una sexualidad desbocada, las lesbianas tienen que combatir el viejo mito de la pasividad sexual femenina y la mera "amistad" entre mujeres.

Así y todo, estas lecturas contrapuestas siguen manteniéndose al interior de una comunidad –blanca y occidental– que se considera heredera de los griegos. Para Bravmann –y aquí avanzamos a la segunda dificultad– la invocación del pasado clásico para conocer mejor la sexualidad gay y lesbica actual, "parece estar profundamente entrelazado a historias específicas de formación racial y, en particular, a los límites de la definición racial blanca" (65). Lo interesante es que esto sucede no sólo en el caso de las historias que marcan algún tipo de continuidad con el homoerotismo griego, como las de Boswell, sino también en las historias alteristas como las de Halperin. Desdibujando la dicotomía férrea entre continuidad y discontinuidad, Bravmann recuerda que en *One Hundred Years of Homosexuality*, se nos insta a desprendernos del encanto de los griegos, al mismo tiempo que se reconoce su relevancia en nuestra constitución presente: "Los griegos no hablan más que de nosotros [*are all about us*], en la medida en que representan uno de los códigos con los que negociamos nuestras empresas culturales: usamos nuestras 'verdades' sobre los griegos para explicarnos a nosotros mismos" (Halperin, 1990: 70). Esta cita le permite a Bravmann deducir dos cosas. En primer lugar –y en sintonía con la propuesta figural que defendí en el capítulo anterior–, le permite aseverar que en el pasado griego no radica nuestra *esencia* perdida sino una serie de códigos y metáforas que empleamos para imaginarnos en el presente. En este punto, Bravmann sigue a Martin Bernal quien afirma que la idea misma de la Antigüedad griega fue fabricada por los europeos entre los siglos XVIII y XIX –una relación figural que no sólo hizo de Europa la cumbre de la

agencia sexual femenina independiente de las ataduras y expectativas masculinas (Bravmann, 1997: 55-56).

Edad clásica sino que también constituyó a los griegos como la infancia más pura de Europa. A pesar de que Halperin quiere separarse de las historias que buscan continuidades entre la pederastia y la homosexualidad, el historiador no puede negar la importancia que tienen los griegos para *nosotros* –al fin y al cabo, como señalé en el capítulo anterior, la discontinuidad *también* es una forma de conexión figural.

El punto que le interesa a Bravmann es, justamente, saber quién es ese “nosotros” que no deja de retornar al pasado clásico: “La insistencia de Halperin en que Grecia forma los parámetros de 'nuestro' auto-conocimiento (...) genera la pregunta: ¿el pasado lesbiano y gay es griego para *quién*?” (Bravmann, 1997: 61). Para contestar esa pregunta, el autor hará un desvío por otras aproximaciones históricas que abrevan en otras figuras por fuera del archivo clásico. Haciéndose eco de la estrategia lateral que venimos reseñando, Bravmann busca “considerar *junto* a los 'retornos' metafóricos y literales a Grecia, el uso de *nuevos* o *alternativos* o *resistentes* discursos 'nacionales' en la disputa sobre los significados posibles para los sujetos históricos *queer*” (61-62, *mi cursiva*). De esta manera, el autor se detiene en una frase pronunciada por Alice Hom en una conferencia “Safo está bien, pero no me representa” (63). Bravmann se pregunta qué procesos representacionales hacen de Safo una figura problemática para una lesbiana norteamericana de ascendencia china como Hom. Si los griegos no están *esencialmente* conectados con “nosotros”, ¿por qué, en este caso, la identificación con Safo falla? Marcando un tope a libertad de la causalidad figural, el autor afirma que la recuperación de los griegos no es ilimitada. No obstante, a mi entender, el aspecto crucial es que esta limitación no obedece a una *inconmensurabilidad esencial* sino *coyuntural*, a un proceso de conformación histórica y política de un sujeto “nosotros” que se cree el verdadero heredero de ese pasado griego y que, al hacerlo, crea performativamente un “otro” al que el pasado griego le es ajeno.

El autor concluirá que “los usos múltiples de Grecia en las ficciones *queer* del pasado reproducen un cierto 'nosotros' –hombres gays y lesbianas blancos– como una categoría no marcada racialmente (pero sí sexualmente).” Si entiendo correctamente la crítica de este autor, el problema no radicaría en las prácticas excluyentes de

constitución de un colectivo —¿Puede haber formación de un *nosotros* sin la exclusión de un *otro*?— sino, justamente, en la falta de marca, en la creencia de que ese *nosotros* es un sinónimo de *todos*. Como veremos al final de este capítulo, la enseñanza de podemos desprender de la negativa de Hom a identificarse con Safo no es el abandono de este tipo de figura sino la multiplicación de metáforas y códigos con quienes poder relacionarnos.

3.3. El ataque premodernista

Las historias sobre la invención moderna de la homosexualidad están sostenidas sobre la demarcación entre este tipo de identidad y otras prácticas sexuales anteriores. En este apartado, reseñaré la respuesta de dos historiadoras premodernistas *queer* —Carolyn Dinshaw y Carla Freccero— al modo en que las historias de Halperin y Foucault construyen su antecedente temporal: la Edad Media y el Renacimiento⁶⁴. El objetivo de este apartado es obtener nuevas herramientas para seguir reflexionando sobre la relación entre la teoría *queer* y las estructuras temporales de los relatos históricos.

En líneas general, Dinshaw y Freccero también se hacen eco de la crítica de Sedgwick a la imagen demasiado coherente y unificada de los períodos históricos que producen las historias rupturistas. Sin embargo, su meta es más particular: ellas quieren atacar la forma en que, en este tipo de relato, “La Edad Media todavía aparece como un monolítico denso, invariable y eminentemente obvio” (Dinshaw, 1999: 16).

En *Getting Medieval*, Dinshaw ejemplifica esta simplificación de la Edad Media a partir de la propuesta de Homi K. Bhabha de imaginar “nuevos tiempos” —es decir, concepciones temporales alejadas de las narraciones continuistas y teleológicamente determinadas. Si bien Dinshaw acuerda en la necesidad de repensar la temporalidad,

⁶⁴ Cabe aclarar que la expresión “premodernidad” es utilizada, especialmente por Freccero, para referirse al período entre fines de la Edad Media y el Renacimiento. Como a ella le interesa explorar las formas en que la historia *temporaliza* los fenómenos —en especial, las prácticas prolépticas y metalépticas de interpretación histórica—, recupera la idea de premodernidad ya que apunta a la tendencia figuralista y retrospectiva —como vimos con White— de tomar al precedente como una anticipación de lo posterior “de modo tal que la modernidad temprana figura prolépticamente a la modernidad (en una examinación que es, sin embargo, siempre retroactiva)” (Freccero, 2006: 3).

le preocupa que la indeterminación y la arbitrariedad de estos “nuevos tiempos” tenga como contrapunto a los “viejos tiempos” medievales. La demarcación entre modernidad/posmodernidad y medioevo que realiza Babbha, según Dinshaw, se basa en una lectura sesgada de la historia que presenta Benedict Anderson en *Comunidades Imaginadas*. En ese texto, Anderson plantea una distinción entre la arbitrariedad semiótica propia de la modernidad –lo que habilitará, posteriormente, el pensamiento posmoderno de la indeterminación del significado– y la incapacidad de separar el lenguaje de la realidad que caracterizaba el período medieval. A Dinshaw no sólo le molesta la contradicción de que autores posmodernos como Babbha critiquen el holismo al mismo tiempo que formulan una imagen totalizante de la Edad Media sino, especialmente, que “la periodización cruda de las historiografías modernistas elimina un enorme tramo temporal como sitio potencialmente productivo para nuevos tiempos, locaciones culturales e identificaciones” (19).

Un escenario clave donde vuelve a aparecer la imagen simplificada del medioevo es en la discusión sobre la diferencia entre *actos* e *identidades* sexuales. Esta discusión tiene su origen en una lectura, quizás demasiado literal, de la famosa tesis foucaultiana de la incorporación de las perversiones. Como vimos en el capítulo anterior, de acuerdo a Foucault “La sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónicos– era un tipo de *actos* prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un *personaje* (...). El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault, 2006: 56-57, mi cursiva). La idea usualmente asociada a esta cita es que mientras la sodomía refiere a un acto pecaminoso que cualquiera podía cometer, la homosexualidad es vista como un rasgo fundamental para determinar la identidad de los individuos. En *Queer/Early/Modern* (2006), Freccero señala que los estudiosos del medioevo y el Renacimiento han cuestionado esta distinción desde distintos flancos: por un lado, señalando que las identidades están formadas por actos y, por el otro lado, demostrando que sí había identidades sexuales –personas cuyas preferencias sexuales las constituían como un tipo peculiar de individuo– en Europa antes del siglo XIX. Freccero afirma que esta distinción entre actos e identidades se basa en una lectura poco sofisticada de la cita

previa de Foucault. Sorprendentemente, quien también ataca este tipo de lectura es uno de los autores más asociados a ella: David Halperin. En el artículo "Forgetting Foucault" (1998), Halperin ofrece una lectura redentora de la posición de Foucault que le sirve, asimismo, para demostrar que su propia historia no está basada en esa distinción. Si bien, como exhibí en el capítulo anterior, Halperin invoca constantemente la diferencia entre acto sexual e identidad sexual y circunscribe ésta última a la modernidad –recordemos que él había escrito que "*la sexualidad genera la identidad sexual*: nos dota de una naturaleza sexual individual, de una esencia personal definida (al menos, en parte) en términos específicamente sexuales" (Halperin, 1990: 25, *mi cursiva*)– en este artículo, aclarará que sí es posible afirmar que existían identidades sexuales en períodos premodernos⁶⁵. Ahora bien, lo que de seguro no existía antes del siglo XIX es la identidad *homosexual*, algo que, según Halperin, sigue siendo un invento moderno.

El historiador sostiene que la lectura errónea de Foucault nace del olvido de que el pensador francés está comparando dos fenómenos discursivos muy diferentes. Mientras que la sodomía es descrita como una categoría que los discursos jurídicos tipifican como *acto*, la emergencia discursiva de la *identidad* homosexual se sostiene a partir del estudio de fuentes provenientes del campo psicológico, psiquiátrico, legal y médico. Es decir que no sólo hay una brecha temporal entre estos dos fenómenos sino, fundamentalmente, una diferencia en el tipo de matriz institucional que Foucault utiliza para contrastarlos. Estas aclaraciones, no obstante, no evitan que Foucault siga siendo el blanco del ataque de autoras como Freccero, quien señala que la comparación que el francés traza entre un único dominio discursivo premoderno –el jurídico– y un conjunto más amplio de discursos institucionales decimonónicos –la psicología, la sexología, la ley y la medicina– "puede ser leído como un síntoma del deseo modernista de simplificar la discursividad premoderna" (Freccero, 2006: 34).⁶⁶

65 Para dar un ejemplo de una identidad sexual pre-moderna, Halperin recurre a la figura del *kinaidos*. El *kinaidos*, oriundo de la cultura greco-latina, era figurado como un desviado sexual masculino cuya principal característica era exhibir un amor "femenino" por el ser penetrado. Para Halperin, "la figura antigua del *kinaidos* califica como una instancia de forma de vida sexual o morfología y [...] la propiedad del *kinaidia* (el ser un *kinaidos*) es, consecuentemente, una propiedad de seres sociales, no meramente de actos sexuales" (Halperin, 1998: 108).

66 Más adelante, Freccero suaviza su crítica y se pregunta si la diferencia entre cómo Foucault analiza la

Para Dinshaw, en cambio, el aspecto problemático del modo en que Foucault interpreta el período medieval no es tanto su simplificación sino su idealización. Así, la autora identifica una suerte de *nostalgia* en el pensador francés en relación con el período medieval; pero, aclara, se trata de una *nostalgia estratégica* cuyo fin es problematizar el modo en que se entiende la sexualidad gay en la actualidad. Dinshaw no termina de estar convencida de que la diferencia entre actos e identidades sexuales sea producto de una mala lectura de Foucault. Ella considera que el autor francés no sólo traza explícitamente esa diferencia⁶⁷ sino que funciona como fundamento de su concepción sobre el pasado y sobre el futuro. Si en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault está profundamente atraído por el mundo medieval, es por “el tipo de potencial liberador que ofrece un reino de actos sin identidades esenciales” (Dinshaw, 1999: 196). El Medioevo cumple una función retórica en el texto de Foucault que depende del valor político que el francés le otorga a su aproximación histórica.

Dinshaw identifica dos usos contradictorios de la Edad Media en *La voluntad de saber*: por un lado, es el período en el que nace el sujeto moderno, el momento en que la pastoral cristiana comienza a hacer del sexo un secreto y un enigma que hay que revelar por medio del habla; por otro lado, es el período liminal que divide a la modernidad de una era completamente diferente, con sus propios códigos sexuales y marcada por la existencia de un discurso unitario en torno a la carne y la penitencia (una uniformidad discursiva que fue, luego, descompuesta por la modernidad)⁶⁸. En este uso más oposicional del Medioevo –descrito como una época de gestos directos,

premodernidad no estará relacionada con la falta de fuentes o, como señaló Didier Eribon, con el hecho de que Foucault no emplea fuentes no oficiales (Freccero, 2006: 34).

67 De todas formas, Dinshaw reconoce que, posteriormente, Foucault ha ido matizando esta oposición tajante, especialmente en los volúmenes posteriores a *Historia de la sexualidad* y en entrevistas de principios de los 80. En estos textos posteriores “Foucault se ha alejado del contraste entre la sodomía y la homosexualidad, entre prácticas sexuales y categorías de individuos, hacia lo que Halperin ha resumido como ‘el definir diferentes formas históricas de experiencia sexual— diferentes formas de ser, diferentes conjuntos de relaciones hacia los otros y hacia uno mismo, diferentes articulaciones del placer y del significado, diferentes formas de conciencia’” (Dinshaw, 1999: 195).

68 Esta tensión entre continuidad y discontinuidad en la obra de Foucault es analizada por Dinshaw en relación con su objeción a la historia tradicional y su simultáneo acatamiento a muchas de sus convenciones. Por ejemplo, mantiene ciertos marcadores temporales clásicos como “la modernidad”, “lo medieval”, “el auge de la burguesía”; emplea nociones propias de las historias totalizantes, como “el capital”; y utiliza fechas convencionales como puntos de inflexión histórica, como el año del Cuarto Concilio Laterano, 1215. (Dinshaw, 1999: 196).

discursos sin vergüenza, transgresiones abiertas, entrecruce de anatomías y cuerpos, exhibiciones corporales— Dinshaw identifica cierto tono nostálgico. Si bien el énfasis en la singularidad de los acontecimientos, propio de la genealogía, parece ser incompatible con una suerte de aprendizaje a partir de lo que ha acontecido —y Foucault sospecha explícitamente del *dictum* de Cicerón, *historia magistra vitae est*— Dinshaw cree que al mostrar la posibilidad de una sexualidad basada en actos en vez de identidades⁶⁹, el francés está añorando un mundo desexualizado (i.e. no libre de placeres y actos eróticos sino libre del mandato del discurso de la sexualidad). Dinshaw vincula esta idealización del Medioevo con un deseo por lo inmediato, lo visible, lo aparente y lo pre-discursivo⁷⁰. Para esta autora, “El potencial de los actos (no implicados en la identidad) para destrozarse el sujeto moderno liberal es enorme; en la medida en que tal categoría de actos está asociada a lo premoderno en su historiografía, Foucault expresa un deseo por lo premoderno” (Dinshaw, 1999: 201).

Si bien me cuesta ver que este llamado a un erotismo no disciplinar y no identitario —muy presente en las entrevistas de Foucault— conduzca a una reivindicación del orden de lo prediscursivo, tal como propone Dinshaw, a esta altura no me interesa tanto defender a Foucault sino, más bien, proponer que una salida posible, más a tono con la propuesta *queer*, no apunta a la búsqueda de placeres puros o de un sexo liberado —¿es esto algo posible?— sino a remarcar el valor histórico y

69 Desde un punto de partida diferente, Eribon también entiende que la apuesta foucaultiana por fechar la emergencia de la homosexualidad en el siglo XIX es parte de una estrategia política. Eribon señala que el pasaje de la afirmación de que la homosexualidad surge en el siglo XVII —algo que propuso en *Historia de la locura*— a su ubicación en el siglo XIX tiene como trasfondo la crítica al movimiento de liberación gay de su época. Eribon propone que, ante la obligación a salir del armario propio de este movimiento, la estrategia de Foucault es mostrar la afinidad entre ese imperativo supuestamente liberador y los discursos de poder del siglo XIX que hacen de la sexualidad un régimen de verdad del cual es necesario hablar (Freccero, 2006: 35).

70 Dinshaw se apoya en la crítica de Butler, en *El género en disputa*, a la postulación foucaultiana de un reino de placeres prediscursivos y prepolítico en su lectura de los diarios de Herculine: “Si bien en este libro [*Historia de la sexualidad, vol 1*] afirma que la sexualidad es coextensa con el poder, no admite las relaciones de poder específicas que generan y condenan la sexualidad de Herculine. En realidad, parece romantizar su mundo de placeres como el «feliz limbo de una no identidad» [pág. xiii], un mundo que va más allá de las categorías del sexo y de la identidad” (Butler, 2007: 197-198). Butler, como Dinshaw, va más lejos e identifica esta tensión incluso al interior de *La voluntad de saber*, en especial en sus últimas páginas: “Por un lado, Foucault quiere aclarar que no hay «sexo» en sí que no esté provocado por complejas interacciones de discurso y poder; con todo, al parecer sí que hay una «multiplicidad de placeres» en sí que no es el resultado de ningún intercambio concreto de discurso/poder.” (Butler, 2007: 201).

político de la *pluralidad taxonómica* y la imaginación de nuevas y más variadas figuras con las cuales des(identificarnos).

Este estudio de la crítica a la idealización y simplificación de la premodernidad no tiene como fin meramente reivindicar su complejidad discursiva sino comenzar a explorar la propuesta de estas autoras de “volver *queer* los imperativos historicistas” (Freccero, 2006: 3). Ahora bien, ¿cómo entienden estas pensadoras el historicismo y cómo proponen volverlo *queer*? En primer lugar, ambas vinculan el historicismo a la defensa de cierta estructura temporal lineal y secuencial en la escritura histórica. Dinshaw, inspirada en la filosofía de Walter Benjamin, vincula el historicismo a aquel tipo de narración que busca establecer nexos causales entre distintos momentos históricos de forma objetiva, en lugar de ver que los hechos son considerados *causas históricas* de otros hechos sólo póstumamente, gracias a eventos que pueden estar separados entre sí por miles de años. En lugar de narrar la secuencia de eventos pasados como si fueran las cuentas de un rosario, como propone el historicismo, respetando la relación supuestamente intrínseca entre causa y efecto, Dinshaw invoca la metáfora bejaminiana de la *constelación*. La idea de constelación remite a la percepción actual de luces estelares –en términos históricos, vidas y voces pasadas– que fueron emitidas en tiempos diversos pero que son captadas, todas a la vez, desde un momento actual. La constelación que percibe Dinshaw en *Getting Medieval*, por ejemplo, está formada por luces de lo más heterogéneas: el movimiento lolardo, la literatura de Chaucer, una prostituta travestida en el siglo XIV, la vida de la mística Margery Kempe e incluso las emociones de Foucault al visitar los archivos o el uso del medioevo que se hace en la película *Pulp Fiction*. La idea de la constelación vuelve a mostrar que las historias, aunque refieran a eventos pasados, son necesariamente un producto del presente, motivadas por intereses, concepciones (y *deseos*, como veremos pronto) de la actualidad de quien mira al pasado.

Freccero, por su parte, considera que el imperativo historicista ordena “respetar el flujo direccional de la temporalidad, la noción de que el tiempo está compuesto de segmentos contiguos e interrelacionado que también son secuenciales” (4). Freccero comienza *Queer/Early/Modern* preguntándose si se puede utilizar la

teoría *queer* –sus categorías, sus conclusiones– para referirse a un momento, la premodernidad, en el que dicha teoría no existía. Este uso proléptico de lo *queer*, “sería denominada perversamente anacrónica por algunos académicos dedicados al Renacimiento, algunos de los que fueron mis profesores y cuyas filas algunas veces me incluyeron” (3). Freccero hará uso de lo *queer* para leer momentos, personajes y acciones del pasado premoderno, arremetiendo, de esta forma no sólo contra el historicismo sino también contra su propia formación disciplinar. Asumiendo también las limitaciones profesionales, Dinshaw proclama, en una conversación en *GLQ*: “Me sentí atrapada entre el imperativo académico, especialmente marcado en Princeton, de ver al pasado como algo otro y mi sensación de que las preocupaciones presentes podrían iluminar útilmente el pasado para nosotras ahora” (Dinshaw et. al., 2007: 178).

Freccero invoca el lenguaje de la *hauntologie* derridiana para empezar a desandar el mandato a respetar la linealidad temporal. A partir de esta noción, ella da cuenta de un tipo de abordaje histórico que considera que el pasado no está completamente ido pero tampoco completamente presente. Para Freccero, la espectralidad “describe la forma en que 'el tiempo está fuera de quicio'; es decir, la forma en que el pasado o el futuro nos presiona con cierta insistencia o demanda, una demanda a la que debemos de alguna forma responder” (Freccero, 2006: 70). Esta autora contrapone la espectralidad a otros modelos históricos como el necrológico –que busca enterrar a los muertos, es decir, darles monumentos o tumbas para honrarlos y conmemorarlos pero siempre como que algo que ya ha pasado– o el colonial –que involucra estrategia de apropiación o control del pasado para nuestro propio beneficio. La propuesta de una *historia espectral*, a mi entender, le permite a Freccero evitar dos extremos problemáticos: el llamado a respetar el pasado *tal como ha sido* –que, en el capítulo anterior, fue vinculado al esencialismo histórico– y la prerrogativa a hacer lo que uno quiera con el pasado –que si bien es más cercana a la defensa del carácter activo del historiador que vengo proponiendo, no termina de reconocer que hay elementos que escapan a nuestros deseos de control (un tema de vital importancia, por ejemplo, en los estudios sobre el trauma histórico).

A mi entender, lo que ambas autoras quieren defender es la posibilidad de pensar una historia más irreverente en términos temporales, una historia que pueda saltar aquella *distancia histórica* que, supuestamente, funciona como condición de posibilidad de una mayor objetividad y neutralidad a la hora de narrar el pasado⁷¹. A continuación, vincularé esta llamado a volver *queer* el historicismo al modo en que el giro afectivo recupera el valor del cuerpo, los deseos y los placeres como una forma de conectarse con el pasado y producir conocimiento histórico a partir de esa conexión.

3.4. Tocar el pasado. El deseo *queer* por la historia.

En los últimos años han aparecido una serie de trabajos en estudios *queer* que analizan el modo en que los afectos⁷² del presente pueden motivar y enriquecer el estudio del pasado⁷³. Estas aproximaciones problematizan la dicotomía alteridad/continuidad atendiendo al modo en que los *deseos* y *placeres* habilitan identificaciones y desidentificaciones entre sujetos *queer* de tiempos diferentes. Esta "historia afectiva", como la denomina Heather Love en *Feeling Backward*, implicó poner en pausa

71 El problema del valor epistemológico de la distancia entre el pasado y el presente ha dado lugar a una vasta literatura en filosofía de la historia. Existen posturas que reivindican los beneficios cognitivos de contar con una brecha cronológica entre el sujeto y el objeto de la investigación histórica. Por ejemplo, podemos pensar en Wilhelm van Humboldt, para quien las verdades históricas se asemejan a nubes que toman forma ante nuestros ojos sólo gracias a la distancia (von Humboldt, 1976: 58). Asimismo, el historiador Johan Huizinga cuestionaba la denominada "historia contemporánea" argumentando que los historiadores no tienen nada nuevo que aportar a las reflexiones sobre el presente más que lo que se encuentra en los periódicos; lo que se necesita para el estudio histórico no es cercanía temporal sino "distancia, perspectiva, formas históricas bien definidas" (citado en den Hollande y Peters, 2011: 2).

72 La definición de la noción de *afecto* es objeto de un largo debate. Sólo para nombrar algunas discusiones, desde el surgimiento del "giro afectivo" se suele trazar una distinción entre "afectos" y "emociones", sosteniendo que los primeros refieren a fuerzas e intensidades corporales preconcientes y prelingüísticas mientras que las segundas constituyen manifestaciones codificadas lingüística y culturalmente de aquellas fuerzas primarias. Sin embargo, algunas autoras, como Ahmed, rechazan esta distinción y prefieren utilizar "afectos" y "emociones" como sinónimos, apuntando al carácter necesariamente social de cualquier disposición corporal (Macón y Solana, 2015). Asimismo, se emplea la noción de "afecto" para referirse al modo en que los cuerpos afectan y son afectados por otros. En este apartado, utilizaré afectos en sentido amplio, como un término paraguas que permite incluir emociones, deseos, placeres y sensaciones corporales.

73 El interés en la dimensión afectiva de la historia de la sexualidad disidente se hace presente en la obra de varias autoras *queer* como Ann Cvetkovich en *An Archive of Feeling* (2003), Deborah Gould en *Moving Politics* (2009), Heather Love en *Feeling Backward* (2009), Elizabeth Freeman en *Time Binds* (2010), entre otras.

preguntas epistemológicas clásicas como “¿Hubo personas gays en el pasado?” –el tópico clave del debate Halperin-Boswell– para centrarse en otro tipo de interrogantes como “¿Por qué nos interesa tanto saber si hubo personas gays en el pasado?” o “¿Qué relaciones con estas figuras esperamos cultivar?” (Love, 2009: 31).

Si bien en este apartado no reseñaré en profundidad las distintas versiones del giro afectivo en historia *queer*, sí me serviré de algunos de sus argumentos –como los de Elizabeth Freeman y Heather Love⁷⁴– para complementar el análisis de la propuesta que he elegido abordar en detalle, a saber la de Carolyn Dinshaw en *Getting Medieval* (1999). Me interesa especialmente la propuesta de esta historiadora ya que discute explícitamente con las narraciones de Boswell y Halperin. Dinshaw lee el debate entre estos dos historiadores como una batalla entre mimetismo y alterismo y propone salir de este dilema a través de los afectos: por un lado, recuperando la forma en que sus deseos presentes permiten sortear la distancia histórica y, por el otro, sosteniendo que es la soledad, la vergüenza⁷⁵ y la marginalidad compartidas a través del tiempo lo que permite formar comunidades transhistóricas *queer*.

Dinshaw arranca su libro reconociendo que lo que motivó su escritura fue un deseo *queer* por la historia, “un impulso a establecer conexiones a través del tiempo entre, por un lado, vidas, textos y otros fenómenos culturales excluidos de las categorías sexuales en ese entonces y, por otro lado, aquellos excluidos de las actuales categorías sexuales ahora” (Dinshaw, 1999: 1). Como vimos previamente, esto la obligó a alejarse de los mandatos historicistas y a buscar formas de hacer colapsar la temporalidad lineal por medio de un *contacto afectivo* a través del tiempo. Rompiendo con la dicotomía entre razón y pasión o afectos y epistemología, en la obra de Dinshaw los impulsos cumplen un rol cognitivo clave: propician la investigación del pasado, motivan una escritura alternativa y sirven para repensar la temporalidad histórica.

Ahora bien, ¿qué entiende Dinshaw por *contacto afectivo*? Para responder esta pregunta, podemos analizar el conjunto de historiadores que ella selecciona para dar

74 El motivo adicional por el que prefiero no abordar en profundidad estas dos autoras, es que me dedicaré a sus contribuciones, con mayor detalle, en la segunda parte de la tesis.

75 El papel de la vergüenza en la conformación de comunidades *queer* es especialmente abordado por Sedgwick en el primer capítulo de *Touching Feeling* (2003).

cuenta de estados de ánimo históricos similares a los suyos. Uno de estos personajes es Ronald Barthes, quien en *S/Z* afirma que la celebración de la fragmentación histórica no obtura los profundos deseos de conectarse y hasta querer tocar a quienes vivieron en tiempos remotos. En este sentido, para Barthes y Dinshaw, lo afectivo remite no sólo a un impulso o deseo sino a la capacidad de ser afectado físicamente por un otro del pasado. A su vez, la autora nombra a Michelet, quien es recuperado por Barthes como el escritor histórico somático por excelencia. Según Michelet, la masa histórica no es un rompecabezas a ser reconstruido sino un cuerpo a ser abrazado –y para ilustrar esta idea, Barthes nos recuerda las “migrañas históricas” que tenía el historiador, los dolores de cabeza que sufría al narrar los horrores del pasado. El fin de la historia, así, no es la reproducción sino la *resurrección*, es decir, hacer que el pasado cobre vida en el cuerpo del historiador. El cuerpo –sus deseos, sus contactos, sus impresiones– se presenta, así, como un instrumento de conocimiento histórico.

Esta forma de pensar la historia se asemeja a cómo Elizabeth Freeman, en *Time Binds*, concibe un modo de contrahistoria que ella bautizará *erotohistoriografía* –un modelo que parte del *placer* que se puede derivar de aproximarse el pasado. En este libro, Freeman da cuenta de la disputa teórica y metodológica que se dio a fines del siglo XVIII entre modelos sensoriales y modelos cognitivos de concebir el conocimiento histórico. Para contar esta historia, la autora explora el debate entre Thomas Paine y Edmund Burke en torno a la sensibilidad masculina como vehículo de la comprensión del pasado. Según Burke, las respuestas somáticas del historiador ante las vidas pasadas constituían una vía legítima de conocimiento del pasado. A la base de este conocimiento yacían las identificaciones empáticas que el historiador podía experimentar en relación con personas y formas de vida de antaño. El punto es que estas identificaciones se producían no sólo a través de la mente sino también por medio de respuestas viscerales.⁷⁶

⁷⁶ Freeman, siguiendo a Mike Goode, argumenta que estos debates historiográficos estaban atravesados por ideales y temores en torno al género y la sexualidad. Para los críticos de los modelos sensoriales, el encuentro carnal del historiador con el pasado corría el riesgo de dañar su cuerpo masculino. Esto se hacía evidente en panfletos e historietas de la época que figuraban la obsesión del anticuario con los archivos como una perversión sexual así como también en el uso del término “bibliomanía”, una expresión que connotaba un desinterés por las mujeres y un interés homoerótico por la vida de los grandes hombres. Esta lectura marca una interesante afinidad entre la

En este debate, los ganadores fueron aquellos, como Paine, que sostenían que la historia debe ser comprendida más que sentida o, mejor dicho, racionalmente comprendida en vez de emocionalmente comprendida. Frente a las concepciones racionalistas, Freeman encuentra una figura alternativa para formular un modelo de contrahistoria en el monstruo de *Frankenstein*. La autora vincula la historia afectiva de Burke al monstruo de la novela de Mary Shelley en tanto éste logra encarnar en su propia anatomía incoherente un encuentro corporal entre el pasado y el presente (recordemos que se trata de un monstruo conformado por partes de cuerpos ya muertos pero revivificados, posteriormente, en un todo suturado y heterogéneo). Pero, según la autora, esta figura supera, incluso, la propuesta de Burke: “el monstruo de *Frankenstein* es monstruoso porque deja que la historia vaya demasiado lejos, al punto tal de encarnarla en lugar de meramente sentirla”, al mismo tiempo que se erige como “un emblema de las ataduras pasionales a los materiales del archivo, que eran cada vez más negadas por la metodología historicista a medida que el siglo XIX progresaba” (Freeman: 2010: 109). Como insinué previamente, una historia à la *Frankenstein* quizás no sea necesariamente errónea –como parecían indicar Lamb y Singy– sino una forma alternativa de pensar la relación entre pasado y presente a partir de una yuxtaposición de eventos y personajes temporalmente dispares que conmuevan la corporalidad del historiador.

Freeman desarrolla la noción de *erotohistoriografía* como “un nuevo término que puede capturar la centralidad del placer, especialmente el placer sexual, en prácticas *queer* de hallazgo y documentación del pasado” (Freeman, 2010: xxiii). Distanciándose de otros modos de pensar la fuerza afectiva del pasado –por ejemplo, de los estudios sobre el trauma– Freeman afirma que la historia no es sólo lo que duele, como sostenía Fredric Jameson, sino también lo que puede excitarnos, provocarnos y tentarnos: “el gozo erótico puede ser tan potencialmente 'histórico' como el trauma” (Freeman, 2010: 118). Esto no sólo le permite salir de la lógica de la excepcionalidad vinculada a los acontecimientos traumáticos sino también recuperar la dimensión placentera de un archivo plagado de injurias y penas como el archivo

profesionalización historiográfica, el racionalismo histórico y la homofobia (Freeman, 2010: 99-100).

queer. Una de las estéticas privilegiadas para ilustrar este tipo de erotohistoriografía es el *camp*. El *camp*, una de las performances *queer* por excelencia, se caracteriza justamente por complacerse en traer de vuelta, con cierta irreverencia y de forma paródica, aquellos elementos *kitsch* que la cultura dominante dejó en el pasado. El *camp*, así entendido, no implica sólo una transgresión de las fronteras entre lo masculino y lo femenino, entre la alta cultura y la cultura popular sino, fundamentalmente, entre el pasado y el presente.⁷⁷

Volviendo a Dinshaw, el último personaje que ella retoma es Michel Foucault quien, a pesar de ser el gran exponente del alterismo histórico, admite haberse sentido “tocado” por aquellos hombres infames que encuentra en su archivo. En *La vida de los hombres infames*, Foucault habla de una *vibración* que sintió al estudiar esas vidas singulares y abyectas del pasado y cómo los fragmentos que hallaba le ocasionaban un impresión y una *intensidad* física difícilmente pasible de ser reconstruida por medio de la escritura: “La intensidad es afecto, también, y sensación, 'una ardor de tipo diferente', como sostiene Brian Massumi” (Dinshaw, 1999: 137).

A partir de la afiliación con estos historiadores, Dinshaw emplea la metáfora del *contacto afectivo* para caracterizar una relación con las vidas pasadas motivada ya no por una semejanza *esencial* u *objetiva* entre sujetos pasados y presentes. De hecho, el querer narrar una historia *queer* –y no una historia gay, homosexual, lesbiana o trans– le permite, justamente, evadir el espinoso problema de ofrecer una definición *positiva* de las identidades sexuales que opere como base de la conexión. El deseo de buscar compañeros *queer* a través del tiempo le sirve para fundar su relato no en un contenido *positivo* sino en una *posicionalidad* respecto a la normativa sexual. En este sentido, Dinshaw sigue a Halperin en su definición de lo *queer* como una identidad sin esencias, como una posición negativa o una relación de oposicionalidad respecto a las normas sexuales vigentes.⁷⁸

77 Al incluir al *camp* como una forma de aproximación histórica, se hace evidente que Freeman piensa a la historia en un sentido bastante amplio –como yo misma lo hago en esta tesis. La historia que nos interesa a Freeman y a mí incluye discursos expertos y narraciones históricas profesionales pero también toda una serie de estrategias artísticas y literarias de hallazgo, documentación y escritura sobre el pasado.

78 En el capítulo cinco, recuperaré una crítica de Amy Hollywood al modo ahistórico en que Dinshaw

A partir de esta doble fundamentación –los deseos, la oposicionalidad– la autora considera que puede evadir tanto la postura esencialista de Boswell –ella *sí* lo caracteriza como tal– como el construccionismo rupturista de Halperin: “nuestras elecciones como historiadoras *queer* no están limitadas simplemente por la identificación mimética con el pasado o el alterismo total, las dos posiciones mutuamente excluyentes que han sido asociadas a Boswell y Foucault” (34). Si bien yo intenté argumentar que tanto en la obra de Boswell como en la de Foucault y Halperin encontramos una tensión entre tendencias continuistas y alteristas⁷⁹, lo que más me interesa recuperar de Dinshaw es su propuesta de hacer colapsar la distancia histórica, posibilitando nuevos relatos y nuevas asociaciones.

De forma similar, Heather Love señala que, en historia *queer*, la distancia cronológica cruje en virtud de nuestra necesidad actual, una necesidad de constituirnos como colectivo buscando ancestros con quienes compartir el aislamiento: “La experiencia de los sujetos históricos *queer* no está a una distancia segura de la experiencia contemporánea; más bien, su marginalidad social y su abyección son un reflejo de la nuestra” (Love, 2009: 32). En Love también encontramos una mirada centrada en las preocupaciones presentes, especialmente cuando la autora nos advierte que tenemos que dejar de pensar al *rescate histórico* como si fuera un acto unidireccional: “Los críticos contemporáneos tienden a plantear al pasado como el único sitio de la necesidad, como si la práctica de la historia no estuviera motivada por un sentido de falta en el presente.” (Love, 2009: 33). Si seguimos a Love, podríamos afirmar que no se trata tanto de recuperar el pasado sino de recuperarnos a nosotras mismas, aquí y ahora. El significado de nuestro presente depende de cómo imaginemos el pasado y el rescate que pretendemos efectuar nos termina salvando más a nosotras que a los muertos.

Volviendo a Dinshaw, ella utiliza la noción de Donna Haraway de *conexiones parciales* para dar cuenta de aquello que aglutina al colectivo *queer*, un colectivo

entiende las normas, al mismo tiempo que haré un breve repaso de cómo fue modificándose la idea de norma a lo largo del tiempo.

79 No sólo busqué demostrar que Boswell reconoce importantes diferencias y rupturas en su historia de la sexualidad sino también que Halperin asume, simultáneamente, la alteridad radical entre nosotros y los griegos así como también nuestra herencia y dependencia respecto a la Antigüedad clásica.

alejado del imperativo de la sangre y del linaje familiar que opera como base para otro tipo de comunidades históricas o nacionales. La noción de conexión parcial le sirve para evitar tanto la identificación esencialista como el alterismo radical. En otras palabras, no hay una *identidad esencial* que sirva de denominador común para unir a la comunidad *queer* pero esta falta de fundamento positivo no provoca disolución sino que opera, justamente, como condición de posibilidad para forjar otro tipo de relación que ella caracterizará como una *relación queer*, no sólo en el sentido de una conexión entre sujetos sexualmente marginados sino en el sentido de una vinculación extraña, enrarecida, inusual, basada en una semejanza entre lo que puede, en principio, parecer no tan semejante. De esta forma, Dinshaw busca componer “una historia *queer* sin los mecanismos de la identificación, la semejanza o la filiación. Esta conexión está posibilitada no por una identidad compartida sino por una soledad compartida. Esto es un oxímoron, como lo es la comunidad *queer*” (Dinshaw, 1999: 204).

3.5. Cierre: aportes de las historias *queer*

Me gustaría cerrar este capítulo presentando algunas ideas sobre lo que estas lecturas del debate entre “esencialismo” y “construccionismo” nos permiten deducir sobre la historia. Sin aspirar a unificar todas estas aproximaciones –muchas de ellas, inconciliables– en algo así como una *teoría histórica queer*, sí tomaré algunos de sus argumentos como piezas de un rompecabezas frankensteiniano para construir una imagen de los posibles aportes *queer* para repensar los usos del pasado en el presente.

Este capítulo arrancó con una de las ideas que propuse en la introducción: que el uso *queer* de la historia para cuestionar nociones esencialistas de la sexualidad y el género no debería esencializar la historia misma. Dicho de otra forma, que no es suficiente sostener que las identidades sexuales y de género son históricas sino que es necesario analizar seriamente *cómo* se cuenta la historia de esas identidades. En este sentido, esta tesis se hace eco de la idea que motiva el libro *Beyond the Great Story* de Robert Berkhofer:

Las teorías posestructuralistas y posmodernistas cuestionan la posibilidad de escribir la historia al mismo tiempo que tales historizaciones se han convertido en una forma de fundar los estudios literales y las ciencias sociales. Que la historización sea considerada tan vital para algunos académicos justo cuando toda su aproximación a la representación del pasado está siendo desafiada por otros, plantea la *paradoja* que inspira este libro. (Berkhofer, 1997: ix, mi cursiva)

A mi entender, los estudios *queer* encarnan esta paradoja: critican la historia al mismo tiempo que la utilizan para fundar sus teorías. Bajo esta lectura, los cuestionamientos que exploré en este capítulo deben ser vistos no sólo en su aspecto más negativo sino como propuestas para fundar un nuevo tipo de relación con el pasado.

Una buena forma de arrancar la tarea de pensar las contribuciones *queer* a los estudios del pasado es volviendo, una vez más, a la indeterminación y volatibilidad del término *queer*. Cuando los autores que trabajé en este capítulo hablaban de una historia *queer* o de ficciones *queer* del pasado, ¿a qué aludían? ¿Hacían referencia a un *objeto*, un *sujeto* o un *método* de estudio *queer*? En el capítulo introductorio, propuse seguir a Jagose en su estrategia de no de pretender estabilizar el término ni redimir su indeterminación sino navegar su movilidad, rastrear los usos usuales e inusuales que adquiere lo *queer* en su circulación textual. Es esto, justamente, lo que quiero hacer a continuación: mostrar lo múltiples significados que adopta lo *queer* en estas lecturas e insinuar algunos de sus aportes para el estudio del pasado.

* *Un sujeto queer de la historia*. Una de las formas posibles de caracterizar las historias *queer* es afirmar que lo que las convierte en tales es el tipo de objeto de investigación que construyen, a saber las identidades, categorías o prácticas sexuales no normativas. En el caso de varios de los exponentes que trabajé en este capítulo, la apuesta era, justamente, contar la historia, frecuentemente soslayada, de los sujetos *queer* de la historia. Esto puede llevar a buscar aquellas vidas semejantes a lo que hoy asociamos a

lo *queer* –gays y lesbianas, por ejemplo– o a rastrear toda una serie de prácticas e identidades que se opusieron, en su momento, a las normas sexuales y de género vigentes –místicas medievales, prostitutas, trébedas, etc.

Si en el capítulo anterior mencioné las dificultades que acarrea la incorporación de las *experiencias* a la narración histórica –tal como sostenía Joan W. Scott–, en este capítulo expuse tres grandes desafíos planteados por teóricos *queer* sobre cómo figurar este sujeto de la historia. En primer lugar, desarrollé la crítica a la universalización no explicitada de cierta experiencia privilegiada (por ejemplo, la de varones gays, blancos y occidentales) y la contrapropuesta de hacer proliferar la historia de la sexualidad formulando taxonomías inmediatas. Además, analicé el llamado a enmarcar las categorías identitarias en prácticas discursivas caracterizadas por contradicciones e incoherencias semánticas. Finalmente, expuse la propuesta de pensar a los sujetos de la historia no a partir de su definición *positiva* sino a partir de su *posición* o *relación* respecto a la normativa sexual.

A mi entender, en todas estas aproximaciones lo que subyace al modo en que se define a los sujetos *queer* del pasado es una forma específica de entender la sexualidad. En particular, aparece una concepción *queer* de la sexualidad que la caracteriza como un fenómeno que no es ni universal, ni natural, ni necesario. En este sentido, me parece ejemplar la propuesta de Dinshaw según la cual,

una cosa que hace a esta historia *queer* es la creencia de que el sexo es heterogéneo e indeterminado –no la creencia de que no podemos saber qué pasó, en realidad, sexualmente en culturas pasadas porque su inmediatez se ha perdido sino la creencia de que el sexo (...) es al menos contingente respecto a sistemas de representación y, como tal, está agrietado y es contradictorio. (Dinshaw, 1999: 12).

Un aporte interesante de esta propuesta es que posibilita aplicar la crítica *queer* al esencialismo sexual a cualquier identidad del pasado. Así, creo que estos modelos históricos son compatibles tanto con una visión minorizadora como con una visión

universalizadora del sujeto de la historia *queer*. Desde una mirada minorizadora, la historia *queer* exhibirá las múltiples y mutables sexualidades y géneros del pasado que entran en tensión con los parámetros de la corrección moral, mientras que desde una plataforma universalizadora, se habilita la posibilidad de narrar una historia no esencialista de *todas* las identidades sexuales, incluso una historia *queer* de la heterosexualidad, es decir, una historia que enfatice su falta de naturalidad y las estrategias sociales y políticas que fomentan su naturalización.⁸⁰

* *Fuentes, metodologías y archivos queer*. Lo *queer* también puede apuntar a los lugares a los que los teóricos acuden para recoger información sobre el pasado genérico-sexual. En este sentido, las taxonomías inmediatas permiten correrse de las prácticas hegemónicas de clasificación para ahondar en reapropiaciones y formulaciones propias de las comunidades categorizadas. Esto no significa que las clasificaciones de los discursos expertos y las de las subculturas sexuales corran por líneas paralelas. Si tenemos en cuenta el efecto bucle que sostiene la tesis de la incorporación de las perversiones –una de las tesis foucaultianas más citadas por los teóricos *queer*– claramente podemos afirmar que hay conciencia de los complejos procesos de significación cruzados entre ambas fuentes clasificatorias. Así y todo, en varias de las lecturas *queer* que estudiamos en este capítulo, hay un llamado a volver la mirada hacia aquellos rincones donde es posible encontrar formas más creativas y elaboradas de nombrar la sexualidad. Siguiendo esta línea, en *Female Masculinity*, Halberstam propone adoptar una “metodología *queer*” para abordar el pasado de la masculinidad femenina. Esto implica abreviar en una serie heterogénea y ecléctica de fuentes: estudios literarios, etnografía, archivos clásicos, fotografías, discursos médicos, películas, actuaciones en bares de *drag kings*, etc. Halberstam admite que su investigación sería más consistente si hubiera reducido su análisis a uno de estos campos pero se justifica apelando al vacío de los archivos: “una metodología *queer*, en cierta forma, es una metodología carroñera que usa diferentes métodos para recoger y

⁸⁰ Dinshaw insinúa esta idea en *Getting Medieval* pero quien efectivamente escribe un historia construccionista sobre la emergencia de la heterosexualidad es Jonathan Ned Katz en *The Invention of Heterosexuality* (1995).

producir información sobre sujetos que han sido deliberadamente o accidentalmente excluidos de estudios tradicionales sobre el comportamiento humano” (Halberstam, 1998: 13). Bravmann, por su parte, también vincula el vacío de archivo con la apertura de la imaginación histórica. En especial, él analiza cómo la falta de información sobre Safo —sólo tenemos registros de que era una letrista griega— es lo que permite especular y fantasear sobre su significado para las lesbianas del presente. Citando a Susan Gubar, Bravmann sostiene que el valor cultural de la griega radica en que “precisamente porque muchos de sus textos griegos originales fueron destruidos, la poetisa moderna puede escribir 'por' o 'como' Safo y, entonces, puede inventar una herencia clásica propia” (citado en Bravmann 1997: 59). Este mirada *queer* hacia lugares inusuales e imaginativos para fundar sus relatos a veces quiebra la dicotomía férrea entre historia y mito o realidad y ficción —un quiebre problemático para la historia profesional pero sugerente para quienes estamos interesados en los usos prácticos del pasado. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el interés por el valor histórico de prácticas artísticas *camp* en Freeman, en el deseo de hallar compañeros *queer* a través del tiempo *reales* pero también *ficcionales*, en Dinshaw, así como en el uso de la literatura y el arte del cotilleo como fuentes de inspiración para producir taxonomías inmediatas, en Sedgwick. Estos usos *queer* del pasado están más cerca de lo que White denomina *pasado práctico* que del *pasado histórico*. Mientras que el *pasado histórico* es aquel que aparece en los libros y artículos de historiadores profesionales interesados en dar cuenta del pasado *por sí mismo*, “sin ninguna motivación ulterior que no fuera el deseo de la verdad acerca del pasado”, el *pasado práctico* es aquel que sirve para tomar decisiones en la vida presente: “Este es el pasado de la memoria, del sueño y del deseo, así como también de la resolución de problemas, de las estrategias y de las tácticas para la vida, tanto personal como comunitaria” (White, 2012: 25)⁸¹. Si bien considero que White traza una distinción demasiado maniquea entre estas visiones del pasado —un maniqueísmo que cruje si

81 La idea de *pasado práctico*, como algo diferente del pasado histórico, White la recupera de los escritos tardíos de Michael Oakeshott en *On History and Other Essays* (1983). Remite a aquel pasado que llevamos con nosotros mismos, aquel al que recurrimos para movernos día a día y resolver los problemas más cotidianos, al pasado que no está en los libros de historia sino en nuestra memoria y espacio de experiencia.

consideramos que hay historiadoras profesionales que promueven el carácter práctico del pasado, como Dinshaw y Freccero— creo que considerar la naturaleza *práctica* del pasado permite entender estas formas más irreverentes de aproximarse a las fuentes, archivos y metodologías cuyo fin es, simultáneamente, imaginar el pasado y fantasear sobre el presente y el futuro.

(Con vistas a apropiarme de esta propuesta e incorporar una nueva perspectiva, creo que un espacio sumamente fértil y dinámico —y muy poco explotado— donde encontrar esas taxonomías coloridas, elaboradas, imaginativas y extravagantes de las que hablan Halberstam y Sedgwick es la pornografía. Y no me refiero al llamado posporno que, claramente, intenta hacer visible prácticas sexuales disidentes sino a cualquier página pornográfica convencional disponible en internet. Una mirada rápida por la sección “categorías” de sitios como *pornhub.com* o *youporn.com* nos ofrecen un panorama taxonómico de lo más plural: amateurs, bisexuales, masoquistas, fetichistas diversos, aficionados a los dibujos animados, al hardcore, al softcore, al sexo interracial, a las MILF, a las coloradas, amantes de los tríos, de los juguetes, de los pechos pequeños, de los pechos grandes, quienes se excitan viendo gente fumando, seguidores del cosplay, entre otros —en algunos de los sitios hay casi 80 categorías⁸². Si bien la investigación histórica se complica en virtud del carácter efímero y la actualización constante de los contenidos de las páginas *web*, creo que sería interesante explorar estos sitios como fuentes para imaginar gustos, prácticas y preferencias sexuales que excedan las categorías clásicas y que complejicen la identidad sexual.)

* *Una relación queer con la tradición historiográfica.* Teniendo en cuenta el espíritu

82 En este sentido, considero problemática la crítica del posporno a la sexualidad “heteronormativa (donde lo ‘normal’ es lo hetero) y coitocentrada (donde el sexo es el coito y los genitales son la única zona erógena del cuerpo)” de la pornografía convencional —como señala una de sus más famosas activistas, Laura Milano. El problema, creo, radica en que este tipo de acusación parece desconocer la multiplicidad de prácticas eróticas que se reproducen en las páginas más populares de pornografía y que están a años luz de reducirse a la mera “penetración, eyaculación, orgasmo”, como supone Milano. Agradezco a Patricio González Sidders el haberme ayudado a ver cómo el posporno crea un enemigo convenientemente fácil e ilusorio. Las citas de Milano se pueden leer en: http://www.clarin.com/sociedad/posporno_0_1386461483.html

antinormativo⁸³ de los estudios *queer*, era de esperar que sus incursiones en temas históricos también generen importantes distanciamientos respecto a otras tradiciones consideradas hegemónicas. El deseo de Sedgwick de *desnarrativizar* las narraciones de Halperin y Foucault, el carácter *perverso* del presentismo de Halberstam o el llamado a *volver queer* los imperativos historicistas aprendidos por Dinshaw y Freccero, marcan una clara relación de *oposición* respecto a otro tipo de tradición historiográfica – aunque el modo en que conciben los imperativos de la tradición criticada sean divergentes. Todo este capítulo, de hecho, estuvo dedicado a examinar la oposición *queer* a las historias de la sexualidad vigentes, si bien también se exploró lo que denominé un movimiento *lateral* respecto a aquellos caminos vistos como infructuosos o saturados con vistas a explorar nuevas posibilidades para el discurso histórico. En esta estrategia de corrimiento, analicé no sólo la sugerencia de pluralizar y complejizar las taxonomías empleadas sino también el surgimiento de toda serie de argumentos, metáforas y vocabularios cuyo fin es disputar tanto la *temporalidad* histórica como el tachamiento del *cuerpo y sus afectos* en la práctica historiográfica.

Con respecto al primer punto, creo que hay una constante en casi todos los autores trabajados y es la importancia que le adjudican a pensar sobre la temporalidad histórica. Esto se ve en la propuesta de *volver queer* el mandato a respetar la propiedad temporal propia del historicismo, en la crítica al carácter unidireccional de las narraciones rupturistas, en el rechazo a creer que el presente es el resultado inevitable del devenir histórico o en la pregunta sobre la capacidad de las historias modernistas para acoger momentos que escapan a sus trayectorias lineales. El uso de un nuevo léxico para desdibujar la dicotomía entre pasado y presente –espectralidad, *hauntologie*, constelación, contacto afectivo, etc.– sigue abonando esta idea. Si bien volveré sobre estas cuestiones –especialmente, la crítica al *progreso*– en la segunda parte de la tesis, no quisiera dejar de remarcar que en las reflexiones *queer* sobre historia de la sexualidad podemos encontrar marcas prolépticas de la noción de temporalidad *queer* –así como en la introducción también las encontramos en la idea

83 Esta relación entre lo *queer* y la antinormatividad será discutida en profundidad en el capítulo cinco de la tesis.

de performatividad.

Con respecto al segundo punto, vimos que en las historias afectivas hay un interés explícito por no ocultar el lugar del cuerpo, los deseos y los placeres que motivan o emergen del abordaje del pasado. En su lectura de la novela *Frankenstein*, por ejemplo, vimos que Freeman caracteriza al cuerpo como un fino instrumento sensible que posibilita el conocimiento histórico. Para esta autora, el cuerpo no *representa* la historia sino que la *performa*, es decir, posibilita el encuentro del pasado en el presente, un encuentro que es capaz de producir cierta forma de comprensión bajo la forma de respuestas somáticas.

Así, un aporte clave de este tipo de concepción es que permite revestir de materialidad a la noción de *causalidad figural* que venimos trabajando, mostrando que el papel activo –y no meramente contemplativo– del historiador puede involucrar no sólo intereses y categorías presentes sino también deseos y placeres. Esto no quiere decir que todas las aproximaciones históricas partan necesariamente de una orientación afectiva sino que no sólo no son incompatibles el conocimiento y el sentimiento históricos sino también que los afectos pueden ser importantes motores para generar nuevas miradas del pasado.

Sin embargo, creo que estas autoras también permiten reflexionar sobre los límites de esta conexión figural y retrospectiva con el pasado. Dinshaw, por ejemplo, en textos posteriores, admite sólo poder elegir “en parte” su pasado –y aclara esto tras haber recibido críticas por parte de estudiantes alemanes, embebidos en los estudios del trauma, de que su modelo era demasiado voluntarista y demasiado americano (Dinshaw, 2001: 210). Freeman, por su parte, también se interesa por aquello que descoloca nuestro impulso de control ya que caracteriza al placer histórico no como el resultado de nuestra voluntad sino como una fuerza que destella desde el pasado. Freccero, como vimos, también presenta su modelo de historiografía espectral con el fin de evadir tanto el voluntarismo como la inacción: “el acecho es pasivo, no en el sentido de una falta de actividad sino en el sentido de abrirse a la residencia de lo otro y, de esta forma, estar atenta a la alteridad”. (Freccero, 2006: 90-91). De esta forma, la

historia afectiva *queer* navega la tensión entre la agencia del historiador y los límites de su dominio, planteando simultáneamente que el presente dicta la historia pero que se trata de una presente habitado por fuerzas del pasado y urgencias del futuro que ponen coto a la ilusión voluntarista.

* *Antiesencialismo y pluralismo histórico.* En estas concepciones *queer*, sortear la distancia histórica no implica ingenuidad respecto a las posibilidades representacionales del discurso. Tampoco implica caer en la tarea, a menudo asignada a la historia, de reconstituir el pasado *tal como ha sido*. A mi entender, los deseos de *tocar* a los sujetos *queer* del pasado y de formar comunidades con ellos adquieren toda su potencia de su sentido figural, es decir, reconociéndose como metáforas para ilustrar el simultáneo interés por estirarse atrás en el tiempo y el reconocimiento de sus limitaciones para alcanzar ese pasado. En palabras de Love: “El esfuerzo por recapturar el pasado está condenado desde el principio. Para reconstruir el pasado, nos basamos en ruinas; para traerlo a la vida, perseguimos a los muertos fugitivos” (Love, 2009: 21). La figura del muerto fugitivo es sugerente porque marca la simultánea pasividad y actividad del pasado –está muerto pero se escapa– así como también la imposibilidad de restaurar lo que ha sido. Freccero abona esta idea basándose en las palabras de Wendy Brown en *Politics out of History*: “Heredamos no ‘lo que realmente le sucedió’ a los muertos sino lo que sobrevive de ese suceso, lo que se conjura a partir de él, cómo las generaciones pasadas y los eventos ocupan el campo de fuerza del presente” (Brown, 2001: 150). Dinshaw, por su parte, se hace eco de las palabras de la historiadora Gabrielle Spiegel, quien describe la posición paradójica de quien simultáneamente desea la historia y reconoce su pérdida irreparable, “una ironía que me parece que es la figura misma de la historia en el siglo XX tardío” (citado en: Dinshaw, 1999: 14). La imposibilidad de traer a la vuelta el pasado, de acceder a lo que realmente ha sido y el carácter metafórico del contacto afectivo alejan a estas lecturas *queer* de la defensa de alguna suerte de esencialismo histórico que justifique sus posiciones.

En el capítulo anterior, utilicé la teoría de Roth para señalar que una vez que se abandona la creencia de que el pasado real es la piedra de toque a partir de la cual testeamos la verdad histórica, ya no se puede hablar de un pasado sino de *pasados*. En el caso de las historias *queer* que estudié en este capítulo, creo que es efectivamente así, es decir, que la negación del esencialismo histórico va de la mano con el llamado a profundizar el pluralismo historiográfico. Incluso en Halberstam –donde hay un interés por evitar la contaminación transtemporal de las taxonomías– creo que el objetivo no es recuperar un pasado real sino habilitar la emergencia de nuevas historias a partir de preguntas e incertidumbres que tenemos en el presente: “propongo un presentismo perverso no sólo como una desnaturalización del presente sino también como una aplicación de lo que no sabemos en el presente a lo que no podemos saber del pasado” (lo que no sabemos en el presente, por ejemplo, es que haya una relación intrínseca entre la masculinidad femenina y el lesbianismo, por ende, no debemos suponerlo en el pasado histórico). En este sentido, Halberstam afirmaba que el presentismo perverso es un modelo historiográfico que “evita la trampa de simplemente proyectar concepciones contemporáneas atrás en el tiempo pero que puede aplicar entendimientos del presente a misterios del pasado” (Halberstam, 1998: 52-53). El autor sostiene que nuestras intuiciones presentes sobre la masculinidad “cambian la forma en que pensamos los registros actuales de las masculinidades femeninas”, abriendo la puerta a la tesis de Roth de que la indeterminación del futuro es lo que permite entender la indeterminación del pasado. Como vimos previamente, el punto no es negar que la historia trate sobre el pasado sino considerar el pasado como algo que no es fijo ni determinado. Una vez que liberamos a los historiadores de la carga de ofrecer una imagen mimética del pasado real, se abre un espacio para la pluralidad de interpretaciones históricas. Dicho de otra forma, una vez que dejamos de asumir que podemos encontrar un único relato que pueda reflejar el pasado tal cual ha sido o hallar algún modo de conciliar las múltiples narraciones existentes en un todo coherente, el pluralismo histórico es todo lo que tenemos.

Ahora bien, ¿hay límites para el pluralismo historiográfico? Uno podría sostener –teniendo en cuenta el modo maniqueo con que se suele caracterizar a los estudios

queer— que la historia *queer* tiene que ser rupturista, alterista, particularista. Pero creo que esta formulación es problemática porque se basa en la idea de que el continuismo y el alterismo, la mismidad y la diferencia, el universalismo y particularismo son elementos irreconciliables de una disyunción excluyente. Como intenté mostrar a lo largo de esta primera parte de la tesis, incluso en las historias que enfatizan explícitamente “una de esas patas de la dicotomía encontramos tendencias opuestas.”⁸⁴ En este sentido, coincido con Berkhofer cuando sostiene, en contra de formas extremas de etnocentrismo y relativismo históricos⁸⁵, que “cualquier estudio de lo otro debe asumir grados de diferencia y mismidad: suficiente diferencia para garantizar una descripción de algo otro y suficiente mismidad para permitir el conocimiento y la empatía” (Berkhofer, 1995: 177). Esto no significa que en cada relato no haya un énfasis retórico sobre alguna de estos polos; pero creer que al enfatizar uno se está evitando el otro, lo que no se logra reconocer son las oscilaciones, entrecruzamientos e incoherencias textuales que los estudios *queer* suelen remarcar tan enfáticamente. Así, y apropiándome de una distinción que traza Chantal Mouffe, creo que es conveniente ver a estos pares no como contradictorios sino como paradójicos⁸⁶, es decir, como parte de un constante proceso retórico de negociación y renegociación entre extremos en pugna⁸⁷.

84 Con Boswell vimos que su transhistoricismo es compatible con la postulación de importantes diferencias en la experiencia sexual pasada y presente. En la obra Halperin, incluso la de principios de los 90, notamos, por un lado, que la tesis de la invención moderna de la homosexualidad no significaba que antes no había sexo entre varones (una conducta que parece cruzar toda la historia occidental). Por otro lado, al decir que la homosexualidad rompe con la inversión sexual está, de alguna forma, identificando una sucesión transhistórica de modelos sexuales (por algo la homosexualidad rompe con el concepto de inversión y no con otro tipo de concepto no sexual, de nuevo, la discontinuidad puede ser considerada una forma de conexión figural). En Halberstam, la defensa de la pluralidad de taxonomías particulares se mantiene a la vez que se utiliza la fórmula *masculinidad femenina* como un paraguas general para incluirlas a todas.

85 El etnocentrismo extremo asume que todos piensan y actúan como quien escribe la historia mientras que el relativismo extremo presume que los otros estudiados son tan diferentes a quienes los estudian que no hay nada que se pueda compartir entre unos y otros. (Berkhofer, 1995: 177)

86 En Mouffe, lo que hay que dejar de pensar como insuperablemente contradictorios y comenzar a ver, más bien, como los dos elementos claves de la paradoja democrática son los principios de la libertad y la igualdad (Mouffe, 2000: 44).

87 Un autor que permite pensar en este carácter paradójico y no contradictorio de la continuidad y discontinuidad en la narración histórica es Mark Salber Philips en “Rethinking Historical Distance: From Doctrine to Heuristic”. Allí, él nos advierte de una tensión latente en la disciplina: por más que la historiografía haya asociado positivamente la distancia histórica a la claridad intelectual, esta asociación está vinculada a un deseo contrario, el de conectarse históricamente con su objeto de estudio. Cualquier historiador que pretenda comprender el pasado, por más distante que éste sea,

Tampoco creo que funcione sostener que la historia *queer* debe ser rupturista, alterista, o particularista para estar en sintonía con su espíritu antiesencialista. Si bien considero que el límite al pluralismo histórico *queer* es el esencialismo —y no sólo el sexual sino fundamentalmente el histórico, como vengo proponiendo— creo que no podemos asumir que toda posición continuista o universalista sea necesariamente esencialista. Como propuse en la introducción, si queremos evitar caracterizaciones vacuas, este tipo de asociaciones no pueden ser el punto de partida sino el de llegada de nuestras reflexiones metahistóricas.

Dejar por fuera al esencialismo histórico tiene otro importante corolario: permite complejizar los criterios para defender o criticar representaciones rivales. En este sentido, cabe aclarar que asumir el pluralismo historiográfico no significa estar imposibilitados a la crítica o tener que aceptar la validez *a priori* de cualquier narrativa. Significa, más bien, que no podemos recurrir a los hechos *tal como han sido* como vara para dirimir los conflictos interpretativos. Como remarca Berkhofer: “Si la metodología de la historia es tanto fáctica como interpretativa, ¿pueden —deben— ser unitarios los criterios de verdad de la historia?” (Berkhofer, 1995: 55). Así, si bien la dimensión epistemológica es importante a la hora de juzgar un relato histórico, en ese juicio también entran otros aspectos igualmente importantes como la ideología y la estética. Como se hizo evidente en la disputa Halperin-Boswell, las interpretaciones históricas están subdeterminadas por la evidencia⁸⁸. Por ejemplo, en la lectura que ambos hacen del mito de Aristófanes, claramente algo más que las fuentes están en juego para permitir dos interpretaciones tan disímiles. Abrazar el pluralismo historiográfico permite, de este modo, pluralizar también los criterios de evaluación para incluir los

tendrá que pasar de un momento inicial de reconocimiento de la alteridad del pasado a un intento de comprender, aproximarse y penetrar aquello que ha sido. Para Salber Philips esto significa que la distancia histórica es más una cuestión retórica —i.e. estrategias textuales o estéticas empleadas por los historiadores para alcanzar efectos de cercanía o alejamiento— que un registro objetivo o una división real.

88 La teoría de la subdeterminación —importante en la filosofía de la ciencia inspirada en la tesis Duhem-Quine— señala que la evidencia disponible es insuficiente para determinar qué tipo de creencias debemos tener con relación a esta evidencia. En otras palabras, habría una distancia entre lo que podemos observar o medir y los procesos que creemos que producen el mundo tal como lo experimentamos; es decir, habría un *gap* entre los datos que observamos y las teorías, modelos o hipótesis que desarrollamos para explicar esos datos. (Solana, 2014: 136)

modos en que las dimensiones políticas y estéticas influyen en nuestra lectura de los debates historiográficos. Y teniendo en cuenta el marcado interés de los estudios *queer* por las cuestiones políticas, es un motivo más para rechazar las miradas esencialistas sobre el pasado histórico.

* *Una relación queer entre pasado y presente.* Si el contacto que establecemos con el pasado nunca logra recuperar aquello irremediadamente perdido, ¿qué tipo de conexión podemos establecer entre el presente y el pasado? ¿Cómo podemos forjar algún tipo de comunidad imaginaria con estos fantasmas o muertos fugitivos? La pregunta por cómo concebir a la comunidad *queer* ha sido objeto de un largo debate. Pero si esta cuestión parece problemática en el plano sincrónico, adquiere incluso mayor complejidad cuando se introduce la dimensión diacrónica. ¿Qué vínculos podemos trazar entre una prostituta travestida del siglo XIV, un invertido del siglo XIX y una lesbiana del siglo XXI (sólo para mencionar algunos de los astros de la constelación de Dinshaw)?

En esta primera parte de la tesis, analicé varios exponentes que abordan, de alguna forma, la relación entre el pasado y el presente. En el capítulo anterior, defendí una perspectiva figuralista que permitía caracterizar la conexión con el pasado por fuera del esencialismo histórico y sexual, al mismo tiempo que acentuaba el carácter activo y retrospectivo de quien se aproxima al pasado. En este tercer capítulo, me detuve especialmente en una de las propuestas *queer* que, a mi entender, presenta el mayor grado de conciencia sobre el carácter figural de las conexiones con el pasado, la historia afectiva de Carolyn Dinshaw. En su propuesta, los deseos e impulsos presentes la conducen a imaginar una comunidad entre los proscritos sexuales de ayer y hoy, una comunidad que no se justifica ni por la pura identidad ni por la pura diferencia entre sus miembros. Esta "comunidad de la duda", como a veces la denomina la autora, está sostenida sobre *conexiones parciales*, una expresión para dar cuenta de aquellos procesos contingentes e incompletos de identificación que dejan por fuera la necesidad de apelar a una esencia en común (Dinshaw, 1999: 171). El punto central,

según Dinshaw, es que la falta de base esencial no provoca disolución sino que habilita la creación de relaciones *queer*.⁸⁹

No obstante, no todas las pensadoras *queer* aceptan esta manera de concebir la relación con el pasado. Love, por ejemplo, descrea del romanticismo –i.e. la apelación al amor, la amistad o el deseo– con que ciertas historiadoras, como Dinshaw, plantean el contacto con los sujetos de la historia. En *Feeling Backward*, ella se pregunta qué sucede cuando las figuras del pasado te dicen: “No me toques”. Esta autora prefiere detenerse en aquellos momentos en que la comunión entre el pasado y el presente parece imposible, en aquellas fracasos en la identificación con el pasado que pueden surgir del estudio de la historia⁹⁰. Inspirándose en la afirmación foucaultiana de que el mejor momento de un encuentro sexual es cuando estás poniendo al muchacho en un taxi,⁹¹ Love se pregunta dónde queda el dolor y el rechazo en las comunidades idealizadas por historiadoras como Dinshaw. ¿Qué sucede

89 A Dinshaw le interesa reflexionar, particularmente, sobre cómo pueden darse conexiones entre seres, en principio, inconexos. Por ejemplo, ella analiza la relectura que hace el escritor Robert Gluck de la mística medieval Margery Kempe en su novela homónima de 1994. En ese escrito, se entrecruza la historia de Kempe con la historia de Bob, el narrador, un hombre gay de San Francisco del siglo XX: “él es un hombre que se identifica con una mujer [Kempe], quien es a su vez comparada con un perro; un hombre gay que se identifica con una mujer heterosexual cuyas experiencias cruzan la línea entre lo espiritual y lo material, lo divino y lo humano; un judío que toca un mito cristiano” (Dinshaw, 1999: 170).

90 Siguiendo esta línea argumentativa, considero particularmente interesante el análisis que hace Ann Cvetkovich del fracaso en el establecimiento de una conexión con el pasado que relata la escritora afroamericana Saidiya Hartman en sus memorias/estudio crítico *Lose Your Mother*. El punto de Cvetkovich es que las dificultades en la identificación con los esclavos africanos que experimenta Hartman lejos de conducir a un fracaso cognitivo motivan su escritura histórica, una escritura que pone en primer plano tanto los deseos por el pasado –Hartman viaja a África– como sus incapacidad de tocar ese pasado. Hartman parte del reconocimiento del vacío archivístico y viaja a África para iniciar su investigación. Sin embargo, allí, la autora no logra conectarse ni con sus antepasados africanos ni con los turistas de descendencia africana que derraman lágrimas en los fuertes. De acuerdo con el análisis de Cvetkovich: “los momentos más poderosos del texto emergen de la imposibilidad de conjurar la experiencia de la esclavitud, como cuando Hartman se para en las mazmorras esclavas de Elmina y no logra sentir el pasado adecuadamente, o lo consigue sólo a partir de un encuentro repugnante con el polvo.” (Cvetkovich, 2015: 223). El punto es que este fracaso en la identificación con sus ancestros no significa un fracaso historiográfico sino que habilita “una obra inusual” en la que la historia del racismo es, al mismo tiempo, una historia personal, una historia que lejos de borrar al yo, yuxtapone la búsqueda del pasado y el registro de “sus propias luchas y fracasos como investigadora” (220).

91 De forma similar, Dinshaw recuerda que Foucault se refería a las vidas de los hombres infames como “vidas paralelas” pero se trataban de vidas *tan* paralelas que ni siquiera se unían en el infinito; más bien se hundían en la oscuridad. A diferencia de Love, Dinshaw quiere trascender esta imagen de la soledad de los hombres infames para mostrar que, a pesar de todo, Foucault se siente conectado con ellos (Dinshaw, 1999: 137-138).

si el aislamiento y la vergüenza no logran convertirse en pegamentos de la comunidad *queer*? ¿Qué sucede si el deseo de establecer un contacto falla?

Love también reconstruye la crítica a la propuesta de Dinshaw que formula Valerie Traub en *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England* (2002). Según la lectura de Love, Traub cuestiona las motivaciones de aquellas historiadoras lesbianas que se embarcan en una búsqueda de mujeres *como ellas* en los archivos del pasado. Esta autora rechaza los deseos de mirar hacia atrás como si se estuviera mirando en un espejo, sosteniendo que el placer que encontramos en la identificación puede conducir a un fracaso cognitivo. Para Traub, esta *historia mimética* es un índice de que no se han resuelto los dolores del aislamiento y la invisibilización histórica. En este sentido, afirma que buscar el propio reflejo en las figuras del pasado puede ser una manera de reactualizar el trauma del archivo vacío. Frente a esto, propone poner coto a los impulsos identificatorios y habilitar el duelo por la desconexión con las mujeres del pasado.

Ahora bien, ¿es la historia de Dinshaw una *historia mimética*? A mi entender, si en la propuesta de la medievalista hubiera algo así como un impulso a mirarse en un espejo, creo que se trataría de uno de esos espejos mágicos de las ferias infantiles, aquellos cristales que nos devuelven una imagen extraña y distorsionada que nos hace dudar no sólo de su potencia mimética sino también quiénes somos nosotros mismos.

En este sentido, me parece interesante la lectura que hace Love del contrapunto entre Dinshaw y Traub ya que señala que la búsqueda de identificaciones en el pasado es inevitable pero que esto no tiene por qué conducir a una reafirmación melancólica de la mismidad. Love no está de acuerdo con la idea de hacer el duelo, no sólo porque el duelo puede ser una forma de olvido sino también porque afirma que “estamos condenados a buscar raíces y semejanzas; no podemos evitar buscar en el pasado imágenes de nosotros mismos” (Love, 2009: 45). En mi opinión, lo que Love está queriendo mostrar es algo que ya acentué cuando expuse la importancia que tienen los griegos para “nosotros”, según Halperin. La mirada hacia los griegos no tiene por qué implicar encontrar en ellos el origen de nuestra identidad sino que puede

servir para ampliar el repertorio de códigos e imágenes con cuales nos entendemos y nos confeccionamos a nosotros mismos en el presente.

Love parte de un hecho innegable: que el pasado es una fuente central para la constitución de identidades y comunidades *queer*. En sintonía con la propuesta de Dinshaw y Halperin, ella señala que esta búsqueda no implica necesariamente un descubrimiento de nuestro verdadero ser sino que puede conducir a una disipación de lo que creemos ser. Sin embargo, ella prefiere detenerse no en los momentos placenteros de la conexión con el pasado sino en aquellas conexiones que duelen⁹², en aquellas identificaciones con el pasado que no nos consuelan sino que nos destrazan.

Love vincula esta forma de pensar la relación entre la identidad y el pasado a cómo Foucault caracteriza a la genealogía, a saber como una fuente para hacer estallar la unidad de la identidad. Recordemos que el francés señalaba que la genealogía permitía,

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esa identidad, bien débil no obstante, que tratamos de reunir y preservar bajo una máscara, no es más que una parodia: lo plural la habita, innumerables almas entran en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros." (Foucault, 2004: 66)

Ahora bien, ¿qué pasaría si pensáramos a esas innumerables almas que disocian la identidad como figuras del pasado *queer* con las cuales identificarnos y desidentificarnos? Me gustaría cerrar esta primera parte de la tesis reivindicando esta forma *práctica* de pensar la potencialidad de la historia *queer*. Porque si hay un aspecto que recupero de las teorías expuestas hasta ahora es que la respuesta a la paradoja de la que hablaba Berkhofer no es por la vía negativa –i.e. pateando el

92 Uno de los ejemplos predilectos de Love es la incomodidad que genera la novela *The Well of Loneliness* de Radclyffe Hall en los lectores contemporáneos. Love señala que la respuesta de los críticos *queer* al sufrimiento y al odio interiorizado de Stephen Gordon –el personaje principal– es resignificar la novela como un relato de resistencia heroica. Esta estrategia hace evidente las dificultades de asumir el pasado doloroso y los deseos de redimir los afectos negativos en una narración positiva. (Love, 2009: 25-26)

tablero histórico— sino proponiendo nuevas narraciones y nuevas figuras del pasado con las cuales relacionarnos. Parafraseando a Halberstam, el problema no es la historia sino no contar con historias lo suficientemente coloridas o elaboradas o imaginativas o extravagantes. Creo que las lecturas *queer* del pasado vienen justamente a romper con esa limitación, presentando un *pasado práctico* compuesto por “información, ideas, modelos y estrategia que nos ayuden a resolver todos los problemas prácticos con los que nos encontramos en lo que sea que consideremos nuestra situación presente, desde cuestiones personales hasta grandes programas políticos” (White, 2012: 25). Si bien estas aproximaciones no nos proporcionaron recetas sí nos acercan pistas, insinuaciones y desafíos sobre cómo concebir la comunidad, los sujetos de la historia, el modo en que nos relacionamos con los otros (del pasado y del presente), los afectos que movilizan las relaciones, los procesos de nombramiento de nuestras prácticas e identidades, etc.

Tomando prestada una metáfora de Laclau y Mouffe, se podría afirmar que es justamente “en los meandros de la multiplicidad de refracciones en el espejo quebrado de la ‘necesidad histórica’” que podremos encontrar una lógica ontológica y política afin a la sensibilidad *queer*. (Laclau y Mouffe, 2006: 32). En este sentido, creo que el aporte central de estas historias es brindar una batería de metáforas, taxonomías, imágenes, figuras y personajes a partir de los cuales acercarse al pasado como un recurso para pensar la identidad del presente. Lejos de buscar un prototipo ideal del sujeto de la historia, estos relatos promueven la confección de un repertorio lo suficientemente amplio como para habilitar identificaciones y desidentificaciones, múltiples y provisionarias. Como afirma Dinshaw, “esta forma de hacer historia *queer* se convierte en un acto profundo (y una fuente futura) de formación subjetiva” (Dinshaw, 1999: 170). Las figuras del pasado pueden ser reales o ficcionales, semejantes o diferentes, fuente de placeres o de tristezas, amigos a tocar o muertos fugitivos. El punto, creo, es contar con una pluralidad de modelos, relatos e imágenes del pasado como para estimular la imaginación ontológica y política, del presente y del futuro.

Capítulo 4.

Anacronismo y crononormatividad

La contemporaneidad radical de la humanidad es un proyecto.

—Johannes Fabian, *Time and the Other*

Debemos, más bien, aprender a descubrir la *simultaneidad de lo no simultáneo* en nuestra historia: después de todo, es parte de nuestra propia experiencia encontrarnos con contemporáneos que todavía viven en la edad de piedra.

—Reinhardt Koselleck, “The Need for Theory in History”

¿Cómo se siente ser un anacronismo?

—Carolyn Dinsahw, “Temporalities”

La segunda parte de esta tesis tiene como fin examinar los modos en que la teoría *queer* ha reflexionado en torno a la temporalidad y las implicaciones ontológicas y políticas que podemos derivar de estas reflexiones. En particular, el análisis se centrará en la emergencia, las características y los usos variados de la noción de *temporalidad queer*.

A esta altura es preciso recordar, una vez más, que aunque la tesis esté dividida de forma dual –una sección dedicada a debates históricos y otra centrada en discutir la temporalidad– esta escisión analítica no es en absoluto clara y distinta. Como se hizo evidente en el capítulo tres, la pregunta por las estructuras temporales que articulan las narraciones históricas ya aparecía como un tema de análisis en los estudios *queer* previamente al giro reciente hacia la temporalidad; asimismo, como sostuve en el capítulo introductorio, es posible encontrar reflexiones sobre la temporalidad en los albores mismos de los estudios *queer*, especialmente en relación con el concepto de performatividad. De forma similar, cuando en éste y en el próximo capítulo se examinen problemas en torno a la temporalidad *queer*, las preguntas historiográficas volverán a emerger –por ejemplo, en relación con la periodización, la creencia en el progreso histórico y los modos posibles en que se narra la historia de las experiencias temporales, normativas y no normativas.

La división entre historia y tiempo que articula la estructura de esta tesis obedece a un fin más bien estratégico, en tanto me permite seleccionar algunos enfoques y argumentos del vasto universo teórico *queer* para explorar en profundidad ciertas problemáticas específicas. En las conclusiones de esta tesis, sin embargo, tomaré el camino inverso, intentando suturar las reflexiones sobre el tiempo y la historia en estudios *queer*.

En esta segunda parte de la tesis, exploro el modo en que se piensa, organiza y valora la experiencia subjetiva del tiempo en relatos, metáforas o figuras sobre ciertas prácticas e identidades genérico-sexuales. En el primer capítulo –cuyo espíritu es más bien reconstructivo– se investigará qué se entiende por temporalidad *queer*, cuáles son sus características, qué otras nociones involucra y de qué modo puede ser utilizada para analizar ciertos casos específicos. En el segundo capítulo, se examinarán una serie de discusiones en estudios *queer* con el fin de problematizar la noción de *progreso* como matriz articuladora de la relación entre el pasado, el presente y el futuro. Este segundo capítulo está orientado, fundamentalmente, a pensar sobre el futuro y sobre las posibilidades políticas que se abren –o cierran– para la sexualidad y el género disidente.

Partiendo de la imposibilidad de ofrecer una definición unívoca de la temporalidad *queer*, en el presente capítulo contrastaré sus diversos usos en un conjunto de obras que abordan la relación entre la temporalidad, la sexualidad, el género y la corporalidad: *In a Queer Time and Place* (2005), de J. Jack Halberstam; *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* (2010), de Elizabeth Freeman; *How Soon is Now* (2012), de Carolyn Dinshaw; *Feeling Backward* (2007) y “Fracaso camp” (2015), de Heather Love; el dossier especial de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* dedicado a este tema en 2007; y las antologías *After Sex? On Writing Since Queer Theory* (2010), editado por Janet Halley y Andrew Parker y *Queer Times, Queer Becomings* (2011), compilada por E. L. McCallum y Mikko Tuhkanen.

Teniendo en cuenta el tono exploratorio de este capítulo, en las primeras secciones, haré uso de algunos argumentos formulados por pensadores de la temporalidad externos a los estudios *queer*—como Reinhardt Koselleck, Johannes Fabian, Preston King, Chris Lorenz y Beber Bevernage— para echar luz sobre la noción de temporalidad *queer* y conceptos afines como crononormatividad, asincronía y anacronismo. Posteriormente, examinaré la puesta en uso de esta noción a partir del estudio de tres figuras: la mística medieval, la lesbiana solterona y el sexo piel a piel [*barebacking*]. Para cerrar este capítulo, marcaré algunos núcleos problemáticos de las incursiones *queer* en reflexiones temporales y formularé algunas preguntas de tono político para avanzar hacia las discusiones orientadas al futuro y al progreso que desarrollaré en el capítulo siguiente.

4.1. Desafíos y antecedentes.

La expresión *temporalidad queer* apareció en una serie de escritos de los últimos años para hacer referencia a la puesta en discurso de toda una serie de prácticas,

experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo. Como cualquier expresión relacionada con lo *queer*, la temporalidad *queer* nos enfrenta, nuevamente, a importantes desafíos definicionales.

Una primera dificultad que podemos identificar es a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer*. En la literatura analizada, es posible notar que, por un lado, esta noción es utilizada para describir la temporalidad de los relatos de experiencia de personas gays, lesbianas, bisexuales y transgénero, es decir, de aquellos individuos que no encajan en las narraciones normativas vinculadas a la secuencia idealizada del matrimonio y la reproducción heterosexual. Pero, por otro lado, también ha sido empleada para marcar una diferencia radical entre el modo *anti-normativo* en que ciertas personas *queer* experimentan el tiempo y la forma *normativizada* en que otros individuos LGBT ordenan y estiman las etapas de la vida, especialmente aquellas personas gays, lesbianas o trans que en lugar de desafiar las convenciones del matrimonio, la reproducción y la familia, las adoptan y/o promueven. Asimismo, se trata de una expresión que puede ser compatible tanto con una mirada minorizadora o universalizadora de lo *queer*: por un lado, hay autores que reducen su aplicación a la experiencia temporal de las sexualidades disidentes; por otro lado, hay textos que argumentan que hay cierta cualidad *queer* en el tiempo humano en general, es decir, que todos sentimos el tiempo de forma desorganizada, en tensión con la flecha del tiempo, por fuera del criterio de la temporalidad continua y homogénea dictado por los relojes.

Una segunda dificultad es cómo fechar la emergencia de una noción que, explícitamente, pone en cuestión toda búsqueda de orígenes claros y distintos. Si bien se suele hablar de un "giro temporal" en estudios *queer* en los últimos años (Dinshaw et. al, 2007), esta condensación teórica en torno al tiempo convive y dialoga con huellas, fantasmas y antecedentes que ya estaban presentes al interior de esta corriente.⁹³ Esta segunda parte de la tesis asume y se nutre de estos orígenes difusos,

⁹³ Más arriba especificué la fecha de publicación de algunos de los textos centrales sobre temporalidad *queer*. A éstos, podemos agregarles los libros *No Future* (2004), de Lee Edelman y *Cruising Utopia* (2009), de José Esteban Muñoz, haciendo del "giro temporal" en estudios *queer* un asunto,

reconociendo la aparición de una tendencia o “moda” reciente en estudios *queer* – cuyo indicio más claro lo marca el mercado editorial– pero también intentando retrotraer algunas de sus discusiones más atrás en el tiempo y releendo textos clásicos *queer* en clave temporal.

En el capítulo anterior, de hecho, señalé que en las lecturas *queer* del debate entre continuistas y alteristas, es posible identificar un marcado interés por el tipo de estructura temporal que sostiene a las narraciones históricas. Claramente, la pregunta por la temporalidad a la hora de analizar relatos históricos no es accidental. Como Bevernage y Lorenz señalan “el tiempo es esencial para la historiografía. Es bien sabido que Marc Bloch llamó a la historia 'la ciencia del hombre en el tiempo'. De forma similar, Jacques Le Goff califica al tiempo como el 'material fundamental' de los historiadores” (Bevernage & Lorenz, 2013: 7). Si el tiempo es esencial para la historiografía –al ser una disciplina interesada en el cambio sufrido en el tiempo– uno podría formular la pregunta contraria: ¿es la historiografía esencial para el tiempo? En la literatura analizada, parece que ambas cuestiones están íntimamente relacionadas – aunque en ningún caso se caracteriza a la relación entre tiempo e historia en términos de implicación necesaria.⁹⁴

Para continuar con la búsqueda de huellas de concepciones temporales en el pasado *queer*, si consideramos que el concepto de performatividad ha sido un elemento central en la constitución de esta corriente, entonces el tiempo ya aparecía como un factor a tener en cuenta. Como señalé en el capítulo introductorio, según Butler, la teoría performativa “aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social constituida*” (Butler, 2007: 274). La performatividad butleriana

aproximadamente, de mediados de los 2000.

94 La relación entre historia y tiempo será una de los temas a trabajar en las conclusiones de esta tesis y, por ende, no será desarrollado en este capítulo. Sin embargo, me gustaría adelantar que una de las miradas más críticas hacia la “historización del tiempo”, es decir a la constante transformación de las consideraciones temporales en discusiones historiográficas, la provee Lee Edelman en el texto de discusión virtual publicado en el dossier de *GLQ* ya mencionado. No es casualidad, creo, que el libro más conocido de Edelman, *No Future*, sea una de las pocas contribuciones a los estudios *queer* que no cite a Michel Foucault y que intente, de hecho, virar la inspiración hacia Jacques Lacan y sus conceptos de lo Real y lo Simbólico.

constituye un antecedente clave porque anticipa algunas de las discusiones más importantes que se dieron posteriormente en torno a la temporalidad *queer*. En primer lugar, ya que sostiene que atender a la temporalidad de las identidades genérico-sexuales puede ser una forma de contrarrestar caracterizaciones *esencialistas* o *sustancialistas* de las mismas. En segundo lugar, ya que la idea de repetición permite reconocer no sólo la importancia del *pasado* en la constitución identitaria sino también pensar en las posibilidades novedosas que se abren a *futuro* – recordemos que, para Butler, las repeticiones subversivas podían agrietar las normas de género y desplazarlas hacia un porvenir no contenido en su significado anterior.

Elizabeth Freeman también ha enfatizado, en varios lugares, la deuda que la noción de temporalidad *queer* tiene con la teoría de Butler, no sólo en relación con la performatividad sino particularmente con su concepto de *melancolía*, una forma de concebir la fijación o la traba psíquica que, según Freeman, tiene la ventaja de “problematiza[r] la fluida máquina de la performatividad de género” (Freeman, 2010: xiii). Freeman también incorpora como precedentes las reflexiones de Sedgwick en torno al niño *queer* interior y el modo alternativo en que Foucault caracteriza el tiempo en su genealogía de la sexualidad (xii-xiii).

En el texto “Queer times”, Carla Freccero también reconoce a Foucault como un referente insoslayable y agrega inspiraciones por fuera de la teoría *queer*, como Fabian y Derrida (Freccero, 2011: 18-21). Freccero no es la única que reconoce las deudas externas, ya que las referencias a Fabian, Derrida, Foucault, Benjamin y Dipesh Chakrabarty constituyen el marco teórico de gran parte de este tipo de escritos. Claramente, el interés por estos autores nace de su apuesta por pensar en modelos temporales no lineales ni progresistas así como también modos de escritura histórica que puedan dar cuenta de un tiempo “fuera de quicio”.

En el próximo apartado me gustaría engrosar la lista de interlocutores, incorporando algunas miradas proveniente de la filosofía de la historia, con el fin de atender al carácter *experiencial* o *vivido* de la temporalidad *queer* y marcar lo que, a mi entender, constituye uno de sus aportes centrales: la idea de tiempo naturalizado.

4.2. El tiempo del reloj, el tiempo de la vida.

Creo que es importante aclarar que cuando se habla de temporalidad *queer* no se suele hacer referencia a una metafísica del tiempo –el tiempo objetivo, cuantitativo o natural del universo– sino al tiempo en tanto se manifiesta en la *existencia humana*, es decir, la *temporalidad vivida*. Si bien creo que suele haber solapamientos y confusiones entre las ideas de “experiencia” y de “relatos de experiencia” en los estudios sobre temporalidad *queer*, en esta tesis utilizaré y promoveré esta segunda acepción. Como veremos con Koselleck, al ser imposible intuir el tiempo *en sí* –incluso el tiempo subjetivo– lo único que tenemos para poder imaginarlo y darle sentido son las metáforas, tropos y figuras. A mi entender, la potencia de la noción de temporalidad *queer* radica, justamente, en poder pluralizar y fomentar el análisis y producción de figuras del tiempo subjetivo por fuera de las coordenadas del tiempo vacío y homogéneo y en tensión con las narraciones hegemónicas sobre la organización del tiempo vital.

A continuación, me detendré en la diferencia entre un tiempo “objetivo” y uno “subjetivo” –o entre un tiempo “natural” y uno “histórico”– no sólo para comprender mejor la idea de temporalidad *queer* sino también para sentar las bases para el estudio de la crononormatividad.

Recuperando la expresión de David Couzens Hoy, podríamos afirmar que la temporalidad *queer* trata sobre “el tiempo de nuestras vidas”, es decir, lo que el autor denomina *temporalidad* –una noción que utiliza en contraposición a la idea de *tiempo* entendida como una realidad que concebimos como independiente de la experiencia humana (Hoy, 2009). Como señala Charles Bambach, esta diferencia entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo, puede ser rastreada hasta la diferencia que el antiguo poeta Píndaro trazaba entre *cronos* y *kairós*. Mientras que el primero hace referencia al tiempo de los dioses que gobiernan todos los sucesos mortales, el segundo apunta a la dimensión humana del tiempo que resiste a la medición y el cálculo; y mientras el

primero remite a un tiempo cuantitativo, universal y pasible de ser medido por instrumentos objetivos, el segundo es empleado para pensar un tiempo cualitativo o con un contenido específico –el lapso de tiempo en que algo importante pasa, o la idea del tiempo justo u oportuno (Bambach, 2011: 255).

Quien, a mi entender, logra no sólo explicar en profundidad la diferencia –y simultánea imbricación– entre dos formas del tiempo diferentes es Koselleck, al mismo tiempo que ofrece un análisis histórico de los cambios en la conciencia de la temporalidad. Los dos tiempos a los que se refiere Koselleck son el *natural* y el *histórico*. El primero remite a la necesidad de cuantificar y medir el tiempo según algún índice dado por la naturaleza, tomando como patrón los cambios en las estaciones, las variaciones del sistema planetario o la rotación de la tierra. Este uso de elementos geográficos o espaciales para medir el tiempo nace no sólo de la necesidad de contar con un sistema objetivo y externo para contrastar la multiplicidad de experiencias temporales subjetivas sino también en virtud de nuestra imposibilidad de intuir *el tiempo sí*, lo cual obliga a caracterizarlo por medio de metáforas temporales (pensemos en la línea del tiempo, el tiempo como un círculo, las hojas desprendiéndose del calendario, las manillas del reloj, etc)⁹⁵.

A mi entender, el aporte principal de este autor es que historiza la temporalidad misma, es decir, demuestra que lejos de ser un concepto eterno e inmutable, ha variado con el correr de los siglos. Y no sólo cuando el autor traza una breve historia de la cronometría⁹⁶, como en “Tiempo e historia” (2002), sino

95 David Couzens Hoy también toma en cuenta la imposibilidad de percibir el tiempo en sí y señala que lo que captamos es a nosotros *en el* tiempo o el modo en que ciertos fenómenos aparecen *en el* tiempo –pero no el tiempo *mismo*. Para Hoy, como para Koselleck, esto explica el uso de figuras como la “flecha del tiempo” o el “flujo temporal”, metáforas espaciales que utilizamos para imaginar la dirección y el movimiento del tiempo.

96 La historia de la cronometría que cuenta Koselleck es una historia que avanza hacia mayores niveles de abstracción, universalización y objetivación. Por ejemplo, Koselleck comienza haciendo mención de las mediciones temporales tempranas embebidas en acciones y comportamientos humanos como “el tiempo que lleva cocinar el arroz” –una medida que todavía sobrevive en culturas de Madagascar. También recuerda que incluso la forma de medición de “civilizaciones avanzadas” (sic), como el reloj de arena, se utilizaban para medir acciones concretas, como la hora de misa. Es con la introducción del reloj solar y luego los relojes mecánicos en el siglo XIII que el tiempo pudo ser medido a largo plazo: la división del día en 24 horas. Desde el siglo dieciséis, se pudieron medir los minutos y desde el diecisiete, los segundos. A su vez, Koselleck señala que el reloj bajó de las torres de las iglesias, a las casas burguesas hasta llegar a los bolsillos individuales, mostrando el grado de

especialmente cuando reflexiona sobre los cambios en la conciencia temporal, es decir, los modos históricamente diferenciados en que se pone en relación el pasado, el presente y el futuro.

Un lugar ideal para encontrar esta relativización del tiempo histórico es *Futuro Pasado*, un libro que arranca con la imagen del cuadro *La batalla de Alejandro en Issos* [*Alexanderschlacht*] (1529) de Albrecht Altdorfer y con la pregunta “¿Qué es el tiempo histórico?”. La clave de la respuesta estará, precisamente, en la interpretación de ese cuadro. Como muestra Koselleck, la pintura de Altdorfer –que muestra la batalla en la que Alejandro Magno vence a los persas– está repleta de anacronismos pero que fueron utilizados deliberadamente. Por ejemplo, la ropa de los viejos persas se asemeja a la vestimenta de los turcos contemporáneos del artista, el pueblo que intentó tomar Viena el mismo año en que la pintura fue realizada. El punto es que, en el cuadro, “el presente y el pasado están contenidos en un plano histórico común” (Koselleck, 2004: 10).

Koselleck avanza tres siglos más hasta el momento en que Friedrich Schlegel observa el cuadro con fascinación y lo caracteriza como una gran obra de la era de la caballería. En Schlegel, ya no hay un plano histórico común sino una conciencia temporal que separa y distancia el pasado y el presente. Koselleck se pregunta qué sucedió en esos trescientos años que separan a estos dos personajes como para habilitar dos modos tan distintos de pensar el tiempo: “¿Qué nueva cualidad adquirió el tiempo histórico que ocupa el período que va de 1500 a 1800?” (10). Para Koselleck, entre 1750 y 1850, un período que denomina *Sattelzeit*, la vieja experiencia del tiempo fue desnaturalizada y radicalmente modificada. Este cambio implicó una modificación no en el tiempo mismo sino en la experiencia del mismo, una experiencia ahora signada por la aceleración del flujo temporal, lo cual hizo del futuro un plano de novedad que trasciende lo hasta entonces predecible. Este cambio propio de la modernidad, para el autor, es lo que dio lugar no sólo a las filosofías de la historia basadas en la noción de *progreso* –el concepto que, para Koselleck, logra capturar mejor que ningún otro la aceleración y el avance constante del flujo temporal– sino

impregnación de la necesidad de medir el tiempo. (Koselleck, 2002: 102-105).

también el historicismo profesional del siglo XIX –basado en la creencia de que se puede estudiar algo que es único e irrepetible de una época. Si en el modelo cíclico propio de la *historia magistra vitae* se confiaba en que el pasado nos daría pistas sobre cómo actuar en el futuro, entre 1750 y 1850, según Koselleck, se quiebra el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas*. Por espacio de experiencia, Koselleck entiende el pasado-presente, aquellos eventos del pasado recordados e incorporados a la experiencia contemporánea; mientras que por horizonte de expectativas, entiende el futuro-presente, es decir, la orientación hacia lo que todavía no es: “La esperanza y el miedo, los deseos, las preocupaciones y los análisis racionales (...) todos entran en la expectativa y la constituyen” (259). Ambos conceptos permiten, una vez más, pensar al presente vivido como un campo de fuerzas múltiples, atravesado por orientaciones temporales contrapuestas, una conciencia temporal *espesa* que se expande hacia direcciones diferentes.

Bevernage y Lorenz afirman que lo que Albert Einstein hizo por la temporalidad de la física –negar su carácter absoluto, mostrando que el tiempo es relativo a la posición espacial del observador– Koselleck lo consiguió para el tiempo histórico, en tanto mostró la emergencia de formas históricamente específicas de articular la experiencia temporal. Si bien la referencia a Einstein permite, incluso, hacer temblar los fundamentos firmes del tiempo supuestamente objetivo del universo, Bevernage y Lorenz argumentan que “la mayoría de los historiadores parecen asumir que el tiempo es lo que el calendario y los relojes sugieren” (Lorenz y Bevernage, 2013: 17).

Ahora bien, ¿qué características tiene este tiempo cronológico que parece entrar en tensión con la temporalidad vivida? Lorenz y Bevernage lo sistematizan en cinco rasgos:

- Es homogéneo (i.e. cada segundo, minuto y hora es idéntico al resto).
- Es discreto (cada momento es considerado un punto en una línea recta).
- Por ende, es lineal.
- Es direccional (fluye sin interrupción hacia el futuro)

- Es absoluto (no es relativo al espacio o persona que lo mida)⁹⁷

Como vimos en el capítulo anterior, varias autoras *queer* ponen en cuestión esta forma de homologar el tiempo histórico al tiempo objetivo y plantean formas alternativas de concebir el presente como un espacio habitado por fantasmas, espectros y fuerzas que provienen del pasado y del futuro. Esta idea reaparecerá en los textos *queer* dedicados a pensar la temporalidad y la sexualidad. Para Dinshaw, por ejemplo, “el tiempo es vivido; está lleno de ataduras y deseos, historias y futuros; no es una forma vacía” (Dinshaw, 2012: 3). En *How Soon is Now*, la medievalista explora especialmente el momento del “ahora”, este tiempo precario y volátil –ni bien llega, se va– pero expansivo a la vez –un presente que parece estirar sus brazos hacia los recuerdos del ayer y las expectativas del mañana, como vimos con Koselleck. Esta forma de describir el ahora-presente “se aleja de la medición métrica del tiempo que mide una sucesión de momentos uno tras otro” (9).

Ahora bien, antes de analizar qué se entiende específicamente por temporalidad *queer*, me gustaría recuperar lo que, a mi entender, constituye uno de sus aportes fundamentales, a saber que permite incorporar una nueva dimensión a la distinción entre tiempo histórico y tiempo natural: el *tiempo naturalizado*. Con esta expresión hago referencia a toda una serie de procesos históricos y sociales que hacen que cierto discurso hegemónico sobre cómo pensar, valor y ordenar el tiempo parezca natural, especialmente para aquellos que consiguen mantener sus ritmos normativos. La idea de tiempo naturalizado nos conduce a una de las nociones centrales vinculadas a la temporalidad *queer* y que examinaré a continuación: la *crononormatividad*.

4.3. Tiempo y normatividad.

97. Bevernage y Lorenz critican el supuesto de que las distinciones temporales que dividen el pasado y el presente son *encontradas* en el pasado en lugar de *creadas* por el discurso histórico. Recordemos que, similarmente, Mark Salber Philips había argumentado que la distancia histórica no implicaba un registro de un límite objetivo sino que se trataba de una dimensión misma de la representación histórica, es decir, de una serie de recursos retóricos que emergen en el relato y que están vinculados a “una familia de sentimientos, juicios y acciones que están relacionados a nuestras necesidades de navegar el mundo a nuestro alrededor” (Salber Philips, 2011: 22).

Si en los inicios de la teoría *queer* la noción de heteronormatividad se instaló como uno de los conceptos centrales para analizar los procesos sociales, históricos y políticos que fomentaban la naturalización de la heterosexualidad, los estudios *queer* dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que regulan la sexualidad y el género. Es así que surge la idea de *crononormatividad*, caracterizada por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (Freeman, 2010: 3). Freeman afirma que los calendarios, las agendas, incluso los relojes, inculcan ritmos ocultos, “formas de experiencia temporal que parecen naturales para aquellos que privilegian” (3). Haciéndose eco de la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu, ella sostiene que las rutinas, los *tempos* corporales, la organización del tiempo y el significado que le adjudicamos al mismo dependen de regímenes de poder asimétrico históricamente específicos. En particular, la autora vincula la noción de crononormatividad a la temporalidad fomentada por el sistema capitalista, al “uso del tiempo para organizar los cuerpos humanos individuales hacia la máxima productividad” (3).

Para desarrollar esta idea, Freeman se apoya en la noción de *cronobiopolítica* de Dana Luciano como una forma de dar cuenta de “los arreglos sexuales del tiempo de la vida” (Luciano, 2007: 9). El referente inmediato de Luciano es, nuevamente, Michel Foucault, especialmente sus tesis sobre la biopolítica y la anatomopolítica de *Historia de la sexualidad*. Allí, el francés define a la biopolítica como una serie de procesos de regulación y control del cuerpo-especie, es decir, del cuerpo en tanto parte de la población. Esta idea viene a complementar el otro polo del poder moderno, la *anatomopolítica*, es decir, el poder dirigido al cuerpo-máquina (o cuerpo individual). Si la anatomopolítica tiene como fin regular el crecimiento, educación y desarrollo de las aptitudes corporales de los individuos, la biopolítica tiene como meta el control de la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, los nivel de salud y la longevidad de la población en general (Foucault, 2006: 168). Ambos polos “caracteriza[n] un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (169). En esa invasión, la regulación de la sexualidad cumple un papel central tanto a nivel

micropolítico como a nivel poblacional.

Luciano y Freeman se apoyan en estas ideas foucaultianas pero buscan explorar, específicamente, cómo la regulación política del cuerpo termina naturalizando formas peculiares de organización del tiempo. Así, si para autores como Koselleck el nuevo tiempo [*Neuzeit*] de la modernidad se vinculaba a la aceleración y la concomitante creencia en el progreso, Luciano recupera la pluralidad de temporalidades que son producidas por el biopoder moderno:

El tiempo lineal, acumulativo del desarrollo, el tiempo cíclico de la vida doméstica, la atemporalidad [*timelessness*] sagrada del lazo originario y del premio eterno hacia el que progresa el sujeto fiel; o, más allá de estas normas, el tiempo obstinado de la perversidad, el tiempo no progresivo de la sensación pura, etc.”
(Luciano, 2007: 10).

El punto de Luciano y Freeman es que la manipulación social y política del tiempo genera rutinas y tempos corporales plurales que le otorgan valor y significado a cómo vivimos y nos imaginamos en el tiempo –una manipulación que lejos de hacer evidente su carácter artificial se presente como algo natural, como una exigencia que parece producirse *en* los cuerpos en lugar de ser *productiva* de los cuerpos.

Freeman ejemplifica la construcción social del tiempo –y su concomitante naturalización– a partir de los cambios somáticos que se dieron tras el paso de un modelo de producción agraria a un modelo de trabajo asalariado. Si, previamente, la vida de los individuos estaba sintonizada a los ritmos de las estaciones, tras el auge del capitalismo hubo una retemporalización de los cuerpos de los trabajadores para adaptarlos al tiempo de la industria. Freeman continua su análisis pensando en las modificaciones que trajeron aparejadas las luchas obreras del siglo XIX en EE.UU. y Europa. Estas luchas tenían como fin reivindicar una jornada laboral de ocho horas y basaban esta demanda en una división tripartita del día: ocho horas de trabajo, ocho de sueño y ocho de ocio. El punto interesante, según Freeman, es que esto que en algún momento nació como un reclamo político hoy se nos presenta como una

necesidad. Actualmente, entendemos la necesidad de dormir ocho horas como algo que nos nace de adentro, como una demanda de nuestro cuerpo, olvidando su emergencia como una forma de resistencia obrera (Freeman, 2007: 160).

En *In a Queer Time and Place*, Halberstam también adopta una estrategia desnaturalizante de la experiencia temporal basándose, particularmente, en los argumentos de David Harvey en *La condición de la posmodernidad* (1990). Allí, el autor marxista propone que nuestras concepciones del espacio y el tiempo están organizadas según la lógica de la acumulación capitalista. Según Harvey, al experimentar el tiempo como una progresión natural y lineal, no notamos su carácter producido. A esto, Halberstam agrega que las respuestas emocionales y físicas que tenemos ante determinadas manifestaciones del tiempo contribuyen a cristalizar la sensación del tiempo como algo natural —i.e. sentimos culpa ante el tiempo de ocio, frustración ante la espera, satisfacción ante la puntualidad, etc. Estas reacciones somáticas y afectivas, que parecen inmediatas, aportan a la naturalización de cierta forma hegemónica de valorar el paso del tiempo.

En este sentido, creo que las reflexiones *queer* sobre temporalidad permiten incorporar una nueva crítica al *esencialismo*. Si en el primer capítulo analicé los cuestionamientos *queer* al esencialismo *genérico-sexuales* y en los capítulos dos y tres propuse vincular la teoría *queer* a la crítica al esencialismo *histórico*, creo que las ideas en torno a la temporalidad *queer* permiten también alejarnos del esencialismo *temporal*. Por esencialismo temporal entiendo la idea de que existen modos *naturales* de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos. Nos topamos con ejemplos de formas esencialistas de concebir el tiempo vital cuando escuchamos “ya es hora de que te cases”, “estás en edad de tener un hijo” o “estás demasiado grande para tal cosa”, como si hubiera una progresión temporal a la que uno debe sumarse necesariamente en lugar de tratarse de arreglos sociales y políticos que priorizan una línea temporal específica por sobre otras. La noción de crononormatividad, justamente, viene a exhibir el modo en que se ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico de experiencia del tiempo y cómo la naturalización ayuda a ocultar su estatus socio-político.

Aquí uno podría sostener que esto no nada nuevo, que así como Benjamin y Derrida ya habían criticado el tiempo lineal y homogéneo, en la historia y en la metafísica, otros pensadores como Bourdieu o Harvey también habían expuesto cómo se llegó a naturalizar cierta normativa temporal, especialmente en relación con el sistema capitalista. No obstante, como intentaré demostrar a continuación, lo que estos estudios sobre temporalidad *queer* consiguen es poner el acento en los ideales de género y sexualidad que están a la base de la naturalización del tiempo, un ejercicio que permite no sólo incorporar una nueva dimensión de análisis sino también alertar sobre la falta de atención hacia estos temas en la obra de los autores precedentes.

Así, por ejemplo, Freeman y Luciano describen la emergencia de una división temporal entre las esferas público y privada a principios del siglo XIX en el mundo angloamericano: “la repetición y las rutinas de la vida doméstica supuestamente restauraban a los hombres trabajadores a su estatus de seres humanos (...), renovando sus cuerpos para reingresar al tiempo de la producción mecanizada y el destino nacional colectivo” (Freeman, 2010: 5). De esta forma, las autoras demuestran que el tiempo lineal de la nación, el trabajo y el desarrollo capitalista podían sostenerse en virtud de su complemento: el tiempo cíclico y recurrente del ámbito doméstico, un tiempo signado por sentimientos supuestamente eternos y naturales, como el amor a los seres queridos, la seguridad hogareña y los instintos maternales. Recuperando las ideas del historiador John Gillis, Freeman sostiene que “la feminidad, clase media se convirtió en un asunto de sintonía sincronizada a los ritmos de la fábrica” (39). Este proceso se superpone con importantes modificaciones en el vocabulario y los rituales temporales de fines del siglo XIX que Gillis rastrea: el abandono de festividades y rituales de las cosechas por la celebración de la Navidad, el surgimiento de la expresión “fin de semana”, la demanda de que todos los miembros de la familia se encuentren para cenar juntos (en lugar de comer en turnos para acomodarse a los horarios de la labor agraria). La esfera doméstica, así, se fue convirtiendo en un reino de repeticiones cíclicas y rutinarias que parecía salvaguardarla del paso del tiempo, creando el efecto de eternidad: “A mediados del siglo XX, las madres burguesas y sus sirvientes detrás de escena fueron responsables de lo que Thomas Elsaesser describió como la estética de

la naturaleza muerta” (40).⁹⁸

Halberstam también pretende corregir la falta de atención a la sexualidad que él nota en las tesis sobre la naturalización del tiempo de autores marxistas como Harvey y Jameson. Al pensador *queer* le interesa nutrir las reflexiones de estos autores sobre la producción del tiempo en la posmodernidad con el análisis de la consagración de los tiempos heteronormativos de la reproducción y la familia. Halberstam considera que en nuestras sociedades contemporáneas hemos adosado un valor superlativo a ciertas prácticas temporales por sobre otras: la celebración de la longevidad como el futuro más deseable –a costas de patologizar a quienes no persiguen la vida extendida, como los suicidas y los drogadictos–, la construcción de la adolescencia como un período peligroso que hay que abandonar para alcanzar la tan esperada madurez, la organización de la vida cotidiana familiar para adaptarla a las necesidades temporales de los niños, etc. Estos marcos crononormativos están sustentados por “una narración vital dividida por un corte claro entre la juventud y la adultez; esta narración marca una transición obvia desde la dependencia infantil, por medio del matrimonio, hacia la responsabilidad adulta, por medio de la reproducción” (Halberstam, 2005: 153).

El futuro atado a la promesa y el ideal de la reproducción heteronormada es uno de los blancos críticos de gran parte de los estudios sobre temporalidad *queer*, especialmente en la obra de Edelman y Muñoz. Si bien analizaré el contrapunto entre estos autores en el próximo capítulo, quisiera adelantar que ambos atacan la unión naturalizada entre el futuro y la reproducción heterosexual. Según Edelman, la tarea de lo *queer* como fuerza política no debe ser abrazar el *futurismo reproductivo* sino destrozarlo –y, aquí, lo reproductivo debe entenderse en su doble sentido, ligado a la reproducción sexual y a la reiteración de lo mismo que acompaña la imagen idealizada del Niño como espejo de los adultos (Edelman, 2004). De acuerdo con Muñoz, lo *queer* también debe ser pensado como una interrupción en lo que el autor denomina *straight time*, una expresión que juega con los dos sentidos asociados a lo *straight* en

⁹⁸ A esta altura, podemos recordar, también, la tesis histórica de D'Emilio que desarrollé en el capítulo anterior según la cual el pasaje de la concebir a la familia como núcleo productivo a núcleo afectivo permitió desligar la sexualidad de la necesidad de reproducción, habilitando no sólo una concepción romántica del lazo matrimonial sino también la posibilidad de perseguir el deseo homosexual.

el idioma inglés: la heterosexualidad y la rectitud o linealidad:

El tiempo hetero-lineal [*straight time*] nos dice que no hay otro futuro más que el del aquí y ahora de nuestra vida cotidiana. La única futuridad prometida es aquella de la heterosexualidad reproductiva mayoritaria, el espectáculo del estado renovando sus rangos a través de actos de reproducción públicos y subvencionados (Muñoz, 2009: 22).

Sin embargo, como veremos, si para Edelman la solución es repudiar el futuro atado al tiempo heteronormativo, el objetivo de Muñoz será potenciar la imaginación política sobre el futuro a partir de las ideas de esperanza y utopía *queer*.

(Si bien ninguna de estas autoras recupera la filosofía temporal de Koselleck, creo que es posible extrapolar estas críticas a la falta de atención sobre el género y la sexualidad en los estudios temporales a su propia posición teórica. En especial, en los casos en que el alemán asume que la división binaria de los géneros es una cuestión dada por biológica. Por ejemplo, en "Social History and Conceptual History", Koselleck busca identificar aquellas condiciones extra o prelingüísticas de la historia. Entre ellas, el autor incluye la oposición entre la cercanía y la distancia, las diferencias entre las generaciones y "la bipolaridad de los sexos" (Koselleck, 2002: 25). Si bien Koselleck afirma que estas condiciones extralingüísticas son inmediatamente capturadas por las convenciones lingüísticas, las caracteriza como "condiciones geográficas, *biológicas* o *zoológicas* elementales que, vía la condición humana, tienen un efecto en eventos sociales" (25, *mi cursiva*)⁹⁹. De forma similar, en "Estructuras de repetición en el

⁹⁹ Otro ejemplo de la falta de atención de Koselleck a cuestiones de diversidad sexual es cuando define al matrimonio como una institución que pone en relación a seres de distinto sexo, sin considerar la posibilidad de un enlace entre personas del mismo sexo: "El matrimonio es una institución que, más allá de sus implicaciones biológicas prelingüísticas, es un fenómeno cultural con numerosas variaciones a través de la historia de la humanidad. Dado que es una forma de sociabilidad *entre dos o más seres humanos de diferentes géneros*, el matrimonio pertenece a los temas de investigación genuinamente socio-históricos" (Koselleck, 2002: 31, *mi cursiva*). Uno podría responderme que el matrimonio entre personas del mismo sexo, al ser una institución reciente, no podría ser incluida por Koselleck pero como el autor parece estar refiriéndose a vínculos no sólo avalados por el Estado sino a toda una serie de instituciones que aparecen a lo largo de la historia de la humanidad, en diversas formas y latitudes, es sorprendente la falta de atención a formas de unión en diversas culturas que, como algunos autores han demostrado, sí incluían personas consideradas del mismo sexo. Para un

lenguaje y en la historia”, Koselleck incluye al nacimiento, la muerte y *la diferencia entre los sexos* dentro de los presupuestos biológicos que compartimos con los animales, removiendo nuevamente la dimensión sexo-genérica del ámbito de la historia. Es cierto que el filósofo alemán señala que los seres humanos encauzamos y transformamos culturalmente todos esos procesos naturales pero los sigue considerando como una condición de posibilidad de la codificación social en lugar de analizar las interacciones y entrecruzamientos entre el dominio biológico y el cultural. Con esto no quiero argumentar que Koselleck deba adoptar una teoría interaccionista como propuse en la introducción sino cuestionar la liviandad e irreflexividad con que el filósofo alemán coloca al sexo y el género en el ámbito extralingüístico: en ningún momento ofrece una justificación teórica para hacerlo sino que parece funcionar como un supuesto.)

Volviendo a la teoría *queer*, en muchos de los textos dedicados a pensar la temporalidad, se intenta mostrar que las narraciones crononormativas están a la base de formas de comprender lo humano profundamente arraigadas en nuestras sociedades occidentales contemporáneas, desde nociones de sentido común hasta concepciones disciplinares como el psicoanálisis, el derecho, las políticas estatales, la medicina, etc. El punto es mostrar que estos discursos han promovido ciertos lineamientos temporales al mismo tiempo que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales. Estos textos investigan cómo ciertas caracterizaciones temporales —como progreso, retroceso, inmadurez o interrupción— no son meramente descriptivas sino que producen performativamente aquello que nombran. Autoras como Freeman y Love, por ejemplo, rastrean la relación entre la perversión y la temporalidad que se establece en algunas de las representaciones que sustentan las concepciones modernas de la sexualidad. Freeman señala que, paradójicamente, los sujetos *queer* fueron caracterizados como temporalmente atrasados al mismo tiempo que se los presentaba como por fuera de cualquier momento histórico específico. Por un lado, ciertos discursos —como el psicoanalítico

estudio exhaustivo de estas uniones homosexuales véase, por ejemplo, “A History of Same-Sex Marriage”, de William Eskridge (1993).

freudiano– han caracterizado a la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal del sujeto, una tesis basada en la idea de que “la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual” (Freeman, 2007: 162). Pero, por otro lado, otros modos de conocimiento –ya sea provenientes de la medicina como también de la historiografía moderna– han sacado a la homosexualidad del tiempo histórico, asumiendo que la orientación sexual y la identidad de género son datos esenciales o naturales de los individuos que no merecen ser rastreados históricamente.

Love, por su parte, argumenta que la idea misma de la modernidad –y su concomitante idea de *progreso*– necesita su opuesto: el *retroceso*, “llamando la atención al quiebre temporal en el corazón de todo modernismo” (Love, 2007: 6). Así, ella sostiene que en varios discursos modernos, como el sexológico y el antropológico, ciertos individuos –los desviados, las mujeres, los negros, los discapacitados, los pobres y los criminales– “[fueron] marcados como inferiores a partir de acusaciones de retraso” (6).

Quien ha ofrecido uno de los análisis más sofisticados sobre los modos en que se crea un objeto de estudio a partir de conceptos temporales es un autor que aparece citado en varios textos sobre temporalidad *queer*: Johannes Fabian en *Time and the Other*. En este libro, Fabian explora, en particular, cómo el discurso antropológico, desde sus inicios pero también actualmente, utiliza tropos temporales para construir su objeto de estudio, intentando probar que no hay conocimiento del otro que no sea un acto temporal, histórico y político.

Para ejemplificar la construcción del otro como un otro temporal propio de la antropología, Fabian cita la frase de uno de los primeros relatos de viajeros con pretensión científica. En esta cita, de un texto de Degérando del 1800, lo que Fabian reconoce es el modo en que los relatos de viaje, primero, y la antropología profesional, después, *espacializan* el tiempo: “el viajero filosófico, navegando hacia el fin de la tierra, de hecho, está viajando en el tiempo; él está explorando el pasado; cada paso que toma es el paso de una era” (citado en Fabian, 1983: 7). Marcando la deuda de la

antropología a las ideas ilustradas del siglo XVIII y del evolucionismo social del siglo XIX, Fabian analiza la relación entre esta disciplina y la expansión colonialista. Según Fabian, más allá de las vinculaciones éticas o políticas, el nexo es fundamentalmente epistemológico. La antropología, así, “promovió un esquema en términos del cual no sólo las culturas pasadas sino todas las sociedades vivientes estaban irrevocablemente localizadas en una pendiente temporal, un arroyo de tiempo –algunos cuesta arriba, otros cuesta abajo” (17). A partir de la apropiación de ciertas ideas evolucionistas¹⁰⁰, en los inicios de la antropología se fueron trazando ecuaciones temporales, políticas y epistemológicas que permitieron construir un objeto de estudio como algo otro (Fabian, 1991: 195). Estas ecuaciones son sistematizadas por Fabian como:

lo civilizado = el presente = el sujeto

lo salvaje = el pasado = el objeto

Si bien esto es más evidente en los albores del discurso antropológico, no se resuelve en las posteriores corrientes como el funcionalismo y el estructuralismo –que, según Fabian, lo que hacen es evadir el problema congelando el tiempo por medio del análisis sincrónico– ni en varios tratados de antropología actuales que siguen utilizando términos temporales como “tradicional”, “mítico”, “primitivo”, “tercer mundo”, “tribal” o cualquier otro eufemismo para referirse a su objeto de estudio. Así, Fabian acuña la noción de *alocronismo* para definir a la práctica antropológica de negar la contemporaneidad entre el sujeto y el objeto de estudio, “una tendencia persistente y sistemática de localizar los referentes de la antropología en un Tiempo diferente al presente de quien produce el discurso antropológico” (Fabian, 1983: 31). Nuevamente, este acto de constitución temporal es performativo más que descriptivo, lo que Fabian

100 Fabian está interesado en mostrar que las ideas evolucionistas recuperadas por la antropología temprana, lejos de heredar el tiempo darwinista, han tenido que dejar de lado las ideas más revolucionarias sobre el tiempo presentes en la teoría del origen de las especies. Si el mismo Darwin se había preocupado por negar que “todas las especies pasan necesariamente por modificaciones lentas a partir de alguna ley innata” (citado en Fabian, 1983: 14), Fabian señala que el evolucionismo social de autores como Spencer tuvo que transformar ese tiempo discontinuo y fragmentario en una teoría sobre las etapas secuenciales que llevan hacia la civilización, “cada una de ellas tan significativas como una oración que conduce a la conclusión de una historia” (15).

denomina una *política del tiempo* propia de un discurso hegemónico.¹⁰¹

Siguiendo el espíritu de Fabian, en *Feeling Backward*, Love se concentra en las acusaciones de retraso dirigidas especialmente a los sujetos *queer*, comprendidos ya sea como etapas tempranas del desarrollo de la especie humana o como niños que se niegan a crecer. Sin embargo, como veremos a continuación, la estrategia de Love –así como también de Halberstam y Freeman– no será negar la idea de una “raza retrasada” [*backward race*] sino justamente sacar a la luz, el potencial crítico de los sentimientos de relego y atraso de algunos sujetos *queer*.

4.4. Interrupciones.

Siguiendo el espíritu de resignificación crítica que caracterizó a los estudios *queer* desde sus inicios, quienes se dedican a reflexionar sobre las temporalidades *queer* han transformado las acusaciones de retraso en una reivindicación de las múltiples formas en que las sexualidades y géneros disidentes logran interrumpir la crononormatividad así como también construir modelos alternativos de organizar y dar sentido al tiempo.¹⁰²

Ahora bien, ¿qué se entiende por temporalidad *queer*? Como mencioné más arriba, en la literatura dedicada a este tema aparecen dos formas de caracterizar esta noción, una minorizadora y una universalizadora. Para la primera, encontramos temporalidades *queer* en las vidas de las personas *queer*. Como remarca Dinshaw, “lo

101 Siguiendo esta crítica de Fabian, es interesante notar que, en el epígrafe de Koselleck con el que empecé este capítulo, a la caracterización de algunas personas como viviendo en la Edad de Piedra, le sigue una referencia a cómo “los problemas de gran escala de los países en desarrollo vuelven para acecharnos hoy en día” (Koselleck, 2002: 8) –un “nos” que claramente es sinónimo de los europeos occidentales. Si bien celebro la tesis de Koselleck sobre la multiplicidad temporal, creo que su aplicación para describir el “atraso” espectral de los problemas del Tercer Mundo es una prueba de que el *alocronismo* no es propiedad privada de la antropología.

102 Es interesante cómo Halberstam recuerda haber empezado a reflexionar sobre la relación entre la sexualidad y el género disidente y el tiempo a partir de verse él mismo en un tiempo y lugar alternativo: “Algunas ocasiones me vienen a la mente cuando intento recordar por qué empecé a pensar que la temporalidad puede ser importante: estoy en una discoteca de *drag kings* a las 2:00 AM y las performances son muy malas, y de repente un chico sube al escenario y ofrece una actuación increíble de Elvis o Eminem o Michael Jackson y la gente en la discoteca reconocen por qué están allí, en ese lugar y ese tiempo, haciendo actividades que probablemente no tengan sentido para la gente varada en la heterotemporalidad” (Dinshaw et. al., 2007: 181-182)

queer, afirmo en este libro, tiene una dimensión temporal –como sabe cualquiera cuyo deseo haya sido catalogado como 'desarrollo atrofiado' o rechazado como 'sólo una fase'" (Dinshaw, 2012: 4). La autora rápidamente remarca que *queer* no necesariamente es sinónimo de gay, lesbiana o trans sino que remite a "formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana" (4). En esta perspectiva, lo *queer* se vincula a la oposicionalidad, a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales hegemónicas¹⁰³. En la introducción a *Queer Times, Queer becomings*, los editores también definen a la temporalidad *queer* como una relación de oposición, como una forma de vida por fuera de la agenda de la reproducción heterosexual. Para ellos se trata de un concepto que busca capturar la "serie compleja de discrepancias y variaciones entre los modos de existencia *queer* y la existencia racional, marcada por el reloj, de lo socialmente convencional" (McCallum y Tuhkanen, 2011: 1). Halberstam también opta por la definición por la vía negativa, sosteniendo que "el 'tiempo *queer*' es un término para aquellos modelos de temporalidad específicos que emergen en el posmodernismo una vez que dejamos los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses" (Halberstam, 2005: 6). Muñoz, por su parte, también define al tiempo *queer* como "un salirse de la linealidad del hetero-tiempo" (Muñoz, 2009: 25)

No obstante, también encontramos en estos textos un interés por investigar el carácter *queer* del tiempo humano mismo, el modo en que la temporalidad vivida, en general, retuerce, rarifica y vuelve extraño el tiempo objetivo. En *How Soon is Now*, Dinshaw se interesa no tanto por cómo las vidas *queer* vuelven el tiempo *queer* sino por explorar el camino inverso: ver de qué modo formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en personas *queer*. Esto lleva a Dinshaw a afirmar que "el tiempo mismo es asombroso, maravilloso, lleno de potencial *queer*" (Dinshaw, 2012: 4) y que existe una "asincronía esencial de la vida" (10)¹⁰⁴. De modo similar, Freeman se

103 Para Freccero, sin embargo, caracterizar a lo *queer* de esta forma general corre el riesgo de perder de vista la relación intrínseca de lo *queer* con la sexualidad y su estatus de oposición no a cualquier norma sino a la heteronormatividad (Freccero, 2011: 17).

104 Dinshaw encuentra esta caracterización *queer* del tiempo incluso en la obra de Aristóteles, quien, como es sabido, en la *Física* ofrece una definición mensurable y homogénea del tiempo, a saber

refiere a “una visión potencialmente *queer* de cómo el tiempo se arruga y se dobla” cuando recupera la crítica benjaminiana al tiempo lineal y homogéneo (Freeman, 2007: 163). Halberstam también extiende la idea del tiempo *queer* más allá de las experiencias sexuales cuando incluye, además de las subculturas trans que conforman el tema central de su libro, otras experiencias que rompen con las narraciones crononormativas como “la temporalidad lúdica creada por las drogas (capturadas por Salvador Dalí como un reloj derritiéndose o por William Burroughs como 'tiempo *junky*')” (Halberstam: 2005: 5).

Ahora bien, es su uso minorizado, que es el que aquí nos interesa, la temporalidad *queer* permite dar cuenta de toda una serie de prácticas y experiencias que interrumpen las narraciones sexuales crononormativas y plantean nuevos modos de ordenar y dar valor el tiempo. De esta manera, este *corpus* ha privilegiado términos que dan cuenta de este tipo de perturbaciones: asincronía, anacronismos, retrasos, vestigios, fantasmas, obstáculos, demoras, *flashbacks*, etc. De todas estas expresiones, me gustaría detenerme en dos –la asincronía y el anacronismo– no sólo porque son frecuentemente mencionadas sino también porque permiten extraer dos corolarios claves para los fines de esta tesis: el pluralismo y la crítica al progreso.

Quien probablemente brinda una definición más precisa de asincronía es Dinshaw en *How Soon is Now*. Si bien en textos previos, ella privilegiaba el lenguaje del anacronismo¹⁰⁵, en este libro lo reemplaza por el término “asincronía”, entendido como “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” (Dinshaw, 2012: 5). Como vimos más arriba, el interés de Dinshaw es caracterizar al presente como un espacio cargado, denso, con ataduras, deseos y orientaciones que “revelan un mundo temporalmente múltiple en el ahora (es decir,

como el “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (219 b2-3). Para Dinshaw, la posibilidad de pensar un tiempo asincrónico en la obra del filósofo griego se hace evidente, por ejemplo, cuando él analiza las experiencias temporalmente complejas de los sueños (Dinshaw, 2012: 10).

105 De hecho, en el artículo “Temporalities” que se publica en 2007, ella arranca con la pregunta que aparece como epígrafe de este capítulo “¿Cómo se siente ser un anacronismo?” (Dinshaw, 2007: 107) mientras que en el mismo artículo, posteriormente titulado “In the Now” y presentado como el capítulo tres del libro de 2012, la autora modifica la frase previa por “¿Cómo se siente ser asincrónico?” (Dinshaw, 2012: 105)

un mundo *queer*)” (5).

Pero, ¿qué significa que el presente sea asincrónico, es decir, que esté atravesado por temporalidades múltiples? Dinshaw –al igual que Tim Dean y José Esteban Muñoz– recupera un concepto de Ernst Bloch para dar cuenta de esta idea: *Ungleichzeitigkeit*, es decir, la no-contemporaneidad. Esta expresión busca dar cuenta no sólo del carácter poroso del presente sino también de la posibilidad de que no todos ocupemos el mismo ahora. En *Herencia de esta época*, Bloch aplica la idea de la no-contemporaneidad para examinar el uso deliberado que hizo el nazismo de la sensación de haber quedado relegados de la modernidad que varios alemanes experimentaban a principio de siglo XX. Los nazis, en la lectura de Bloch, “explotaron la no-sincronía existencial de los jóvenes, los campesinos rurales y la pequeña burguesía” –una hipótesis que muestra que la asincronía no es propiedad privada de los sujetos *queer* ni debe ser celebrada de por sí (Dinshaw, 2012: 167). Dinshaw, como veremos pronto, utiliza esta noción no sólo para pensar a nivel poblacional –i.e. diferentes sensaciones temporales que surgen en una misma comunidad– sino también a nivel somático –i.e. diferentes tiempos que parecen hacer erupción en un mismo cuerpo, en un mismo momento.

A mi entender, otro autor que puede contribuir a ahondar en la idea de asincronía es, nuevamente, Koselleck. El filósofo alemán emplea la expresión *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen* –la simultaneidad de lo no contemporáneo– para explicar la multidimensionalidad del tiempo histórico. En “Tiempo e historia”, Koselleck ofrece dos imágenes para dar cuenta de los *estratos temporales* que conforman el presente: las arrugas en la cara de un anciano o las cicatrices que actúan como huellas presentes de heridas del pasado, y la yuxtaposición de ruinas y edificios nuevos que le dan espesor temporal a una ciudad (Koselleck, 2002: 102)¹⁰⁶. El autor en el que Koselleck se basa para fundar su teoría de la pluralidad de temporalidades relativas es Johann Herder, en particular la siguiente cita:

106 Cabe aclarar que esta forma múltiple de entender la temporalidad Koselleck también la localiza en el momento de profundos cambios conceptuales que se dieron entre 1750 y 1850.

En realidad, cada cosa mutable tiene en sí mismo la medida de su propio tiempo; esto persiste incluso en la ausencia de cualquier otra cosa; no hay dos cosas mundanas que tengan la misma medida del tiempo... Hay, por ende, (para ser preciso y audaz) en cada tiempo del universo, infinitos tiempos" (citado en Koselleck, 2004: 2).

A partir de esta cita, Koselleck afirma que no hay un único tiempo histórico sino muchos tiempos superpuestos, lo cual problematiza todo deseo de trazar periodizaciones históricas claras y distintas. En este sentido, la desnaturalización del tiempo parece tener como corolario el reconocimiento de la pluralidad temporal que caracteriza a cada momento –un corolario análogo al que deducimos del anti-esencialismo histórico.

Nuevamente, esta forma de pensar la temporalidad nos obliga a formular una concepción más compleja de la idea del presente. Para eso, Bevernage y Lorenz proponen recuperar las cuatro nociones del presente que desarrolla Preston King en *Thinking Past a Problem*. Allí, el autor sostiene que solemos atribuirle diferentes sentidos a la idea del presente. Por un lado, tenemos una idea de *presente instantáneo*, es decir, del presente como un ahora mínimo que siempre se evade, así como también una idea de *presente extendido*, es decir, un presente que involucra un lapso temporal más amplio. Estas dos ideas se basan en una concepción *cronológica* del tiempo que lo concibe como una secuencia abstracta y continua. Sin embargo, también tenemos nociones *sustanciales* del tiempo, esto es, concepciones no de un tiempo formal sino del tiempo en tanto conformado por eventos y comportamientos humanos. Así, King caracteriza al primero de los presentes sustanciales como un *presente que se despliega*, la idea de que el ahora está marcado por un evento que se desarrolla y que determina la duración de ese momento (hasta que se acaba y pasa a formar parte del pasado). Hay una cuarta noción en King que nos permitirá avanzar hacia el segundo modo de temporalidad *queer* que quiero recuperar (i.e. el *anacronismo*). Esta cuarta idea del presente es denominada por King *presente neotérico*. La idea de presente neotérico –que remite a lo nuevo, lo moderno, lo

reciente— es útil para pensar la asincronía temporal ya que apunta a las distinciones sustanciales que establecemos en un momento presente entre aquellos eventos, conductas e instituciones que consideramos propias de ese momento, aquellas que consideramos adelantadas para su época y aquellas que son vistas como anticuadas o *demodé*. King señala que el sentido del presente neotérico no puede ser encontrado en la cronología —ya que todos los eventos del presente parecerían ocurrir en el mismo tiempo— sino “en un patrón de comportamiento complejo y recurrente” (King, 2000: 42). Como Bevernage y Lorenz señalan, un corolario central de estas distinciones trazadas por King es que permiten entender que no siempre hay una división prolija entre pasado y presente, que el presente es penetrado constantemente por el pasado, un pasado que puede no estar cronológicamente presente pero sí estarlo sustancialmente (Lorenz y Bevernage, 2013: 28).

La idea de presente neotérico remite a la heterogeneidad de valoraciones temporales presentes en un mismo momento histórico, al modo en que juzgamos como temporalmente adelantados ciertos eventos, instituciones, comportamientos. La noción de temporalidad *queer* contribuye a esta idea permitiendo reconocer que esas caracterizaciones temporales pueden ser también aplicadas a identidades y prácticas sexuales. Además, en lugar de hablar de un *presente neotérico*, la literatura *queer* permite formular, más bien, una idea de un *presente paleotérico*, es decir, de aquellos elementos que son considerados obsoletos, un retraso o un detenimiento. De esta forma, en gran parte de los estudios sobre temporalidad *queer*, la idea de *anacronismo* emerge como una forma de caracterizar aquellas prácticas o identidades sexuales que aparecen como huellas de otro momento histórico.

En la mesa redonda sobre temporalidades *queer* publicada en *GLQ* en 2007, Halberstam ofrece un relato en primera persona que puede servir para responder a la pregunta de Dinshaw sobre cómo se siente ser un anacronismo:

Como alguien que se identifica sexualmente como una '*stone butch*', siempre me sorprende cuando escucho que aparentemente ¡ya no hay *stone butches*! La gente me dice que la *stone butch* es una identidad atada a los 1950 y que,

aparentemente, dependía de una concepción pre-liberacionista del lesbianismo o lo *queer*. O, ahora, escucho decir a los jóvenes trans que lo *stone butch* puede ser 'resuelto' a través de la transición. ¿Qué significa estar comprometida con una práctica sexual cuyo tiempo es el pasado? (Dinshaw et. at., 2007: 190).

En este testimonio se hacen evidentes dos formas de rechazar la identidad *stone butch* por medio de caracterizaciones temporales: su localización en un momento que ya pasó –lo cual echa un halo de sospecha sobre su legitimidad presente– y su caracterización como “una etapa” que debe ser superada –un tema sobre el que me detendré en el capítulo siguiente.

Estas ideas de Halberstam pueden ser leídas en sintonía con la noción de *temporal drag* de Freeman, una noción de difícil traducción al español ya que juega con dos significados de *drag* propios de la lengua inglesa: 1) como un arrastre o rezago y 2) como travestismo. Esta noción le permite a Freeman entender ciertas performances *drag* ya no meramente como actos que pretende cruzar las fronteras del género sino también las del tiempo: “un acto de vestir el cuerpo con accesorios anticuados más que meramente de otro género” (Freeman, 2010: xxi). Los actos *drag*, que a Butler la habían inspirado a formular su teoría performativa de género, a Freeman le permiten poner en tensión ya no el binarismo de género sino la historia lineal misma, reflexionando sobre el modo en que algunos cuerpos “registran en su superficie misma la co-presencia de varios eventos históricamente contingentes” (63). La noción de *temporal drag* habilita, de este modo, a pensar en los cuerpos como “museos vivientes irreverentes” (xi) y en cómo la repetición propia de toda performatividad *drag* trae al presente un pasado que, a pesar de su reactualización por medio de la cita, puede ser considerado obsoleto –una idea que, a mi entender, no aparecía en una teoría como la butleriana que no distinguía entre iteraciones *neotéricas* y *paleotéricas*. Fundamentalmente, es una noción que a Freeman le sirve para imaginar los distintos modos en que el presente arrastra al pasado y descoloca la dicotomía entre presencia y ausencia. Asimismo, como mostraremos en el próximo capítulo, este *temporal drag* es recuperado por Freeman como un “obstáculo

productivo al progreso, un empuje hacia atrás útilmente distorsionante” (64), una recuperación que le servirá a Freeman para criticar la teoría performativa de Butler y lo que la autora considera su defensa del progreso político basado en repeticiones subversivas.

A continuación, me interesa explorar cómo la noción de temporalidad *queer* puede ser utilizada para el análisis concretos de prácticas e identidades corporalizadas, sexuadas o generizadas no normativas. El próximo apartado, por ende, estará dedicado a explorar el potencial analítico de la asincronía y el anacronismo a partir de la lectura de tres casos paradigmáticos: la mística medieval, el sexo piel a piel y la lesbiana solterona. Como señalé al principio de este capítulo, me interesa recuperar el carácter discursivo de la idea de temporalidad *queer*, es decir, el modo en que permite ya sea mantener una distancia irónica respecto a narraciones crononormativas, ya sea fomentar el estudio y producción de nuevos relatos y figuras que den cuenta de un tiempo fuera de quicio. Es por ese motivo que, a continuación, leeré los casos analizados por Dinshaw, Dean y Lové como *figuras* alternativas del tiempo subjetivo.

4.5. Figuras del tiempo queer

* El “*ahora eterno*” del misticismo. El interés de Carolyn Dinshaw por Margery Kempe – y por su afinidad con lo *queer*– no es algo novedoso. Ya en *Getting Medieval* la autora había estudiado en profundidad las implicaciones sexuales y corporales no normativas de *El libro de Margery Kempe*, su autobiografía. Pero en publicaciones posteriores, como “*Temporalities*” (2007) y *How Soon is Now?*, Dinshaw se interesa específicamente por las formas en que Kempe experimenta el tiempo de forma radicalmente diferente a sus contemporáneos y cómo es a través de esa experimentación que podemos pensarla como un ser *queer*.

El estudio de Kempe le sirve a Dinshaw para desarrollar dos de sus ideas centrales: reivindicar temporalidades no modernas (analizando cómo se piensa el tiempo en la pre y posmodernidad) y reflexionar sobre la asincronía: “cómo se siente

ser un cuerpo en el tiempo, o en múltiples tiempos o fuera del tiempo” (Dinshaw, 2007: 109).

Dinshaw comienza su estudio de la temporalidad *queer* de Margery a partir de una escena bastante dramática: la mística avasallada por la imagen de la Virgen María abrazando el cuerpo sin vida de Jesús. La escena, en realidad, es que Margery hace una escena: tras ver la imagen de esa piedad en una iglesia, la mística se descontrola, se tira al piso, se larga a llorar, se pone azul, grita y se lamenta. La forma en que la visión de la piedad afecta al cuerpo de Margery genera repudio y desconcierto, en especial por parte del clérigo, quien le pide que recuerde que Jesús lleva muerto mucho tiempo. Si bien Dinshaw duda de que un pastor pueda decir esas palabras, le interesa la forma en que Margery lo narra en su autobiografía, ya que marca su reconocimiento de que había un choque entre dos formas diferentes de pensar el tiempo: la posición distanciada del clérigo y el colapso de temporalidades que vive Margery. Para ella, Jesús no es parte de un pasado ya ido, “su muerte está tan fresca para mí [como si] hubiera muerto este mismo día” (citado en Dinshaw, 2007: 108).

Según Dinshaw, lo que hace que Margery se des controle de esa forma es el modo en que el tiempo erupciona en su cuerpo:

Su tiempo, su presente, su ahora, está definido por el ser invadido u ocupado por lo otro: la piedad afuera se convierte en la piedad en ella. Eso es lo que se siente ser un anacronismo; ella es una criatura enteramente en otro tiempo –con otro tiempo en ella, por así decirlo. (108).

De acuerdo con esta cita, hay dos formas en que Margery perturba la temporalidad: por un lado, hay un choque entre la forma en que ella experimenta el (no) paso del tiempo –un encuentro entre pasado y presente que niega la distancia temporal– y como ella cree que lo experimenta el clérigo y sus contemporáneos; por otro lado, hay un choque entre temporalidades en el propio cuerpo de Margery, una modo asincrónico de estar en el presente que se vuelve carne en la mística: “su cuerpo queda, así, absorto [*transfixed*] por el tiempo y el lugar –de hecho, se convierte en el

espacio, la imagen física del tiempo— de la muerte de Cristo” (Dinshaw, 2007: 113).

Otra de las formas más interesantes en que Margery perturba la temporalidad normativa es por medio de su vestimenta. Si en el apartado anterior analizamos cómo, para Freeman, hay cierto gesto anacrónico en el uso de accesorios y vestimentas obsoletas en la figura del *temporal drag*, en el análisis de Dinshaw la ropa también produce cierta interrupción. Margery se viste de blanco, como si fuera una virgen, a pesar de estar casada con un hombre y haber tenido catorce hijos. Si su escena ante la piedad molestaba a los clérigos, el uso de vestimentas que no se adecuan a su condición sexual también genera rechazo. En *Getting Medieval*, Dinshaw analiza el pánico moral que el uso de ropas blancas generaba entre los contemporáneos de Kempe. En una confrontación con el alcalde de Leicester, éste le dice: “Quiero saber por qué vas por ahí usando ropa blanca ya que creo que has venido aquí a seducir [*lure away*] a nuestras esposas y llevártelas contigo” (Dinshaw, 1999: 144). Para sus contemporáneos, el uso de vestimentas virginales era un acto de hipocresía sexual que generaba pánico y repudio, incluso fue una de las razones por las que se la acusó de herejía. Pero Margery usa esa vestimenta porque Cristo se lo pidió, no para parecer una virgen sino como un signo de su carácter angelical. Dinshaw recuerda que en los siglos XII y XIII, la virginidad era considerada como una vida celestial y eterna aquí en la tierra. La mística usa ropa blanca ya que “Margery está en el ahora eterno del (...) Príncipe de los Cielos” (Dinshaw, 2007: 113). El oxímoron del *ahora eterno* de Kempe nos aleja del tiempo vacío y homogéneo para darnos una imagen de cómo es vivir un “ahora espacioso” o un “ahora extendido” (109), un presente sobrepoblado por fuerzas e imágenes de distintos planos temporales. El tiempo irrumpe en el cuerpo presente de Margery trayendo historias de la muerte de Cristo pero también promesas de la vida eterna. El pasado, el presente y la eternidad parecen habitar en el mismo plano para Margery, una perturbación temporal que genera rechazo entre sus pares y le ocasiona una serie de experiencias físicas que parecen deshacer no sólo el tiempo lineal sino su cuerpo mismo —Dinshaw remarca que cuando Kempe ve la piedad y reactualiza la muerte de Cristo, ella misma se siente morir.

Ahora bien, ¿por qué Dinshaw vincula la asincronía de Kempe a la noción de

temporalidad *queer*? Para entender esta relación, tenemos que recordar que a la medievalista no le interesa reducir lo *queer* a las sexualidades gays, lésbicas o trans sino que intenta vincularlo a distintas formas corporizadas de oponerse a las normas y, en especial, a las normas temporales. En este sentido, ella afirma que “tanto el misticismo y el historicismo *queer* problematizan el cuerpo en el tiempo y rechazan los protocolos de cualquier historicismo basado en un progreso temporal coherente” (Dinshaw, 2007: 110). Como en *Getting Medieval*, en estas publicaciones posteriores el fin de Dinshaw es extender la comunidad *queer* para incluir sujetos, en principio, no fácilmente asimilables a la misma, como Margery Kempe. Lo que hace *queer* a Kempe no es sólo su oposición a las normas morales sino fundamentalmente su oposición a las normas temporales basadas en la idea del progreso lineal del tiempo –el tema central del próximo capítulo.

* *Los nuevos tiempos del HIV*. En “Bareback Time”, de Tim Dean, publicado en *Queer Times, Queer Becomings* (2011), el análisis de la temporalidad del HIV-SIDA está fuertemente vinculado a las respuestas afectivas –particularmente, el miedo y la ansiedad– que suscita la relación entre sexo, enfermedad y muerte.

En este escrito, el primer punto que el autor examina es cómo ha cambiado la temporalidad del HIV, a saber, cómo ha pasado de ser una condena a muerte segura (y cercana) a ser una enfermedad crónica con la que las personas pueden convivir durante largos períodos de tiempo. Dean sostiene que esta transformación en la expectativa de vida de las personas con el virus, suele ser considerada un “progreso” para la comunidad LGBT –incluso para los nietzscheanos más fieles– aunque el autor remarca que ese progreso no parece alcanzar a todos por igual, acentuando las profundas desigualdades en el acceso al sistema de salud en Estados Unidos.

Lo que a Dean le interesa mostrar es que estos cambios en la temporalidad del HIV generan no sólo alegría y alivio sino también, en muchos casos, nuevas ansiedades. Si la sentencia a una muerte segura propia de los primeros momentos de la epidemia eran causa de miedo y dolor, el no saber cuándo llegará la muerte de

quienes hoy viven con el virus puede ser una fuente de nuevas incertidumbres y dudas. En relación con estos cambios y su contrapartida afectiva es que Dean revisa sus estudios previos en torno a la cultura sexual *bareback*: aquel conjunto de varones gays que, a pesar de –o causa de, como veremos a continuación– los fantasmas del SIDA, optaban por tener sexo sin profilaxis. Pensar los cambios en la temporalidad del HIV es clave para estudiar la práctica del sexo piel a piel ya que, como marca Dean, la cultura *bareback* sólo *nace y tiene sentido* con el surgimiento de esta enfermedad.

Dean sostiene que es posible pensar al sexo sin preservativo entre varones gays no sólo como una exposición a un virus sino también como una exposición a la finitud temporal. Esto es así ya que, como marca el autor, no todos los practicantes creían que el virus era inofensivo sino que muchos de ellos optaban por el sexo piel a piel conociendo sus posibles implicaciones letales. El repudio que ha generado –y que todavía genera– la cultura *bareback* puede ser vinculado, de esta forma, a uno de los ideales crononormativos que vimos con Halberstam: el rechazo a aquellas personas que no persiguen la vida eterna. Sin embargo, y creo que esto constituye una de las ideas más osadas de Dean, para el autor el sexo piel a piel lejos de ser signo de abrazar la contingencia y los azares del futuro puede ser visto, también, como una forma de salvaguardarse de las incertidumbres y ansiedades que genera el no saber cuándo te tocará el virus. Así, el rechazo al sexo con protección puede ser leído como una forma alternativa de protección contra el suspenso de no saber qué te deparará el destino – como quienes leen el final de una novela antes de terminarla. Dean recupera testimonios que apuntan, justamente, al alivio que se siente ante la seguridad de la conversión –“la horrible espera ha terminado”– un alivio que es expresado incluso antes de la aparición de las drogas más eficientes (Dean, 2011: 81).

Para profundizar estas ideas, Dean retoma la distinción freudiana entre *miedo* y *ansiedad*. Si el miedo es una reacción afectiva ante un objeto seguro –por ejemplo, el miedo a la muerte– la ansiedad remite a una disposición afectiva sin un objeto propio. La ansiedad surge, justamente, ante la ausencia de un objeto –por ejemplo, la ansiedad ante una prognosis incierta. Con las transformaciones en la temporalidad de HIV, esta ansiedad lejos de mermarse se ha afianzado, marcando la insuficiencia de los

métodos previos de enfrentarse al suspenso en la cultura *bareback*.

Dean traza ciertas analogías asombrosas respecto a los modos en que el sexo piel a piel se ocupa de la temporalidad y el futuro. En primer lugar, Dean sostiene que los defensores del *bareback* se asemejan a sus críticos en tanto ambos resuelven las incertidumbres: los defensores al comprometerse con la irreversibilidad de la conversión y los críticos al argumentar que la práctica *bareback* es un sinónimo de muerte (trazando un camino necesario entre el sexo sin profilaxis, el HIV, el SIDA y la muerte que, como es sabido, no siempre es el caso). Pero el giro, para mí, más inesperado del análisis de Dean es la asociación que establece entre una práctica considerada sexualmente radical como el *bareback* y el matrimonio entre personas del mismo sexo, una demanda frecuentemente demonizada en los estudios *queer* por sus asociaciones a los mandatos heteronormativos. De acuerdo con Dean, ambas prácticas pueden ser vistas como respuestas a las ansiedades de “no saber en qué tiempo se vive”, es decir, ambas son formas de clausurar la contingencia temporal a futuro: “el matrimonio, como el *bareback*, parecen hacer del futuro algo menos incierto” (Dean, 2011: 83). Dean sostiene que el matrimonio suele ser considerado como una forma de cierre, el fin de una etapa, una suerte de muerte en vida. Recuperando la retórica espectral propia de los estudios sobre temporalidad *queer*, Dean marca que todos estamos constantemente acosados por fantasmas: el del SIDA, el del futuro incierto, el de la inseguridad afectiva.

Un elemento fundamental del análisis de Dean, creo, es que pone en primer plano el carácter políticamente ambiguo de las temporalidades *queer*. Si, por un lado, la cultura *bareback* se opone a la fantasía de la vida eterna y al mandato de extender la expectativa de vida hasta sus últimas consecuencias, por otro lado, es una forma de protegerse de la contingencia y las ansiedades temporales. Como veremos en las conclusiones, lejos de asociar a lo *queer* con lo subversivo, creo que este tipo de estudio obliga a revisar el lenguaje político para pensar en los casos que no encajan en la distinción maniquea entre reproducción y transgresión (¿Es la temporalidad *bareback* subversiva o asimilatoria? ¿Sirve de algo plantearla en términos dicotómicos?). El análisis de Dean y sus incómodas analogías pueden ser vistos, creo,

como un paso clave en esa dirección, una dirección que tomaré en las últimas páginas de esta tesis.

* *La obsolescencia de la lesbiana solterona*. En “Fracaso camp”, Heather Love retoma uno de los argumentos centrales de *Feeling Backward*: la importancia de contar con representaciones negativas de las vidas *queer*. Pero, si en ese libro ella argumentaba a favor de recuperar estas representaciones en el pasado –evitando la tentación de redimirlos en una historia signada por el progreso– en este artículo plantea algo incluso más polémico: la importancia de contar con figuras negativas en el presente.

En *Feeling Backward*, el enemigo principal era el tipo de narración histórica que desdeñaba el dolor, el aislamiento y la marginalidad de personajes *queer* de la literatura modernista. Este desdén se manifestaba ya sea en el rechazo de este tipo de novelas en virtud de su “homofobia interiorizada” o en el borramiento de su costado negativo al reducir las a casos que nos hablan sólo de una etapa temprana de la historia de la sexualidad que ha sido finalmente superada por un presente más justo y tolerante –obturando la posibilidad de recuperar lo que esas representaciones negativas tienen para enseñarnos sobre el dolor y la marginalidad en la actualidad.

En “Fracaso camp” la recuperación, en cambio, apunta hacia el presente, hacia aquellas figuras tristes y melancólicas que arruinan la fiesta progresista del colectivo LGBT en Estados Unidos en la actualidad. Love reconoce los peligros de recuperar estas representaciones negativas, por ejemplo, en virtud de las asociaciones con la homofobia y el estigma que puedan desencadenar. Pero ella acentúa otro tipo de peligro que se sigue de las historias de progreso y de las representaciones mediáticas actuales que incorporan imágenes alegres de personas *queer*. El peligro al que se refiere Love es el tipo de sujeto que suele ser invocado por las historias de progreso y por la agenda política LGBT. Para la autora, centrar la militancia sexual en la inclusión en la institución matrimonial desoyendo las voces críticas provenientes del activismo sexual radical, del feminismo y del activismo afroamericano es “una nueva evidencia de que la marea alta no levanta a todos los botes” (Love, 2015: 187). Así, Love pone en

primer plano cuál es el tipo de sujeto no sólo que emite este discurso sino que parece ser, también, su destinatario ideal: un sujeto gay o lesbiano, blanco, clase media, trabajador, monogámico y en pareja. Otra de las escenas en las que la autora nota el carácter exclusionario de las políticas pragmáticas LGBT es en la campaña *Mejorará [It Gets Better]*, un movimiento para acabar con la violencia hacia los jóvenes *queer*. A pesar de los fines altruistas de esta campaña, Love pone en cuestión el tipo de vida que aparece representada en la campaña y cuál parece ser el destinatario de este “futuro mejor” al que los jóvenes pueden aspirar, “una imagen de una masculinidad rica, blanca, normativa y sin discapacidades” (188)¹⁰⁷.

A mi entender, el punto más interesante de Love, sin embargo, es que en lugar de negar la idea de progreso o criticar el matrimonio igualitario, su objetivo es reflexionar sobre qué queda afuera, cuáles son las nuevas exclusiones que este tipo de discurso puede generar. Para eso, la autora explora la película *Escándalo* con el fin de detenerse en la figura de la *lesbiana solterona*, Barbara Covett. Si bien la representación de esta mujer –sola, enclosetada, vengativa– ha suscitado varias críticas por parte del activismo LGBT, al sostener que reflatava una visión homofóbica y misógina de la lesbiana, Love considera,

que el filme es valioso por su insistencia en que *no mejorará*. Al focalizar lo negativo y la fuerza repetitiva de la exclusión social, la película se ocupa de la necesidad de dar cuenta de la persistencia de la homofobia en un momento que se concibe a sí mismo como “post-gay” (189).

Love caracteriza a Barbara Covett como un anacronismo. La pensadora remarca que hoy en día la solterona sigue siendo representada como un “objeto de sospecha, pena y desdén” (192). A pesar de la emergencia de movimientos asexuales y de que el feminismo haya reivindicado la independencia femenina, el estigma hacia la mujer sola

107 Podemos encontrar una parodia, desde un humor políticamente incorrecto, que se burla de la eficacia de la campaña *It Gets Better* en el capítulo 5 de la serie web, *The Slope: Superficial, Homophobic Lesbians*, creada por Desiree Akhavan e Ingrid Jungermann: <http://theslopeshow.com/2010/09/05/episode-5-it-gets-better/>

sigue existiendo.

El aspecto crucial de la crítica de Love es que esta carga de estigma hacia la solterona —y en especial hacia la solterona lesbiana— se ha visto acrecentada en una época, como la actual, en la que las mujeres pueden casarse con otras mujeres. En un momento en el que ya no es necesario estar sola ni ocultar el deseo lésbico, la soltería es todavía más denigrada, vista como un remanente, una anomalía, una situación que parece no tener razón de ser. Recuperando la noción de *temporal drag*, Love sostiene que la solterona lesbiana “al hacer presente pasados descartados o rechazados, actúa como un arrastre [*drag*] en el presente” (193). La solterona, así, aparece como una figura del retorno de lo excluido, como una aguafiestas que viene que arruinar los nuevos tiempos de la felicidad homonormativa. Nuevamente, el punto de Love no es negar esta felicidad sino preguntarse qué pasa con quienes no logran entrar en la fiesta, qué sucede con aquellas figuras que no parecen hacer una transición fácil de la vergüenza al orgullo —la bandera central del colectivo LGBT.

En este sentido, creo que la apuesta de Love está en sintonía con la defensa que hice, en la primera parte de la tesis, de la proliferación de figuras identificatorias, ya no sólo del pasado sino también del presente. Barbara Covett puede ser una de estas figuras: la mujer lesbiana, amargada, vengativa, solitaria, enclosetada, vieja y clase baja de la película puede servir no sólo para interrumpir aquellas narraciones dominantes sobre el “mejor” futuro *queer* sino también para que quienes no encuentran comodidad en el discurso del orgullo y el progreso, no se sientan tan solos. Si las representaciones negativas del pasado podían ser redimidas enterrando a los muertos y separando su dolor de nuestro presente tolerante, la presencia de sujetos *queer* tristes y melancólicos en la actualidad desarma ese presente, mostrando que no todos habitamos el mismo ahora de la misma manera. El valor de este tipo de análisis, a mi entender, es lograr mostrar no sólo la presencia de estos anacronismos sino también permitirnos reflexionar sobre las incomodidades que generan, el tipo de reacciones que suscitan, cómo se los incorpora o se los niega en una política y una historia sexual supuestamente inclusiva.

4.6. Preguntas finales

Me gustaría cerrar este capítulo planteando algunas preguntas y reflexionando sobre algunas tensiones en los estudios sobre temporalidad *queer*. Sin negar la productividad teórica de esta noción –que intenté demostrar en los apartados anteriores– quisiera detenerme sobre dos de sus núcleos problemáticos: la especificidad de la idea de temporalidad *queer* y el vínculo entre temporalidad y política que se traza en la literatura analizada. El primero de estos núcleos me permitirá resumir algunas de las notas principales de la temporalidad *queer*, mientras que el segundo sentará las bases para avanzar, en el capítulo siguiente, a las consideraciones sobre el futuro, el progreso y las normas en teoría *queer*.

* *Especificidad de la temporalidad queer*. Como vimos, la temporalidad *queer* sirve para pensar aquellos relatos y figuras de experiencia que entran en tensión ya sea con las notas del tiempo “objetivo” o cierta narración normativa sobre las etapas temporales de la vida. De esta forma, lo que se propone con esta noción son dos cosas: primero, mostrar la insuficiencia de las caracterizaciones del tiempo como homogéneo, discreto, lineal, unidireccional y absoluto cuando se trata de pensar la experiencia humana del tiempo, en general, y la experiencia sexuada y generizada, en particular; y, segundo, exhibir y desnaturalizar la predominancia de ciertas narraciones crononormativas y los ideales de género y sexualidad que implican.

Siguiendo esta línea, intenté demostrar que uno de los aportes centrales de estos estudios es agregar a la distinción clásica entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo la idea de tiempo naturalizado y mostrar de qué modo las narraciones crononormativas que naturalizan el tiempo se apoyan en presupuestos e ideales en torno al sexo y el género. También me detuve –aunque volveré sobre esto en el capítulo siguiente– en cómo los autores *queer* ponen en cuestión no sólo la preponderancia de líneas vitales heteronormativas sino también el modo en que las sexualidades diversas buscan incorporarse a estas secuencias vitales ligadas a la

familia, la monogamia y la reproducción.

Ahora bien, uno de los primeros problemas que exploré es qué es lo que hace *queer* a la noción de temporalidad *queer*. Como vimos, la crítica de estos autores *queer* al tiempo homogéneo y vacío, al tiempo naturalizado y a la división clara entre pasado y presente no es completamente novedosa –como el uso de las teorías de Benjamin, Derrida, Harvey y Bloch, lo demuestran. Así y todo, lo que creo que estos autores *queer* sí consiguen hacer es mostrar la *importancia* del género y la sexualidad en la postulación de tiempos normativos así como también la *falta de importancia* que estas dimensiones adquieren en los estudios clásicos sobre el tiempo.

Más importante todavía es la identificación de una tensión entre una forma minorizadora y una universalizadora de entender la temporalidad *queer*. Por un lado, hemos notado que los autores *queer* tienden a detenerse en el modo en que la experiencia sexual disidente desordena la temporalidad lineal (asimismo, también hemos encontrado afinidades entre la temporalidad *queer* y otras experiencias corporales en principio no tan evidentemente *queer* como la de los usuarios de drogas y la de una mística heterosexual Margery Kempe). Pero, por otro lado, también hay un uso universalizador de la noción de temporalidad *queer* cuando los autores piensan a la experiencia subjetiva del tiempo como algo que enrarece, distorsiona y pone fuera de quicio al tiempo lineal. En este sentido, uno podría argumentar –como lo hace Dean– que no hay nada específico en la forma asincrónica o anacrónica en que ciertas identidades sexuales experimentan el tiempo sino que se trata, más bien, de la forma en que cualquier individuo siente la temporalidad: marcada por memorias, expectativas, fantasmas, traumas, aceleraciones y detenimientos, etc. En este sentido, creo la noción de temporalidad *queer* vuelve a hacer presente algunas de las ambigüedades semánticas que ya había resaltado en la introducción a esta tesis: su capacidad de abrirse para adjetivar todo tipo de experiencias e identidades (por ejemplo, todos somos *queer* ya que todos tenemos experiencias e identidades no esenciales ni naturales y todos vivimos el tiempo fuera de quicio) así como también su capacidad de cerrarse para diseccionar el mundo entre hegemonía y oposición (i.e. *queer* es aquello que entra en tensión con las normas genérico-sexuales vigentes,

paradigmáticamente, con la heteronormatividad y la crononormatividad).

Creo que estas discusiones sobre la especificidad de lo *queer* como adjetivo pueden servir, también, para pensar otra de las tensiones que encuentro en estos textos: ¿en qué tiempo *específico* emerge el tiempo *queer*? Para Halberstam, por ejemplo, los tiempos *queer* aparecen en la posmodernidad, obturando su aplicación hacia otras latitudes históricas. Para Dinshaw, en cambio, los tiempos *queer* pueden ser encontrados en el medioevo así como también en la actualidad –excluyendo del análisis los tiempos de la modernidad. Finalmente, como se verá en el capítulo siguiente, para autores como Muñoz lo *queer* es algo intrínsecamente futuro, cuyo tiempo todavía no ha aparecido (mientras que, para Edelman, no hay futuro para lo *queer*).

Esta pregunta apunta al modo en que se caracteriza, a mi entender problemáticamente, el gran enemigo de la temporalidad *queer*: los tiempos modernos. La modernidad aparece, con frecuencia, demonizada en la literatura *queer*. Supuestamente, es allí donde emergen gran parte de los problemas que seguimos arrastrando en la actualidad: la patologización de la sexualidad diversa, la noción de progreso, el sujeto universal –y excluyente – de la historia, la bio-anatomo-política que controla y normaliza los cuerpos y las poblaciones, etc. La modernidad funciona, paradójicamente, como una forma de *temporal drag* en los estudios *queer*, un objeto de crítica que arrastramos en el presente sin poder sacárnoslo de encima.

Aunque no es este el momento de hacer una defensa de “la modernidad” –lo que sea que esta expresión signifique– sí me interesa identificar algunos problemas en su uso para pensar la temporalidad *queer*. La crítica a los tiempos modernos aparece, con bastante fuerza, en la obra de Carolyn Dinshaw, quien intenta conectar la temporalidad *queer* de los sujetos contemporáneos a las temporalidades medievales con el fin de pensar por fuera de las caracterizaciones temporales modernas. Si en el capítulo anterior habíamos notado cómo Dinshaw cuestionaba el modo simplificador con que los modernistas describían la Edad Media, me pregunto si ella no termina cayendo en una actitud similar cuando opone la multiplicidad de tiempos del

medievo a la simplificación temporal moderna. Por ejemplo cuando se refiere a

los diferentes y a veces contradictorios tipos de percepción del tiempo que operaban al mismo tiempo en la Edad Media: agrario, genealógico, cíclico, sagrado/bíblico e histórico. Éstos eran otro tipo de "actitudes hacia el tiempo" respecto a lo que Gurevich identifica como el "reconocimiento moderno de su flujo rápido e irreversible y... su identificación de un único presente" (Dinshaw, 2007: 110-111).

Esta reducción del tiempo moderno a la irreversibilidad y la aceleración no es propiedad privada de Dinshaw. De hecho, se había hecho presente en el análisis temporal que realizaba Koselleck, si bien su tesis del carácter unidireccional que adopta el tiempo moderno no implica, como para Gurevich, un único presente sino que es compatible con la idea de *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen* que el alemán recupera de Herder. Quien marca los problemas de la asociación que Koselleck establece entre la modernidad y el tiempo lineal e irreversible es Elías Palti, especialmente en relación con cómo esa asociación lo obligó a dejar afuera a toda una serie de filosofías de la modernidad temprana. Corrigiendo al filósofo alemán, Palti señala que,

De hecho, el logro más característico y determinante del arribo de lo que comúnmente se conoce como Edad Moderna fue, precisamente, el desarrollo de la noción de reversibilidad temporal. Esta noción se encuentra perfectamente formulada por Laplace y simbolizada en su «pequeño demonio»: aquél capaz de conocer el universo completo en su estado actual, decía Laplace, «tendría el pasado y el futuro ante su vista» (Palti, 2004: 69).

Si bien no es este el lugar para ofrecer una caracterización sofisticada de la temporalidad de la modernidad, me genera cierta sospecha las generalizaciones que suelo notar en relación a este período en teoría *queer*. No obstante, sí creo que en

algunos de los estudios sobre temporalidad *queer* aparece otro tipo de actitud hacia este tema. Como vimos más arriba, Luciano retoma la crítica de Foucault en *Historia de la sexualidad* para exhibir la proliferación de temporalidades modernas, el modo diferenciado en que el tiempo se despliega en distintas esferas (la doméstica, la nacional, la productiva, la religiosa). Para Luciano, la noción de biopoder permite entender la “producción de la vida según *varias* temporalidades” (Luciano, 2007: 9, *mi cursiva*). En el texto “Bareback Time”, de Dean, también notamos una reconsideración de los tiempos modernos. Para él, la idea de habitar temporalidades múltiples, lejos de pertenecer al medioevo, a la posmodernidad o a lo *queer*, puede ser rastreador a la idea de interrupción de la flecha del tiempo que propulsó la Revolución Francesa; y Love muestra que la idea de progreso necesita la idea de retroceso, lo cual no niega el carácter unidireccional del tiempo pero sí muestra la simultaneidad de lo no simultáneo y las prácticas *alocrónicas* de la filosofía de la historia —entendiendo el *alocronismo* como la constitución de un objeto de estudio a través de la negación de su co-temporaneidad con el sujeto de enunciación.¹⁰⁸

* *Tiempo y política*. Antes de avanzar a las consideraciones sobre las *políticas temporales* que trabajaré en el capítulo siguiente, me gustaría detenerme en un elemento de la noción de temporalidad *queer* que sirve para repensar el vínculo entre la sexualidad y la política: su interés en el atraso, en lo anticuado, en los anacronismos. Como vimos previamente, estas caracterizaciones que sirvieron para denigrar o patologizar a las prácticas e identidades sexuales en los discursos expertos modernos, son recuperadas por los autores *queer* como formas alternativas y críticamente productivas de oponerse a la crononormatividad.

Hay un corolario interesante de esta resignificación: permite leer a la teoría *queer* por fuera de las coordenadas vanguardistas y revolucionarias con las que, a veces, suele ser asociada. Como señala Freeman, con bastante lucidez y autocrítica:

108 Si recuperamos el modo en que Dinshaw caracteriza a la vida como un fenómeno esencialmente anacrónico, la ubicación del tiempo *queer* en un momento específico parece desdibujarse. En su artículo, Dean se pregunta, interpelando a Dinshaw, por qué, si la temporalidad múltiple define a la vida en esta tierra, ella la llama *queer*.

Hasta hace poco los esfuerzos dominantes de la teoría *queer* han tendido a privilegiar lo *avant-garde*. En un momento de mi vida como académica de la teoría y cultura *queer*, pensaba que el punto de lo *queer* era siempre estar adelante de las posibilidades sociales existentes. En este modelo, parecía que los sujetos *queer* verdaderamente *queer* disolverían las formas, desintegrarían las identidades, aplanarían las taxonomías, desdeñarían lo social y, incluso, repudiarían lo político enteramente (y, de hecho, hay un costado de la teoría *queer* que privilegia este tipo de trabajo negativo). (Freeman, 2010: xiii)

Siguiendo esta lectura, el interés por lo *demodé*, lo atrasado, lo que queda en la retaguardia de las historias de progreso parece marcar una nueva dirección en los estudios *queer*. No obstante, me pregunto si no es posible volver a romantizar estas interrupciones temporales como formas de subversión política. Como veremos en el capítulo siguiente, creo que en el debate Muñoz-Edelman esta idealización de lo disolvente, de lo *queer* como una navaja que rompe toda moldura, reaparece con más fuerza que nunca.

En los textos de temporalidad *queer* que reseñé en este capítulo, sin embargo, creo que aparece una mirada más matizada y crítica sobre el potencial político de la asincronía y el anacronismo. Especialmente, en aquellos influenciados por Ernst Bloch y su lectura de la apropiación nazi de los sentimientos de atraso del pueblo alemán. Dinshaw vuelve sobre esta apropiación para cortar cualquier nexo inmediato entre asincronía y subversión y Dean critica explícitamente la celebración de la asincronía *queer* como algo necesariamente positivo. De hecho, al mostrar que la respuesta a la asincronía puede ser la búsqueda de certezas, y que esto marca afinidades entre una práctica sexualmente radical como el *bareback* y el gran fantasma homonormativo del matrimonio igualitario, el texto de Dean rompe con cualquier asociación fácil entre temporalidad *queer* y transgresión.

Creo que un gesto teórico y políticamente loable de estos autores es entender y tomar en serio el malestar afectivo que puede generar la temporalidad *queer*. Dean

comprende la necesidad de lidiar con las ansiedades de un futuro incierto, Dinshaw recuerda el rechazo y las acusaciones que sufría Kempe, Love acentúa los dolores, la pena y el aislamiento de quienes quedan por fuera de la historia de progreso y Freeman decide tomar en serio –y lo caracteriza como un aspecto “no *queer*” de su teoría– “el deseo de la gente de aquel alivio, del privilegio de ser ordinario” (Freeman, 2011: 29). No obstante, considero que quizás sea importante comenzar a pensar en este deseo por lo ordinario, esta necesidad afectiva de correrse de ciertos nichos de resistencia –así como también la problematización de la dicotomía entre subversión y asimilación– no necesariamente como algo “no *queer*” sino como un aspecto medular de esta corriente. El retorno de lo normativo en una teoría apasionada por la anti-normatividad –y los modos de exorcizar o acoger este fantasma– será, justamente, el tema principal del capítulo siguiente.

Capítulo 5.

¿Sin futuro?

Por momentos, me siento incómoda habitando la palabra "queer", preocupada de que no soy lo suficientemente *queer*, o que no lo he sido durante demasiado tiempo o que no soy la clase correcta de persona *queer*

—Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*

Me preocupa ver las dinámicas que emergen donde la gente ha creado la nueva poli-norma, y luego se detestan a sí mism*s si no pueden vivirla. Si no son perfect*s siendo no-celos*s, no-sintiéndose-amenazad*s y estando totalmente encantad*s por sus parejas, inmediatamente explota que ell*s han fracasado de algún modo. Yo mismo me he sentido de esta manera.

—Dean Spade, "Para amantes y luchadr*s"

¿Qué significa sentir *culpa, frustración o incomodidad* ante el modo en que uno habita una categoría sexual? ¿Es la identidad sexual o de género algo en lo que uno pueda *fracasar*? O, mejor dicho, ¿es posible *no fracasar*? Este capítulo se ocupa de estos y otros problemas a partir del estudio de la relación entre la temporalidad, la sexualidad y la normatividad en estudios *queer*.

Como intenté demostrar en el capítulo anterior, la noción de temporalidad *queer* surgió como una forma de pensar aquellas experiencias del tiempo que rompen con la armonía de las narraciones crononormativas. En la literatura *queer* analizada, vimos que la crononormatividad moderna era entendida en un sentido amplio que incluía no sólo la corporeización de ritmos capitalistas sino también el modo en que ideales de género y sexualidad contribuyen a naturalizar y privilegiar cierto relato sobre el orden y el valor de las etapas de la vida. En este capítulo volveré sobre la noción de temporalidad *queer* pero con el propósito de examinar no sólo los ideales heterosexuales, familiaristas y reproductivos hegemónicos sino también las nuevas normatividades que emergen dentro de las subculturas sexuales.

Para llevar a cabo este análisis, utilizaré como puntapié dos discusiones sobre el tiempo y la política en teoría *queer*. En el primer apartado, me dedicaré a la crítica de Jay Prosser al modo en que los estudios *queer* —particularmente, Halberstam y Butler— (mal)interpretan la transexualidad y la construyen como un anacronismo. A pesar de sus diferencias, en esta primera parte intentaré demostrar que los tres comparten un deseo teórico-político similar y acuñaré la expresión *narraciones progresistas de identidad* para caracterizar a su enemigo común. En el segundo apartado, examinaré las diferencias entre Muñoz y Edelman en relación con el futuro, la política y lo *queer*. Si bien intentaré argumentar a favor de leer sus textos como insumos para vivificar la imaginación política *queer* también cuestionaré el modo en que entienden la política y el tiempo.

Una de las características de este capítulo es que pondrá a la teoría *queer* en el banquillo de los acusados y se detendrá en algunas de las críticas —internas y externas— que se le suele formular. En el tercer apartado, analizaré los cuestionamientos recientes a la anti-normatividad *queer* ya que permiten introducirnos al corazón mismo del debate político que quiero explorar: la relación entre lo *queer* y la transgresión. En este tercer apartado, argumentaré a favor de la necesidad de lidiar con los esqueletos normativos en el armario *queer* a partir de la problematización de la distinción entre asimilación y subversión. Finalmente, en las conclusiones, volveré a la cuestión ontológica e identificaré algunos aportes posibles de estas discusiones

temporales para complementar la crítica al esencialismo genérico-sexual.

5.1. Narraciones progresistas de identidad

En el libro *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*, Jay Prosser estudia toda una serie de relatos que ponen en primer plano la importancia del cuerpo y la materialidad en las trayectorias transexuales. Para los fines de esta tesis, es importante remarcar que el autor justifica su tarea señalando que “las limitaciones de la teoría *queer* en torno a la transexualidad hacen que mi proyecto sea necesario” (Prosser, 1998: 6). En este libro, Prosser recupera algunos tópicos que aparecen en las narraciones transexuales que, según él, entrarían en contradicción con lo *queer*. Si la teoría *queer* se ha caracterizado por defender la desnaturalización de las identidades de género mostrando su carácter performativo, el intento transexual por invisibilizar la transición y hallar un refugio en alguno de los géneros preexistentes, iría en contra de sus pretensiones: “El/la transexual revela los límites de la teoría *queer* misma: lo que yace más allá o debajo del terreno preferido de la performatividad de género” (Prosser, 1998: 6).

Entre los blancos de la crítica de Prosser encontramos dos grandes protagonistas de esta tesis doctoral: Judith Butler y Jack Halberstam. En este apartado, me gustaría examinar la crítica a estos autores ya que me permitirá poner en discusión cierta forma de entender la teoría *queer* que, a mi entender, reduce sus postulados a una caricatura posmoderna –un tema al que retornaré en el tercer apartado. Pero, fundamentalmente, lo que más me interesa es demostrar que, a pesar de sus diferencias, estos tres pensadores comparten el deseo de evitar lo que llamaré *narraciones progresistas de identidad*, es decir, concepciones sobre la identidad de género y sexual sostenidas sobre una estructura narrativa teleológica. Este tipo de relato asume la existencia de estadios más evolucionados y/o auténticos de la sexualidad y el género de cara a otras experiencias consideradas anticuadas, derivadas o falsas. A partir de la lectura en paralelo del debate entre Prosser, Butler y Halberstam

y la noción de temporalidad *queer*, en este apartado quisiera comenzar a explorar las relaciones intrínsecas entre la estructura temporal de las narraciones identitarias y su valoración ontológico-política.

Según Prosser, hay dos grandes tendencias en teoría *queer* cuando se interpreta la transexualidad. Por un lado, algunos pensadores la celebran ya que las personas transexuales lograrían quebrar el nexo causal entre sexo (biológico) y género (cultural); por otro lado, hay autores que consideran que, al pretender alinear su identidad de género a su cuerpo, los sujetos transexuales terminan reforzando el nexo sexo/género y el binarismo. El problema de estos enfoques, según Prosser, es que toman a la transexualidad como una figura de en su teoría –ya sea subversiva, ya sea conservadora–, en lugar de analizar la experiencia vivida y los testimonios reales de las personas transexuales¹⁰⁹.

Prosser considera que esta tendencia se reproduce en la obra de Butler y Halberstam. El problema principal que ve en sus teorías es que celebran el valor de las identidades *transgénero* –i.e. aquellos sujetos que cruzan únicamente las fronteras del género sin modificar la materialidad del sexo (por ejemplo, las *drag queens* y las lesbianas *butch*)– al mismo tiempo que desdeñan las identidades transexuales que pretenden *literalizar* ese cruce en su cuerpo y encontrar un “hogar” en alguno de los géneros binarios dados. En estos textos *queer*, habría una “idealización de lo transgénero como una fuerza *queer* transgresora” –una potencia disruptiva que no suele ser adjudicada a la transexualidad (Prosser, 1998: 23).

**Prosser versus Butler.* En el capítulo “Judith Butler: Queer Feminism, Transgender, and the Transsubstantiation of Sex”, Prosser sostiene que el análisis de las actuaciones travestis constituye una parte central de la teoría butleriana y que ha sido ella una de las responsables de transformar a lo transgénero en un ícono *queer*. Según Prosser,

¹⁰⁹ Recuperando ciertos postulados de la fenomenología y la neurociencia, Prosser intentará demostrar que algunas de las fórmulas recurrentes que aparecen en los testimonios transexuales –como el “estar encerrada/o en el cuerpo erróneo” o el “querer ser una mujer/hombre completa/o”– son modos legítimos de expresar la experiencia trans y no meras declaraciones alienadas producto de la imposición de un lenguaje binario y heteronormativo.

para Butler, las performances *drag* no sólo serían el paradigma de la performatividad de género sino también una de las formas de desnaturalizar las identidades de género, sacando a la luz “la construcción performativa de un sexo original y verdadero” (Butler, 2007: 37).¹¹⁰ Efectivamente, el travestismo juega un papel importante en la obra de Butler y, en ocasiones, ella localiza allí una de sus fuentes de inspiración para desarrollar su teoría sobre la performatividad de género¹¹¹. En el prefacio de *El género en disputa*, por ejemplo, la pensadora sostiene que la actuación de Divine, la heroína travesti del filme *Female Trouble*¹¹², nos enfrenta a una serie de preguntas que problematizan no sólo lo femenino sino el género en sí: “¿Es el travestismo la imitación del género o bien resalta los gestos significativos a través de los cuales se determina el género en sí? ¿Ser mujer es un «hecho natural» o una actuación cultural?” (37). Estas preguntas remiten a la conclusión más importante de su libro: la falta de originalidad y el estatus imitativo de todas las identidades de género. Justamente, para Butler, el objeto de burla de la parodia *drag* no son las mujeres sino la idea misma de una feminidad original o natural.

Ahora bien, como Prosser señala, a pesar de que la autora sostiene que *todo* género es performativo, *El género en disputa* ha sido leído como un argumento a favor del carácter performativo sólo de las identidades *queer*. Prosser, en lugar de atacar esta lectura minorizadora, tiende a culpabilizar a Butler misma por esta mala interpretación. Al hacer de las actuaciones *drag* el ejemplo privilegiado de la performatividad de género, Butler misma “establece las condiciones” para anudar la

110 Claramente, Prosser está pensando en el capítulo final de *El género en disputa* –“De la parodia a la política”– un capítulo que Butler ha confesado haber escrito demasiado rápido y cuyo futuro no anticipó.

111 En *Deshacer el género*, Butler brinda una explicación autobiográfica de la importancia de las actuaciones travestis en la formulación de su teoría performativa del género. Ella relata que cuando era joven y estaba escribiendo su tesis de doctorado, se la podría describir como una “lesbiana de bares” que pasaba sus días leyendo Hegel y sus noches frecuentando un bar de lesbianas que, ocasionalmente, se transformaba en un bar *drag* (Butler, 2004, pp. 213-214). Es allí donde ella tuvo su primera experiencia del género como un acto performativo: le sorprendió ver en aquellos supuestos “hombres” actuar una femineidad que ella, a pesar de identificarse como mujer, nunca quiso o pudo personificar. Lo femenino, que siempre supo que no le pertenecía, le pertenecía a otras y ella era más feliz siendo la audiencia de esa femineidad que encarnándola. La parodia *drag*, así, fue uno de los elementos que le permitió a Butler entender que el género, a pesar de su naturalidad adjudicada, no es más que una serie de actos performativos.

112 Que el libro de Butler se titule justamente *Gender Trouble* marca una intertextualidad, usualmente no reconocida, entre su teoría de género y el filme de John Waters.

performatividad a lo *queer* y lo *queer* a lo transgénero (Prosser, 1998: 29)¹¹³.

De hecho, Prosser sostiene que, en este libro, Butler va insinuando el siguiente silogismo:

transgénero = performativo = *queer* = subversivo.

Si bien Butler nunca ofrece un argumento explícito para armar esta ecuación, Prosser afirma que se sigue de las premisas de su libro. Entonces, ¿por qué Butler anudaría lo performativo a lo transgénero? Prosser contesta esta pregunta recordando la interpretación butleriana de la famosa afirmación de Simone de Beauvoir según la cual mujer no se nace sino que se hace. Recordemos que, en la lectura butleriana, si llevamos esta frase hasta sus últimas consecuencias el resultado es el quiebre del nexo necesario entre sexo y género. Si ser mujer no es producto de una compulsión natural sino el resultado de un aprendizaje cultural, no hay motivos para sostener que ser mujer sea algo que deba realizarse, necesariamente, en un cuerpo femenino, ni que ser hombre se desprenda, obligatoriamente, de una anatomía masculina. El vínculo entre un sexo femenino y el género mujer es, por ende, contingente, el resultado de actos performativos que se pueden dar en cuerpos de diverso tipo. Lo transgénero, así, es explicado apelando a la performatividad. Esto nos conduce a la segunda parte del silogismo –la parte más problemática ya que involucra uno de los conceptos más difíciles de la obra de Butler: la subversión. Como vimos en el primer capítulo, una de las tesis de la teoría performativa es que la naturalización del sistema binario y heteronormativo se afianza, especialmente, cuando la repetición de actos generizados sigue el guión de la heteronormatividad. Es por eso que las identidades de género heterosexuales y cissexuales se presentan como *lo natural* mientras que las identidades de género que se alejan de estos ideales, aparecen como desviaciones o falsedades. El

¹¹³ Para dar un ejemplo de cómo la *performatividad de género* se convierte en *performatividad queer*, Prosser recuerda que Sedgwick, en *Tendencias*, se refiere a Butler como un referente central para pensar la “performatividad *queer*”, como si sólo las identidades *queer* fueran performativas. (Prosser, 1998: 28). No obstante, creo que Sedgwick no está pensando en la performatividad de las personas *queer* sino en el carácter *queer* de la performatividad misma, su potencialidad para retorcer y resignificar lo dado.

punto clave es que, de acuerdo con Butler, son, justamente, estas “desviaciones” las que nos ayudan reconocer la “verdad” oculta del género: su carácter no esencial, no necesario, no natural. En palabras de Butler: “lo insólito, lo incoherente, lo que queda «fuera», nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma.” (Butler, 2007: 223). En este libro, el hecho de que las prácticas transgénero logren exhibir el carácter performativo de todo género, las posiciona como una fuente de transgresión política. A pesar de que, en *Cuerpos que importan*, Butler marcará una distinción importante entre desnaturalizar y subvertir, y dirá que no toda desnaturalización es de por sí subversiva, Prosser argumenta, a mi entender correctamente, que en ese libro posterior Butler debe separar estos dos términos porque en *El género en disputa* tiende a solaparlos.¹¹⁴

Prosser avanza en su crítica, sosteniendo que el silogismo original de Butler

transgénero = performativo = *queer* = subversivo

depende y se nutre de otro silogismo:

114 Este problema en la obra de Butler y la diferencia entre *El género en disputa* y *Cuerpos que importan* ha sido el tema de un artículo que presenté en la *Revista de Filosofía y Teoría Política*: “El papel del travestismo en el pensamiento político de Judith Butler” (Solana, 2014). Allí, sostuve que en *El género en disputa* Butler formula una pregunta clave y ofrece una respuesta ambigua: “¿Qué establece una repetición subversiva dentro de las prácticas significantes de género?” (Butler, 2007, p. 283). Su respuesta apunta a la capacidad de la parodia para desnaturalizar las prácticas significantes de género: “Así como las superficies corporales se representan como lo natural, estas superficies pueden convertirse en el sitio de una actuación disonante y *desnaturalizada* que descubre el carácter performativo de lo natural en sí” (Butler, 2007, p. 284, mi cursiva). Pero, más adelante, añade la desestabilización: “Por consiguiente, hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en las que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos. La pérdida de las reglas de género multiplicaría diversas configuraciones de género, *desestabilizaría* la identidad sustantiva y privaría a las narraciones naturalizadoras de la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas esenciales: 'hombre' y 'mujer'. (Butler, 2007, p. 284, mi cursiva). En estos pasajes emerge una ambigüedad presente en su obra temprana: la subversión puede entenderse o bien como *desestabilización* de las prácticas, identidades y normas de género o bien como *desnaturalización* de las mismas. Este solapamiento es problemático ya que, como la misma Butler reconoce en su libro posterior, la heteronormatividad tiene varias formas de establecer su primacía, si bien la más eficiente y usual es la naturalización, hay ocasiones en que la heterosexualidad admite su falta de originalidad y, lejos de tambalear, sigue ejerciendo poder.

no transgénero = constataivo = hetero = naturalizante

Así, él puede probar que Butler sucumbe a una tendencia común en teoría *queer*: “la evaluación de todas las representaciones sobre la base de si revelan (“bueno”: antiesencialista) u ocultan (“malo”: esencialista) su carácter construido” (Prosser, 1998: 15).

Antes de seguir avanzando, quisiera aclarar que lo que Prosser critica con mayor agudeza es que la caracterización butleriana de lo transgénero no sirve para analizar *todas* las prácticas trans. Especialmente, no sirve para caracterizar a la transexualidad, una identidad de género que, según el autor, en lugar de ser *performativa*, pretende simplemente *ser* (Prosser, 1998: 32). El problema no es, como parece sostener Butler en “Critically Queer”, si la teoría *queer* es capaz de estirarse para incluir a todas las identidades no normativas sino si *debería* hacerlo. Para Prosser, la respuesta es negativa, ya que las premisas teóricas de los estudios *queer* – especialmente, su caracterización del género como acto performativo– imposibilitan el análisis de las experiencias transexuales. El punto de Prosser es mostrar que la teoría *queer* desdeña lo más importante de la transexualidad: las narraciones en las que se manifiesta un deseo ferviente de llegar a *ser* un hombre o una mujer en lugar de meramente *performar* estas identidades (32). El problema de cómo Butler interpreta a de Beauvoir es que en lugar de pensar que mujer es algo que se hace, sostiene que, en realidad, nunca es completamente posible convertirse en mujer, el género es algo que jamás se llega a ser, se trata de un fracaso constante: “El precepto de *ser* de un género concreto obligatoriamente genera fracasos: una variedad de configuraciones incoherentes que en su multiplicidad sobrepasan y desafían el precepto mediante el cual fueron generadas” (Butler, 2007: 182-183). Para Prosser, el hecho de que, para la teoría performativa, “el género no aparece como el fin de una narrativa de devenir sino como momentos performativos a lo largo de un proceso” imposibilita tomar en serio aquellas trayectorias trans en las que convertirse en hombre o mujer no es ni un fracaso ni un momento performativo sino el fin del relato (Prosser, 1998: 30).¹¹⁵

115 Aquí sería interesante explorar si la diferencia entre Prosser y Butler obedece no sólo a una

A Prosser le interesa analizar el cambio en la teoría butleriana a partir de *Cuerpos que importan* ya que es allí donde la autora logra complicar los silogismos previos, atendiendo a la necesaria coexistencia de gestos de insurrección y de resubordinación en las repeticiones paródicas. En este libro, Butler vuelve sobre su previa caracterización de las parodias *drag* pero a partir del análisis del documental *París en llamas* de Jennie Livingston. Uno de los testimonios que aparecen en el filme, el de Venus Xtravaganza, es utilizado por Butler para repensar los vínculos entre la desnaturalización del género y su subversión. Venus afirma buscar el cambio de sexo para ser “una mujer completa”, querer casarse por iglesia, con un vestido blanco, ser una malcriada y rica chica blanca, encontrar un buen marido, tener hijos y vivir en los suburbios. De acuerdo con Butler, “Venus y, de manera más general, *París en llamas*, plantea si hacer una parodia de las normas dominantes basta para desplazarlas; en realidad, si la desnaturalización del género no puede llegar a ser en sí misma una manera de reconsolidar las normas hegemónicas” (Butler, 2005: 184).

En un análisis polémico, Butler señala que ese orden de lo Simbólico que Venus no pone en duda sino que pretende adoptar, es el mismo responsable de su muerte (supuestamente, en manos de un cliente tras descubrir que era una mujer con pene). Si bien Prosser celebra la complejización de la dicotomía subversión/asimilación en este segundo libro, también considera que hay algo “no sólo sorprendentemente irónico sino lindante en la perversidad crítica” en que Butler considere a Venus como subversiva por las mismas razones que sostiene que fue asesinada. De acuerdo con Prosser, en el esquema butleriano, si bien Venus es reinscriptiva en su deseo de ser una mujer completa, también habría un resto de potencial transgresor en el hecho de que ella no completó su trayectoria y murió como una mujer pre-operativa. Así, si tenemos en cuenta que Butler tiende a reivindicar la subversión, el resultado perverso de su análisis es que la autora terminaría celebrando que la trayectoria de Venus se haya visto interrumpida en su etapa transgénero, una interrupción que,

diferencia en la concepción ontológica sino también a la importancia que adopta en uno —y no en la otra— la narración. Pareciera que el interés butleriano por pensar el proceso de constitución de género entra en tensión con la preeminencia que la narrativa transexual tiene en el estudio de Prosser —con todo lo que la narrativa involucra: secuencia, orden, clausura.

probablemente, ocasionó su muerte. Si bien Prosser acepta que, en este segundo libro, Butler entiende mejor que hay algo contradictorio entre lo *queer* y la transexualidad, lo que le preocupa ahora es que Butler elija justamente la figura de Venus, una mujer transexual preoperativa, para criticar no sólo los momentos en que la transexualidad falla en ser subversiva, sino también para sostener que cuando esta insubordinación es exitosa, termina en la muerte. Así, "Butler localiza valor transgresor en aquello que pone en peligro la vida real del sujeto" (Prosser, 1998: 49).

**Prosser versus Halberstam.* Antes de responder a la crítica prosseriana a Butler, me gustaría incorporar sus cuestionamientos a Halberstam para terminar de armar el enemigo *queer* que el autor ataca. En 1994, Halberstam publicó un artículo titulado "F2M: The Making of Female Masculinity". En este texto, escribe unas líneas polémicas sobre la transexualidad:

Todos somos transexuales, excepto que el referente de trans se hace cada vez menos claro (y más y más *queer*). Todas somos travestis [*cross-dressers*] pero ¿desde o hacia dónde cruzamos? No hay "otro" lado, no hay un sexo "opuesto", no hay una división natural que pueda ser cruzada gracias a la cirugía, al disfraz o al "pasar". Todos pasamos o no... No existen las personas transexuales. (Halberstam, 1994: 212).

¿Qué significa que todos seamos transexuales y que, justamente por eso, no existan los transexuales? A mi entender, lo que Halberstam estaba intentando argumentar –tal vez, de forma un tanto desprolija– es que no hay una jerarquía *ontológica* entre quienes cambian de género y quienes asumen aquel que les fue asignado al nacer. En sintonía con la teoría de la performatividad de género, al no existir una compulsión natural que, teleológicamente, se manifieste desde un sexo asignado a un género determinado, todos vamos fabricando nuestras identidades de género. No obstante, el autor ha tenido que volver sobre sus pasos y explicarse ante sus críticos. Para Prosser, por ejemplo, esta formulación es un ejemplo más de las teorías posmodernas *queer*

que celebran la fluidez y el carácter ficcional de las identidades. El problema es que, mientras la transexualidad aparece como una figura de la desliteralización y la desnaturalización, el sujeto transexual real mismo desaparece –i.e. *no existe*. Siguiendo esta misma línea, en la edición del *FTM Newsletter* posterior a este artículo, una comentadora, Isabella, sostuvo que Halberstam encarna el rol de “la feminista lesbiana que quiere que lxs transexuales desaparezcan en una proliferación posmoderna de identidades *queer*” (Halberstam, 1998: 146). Isabella acusa a Halberstam de centrar su artículo en películas y videos en lugar de incorporar las palabras de los hombres transexuales post-operativos exitosamente integrados. Según esta lectora, a Halberstam no le interesa la realidad de los hombres transexuales porque está fascinada por la fluidez y la deconstrucción de las ficciones de género.

Prosser va más lejos y vincula este tipo de posturas *queer* a la noción de “post-transexualidad” de Sandy Stone, un concepto que fue empleado como una bandera transgénero, en contra de la voluntad de “pasar” por el sexo opuesto, y a favor de la visibilización de los géneros incoherentes. Lo problemático de esta perspectiva, de acuerdo con Prosser, es que al pretender trascender la transexualidad (como lo indica el prefijo “post”), la construye como un resabio moderno, literal y rescriptivo en oposición a una transgeneridad posmoderna, transgresiva y *queer*. Frente a esta impugnación de la transexualidad, el autor saldrá en defensa de quienes buscan literalizar la identidad de género en su cuerpo e identificarse como hombre o mujer. Prosser sostiene que: “Al dejar atrás una narrativa transexual (post) [...] renunciamos a lo que todavía no tenemos: el reconocimiento de nuestra realidad sexual; la aceptación como hombres o mujeres, el derecho a hogares de género” (Prosser, 1998: 204). El peligro del “*coming out*” que plantea la bandera post-transexual es que desdeña ese realismo de género que constituye el objetivo principal de los relatos transexuales.

¿Cuál fue la respuesta de Halberstam a estas acusaciones? En *Female Masculinity* –especialmente en los capítulos “Even Stone Butches Get the Blues” y “Butch/FTM Border Wars”– Halberstam subsume su ataque a la denominada “guerra de fronteras” entre mujeres lesbianas *butch* y hombres transexuales. En primer lugar,

señala que, a diferencia de lo que plantean críticos como Prosser o Isabella —a saber, que el artículo defiende una idea de lo *butch* como posmoderno, subversivo y fluido en contraposición a lo transexual como algo anticuado, ingenuo y esencialista— su verdadera intención era “crear un espacio teórico y cultural para la *butch* transgénero que no presuponga la transexualidad como su marco epistemológico” (Halberstam, 1998: 146). Es decir, quería que la transgeneridad no sea leída como un estadio previo e insuficiente en el camino a la meta transexual sino que sea entendida como una identidad cuya masculinidad tiene valor en sí.

Halberstam comparte la crítica a la celebración del fin de todas las identidades y la creencia de que la pura fluidez es la verdadera rebelión —de hecho, como veremos más adelante, considera que este tipo de “excepcionalismo transgresor” es la nueva moda neoliberal de los chicos gays, blancos y clase-media que al “rechazar las etiquetas” desconocen sus deudas con las políticas de identidad llevadas adelante por generaciones previas de activistas. Asimismo, como vimos, todo *Female Masculinity* es un gran intento de ofrecer nuevas categorías taxonómicas —más variadas, plurales y complejas— y no el abandono de las mismas. Halberstam sostiene que es ridículo vincular la sexualidad y el género a la pura fluidez cuando todas nuestras actuaciones de género —tanto las normales como las abyectas— se hallan rígidamente estructuradas por las normas. A pesar de que toda identidad implica algún grado de movimiento entre cuerpos, deseos, transgresiones y conformidades, ese desplazamiento no es libre sino que se encuentra bastante guionado.

Ahora bien, hay una crítica que a Halberstam le molesta particularmente: aquella que define al teórico *queer*, muy prosserianamente, como “el despreocupado oponente de lo real, el jugador que no logra entender las luchas de vida o muerte que implica la definición de género” (Halberstam, 1998: 145). A partir de esta caracterización, Halberstam examina y cuestiona la forma en que algunas conductas, prácticas e identidades de género se ven ligadas a lo inauténtico mientras que otras se hallan vinculadas a lo real. El caso arquetípico de acusación de inautenticidad, para Halberstam, es el que recibe la lesbiana *butch*, en tanto se le ha achacado meramente “jugar” con la masculinidad mientras que son los hombres transexuales quienes

efectivamente tienen deseos reales de encarnar su masculinidad. Halberstam se refiere a la “guerra de fronteras” entre las lesbianas *butch* y los hombres transexuales, una guerra en la que ambos bandos se acusan y critican mutuamente: algunas lesbianas ven a los hombres transexuales como “traidores” que cruzaron la frontera y se convirtieron en el enemigo, o los ven como mujeres *butch* que creen en la anatomía, mientras que algunos hombres transexuales acusan a las lesbianas *butch* de cobardía por no animarse a hacer la transición quirúrgica. Halberstam nota que, en estas guerras, entran en juego supuestos sobre la masculinidad que permiten establecer un criterio de valor: se asume o bien que la masculinidad es un recurso limitado disponible para unos pocos o bien que la masculinidad es un conjunto de protocolos sobre los que tenemos que estar de acuerdo de antemano. Como intentará probar, la masculinidad no es algo que pueda ser determinado *a priori* y de forma universal sino que se encarna y realiza en múltiples y variadas formas de vida, algunas de ellas no necesariamente vinculadas a un cuerpo anatómicamente masculino. En sus términos: “La masculinidad, por supuesto, es lo que hacemos de ella; tiene importantes relaciones con el sexo masculino [*maleness*], relaciones cada vez más interesantes con la masculinidad transexual y una deuda histórica con las lesbianas *butch*” (Halberstam, 1998: 144).

**Enemigos en común.* A pesar de sus diferencias, creo hay un elemento que permite acercar posturas en principio disímiles como las de Prosser, Butler y Halberstam: todas ellas rechazan la tendencia a leer aquellas identidades que quieren reivindicar –ya sea la persona transexual, la *drag queen*, la lesbiana *butch*– como formas previas, incompletas, derivadas o rudimentarias de una identidad más evolucionada y/o auténtica. Es a partir de esta similitud que me interesa examinar cómo el grado de autenticidad y el valor de transgresión que le otorgamos a una práctica e identidad genérico-sexual muchas veces depende de cómo lo caracterizamos no sólo en relación con el marco normativo sino también con cierta trama temporal.

La moraleja de Prosser es que, dentro de una mirada que considera que el mundo sería un lugar mejor tras el fin del restrictivo binarismo de género, el sujeto

transexual será figurado como un estadio previo o como un obstáculo en el camino hacia la vanguardia. Este tipo de discurso construye un presente habitado por identidades neotéricas y paleotéricas, una contemporaneidad de lo no contemporáneo que debería resolverse en un futuro más libre. Así, la transexualidad puede ser retratada como una creencia *demodé* en la anatomía o, incluso, como una forma de falsa conciencia, un modo acrítico y alienado de reproducir las normas binarias de género existentes. Como veremos en los próximos apartados –si bien Prosser no estaría de acuerdo– creo que los estudios *queer* pueden darnos herramientas para problematizar este alocronismo. No obstante –y esta es la enseñanza de Halberstam y Butler–, desde una posición que parte de la distinción entre lo auténtico y lo lúdico, e identifica a la transexualidad con lo real –por pretender encarnar un género determinado y no meramente “disfrazarse”– se ve a las identidades transgénero como cayendo del lado de lo performativo-inauténtico, un mero juego descomprometido e irresponsable.

Si bien entiendo que estas narraciones progresistas de identidad son problemáticas, creo que es importante preguntarnos si, efectivamente, los autores trabajados en este apartado avalan este tipo de concepciones y, dado que esta tesis abreva en los estudios *queer*, me interesa particularmente saber si éstos sucumben a las tendencias que describe Prosser.

A mi entender, la lectura que Prosser hace de la teoría butleriana cae en dos problemas: arma una distinción entre *ser* y *performar* que no podría estar más alejada de la ontología butleriana; y en lugar corregir los problemas de reducir la performatividad de género a la performatividad *queer*, sigue abonando esta interpretación sesgada. Con respecto al primer punto, me parece sorprendente que Prosser afirme que las personas transexuales, a diferencia de los sujetos *queer*, no busquen *ser performativos* sino simplemente *ser*. No sólo porque Butler ha dedicado litros de tinta en aclarar que la performatividad no implica una mera actuación en el sentido teatral del término sino también porque pierde de vista el giro ontológico que propone la pensadora. Dentro de la teoría butleriana, la división entre ser y actuar no tiene sentido ya que “El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra

que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad.” (Butler, 2007: 266). Incluso si uno quisiera argumentar que las actuaciones de la femineidad en las parodia *drag* son justamente eso, *actuaciones teatrales*, y que muchos de esos actores en realidad no se identifican como mujeres sino como varones que solamente quieren ir a disfrazarse a una fiesta sin sentir que abandonan su masculinidad, esto no es un argumento en contra de que su concepción de la identidad de género. Sea cual sea la identidad de género con la que estas personas se identifiquen –varón, mujer, travesti– ésta es el producto de la repetición de normas, estilos y gestos socialmente disponibles. La teoría de Butler sirve justamente para pensar una ontología de la identidad en el que los actos son constitutivos de los sujetos –no es una forma de argumentar que porque uno se disfrace de varón o mujer, para una fiesta o un concurso, mágicamente asuma esa identidad.

Esto me lleva al segundo problema de Prosser. Si bien el autor reconoce como un error reducir la performatividad sólo a lo *queer*, en lugar de mostrar cómo la ontología butleriana problematiza esta reducción, termina abonando esta mala lectura al sostener que Butler arma los silogismos mencionados. Según Prosser, estos silogismos son posibles porque Butler eleva a la transgeneridad al *paradigma* de la performatividad mientras que anuda la naturalización a la heterosexualidad. Sin embargo, que las parodias *drag* sean privilegiadas por Butler, ya que le permiten entender el carácter performativo del género, no implica que sean el único modelo de la performatividad. El problema de fondo es que Prosser parece identificar la performatividad con la exhibición (por ejemplo, cuando opone la performatividad a lo constativo), lo cual no siempre es así. Hay actuaciones que exhiben el carácter construido del género y otras que tienden a disimularlo pero eso no lleva a que haya una diferencia de grado entre identidades performativas e identidades que no lo son. A mi entender, la potencia del pensamiento de Butler es que pretende erradicar la distinción ontológica entre géneros originales y secundarios al sostener que todos son performativos. Volviendo al lenguaje de Sedgwick, habría algo universalizador en la performatividad, algo que vuelve *queer* –en el sentido de no esencial y no natural– a todos los géneros. Esto es así ya que “Si los atributos y actos de género [...] son

performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora” (Butler, 2007: 275). Como vimos, para Butler, aquello que las actuaciones *drag* parodian no es la femineidad sino la idea misma de género original. En este sentido, tampoco habría géneros exitosos y géneros que fracasan; por lo menos, en términos ontológicos, todos fracasamos. Para Prosser, el problema de Butler era no poder ver que hay trayectorias trans en las que la meta es llegar a ser una mujer o un hombre completo. Pero, nuevamente, esto pierde de vista el carácter universalizador de la performatividad: “este fracaso para hacerse «real» y encarnar «lo natural», en mi opinión, es un fracaso de *todas* las prácticas de género, debido a que estos sitios ontológicos son fundamentalmente inhabitables.” (Butler, 2007: 184, *mi cursiva*).

Si no hay géneros naturales, entonces sólo tendremos géneros que se nos presentan “naturalizados” (los géneros que logran acercarse a los ideales heteronormativos) y géneros que, a pesar de ser tan contraparte normativa, son repudiados y acusados de irreales o secundarios. Es decir, si en términos ontológicos no hay diferencia de grado –i.e. todas las identidades son performativas–, en términos políticos –es decir, en términos de reconocimiento, de rechazos o de aceptaciones sociales, del trato que reciben y de las oportunidades que se les abren –sí los hay. En este sentido, entiendo la frustración ante la frase de Halberstam “Todos somos transexuales”. El peligro de este tipo de expresiones es que al mostrar la igualdad ontológica pasa por alto las desigualdades políticas que establecen importantes diferencias sociales y materiales. Si bien la lectura de Prosser me parece problemática, creo que logra poner el dedo en la llaga sobre las tensiones universalizadoras y minorizadoras que acechan a los estudios *queer*: la necesidad de argumentar en contra de la naturalidad de la heterosexualidad –mostrando que *todos somos performativos* (o transexuales, diría Halberstam)– al mismo tiempo que tienen que poder dar cuenta de las enormes desigualdades sociales y políticas que se siguen *a pesar de esta ontología común* –y, en este sentido, coincido con Prosser en plantear

la necesidad de no quedarse únicamente con la primera de estas afirmaciones.

Creo que un problema prosseriano similar emerge cuando critica las lecturas *queer* de la novela *Stone Butch Blues*, como las que ofrece Halberstam. Prosser analiza esta novela –que relata la vida de Jess, una niña que crece para identificarse como lesbiana *stone butch*, luego se transforma en varón trans para finalizar el libro como persona transgénero– sosteniendo que el hecho de que la actuación masculina de Jess no represente su verdadera identidad es una forma de refutar las teorías performativas *queer*: “La mascarada no constituye su identidad; es simplemente eso: una mascarada ocultando el sentido de su *yo real*” (Prosser, 1998: 186, *mí cursiva*). Primero, me sorprende que Prosser haga esta diferencia entre la máscara y el “yo real” para interpretar una novela que está todo el tiempo problematizando –con monólogos internos– qué es ese yo real, si existe, si alguna vez llegaremos a alcanzarlo: “es extraño estar exiliadx de tu propio sexo hacia fronteras que nunca serán un hogar” (Feinberg, 2003:11). Halberstam también lee *Stone Butch Blues* pero ya no para identificar alguna noción de “yo real” o de “identidad verdadera” sino para poner en cuestión el establecimiento de jerarquías entre géneros reales y géneros inauténticos. Para Halberstam, el autor de *Second Skins* lo que hace es establecer una cartografía del género basada dos territorios *reales* –masculino y femenino– divididos por una frontera de carne y pasibles de ser cruzados únicamente a través de la cirugía o de las hormonas. En este mapa de zonas identificables y en esta escala valorativa que privilegia la autenticidad transexual por sobre lo lúdico *queer*, las identidades inestables y contradictorias, aquellas que no pueden encontrar un hogar tan fácilmente, quedan relegadas al rol de meros “jugadores” o “actores” del género.

Frente a esto, Halberstam reivindicará la multiplicidad intrínseca a las prácticas de género, especialmente a la masculinidad, sosteniendo que no hay un *continuum* de masculinidades que va de identidades “menos” masculinas (lxs andróginxs y las *butches* suaves) a identidades “más” masculinas

Andróginxs - Butch suave - Butch - Stone butch - Butch transgénero - Hombre transexual

Para los fines de esta tesis, creo que el problema de este modelo no es sólo el establecimiento de grados de masculinidad (¿quién es más macho?) sino el modo en que se temporaliza esta espacialidad, es decir, la tendencia a convertir este *continuum* en una narración que progresa temporalmente de izquierda a derecha. Esta narrativización, caracteriza a la *butch* transgénero como una etapa previo en la ruta a un fin conocido de antemano: los hombres transexuales.

Una narración progresista que coloque a una identidad específica como el punto de llegada de una secuencia o un *continuum* de género, claramente verá a las identidades previas como momentos insuficientes o inacabados respecto a la identidad privilegiada. En este sentido, creo que el llamado a volver *queer* este tipo de relato implica no solamente reivindicar que existe una pluralidad de identidades con valor ontológico en sí sino fundamentalmente volver *queer* el tiempo mismo, introducir incertidumbre e interrupciones en las historias de desarrollo teleológico. En el apartado final, intentaré vincular esta crítica a las narraciones progresistas de identidad a la idea de temporalidad *queer*, mostrando que la crítica *queer* al esencialismo de origen puede nutrirse tanto del abandono de las teleologías biográficas como de la proliferación de figuras que introduzcan más incertidumbre en el devenir sexual.

5.2. Exilios del presente

Si en el debate entre Prosser, Halberstam y Butler fue discutido el modo en que el futuro más prometedor aparece atado a alguna identidad vanguardista o superadora, es en los textos *No Future* de Lee Edelman y *Cruising Utopia* de José Esteban Muñoz donde el problema de la futuridad¹¹⁶ emerge como *el* asunto clave para pensar lo

¹¹⁶ Cabe aclarar que utilizo, al igual que los autores, el término *futuridad* para referirme al futuro imaginado o figurado y no el futuro empírico que, efectivamente, sucederá. No obstante, como veremos en breve con Di Lauretis, este uso de lo figural en Edelman y Muñoz se entremezcla y confunde, en ocasiones, con las referencias empíricas.

queer.

En este apartado, me dedicaré a analizar estas dos posiciones contrapuestas. En primer lugar presentaré la posición negativa de Edelman y revisaré algunos de los problemas que se siguen de traducir su postura en algún tipo de propuesta política. Posteriormente, trabajaré las ideas de futuridad, esperanza y utopía en la obra de Muñoz. Finalizaré el apartado intentando identificar algunos aportes y limitaciones de sus teorías en lo que respecta a cómo entienden la política y la temporalidad.

* *Fuck the Child*. La publicación de *No Future* marcó un punto de inflexión en los estudios *queer*, no sólo por lo que significó para los trabajos posteriores sobre temporalidad *queer* –básicamente, un interlocutor obligado– sino también para lo que se conoce como las tesis anti-sociales¹¹⁷. En este libro, Edelman ofrece una crítica radical a lo que él denomina *futurismo reproductivo*¹¹⁸ y a la imagen del Niño como horizonte perpetuo de toda acción política. Frente a estas figuras de la reproducción social, el autor caracteriza a lo *queer* como una negación cuya valor ético yace en “aceptar su estatus figural como resistencia a la viabilidad de lo social” (2004: 3).

A continuación, quisiera profundizar sobre las nociones de futurismo reproductivo, el Niño y lo *queer* ya que en ellas encontramos el núcleo duro de la teoría de Edelman. El autor utiliza las categorías lacanianas de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario para pensar la estructura del orden social. En este marco teórico, el futurismo reproductivo y la imagen de Niño aparecen como los baluartes de lo Simbólico –es decir, del orden de la cultura y el significado. A mi entender, el carácter reproductivo del futurismo está vinculado a dos cuestiones: por un lado, a la idealización de la reproducción –en el marco de la familia heterosexual– como el

117 El pensador más comúnmente asociado a las tesis anti-sociales es Leo Bersani, especialmente, por su libro *Homos* (1995). Es allí donde el autor desarrolla la idea de que la potencia política de la homosexualidad no debe apagarse por medio de la normalización sino justamente afianzarse en su oposicionalidad a la comunidad. De todas formas, hay importantes diferencias entre Bersani y Edelman. Para Edelman, como se verá, el hecho de que lo *queer* sea una fuerza negativa no significa que sea anti-social sino que, más bien, constituye el antagonismo estructural (lo Real) que limita, al mismo tiempo que posibilita, lo social (lo Simbólico).

118 En ocasiones, Edelman utiliza la palabra inventada *Futurch*, que en inglés remite al futuro y a la iglesia, marcando el carácter sagrado que el futuro tiene para la sociedad y la política.

sostén de la futuridad y, por otro lado, al carácter re-productivo del orden social, es decir, a las repeticiones de lo mismo –y la negación de la diferencia– que constituyen el reino del significado. Dentro de este marco, el futuro “señala el lugar imposible de un pasado Imaginario [...] proyectado hacia adelante como el sitio en el que el ser y significado convergen en Uno” (Edelman, 2004: 10). En esta lógica reiterativa de lo social, que arroja el pasado idealizado hacia adelante, la figura del Niño juega un papel central. El Niño, “hecho a imagen [y] para la satisfacción de los adultos” es el depositario de toda una serie de proyecciones (21). Este Niño es inmediatamente invocado ante cualquier pánico moral y es el lugar común al que todas las políticas recurren –tanto las progresistas como las conservadoras– para justificar sus posiciones. Según Edelman, el Niño representa “el emblema del valor incuestionable de la futuridad” (2), “el telos del orden social” (11), “la base de las teologías seculares”¹¹⁹ (12). Cabe aclarar que el uso de la mayúscula para referirse al Niño apunta a su estatus de figura. Cuando el autor habla del Niño no se refiere a los niños de carne y hueso sino al ideal sin el cual no es posible concebir ni el futuro ni la política: “no somos capaces de concebir una política sin una fantasía de futuro del mismo modo que no somos capaces de concebir el futuro sin la figura del Niño”¹²⁰ (11).

¿Qué pasa con lo *queer* en este modelo? La respuesta de Edelman es radical: “No hay *queers* en ese futuro y no puede haber futuro para lo *queer*” (30). Para Edelman, lo *queer* representa la figura del antagonismo estructural de lo social. Es lo que, en términos lacanianos, denominaríamos lo Real, o la barra o la pulsión de muerte, aquello que impide la clausura del orden Simbólico. En este sentido, es una

119 Siguiendo el argumento de Edelman, no sería casualidad que nuestras sociedades occidentales y cristianas adoren a un bebé, el niño Jesús.

120 Uno de los ejemplos que estudia Edelman sobre el modo en que atamos el futuro a los niños es la novela de P.D. James –que fue llevada a la pantalla grande por Alfonso Cuarón en 2006– *Niños del hombre* [*Children of Men*]. Este relato, situado en un futuro distópico en el que la humanidad ya no puede tener hijos, presenta perfectamente el futurismo reproductivo descrito por Edelman, es decir, el desmantelamiento del sentido de la vida una vez que se elimina la posibilidad de reproducirse: “Sin la esperanza en la posteridad, de nuestra raza y de nosotros mismos, sin la seguridad de que moriremos pero seguiremos vivos... todos los placeres de la mente y los sentidos a veces me parecen no más que defensas patéticas y derruidas que se apilan sobre nuestras ruinas” (citado en Edelman, 2004: 12). Edelman también resalta que, en este futuro sin prole, la sexualidad misma parece haber perdido sentido –“el sexo totalmente divorciado de la procreación se ha convertido casi en acrobacias sin sentido” (13)– obturando la posibilidad de pensar en un placer sexual no reproductivo.

negatividad que funciona como un exterior constitutivo, en tanto limita al mismo tiempo que posibilita lo social. De nuevo, hay que entender el carácter figural que Edelman deposita en lo *queer*, es decir, lo que la sexualidad no heterosexual ni reproductiva *significa* como oposicionalidad y no lo que las personas *queer* concretas hacen con su vida. De hecho, Edelman quiebra toda asociación necesaria entre lo *queer* y las personas LGBT: no hay “nada intrínseco a la constitución de aquellos identificados como lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexual o *queer* que los predisponga a resistir el encanto de la futuridad, a rechazar la tentación de reproducirse o a localizarse a sí mismos *por fuera* o en contra de la lógica de aculturación de lo Simbólico” (17, mi cursiva). Como bien reconoce Edelman, no hay un afuera de lo Simbólico donde lo *queer* pueda asentarse, lo cual hace de lo *queer* una figura liminal que, paradójicamente, se encuentra en el umbral de lo social.

Si las personas *queer* no están destinadas a asumir su negatividad esto no significa que no deban hacerlo. De hecho, como vimos, es allí donde el autor reconoce su valor ético: “Nosotros, los *sinthomosexuales*¹²¹ que figuramos la pulsión de muerte de lo social, *debemos* aceptar que seremos denigrados como agentes de esa amenaza” (153, mi cursiva). Pero este valor ético no se convierte en un llamado a la acción política. Dentro de este marco teórico, “la teoría *queer* (...) marca el 'otro' lado de la política” (7). Lo *queer*, así, representa una oposición estructural que no puede traducirse en una oposición política, ya que toda afirmación política es una concesión al futurismo reproductivo: “Porque la política, por más radical que sean los medios a través de los cuales los electores intenten producir un orden social más deseable, sigue siendo, en su interior, conservadora, en tanto trabaja para afirmar una estructura, para autenticar el orden social” (2-3). Este es uno de los movimientos medulares de Edelman: el colocar la acción política dentro de lo social. Si lo social es caracterizado como una perenne repetición de lo mismo –ese pasado imaginario que se proyecta hacia el futuro– Edelman parece eliminar por completo la posibilidad de traducir el

121 *Sinthomosexual* es otra de las figuras que utiliza Edelman para nombrar la fuerza *queer* que se escapa del orden reproductivo. En inglés, el prefijo “sin” apunta a la constitución de la homosexualidad como un pecado aunque también él juega con la similitud de la palabra inventada y el término “síntoma”.

potencial *queer* en una acción transformadora. En todo caso, si hay algún “deber ser” para lo *queer* es el evitar las seducciones afirmativas y abrazar la negatividad *crítica*. De nuevo, esto no implica salirse de lo social sino cuestionarlo desde adentro, cortar la cadena de significación siempre que sea posible. El autor traza un analogía entre lo *queer* y la ironía, el tropo paradigmático de la interrupción *al interior* de la narrativa.

Sorprendentemente, de acuerdo con Edelman, quien logra reconocer más cabalmente esta potencia negativa de lo *queer* no es la izquierda sino la derecha. El miedo conservador a que los homosexuales rompan el tejido social, lejos de ser un error, es el máximo reconocimiento del potencial crítico *queer*. En lugar de negar esta acusación, Edelman llama a que quienes habitan posiciones *queer* asuman su carga figural y proclamen: “Al carajo con el orden social y con el Niño en cuyo nombre nos vemos aterrorizados colectivamente” (29).

*¿Una política negativa? En una conferencia de la Modern Language Association, dedicada a las tesis anti-sociales, Halberstam se pregunta por el tipo de política que puede derivarse de las mismas, particularmente, en qué medida “uno puede identificar una trayectoria política en un proyecto radicalmente anti-teleológico” (Casario et. al. 2006: 823). Esta pregunta le permite a Halberstam “argumentar a favor de un marco político más explícito para el proyecto anti-social” (823).

Para ejemplificar este tipo de “política negativa”, Halberstam invoca las canciones punk como “*God Save the Queen*” de Sex Pistols –que, originalmente, iba a llamarse “*No future*”– la obra y vida de Valerie Solanas, pasando por la furia tortillera, la desesperanza anticolonial, la ira negra y otras clases de violencias contrahegemónicas. En contra de la idea de “lo políticamente correcto”, Halberstam incita a “fallar, hacer lío, arruinar las cosas, hacer ruido, ser revoltosos, incorrectos, guardar resentimiento, responder al golpe, hablar fuerte, perturbar, asesinar, conmocionar y aniquilar” (824).

Todo eso, por muy rupturista que parezca, para Edelman, *no es más que futurismo reproductivo*. En esa misma conferencia, el autor se aleja de la posición de

Halberstam porque la política negativa que pregona sigue pensándose *dentro* de la lógica opositiva de lo Simbólico: “porque la violencia, el *shock*, el asesinato y la ira no son negativos o radicales en sí mismos”, siguen atados al futuro, al intento de darle sentido a las cosas, a controlar el significado (822). En este sentido, el autor recuerda qué significa, para él, la negatividad radical: un antagonismo constitutivo que debe mantenerse en el plano *crítico* ya que si se transforma en proyecto político es inmediatamente aglutinado por lo social. Según Edelman, el gran problema de la lectura de Halberstam es que “transforma el desafío radical de *No Future* en un reproche reformista a la autoridad” (822). Es para evitar este tipo de transformaciones que, en su libro, el autor señalaba: “no propongo ninguna plataforma o posición a partir de la cual la sexualidad *queer* o cualquier sujeto *queer* pueda convertirse verdaderamente en sí mismo” (2004: 17-18). A su vez, sostenía que “no queremos una política nueva, una sociedad mejor o un futuro más brillante, ya que todas esas fantasías reproducen el pasado a través del desplazamiento, en la forma del futuro” (31).

Un elemento sugerente de la propuesta de Edelman es que parece haber cierta contradicción entre su explícita negación de transformar lo negativo en acción política y el tono de exaltación y arenga que suele adoptar (sin ir más lejos, el “al carajo con los Niños” [*Fuck the Child*]). Esto se hace particularmente evidente en la recepción de su obra: en el interés de Halberstam por pensar en las traducciones políticas de la negatividad *queer*; en la caracterización que hace Teresa Di Lauretis de este libro como un “Manifiesto para impactar el siglo XXI”; o en la lectura de Sara Ahmed, quien sostiene que a pesar de insistir en lo contrario, ella encuentra algo muy afirmativo en el libro de Edelman, a saber una conversión afectiva del no en un sí, “estamos felices de ser infelices por ustedes” (Di Lauretis, 2011: 255 y 257; Ahmed, 2010: 270).

Di Lauretis intenta explicar esta tensión en la obra de Edelman identificando dos capas de significado presentes en su obra: la figural y la empírica (o la irónica y la literal). Para la pensadora, el deseo de Edelman de que reconozcamos que habla de figuras –el Niño, lo *queer*, la futuridad– se ve constantemente diezmado por su propio uso de ejemplos empíricos para dar cuenta de cómo operan estas figuras (por ejemplo,

cuando habla de las políticas sociales de la niñez o de los sujetos *queer* de carne y hueso).

A pesar de estos deslices, Di Lauretis considera que el problema de la recepción radica en la falta de distinción entre *crítica* y *política*, es decir, entre la *teoría queer* como un corpus de análisis y la *política queer* como un plan de acción. Esta confusión la nota, por ejemplo, en el uso que Halberstam hace de Valerie Solanas. Para la pensadora italiana, el valor político de esta activista radica en el impacto y perturbación que provocó su manifiesto *SCUM* y no en el acto de haberle disparado a Andy Warhol. Así, la autora considera que en vez de pensar a *SCUM* y *No Future* como utopías o distopías, es conveniente leerlas como *heterotopías*, en el sentido foucaultiano, es decir, como una forma de disolver nuestros mitos. Si la utopía y la distopía son dos formas de fabula, la heterotopía es un desmantelamiento de la fabula. A mi entender, Edelman abonaría esta lectura, especialmente teniendo en cuenta el vínculo que traza entre lo *queer* y la ironía, aquel tropo que desliteraliza lo literal. De esta forma, se va trazando una dicotomía entre la fuerza crítica de la teoría y el carácter reproductivo de la política: “El género y la política están en sintonía con la referencialidad del lenguaje, 'nombran esto y aquello' y unen 'las palabras y las cosas', mientras que la sexualidad y la teoría, como heterotopías, 'secretamente socavan el lenguaje' trabajando con su dimensión figural” (Di Lauretis, 2011: 258). Siguiendo la misma línea, para Edelman, en vez de armar proyectos políticos, lo que tiene que hacer lo *queer* es ser como un martillo que hace añicos las ideas del bien, “Enfrentarse al antagonismo político con la negatividad del *pensamiento crítico*” (Caserio et. at., 2006: 822, *mi cursiva*). Así, el pensamiento crítico, la teoría, la ironía parecen lograr lo que la política no puede: quebrar la cadena de significado del futurismo reproductivo.

Ahora bien, ¿es posible desestabilizar esta distinción? ¿Podemos pensar en una crítica reproductiva, por ejemplo, y en una política disruptiva? Creo que desde el sistema edelmaniano, la respuesta es negativa. La crítica reproductiva sería meramente ideología y la política, por más radical que parezca, siempre estará atada al futuro y, por ende, al Niño. Pero para quienes no podemos dejar de fantasear un futuro más brillante, la teoría de Edelman parece dejarnos en un aprieto. Lo cual me

conduce a la segunda serie de preguntas que este texto me provoca: ¿Por qué estamos constantemente intentando encontrar valor político en los textos que leemos? ¿Por qué sentimos la necesidad de avanzar más allá de la crítica, de ver las consecuencias concretas, de preguntarnos por los efectos prácticos? ¿Por qué no podemos conformarnos sólo con decir que no? ¿Qué es lo que le estamos pidiendo a la teoría cuando intentamos derivar consecuencias prácticas? Si bien somos conscientes que ningún libro conduce directamente a la revolución, si bien consideramos que la acción política implica mucho más que escritos teóricos, todavía hay una carga práctica que depositamos sobre la teoría. En este sentido, creo que hay una verdad profunda en el texto de Edelman: somos esclavos del futuro. Sin embargo, considerando nuestra carga afectiva hacia el futuro y la política, ¿es conveniente cederle el terreno de la futuridad a la heteronormatividad reproductiva? ¿Al decir que lo *queer* no pertenece al futuro, no estamos fomentando la naturalización de que la imaginación del porvenir y de la política le pertenece al enemigo? Si, como sostiene, Edelman, "El futuro es cosa de Niños" [*The Future is Kids Stuff*], ¿no podemos encontrar otras figuras del Niño para motorizar nuestra imaginación política? Ya no sería el depositario de las proyecciones de los adultos, sino, quizás, aquel perverso polimorfo, una figura *queer* por excelencia. ¿Podemos pensar en el futuro y en el Niño ya no como reproducciones de lo mismo sino como imágenes que tengan lugar para la novedad y la contingencia? Quizás, para responder afirmativamente a estas preguntas haya que abandonar el marco teórico de Edelman. A continuación, justamente, presentaré una mirada diferente sobre el problema del futuro *queer* de la mano de Muñoz.

* *Utopía y esperanza*. Si para Edelman no hay futuro para lo *queer*, para Muñoz el futuro es el dominio temporal de lo *queer*. Muñoz, a diferencia de Edelman, no deja de remitir a la dimensión política que su estudio invoca: "Debemos vaciar el aquí y el ahora por un allí y un después. Los transportes individuales son insuficientes. Debemos involucrarnos en una distorsión temporal colectiva. Debemos salir de la conceptualización rígida que es el presente heterolíneal [*straight present*]" (Muñoz, 2009: 185). En estas líneas del final de *Cruising Utopia* se hacen presente dos de los

puntos que el autor reivindica de cara a las tesis anti-sociales: el valor de imaginar un futuro utópico y la caracterización de la comunidad como el sujeto político *queer* por excelencia.

En Muñoz, lo *queer* también es presentado como una figura: “lo *queer* todavía no está aquí. Lo *queer* es una idealidad. Dicho de otra forma, todavía no somos *queer*”¹²² (1). En todo su libro, de hecho, se va armando una asociación entre lo *queer*, la futuridad, la utopía, la esperanza y la idealidad, una asociación cuyo fin no es meramente imaginar un nuevo futuro sino también criticar el presente. Así, la carga afectiva positiva asociada a lo *queer* y el futuro se enfrenta, en la teoría de Muñoz, a un presente caracterizado como insuficiente: “el aquí y ahora es una prisión”, “este mundo no es suficiente” (1). Para el autor, no hay que conformarse con los placeres menores del ahora sino soñar e imaginar un mundo mejor, un mundo *queer*. De hecho, el problema del presente es justamente su falta de imaginación política, su incapacidad de trascender el aquí y ahora. Este agotamiento presente está vinculado a la preeminencia de una agenda gay pragmatista cuya bandera es el asimilacionismo por vía de la inclusión en las instituciones que, tradicionalmente, excluían a las personas *queer*: paradigmáticamente, el matrimonio y el ejército. En este sentido, el enemigo de Muñoz es el mismo que el Edelman pero lejos de reivindicar la crítica, *Cruising Utopia* hace un llamado a la acción futura y comunitaria.

El problema de la “política gay asimilacionista” –que, siguiendo a Lisa Duggan, el autor denomina *homonormatividad*– es su “política presente anémica, corta de vista y retrógrada” (20). Un segundo problema es que supone “personas *queer* con suficiente acceso al capital como para imaginar una vida integrada en la cultura capitalista americana” (20)¹²³. Frente al “adormecimiento del presente” (12), Muñoz contrapone lo *queer* como una forma de deseo utópico: “lo *queer* es un anhelo que nos impulsa hacia adelante” (1).

Obviamente, Muñoz tiene que demostrar que no está defendiendo una suerte

122 Si bien, por momentos, también hace un uso de lo *queer* para referirse a personas gay, lesbianas, bisexuales y trans concretas, deslizándose, como señala Di Lauretis, del plano figural al empírico.

123 En esta frase vemos el doble uso de lo *queer* en este texto, no sólo como figura del futuro sino también como referencia a personas presentes.

de optimismo banal. Como él mismo reconoce, es difícil sostener una posición utopista en nuestro mundo posmoderno y desencantado ya que se corre el riesgo de ser tildado de ingenuo, de idealista *naïf*. Para evitar eso, el autor retoma las ideas de Ernst Bloch en *El principio esperanza*,¹²⁴ particularmente su distinción entre una utopía abstracta y una utopía concreta. Mientras la utopía abstracta se basa en formulaciones vacías como “el fin de las guerras” o “hacer del mundo un lugar feliz”, la utopía concreta no sólo tiene conciencia histórica sino que recoge las esperanzas educadas¹²⁵ de un colectivo particular. Si, para Edelman, la esperanza era afirmativa –y por ende, parte de la lógica del futurismo reproductivo– para Muñoz, es una forma de quebrar la linealidad del heterotempo. En este sentido, las ideas de utopía y esperanza le sirven a Muñoz para abandonar el lenguaje del progreso –en este contexto, saturado por las victorias de la agenda pragmática gay. Dentro de este marco, estos “progresos” sólo logran proyectar un futuro en sintonía con el presente. Si el progreso es pensado como un ensanchamiento de las reglas del juego, o de sus jugadores legítimos, la utopía sería la imaginación que patea el tablero.

Ahora bien, creo que uno de los aspectos más interesantes de la obra de Muñoz es cuando deja de lado su retórica anti-presentista y empieza a complejizar la temporalidad de la utopía. En este sentido, existe una tensión en su escrito entre la caracterización del presente como un tiempo adormecido, poco interesante y poco imaginativo y el llamado a encontrar huellas del futuro en el presente. No es casualidad que Muñoz sea citado, muy seguido, por los estudios sobre temporalidades *queer*, ya que si bien coloca a lo *queer* en el reino del futuro también considera que podemos encontrar avatares de ese futuro en el presente, destellos utópicos que

124 Uno de los motivos por los que Muñoz utiliza la obra de Bloch –además de la pertinencia teórica para ocuparse de la esperanza y la utopía– es que él considera que los estudios *queer* suelen depender demasiado de Benjamin y Foucault para pensar sobre la temporalidad, “tanto que los paradigmas de estos dos pensadores ahora parece estar hechos a medida para los estudios *queer*” (Muñoz, 2008: 15). Si bien el uso de Bloch puede ser controversial –ya que es sabido que sus ideas en torno al género y la sexualidad parecen no haber sido muy progresistas– Muñoz lo considera como una suerte de portal hacia otro modo de crítica *queer*. En cierta forma, mi uso de Koselleck y White para repensar la historia y temporalidad *queer* también es un intento de vincular la teoría *queer* a nuevas tradiciones de pensamiento.

125 Hablar de una “esperanza educada” también es una forma de evitar acusaciones de ingenuidad, se trata de una esperanza producto de un diagnóstico histórico y un debate colectivo, no de los deseos individuales de un idealista.

iluminan las grietas del tiempo heterolineal. Esta concepción temporal no sólo hace del presente un tiempo más heterogéneo sino que también permite pensar en las formas en que la utopía se materializa en lo cotidiano.

Muñoz tiende a privilegiar el mundo del arte como el sitio donde encontrar destellos utópicos, por ejemplo, en su lectura en paralelo del poema de O'Hara "Having a Coke with you" y el cuadro de Andy Warhol, *Coke Bottle*. En estas producciones, Muñoz descubre que una mercancía común, una coca, puede convertirse en una forma de utopía cotidiana: Warhol habla de la potencialidad radicalmente democrática de esta bebida (comprada por ricos y pobres por igual, el dinero no te va a permitir comprar una coca mejor) mientras que el poema de O'Hara da cuenta de la relacionalidad *queer* de dos amantes que se divierten compartiendo una coca-cola. Por más sugerente que la idea de la utopía en lo cotidiano sea, al igual que me sorprendía la afinidad entre la teoría de Edelman y la homofobia conservadora, no puedo evitar sorprenderme que Muñoz encuentre más potencial político en las representaciones artísticas del emblema del imperialismo capitalista, la coca, que en el activismo LGBT por el matrimonio entre personas del mismo sexo. Más sobre esta demonización *queer* a la "asimilación" gay en el apartado siguiente.

* *Temporalidad y certidumbre*. En cierto sentido, creo que hay varios elementos a rescatar de ambas aproximaciones. De hecho, creo que ambos ofrecen insumos importantes para fomentar una crítica *queer* del presente. En el caso de Edelman, considero que su aporte central radica en el señalamiento no sólo de las proyecciones que se arrojan sobre el Niño sino también del modo en que un ideal o figura limita los derechos de ciudadanos reales –y pensamos en cómo se invoca la defensa de la niñez, por ejemplo, en los ataques contra el aborto y la adopción de parejas gays. El caso de la adopción gay es ejemplar porque, por lo menos cuando se discutió en relación con el matrimonio igualitario en Argentina, uno de los pánicos y cuestionamientos recurrentes era que si las parejas gays adoptaban, sus hijos iban a ser gay. Ante esta acusación varios defensores proclamaron la ridiculez de tal determinismo en lugar de meramente replicar: "Y si es gay, ¿qué problema hay?". Creo que pocas veces se hace

más patente las proyecciones heterosexuales hacia los Niños que cuando aparece el pánico moral por su homosexualidad futura. De esta forma, Edelman nos permite reflexionar sobre el poder que tienen las figuras en el discurso político. Por ejemplo, el Niño –aquel beneficiario imaginario de toda política futuro– y lo *queer* –la amenaza sexual que puede hacer añicos el orden moral. Si bien Edelman nos ofrece herramientas para criticar el presente, creo que recae en una perspectiva poco creativa para imaginar el futuro. En cambio, es Muñoz quien nos invita a fomentar la imaginación política de cara al futuro. Al sostener que lo *queer* todavía no llegó –y que quizás nunca llegue– el autor propone no conformarse con las victorias obtenidas.

A pesar de estas contribuciones, encuentro dos dificultades en la obra de estos autores: una temporal y otra política. Ambas están vinculadas a cierta certeza que noto en sus textos en relación con el contenido tanto del tiempo –el futuro o el presente– como de la acción política. En Edelman quizás es más claro: no hay lugar para un quiebre político de lo Simbólico, lo Simbólico siempre se repite a sí mismo y fagocita cualquier acción afirmativa. Si bien esto se sigue de sus premisas, esto no significa que sea un corolario necesario de su marco teórico psicoanalítico. Tim Dean, por ejemplo, sin salir del marco lacaniano, ha cuestionado esta “visión monocromática” de lo Simbólico, su “concepción estrecha de lo social” y su forma “poco imaginativa” de entender el futuro (Caserio et. at., 2006: 827). Para Dean, la lógica simbólica del futurismo reproductivo no es tan determinista como Edelman considera. Lo mismo sucede con otros autores, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, influenciados por la teoría de la barra lacaniana, pero que ven en lo político una forma de romper con las estructuras anquilosadas de lo social. En *Hegemonía y estrategia socialista*, justamente, ellos definen a la hegemonía –una práctica política necesariamente inserta en lo social– como aquella lógica encargada de la creación y transformación de la ontología de lo social, una ontología dinámica, mutable e indecible (Laclau y Mouffe, 2006: 14).

En este sentido, Muñoz nos ofrece una perspectiva más heterogénea de pensar el presente –un ahora más espeso y expansivo, diríamos con Dinshaw– que permite entrever no sólo las tendencias a mantener el *status quo* sino también aquellas

acciones que prometen nuevas relaciones y nuevos futuros. Sin embargo, también hay una certeza en su obra y es que las políticas “asimilacionistas” son de por sí una repetición de lo mismo sin fuerza transgresora. De hecho, hay cierta *ansiedad* en la noción de esperanza¹²⁶ –lo esperado puede o no llegar– que si bien está insinuado en *Cruising Utopia*, convive con la certeza del diagnóstico negativo hacia las políticas LGBT. En este sentido, me interesa recuperar la *incertidumbre* que Butler asocia a la subversión en *El Género en disputa*. Un punto clave de la filosofía política butleriana es que el sujeto involucrado en la acción política no es dueño de sus múltiples consecuencias. Así como un comienzo inocente puede generar grandes modificaciones también una acción con fines subversivos pueden tener efectos contrarios. Para Butler, la subversión corre el mismo destino que las metáforas: pueden ser fuertemente disruptivas en un principio y convertirse en parte del *status quo*, posteriormente. No hay nada en el acto subversivo mismo que le permita mantener su fuerza perturbadora por siempre, ni hay actos de los que podamos conocer todas sus consecuencias a futuro. Aquello que hoy nos parece romper con las normas heterosexuales, quizás termine fortaleciendo, en lugar de desestabilizando, dichas normas. De hecho, como vimos con el análisis de *París en llamas*, al tener una concepción plural y multidimensional de lo normativo, en un mismo acto puede haber una coexistencia de desidealizaciones y reidealizaciones de las normas.

Creo que es importante tener en cuenta estas advertencias butlerianas para inocularnos contra la fe de poder anticipar las consecuencias políticas de las acciones. En especial, creo que es útil para analizar el gran fantasma homonormativo que representa el matrimonio entre personas del mismo sexo en teoría *queer*. Tanto en la obra de Muñoz como en la de Edelman aparece un fuerte rechazo a que el matrimonio sea la agenda privilegiada del movimiento LGBT porque implicaría un agotamiento de la imaginación política. Ahora bien, para mí, esto es justamente un argumento a favor de la lucha por el matrimonio ya que si lo que pedimos es una lucha más creativa o

126 Quienes trabajan la relación entre esperanza y ansiedad son Cecilia Macón en la conferencia “On Not To Talk: Hope and Joy as Resilience. The Case of Female Victims of Sexual Violence in the Argentinian Crimes Against Humanity Trials” (inédito) y Sara Ahmed en *The Promise of Happiness* (2010)

radical, nada mejor que obtener el matrimonio para abrir la discusión hacia cómo seguimos de ahora en adelante. En segundo lugar, y teniendo en cuenta el caso argentino, hay que analizar el matrimonio no sólo en relación con el pasado sino también con lo que puede venir después. Porque si mirando al pasado parece que el matrimonio viene a reiterar lo establecido, mirando hacia adelante quizás el matrimonio puede ser una forma de abrir paso hacia otras luchas, incluso más radicales. Partiendo nuevamente desde el caso argentino, pienso en la Ley de Identidad de Género y la admisión de la triple paternidad de un niño –dos acontecimientos que perturban considerablemente lo que suponíamos sobre la identidad de género y las relaciones de parentesco. Sin afirmar que éstas sean consecuencia directa del matrimonio igualitario –de hecho, implican colectivos de acción diferentes– me pregunto si no podemos pensar al antecedente legal del matrimonio como algo que allanó el camino para estas otras transformaciones.

Para Muñoz, “ser ordinario y estar casado son deseos anti-utópicos” (2009: 21). Sin embargo, ante esto, prefiero el futuro más incierto de Butler y las advertencias de Freeman sobre el poder desconocido de lo ordinario: “ese deseo es poderoso y puede tomar formas honorables, y a veces conlleva resultados extraordinarios a pesar de sí mismo” (Freeman, 2011: 29). Es en este sentido que reivindico la incertidumbre política y temporal, el tener más dudas sobre cuáles pueden ser las consecuencias no deseadas ni controladas de las acciones, el ser más cautelosos al cerrar las puertas de una acción supuestamente asimilatoria, porque nunca se sabe si no se están obturando temblores impensados.

En el próximo apartado, intentaré recapitular y sistematizar las discusiones que vengo desarrollando en esta segunda parte de la tesis con el fin de problematizar la relación entre los estudios *queer* y la normatividad, para luego avanzar, en el apartado de cierre, a desarrollar los aportes ontológicos y políticos que estas reflexiones sobre temporalidad *queer* pueden ofrecer.

5.3. Políticas temporales

A pesar de los diferentes temas y tonos de las dos discusiones que presenté en este capítulo, en este apartado me gustaría identificar algunos puntos en común para reflexionar sobre la relación entre la teoría *queer*, el tiempo y la normatividad —no sólo porque suele ser visto como uno de sus temas principales sino también, paradójicamente, porque suele ser considerado uno de sus aspectos más problemáticos.

Recordemos que, en el capítulo anterior, introduje la idea de temporalidad *queer* en relación con la noción de crononormatividad, entendida como una serie de relatos normativos que regulan la organización de las etapas de la vida según un guión basado en la preeminencia de la heterosexualidad, la familia y la reproducción. Si bien la desnaturalización del tiempo implicó atender al marco más amplio de la producción de ritmos capitalistas, los autores *queer* examinados intentaron demostrar la imbricación entre la producción socioeconómica del tiempo y ciertos ideales de género y sexualidad. De cara a esto, la noción de temporalidad *queer* surgió para pensar en nuevos relatos, nuevas metáforas, nuevas figuras del tiempo que logran interrumpir la maquinaria del tiempo heterolíneo.

El presente capítulo me permitió seguir examinando la relación entre normatividad y temporalidad pero, esta vez, atendiendo a las nuevas líneas normativas que se generan al interior de las subculturas sexuales. Ambos debates, no obstante, iluminaron aspectos diversos de estas microcrononormatividades. En el debate sobre el futuro *queer*, lo que se discutía y criticaba era la homonormatividad, entendida como la forma en que personas gay, bisexuales, lesbianas y trans imitan los ideales de vida heterosexuales que solían excluirlos¹²⁷. La noción de homonormatividad, que se le suele adjudicar a Lisa Duggan¹²⁸, apunta al modo en que ciertos grupos LGBT adoptan

127 Este tema también aparecía en el primer debate —Prosser, Butler, Halberstam— especialmente cuando Butler analizaba los ideales de feminidad normativos que aparecían en el testimonio de Venus.

128 Robyn Wiegman y Jennifer Wilson señalan que, en realidad, los primeros en emplear la noción de homonormatividad en estudios *queer* fueron Lauren Berlant y Michael Warner. Sin embargo, el uso que ellos hacen del término es diferente a cómo posteriormente fue entendida la homonormatividad. Ellos trazan una diferencia entre la heterosexualidad, como una orientación sexual, y la heteronormatividad, como una serie de instituciones, ideas y prácticas orientadas a hacer

“una política que no desafía los presupuestos e instituciones heteronormativas dominantes sino que la sostiene y defiende, al mismo tiempo que promete la posibilidad de un electorado gay desmovilizado y una cultura gay privatizada, despolitizada, basada en la domesticidad y el consumo” (Duggan, 2002: 179). Esta expresión viene a problematizar el vínculo entre la transgresión sexual y la transgresión política –y suele incluir entre sus blancos críticos más comunes, las políticas LGBT que demandan la incorporación al matrimonio y el ejército. Para Muñoz, la hononormatividad no sólo es la forma en que tienen las personas gays de asimilarse sino también, quizás, de garantizarse un lugar en la mesa de la derecha (Muñoz, 2009: 54).

Si bien esta noción tiene un aire de familia con la idea de heteronormatividad, también incluye aspectos diferentes. Si la heteronormatividad asume y proyecta la heterosexualidad en todos los individuos¹²⁹, la homonormatividad no asume y proyecta la homosexualidad en toda la población sino que suele ser empleada para nombrar aquellas prácticas, al interior de los colectivos LGBT, que incorporan y celebran los ideales de la familia monógama y reproductiva heterosexual.¹³⁰ Para estos teóricos, como señala Ahmed, es importante que los sujetos *queer* no sucumban a la homonormatividad: “Idealmente, no deberían tener familias, casarse, sentar cabeza en una relación de pareja irreflexiva, dar a luz y criar hijos, unirse a las patrullas de vigilancia de sus barrios y rezar por la nación en tiempos de guerra” (Ahmed, 2004:

que la heterosexualidad no sólo parezca coherente sino también privilegiada. Para ellos, a diferencia de la heterosexualidad que tiene un paralelo en la homosexualidad, la heteronormatividad no tiene una oposición “porque la homosexualidad nunca puede tener la corrección [*rightness*] invisible, tácita, fundante-de-la-sociedad que la heterosexualidad tiene” (citado en Wiegman y Wilson, 2015: 21).

129 Sin embargo hay autores que utilizan la idea de homonormatividad para pensar en prácticas de extrapolación al interior de la teoría *queer*. Para Susan Stryker, por ejemplo, la homonormatividad fomenta el “privilegio de formas homosexuales de diferir de las normas heterosexuales y una antipatía (o, al menos, una ceguera conceptual) hacia otros modos de diferencia *queer*” (Stryker, 2006: 7).

130 Otro término que suele ser asociado al de homonormatividad es el de *homonacionalismo* de Jasbir Puar. Si bien la intención de la autora era reflexionar sobre el modo en que la tolerancia y aceptación de personas gay y lesbianas es utilizado como un barómetro para evaluar la capacidad y la corrección de la soberanía nacional –rechazando, de esta forma, la idea extendida de que la nación es heteronormativa y que la homosexualidad es el otro del Estado– ella reconoce que el término tuvo una vida propia posterior que ella no anticipó. El término fue utilizado como “una acusación, una identidad, una mala política”, es decir, como un correctivo para aquellos grupos LGBT que incorporan ideales conservadores de la nación (Puar, 2013: 336-337).

149).

Sin embargo, en el debate entre Prosser, Butler y Halberstam lo que se presenta es otra cara de esta tipo de micronormatividad: aquellos relatos, al interior de las comunidades sexuales, que privilegian cierto arreglo temporal por fuera de los marcos heteronormativos. Como señala Nguyen Tan Hoang: “Nos dan lástima aquellos que salen del armario tarde en la vida, los que no encuentran un compañero a largo plazo antes de perder sus *looks* o siguen yendo a los bares cuando tienen la edad del padre del barman. Creamos nuestra propia normatividad temporal por fuera de la familia heteronormativa” (Dinshaw et. al., 2007: 184). Recordemos no sólo la crítica de Halberstam a los relatos de desarrollo que veían a la lesbiana masculina como un estadio incompleto hacia una masculinidad más auténtica sino también el modo en que Prosser identificaba un desdés *queer* hacia la transexualidad como si fuera un anacronismo, un arrastre de tiempos pasados –una acusación que, como vimos en el capítulo previo, Halberstam mismo solía experimentar cuando se identificaba como *stone butch*. En la lectura conciliatoria que intenté ofrecer, la potencia de las teorías de Prosser, Halberstam y Butler es que proponen caracterizar las identidades que intentan reivindicar por fuera de esas narraciones progresistas de identidad¹³¹. A su vez, vimos que estas discusiones cruzan el terreno de lo ontológico y lo político, ya que no sólo se juzgan ciertas prácticas, expresiones e identidades sobre la base de su grado de originalidad (o derivación) o autenticidad (o mero “juego”), sino también sobre la base de su nivel de transgresión o reproducción normativa. Estas discusiones nos permiten volver a pensar en la importancia de las políticas temporales en el modo en que concebimos las identidades genérico-sexuales. Entiendo las políticas temporales en un doble sentido, tanto crítico como propositivo. Para Fabian, la noción de políticas del tiempo le permitía hacer referencia a aquellos usos opresivos de conceptos temporales, en especial, a la práctica aliocronista de constitución de objetos de análisis

131 Si bien intenté armar una plataforma crítica común que me permita refutar las narraciones progresistas de identidad –lo que aquí denomino “lectura conciliatoria”– cabe señalar que, por lo menos en el caso de Prosser, su defensa de la legitimidad transexual corre el riesgo de volver a producir una imagen deslegitimadora de otras identidades, como cuando minimiza la sexualidad *queer* como un mero juego posmoderno. En este caso, se valoran las identidades a partir de construcciones temporales pero en lugar de darle valor positivo a lo nuevo y negativo a lo anticuado, sale perdiendo lo posmoderno.

a través de ideas como atraso, salvajismo, regresión, tradición, etc. (Fabian, 1983: x). En este sentido, los textos de Halberstam, Prosser y Butler permiten cuestionar aquellas prácticas opresivas, al interior de las comunidades de diversidad sexual, que se sustentan en una narración de desarrollo que idealiza ciertas identidades como más avanzadas. Pero su apuesta no es sólo crítica sino también propositiva. Como sostiene Halberstam, el objetivo es crear un espacio teórico para las identidades genérico-sexuales que no suponga como marco de referencia otra identidad más adelantada o más auténtica. Esta propuesta está más vinculada a como Peter Osborne concibe las políticas del tiempo, entendidas como “políticas que toman a las estructuras temporales de las prácticas sociales como los objetos específicos de su intento transformativo” (Osborne, xii). Uno de los aportes de estos debates *queer* –como intentaré mostrar en el apartado final– es que brindan insumos teóricos para imaginar otro tipo de relato identitario por fuera de la compulsión teleológica o la vanguardia subversiva.

Antes de llegar a eso, me gustaría detenerme en una serie de cuestionamientos a cómo la teoría *queer* piensa la normatividad ya que permite revisar, una vez más, la relación entre asimilación y subversión. Siendo una tesis que no sólo tiene como objeto de estudio a la teoría *queer* sino que se enmarca explícitamente en esta tradición, no puedo evitar tomar posición ante esta crítica. Este apartado finalizará, justamente, argumentando a favor de la problematización de la dicotomía entre asimilación y subversión y defendiendo la importancia de que los estudios *queer* incorporen los deseos y afectos por lo ordinario en sus investigaciones sobre la sexualidad y el género.

Como señalé en el capítulo anterior, de acuerdo con Freeman y Love, una de las ventajas teóricas de los estudios sobre temporalidad *queer*, en especial aquellos basados en la idea de anacronismo, era que permitía centrarse ya no en la vanguardia sino también en la retaguardia –una ventaja que, tal como es presentada (i.e. como un cambio), construye a la teoría *queer* como una corriente asociada al deseo por la novedad. En este capítulo, reseñé también la crítica de Prosser a cómo lo *queer* celebra la ruptura normativa a medida que desdeña aquellas prácticas que parecen confirmar

lo dado. También volví sobre la idea de homonormatividad como una forma de cuestionar aquellas vidas gays, lesbianas y trans que asumen, en lugar de rechazar, la vida al estilo heteronormativo. Entonces, ¿es la teoría *queer* una teoría necesariamente anti-normativa? ¿Y qué nos dice esta anti-normatividad sobre el modo en que juzgamos las identidades que se acercan y/o alejan de los ideales hegemónicos? Este tipo de interrogantes aparece en la última edición de la revista *differences*. Me interesa examinar la crítica a los estudios *queer* que aparece en este dossier no sólo porque se ocupa del mismo tema que inspira esta tesis –i.e. la constitución disciplinar de los estudios *queer*, si bien las autoras examinar las normas y yo decidí enfocarme en el papel de la historia y la temporalidad– sino también por la repercusión que esta crítica generó.

En este número de *differences*, varias autoras investigan –y, en su mayoría, problematizan– el modo en que la teoría *queer* concibe las normas y su proyecto de resistencia a las mismas. Para las editoras del *dossier*, el objetivo central no es sólo crítico sino también afirmativo: hacer avanzar a los estudios *queer* más allá de su obstinado ataque normativo: “¿Qué haría la teoría *queer* si su alianza con la anti-normatividad fuera menos segura?” (Wiegman y Wilson, 2015: 1). Por anti-normatividad, las editoras entienden el llamado a oponerse a toda una serie de creencia e instituciones: la heteronormatividad, la homonormatividad, la blancura, los valores familiares, el casamiento, la monogamia, el cristianismo, etc. Para Jagose, quien participa del dossier, habría una sinonimia entre lo *queer* y lo antinormativo que “se hace evidente en sus impulsos anti-asimilacionistas, anti-comunitaristas o anti-sociales, anti-identitarios, anti-separatistas y anti-teleológicos” (Jagose, 2015: 27). Si bien Ahmed no es parte de este *dossier*, ella también caracteriza a los estudios *queer* como un proyecto de ruptura en sentido amplio: “Como Tim Dean y Christopher Lane argumentan, la teoría *queer* 'defiende una política basada en la resistencia a todas las normas'" (citado en Ahmed, 2004: 149).

El punto de las editoras no es tanto que la teoría *queer* abandone la crítica a la normatividad sino que pueda dar cuenta, con mayor sofisticación teórica, de la naturaliza de las normas: “las normas son más dinámicas y políticamente interesantes

que lo que la crítica *queer* usualmente admite” (Wiegman y Wilson, 2015: 2). Para ellas, en muchos de los textos fundantes de los estudios *queer*, encontramos una mirada demasiado dicotómica de la relación entre normas y resistencia¹³². El problema de esta dicotomía es que no logra entrever no sólo la relación intrínseca entre las sexualidades no normativas y las normas criticadas, sino también que la transformación política no implica ir *en contra* de las normas sino “el gesto más íntimo y complicado de moverse a través [*athwart*]” de ellas (11). Así, y a pesar de que lo *queer* tiene vínculos etimológicos con la idea de *retorcer* o *atravesar*, el problema es que se lo suele utilizar como una forma de *enfrentamiento* o *reprimenda*. Retomando las advertencias de Foucault, en las primeras páginas de *Historia de la sexualidad* (vol. 1) –sobre lo paradójico de que quien argumenta que la sexualidad está siendo reprimida es parte del mismo sistema de saber/poder que está supuestamente criticando–, las autoras se preguntan si esta postura *queer* no es una nueva sombra de la hipótesis represiva que hace “que la crítica *queer* aparezca como el agente decisivo de la acción política en relación con las normas” (11). Recordemos que Foucault ironiza sobre el teórico que plantea las relaciones sexuales en términos de represión. Este planteamiento se hace sólo en beneficio del locutor, quien adquiere un aire de transgresión. Así, quien denuncia la represión aparece no sólo como aquel que puede posicionarse por fuera del poder sino también como aquel que tiene la capacidad analítica de dismantelarlo.

Las editoras pretenden, especialmente, cuestionar dos ideas asociadas a la normatividad en estudios *queer*: su carácter restrictivo y su singularidad. En sus términos: “Cuestionamos el sentido común político que sostiene que las normas excluyen, o que algunas de nosotras estamos más cercanas a sus operaciones que otras o que la 'normatividad' es sinónimo de lo que es restrictivo o controlador o tiránico”¹³³ (12).

132 Algunas de las obras que mencionan son *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique* (2004), de Roderick Ferguson; *The Queer Art of Failure* (2011), de Jack Halberstam; *No Future*, de Lee Edelman; “Sex in Public” (1998) de Berlant, Lauren, and Michael Warner, *The Weather in Proust* (2011), de Eve Kosofski Sedgwick, etc.

133 De hecho, una de las hipótesis que guía esta introducción al dossier es que las posturas anti-normativas proyectan estabilidad e inmovilidad a la normatividad, reproduciendo la misma tiranía política que ven en la normatividad.

Una de las estrategias para desnaturalizar las normas, la encuentran en la historia –una estrategia que, a esta altura, no debería sorprendernos. Volviendo a los orígenes etimológicos de la “norma” –que en latín remite a la regla T usada por los carpinteros– las autoras recuerdan que, en un principio, este concepto hacía referencia a una regla o, mejor dicho, a *la* regla, a una escala de medición universal. Sin embargo, en el siglo XIX, podemos identificar un giro semántico: la norma ya no se vincula con la rectitud objetiva sino con el *promedio*. Así, las normas dejaron de ser pensadas como un estándar universal y comenzaron a ser concebidas como una medición general y relacional de todos los miembros de un conjunto. De esta manera, ser comparado con la norma no es ser comparado con una singularidad objetiva sino con un promedio dinámico que se modifica en virtud de las transformaciones de la población. El ejemplo que dan las autoras es el cambio reciente en la cantidad de géneros designados en Facebook (de dos a más de cincuenta), una transformación que “no es un desafío a la norma; es simplemente una arruga más en la tela de la normatividad de género” (16).

Jugando con las palabras, las autoras sostiene que si queremos llamar al sistema de normas heteronormatividad, hay que hacerlo teniendo en cuenta que lo “hetero” del sistema no es la imposición de una regla dual (varón y mujer, normal, anormal) sino su carácter *heterogéneo*. Al bifurcar las normas en centro y periferia “la anti-normatividad pierde lo más interesante de la norma: que al ordenar el mundo, recoge todo.” (17). Volviendo a Foucault, las autoras proponen que no hay un afuera de las normas, no hay una resistencia que logre romperlas –esto, para ellas, es lo que los estudios *queer* no terminan de entender.

Ahora bien, considero que hay dos problemas con la crítica de Wiegman y Wilson. En primer lugar, si bien creo que es importante historizar la norma –así como también mostrar de su carácter holístico– me pregunto si la forma en que ellas lo hacen no implica también una reducción. Entiendo que las normas afecten, condicionen o determinen la vida de todos los individuos pero esto, ¿no pierde de vista las dinámicas de poder diferenciadoras que se reproducen dentro del sistema normativo? Es cierto que el sistema heteronormativo es heterogéneo, como las

autoras conceden pero, ¿no es cierto también que supone y fomenta la heterosexualidad obligatoria al mismo tiempo que relega otras formas de sexualidad? Y para pensar sobre esto podemos recurrir, como ellas hacen, nuevamente a la historia. En un texto que critica el modo en que Dinshaw utiliza la noción de norma para pensar lo *queer* de la Edad Media, Amy Hollywood recuerda que nuestro sentido moderno de norma colapsa dos ideas diferentes: el *promedio* –eje del estudio de Wiegman y Wilson– y el *imperativo*. Es decir, la *estadística* y la *eugenesia* (Hollywood, 2001). Hollywood sostiene que a partir del siglo XIX, las ideas de norma, normal, normalidad y normativa estuvieron influenciadas no sólo por el análisis estadístico de la población sino también por el interés de buscar sus aplicaciones sociales. A diferencia de cómo se concebía a lo ideal en la pre-modernidad –como algo imposible de alcanzar– a partir del siglo XIX, el ideal se convirtió en el promedio. Esta imbricación entre el promedio y lo ideal hizo que se estableciera una curva estadística en la que los extremos fueron considerados desviaciones –lo cual no siempre significó que la carga valorativa de éstos sea necesariamente negativa ni que ambos extremos sean igualmente juzgados (pensemos, por ejemplo, en la inteligencia promedio y sus extremos: se celebra la genialidad y se reprueba la idiotez). Citando *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, de Lennard Davis (1995), la autora señala que “el nuevo ideal de orden jerárquico está potenciado por el imperativo de la norma, y luego es complementado por la noción de progreso, perfectibilidad humana y la eliminación de las desviaciones, para crear una visión dominante, hegemónica de lo que el cuerpo humano debería ser” (citado en Hollywood, 2001: 175). Si consideramos esta relación intrínseca entre la norma como promedio y la norma como imperativo, creo que la posición crítica *queer* tiene más sentido. Claramente, las normas no afectan sólo a unos pocos pero la universalidad de su alcance no niega la posicionalidad diferenciada que produce y que, a mi entender, es el blanco al que apunta la crítica *queer* –un ataque que, como un cáncer, nace desde adentro.

Ahora, una segunda pregunta que nos podemos hacer sobre esta crítica es si efectivamente se aplica a los estudios *queer*. ¿Los estudios *queer* suponen una concepción negativa y singular del poder y la normatividad? Quienes han respondido

con mayor vehemencia a las acusaciones de Wiegman y Wilson han sido Jack Halberstam y Lisa Duggan. En la entrada del doce de septiembre de *Bully Bloggers*, "Straight Eye For the queer Theorist – A Review of 'queer Theory Without Antinormativity'", Halberstam sostiene que la mayoría de los autores del *dossier*, y en especial sus editoras, caen en la falacia del hombre de paja, es decir, arman un enemigo caricaturizado de la anti-normatividad *queer* que resulta fácil de atacar. Según Halberstam, esto se asemeja a los ensayos malos de teoría crítica en el que todo el mundo está equivocado porque el autor tiene razón o porque se dio cuenta de algo que nadie más había pensado antes.

En parte, creo que la lectura de Halberstam es acertada. El modo en que Wiegman y Wilson atacan a los estudios *queer* se basa en un análisis de dos o tres citas de obras complejas de Butler, Ahmed, Sedgwick, Halberstam, Berlant, Edelman, entre otros –el tratamiento de este último es particularmente interesante ya que al no encontrar lo que ellas atacan en el cuerpo de su libro, arremeten contra una de sus notas al pie. Es cierto, como sostiene Halberstam, que sería difícil unificar a todos estos autores en una única teoría de las normas, la "anti-normatividad" *queer*, ya que "no tienen un objeto singular, no comparten el mismo fin, siguen metodologías múltiples y ninguno de ellos abraza una posición singular, crítica a partir de la cual injustamente sacan energías y proponen cambiar el mundo" (Halberstam, 12/09/2015, en línea)¹³⁴.

Asimismo, Halberstam nota que a pesar de preguntarse cómo sería una teoría *queer* anti-anti-normatividad, las editoras jamás contestan esta pregunta. Halberstam, sin embargo, tiene una respuesta para darles: sería "un pensamiento disciplinar, neoliberal, sin riesgos y hetero-lineal [*straight*], ¡gracias!" (en línea). Si bien creo que, en esta última línea, Halberstam vuelve a caer en el pensamiento dualista que quiere atacar, coincido en la necesidad de problematizar no sólo las normas, como proponen

134 Halberstam da ejemplos de cómo estos autores ofrecen concepciones complejas y no meramente oposicionales de las normas: las ideas de "optimismo cruel" de Berlant; la advertencia de Edelman de que toda acción política es reproductiva. A esto yo le agregaría la idea de repetición con diferencia y la idea de la simultaneidad de gestos de subversión y consolidación en las parodias, de Butler; las reflexiones de Sedgwick sobre construccionismo y esencialismo que vimos en la introducción; la idea misma de taxonomías inmediatas que retoma Halberstam; y la analogía entre las normas y "la silla cómoda" de Ahmed que analizaremos a continuación.

Wiegman y Wilson, sino también las fórmulas generales que se arman sobre la teoría *queer*, como propone Halberstam. Habiendo dicho esto, creo que la exasperación en la respuesta de Halberstam así como también el hartazgo que aparece en el *dossier*, algo nos dicen sobre la *recepción* de las ideas *queer*. A mi entender, esto tiene que ver con una de las críticas que Halberstam identifica en este número de *differences*: “la anti-normatividad, proponen, se ha vuelto ‘canónica’ en el campo y, por ende, ha adquirido, irónicamente, el estatus de una norma” (Halberstam, 2015, en línea). Si bien la canonización de la teoría *queer* ya ha sido criticado por Halperin, creo que la frase de Halberstam puede ser leída no tanto como una advertencia sobre el academicismo sino sobre un peligro siempre latente en la crítica: que el repudio a lo normativo se transforme en una nueva norma¹³⁵. Porque ya sabemos que “lo normal” deviene “lo ideal”, pero, ¿puede lo “anormal” volverse también un ideal a seguir? ¿Hay formas más adecuadas, correctas, celebradas de ser no-normativo? ¿Hay formas más adecuadas, correctas, celebradas de ser *queer*? ¿Puede la crítica *queer* a la hetero y a la homonormatividad devenir en una *queer*-normatividad? ¿Y qué sucede con las personas *queer* que no logran alcanzar este ideal?

Si bien comparto con Halberstam el deseo de des-caricariturizar a los estudios *queer*, me pregunto qué sucede entre la producción, la circulación y la recepción de las ideas *queer* como para que deje este sabor transgresor e re-idealizante en la boca. ¿Qué hay en los estudios *queer* que hacen que un autor como Prosser crea que implica una celebración de la fluidez y la desliteralización a costas de desdeñar las narraciones transexuales? ¿Por qué una autora como Freeman, como vimos al final del capítulo anterior, sostiene que lo “no *queer*” en su trabajo tiene que ver con su interés por entender el alivio de ser ordinario? ¿Por qué un pensador *queer* clásico, como Michael Warner, afirma que el afán de diferenciación de la teoría *queer* ha conducido, a menudo, a caer en la competencia “soy más *queer* que vos”¹³⁶ (Warner, 2012: en línea)? O, volviendo a los epígrafes con los que abrí este capítulo, ¿por qué Sara

135 En este caso no me refiero, obviamente, a la creación de la norma como promedio sino a la norma como ideal.

136 Warner responsabiliza a los editores del número especial de *Social Text*, “What's queer About queer Studies Now?” –Halberstam, Muñoz, Eng– de caer en ese tipo de acusación purista (Warner, 2012: en línea)

Ahmed manifiesta incomodidad o preocupación por no ser lo suficientemente *queer* o por serlo de forma incorrecta? ¿Qué nos dice la cita de Spade sobre el modo en que la idealización de ciertas prácticas anti-normativas –como el poliamor–, que supuestamente nos permitirían ser más “libres”, terminan generando nuevas cadenas –cadenas que parecen nacer, incluso, desde adentro?

En lo que sigue, no me interesa tanto salir en defensa de los escritores *queer* atacados sino pensar *junto a ellos*, ver qué insumos nos ofrecer para salir de este juego de espejos entre lo *queer* y lo normativo. Como señala Halberstam, en otra entrada de su blog, los estudios *queer*, tras más de veinticinco años de trayectoria, son una especie de juego de tronos en el que todos reclaman para sí el sentido de lo *queer* (Halberstam, 2015, 8 de abril: en línea). Así, defender a la teoría *queer in toto* parece ser una empresa fallida de entrada, ya que las diferencias, a menudo irreconciliables, entre sus miembros imposibilitan este gesto de rescate. Así como Koselleck afirmaba que la historia enseña todo, incluso lo contrario, algo mismo podríamos decir de los estudios *queer*. Por eso, tampoco propongo explicar este “sabor en la boca” que deja esta corriente apelando a una mala lectura de sus postulados. Nuevamente, esta tarea es vana si se hace en abstracto. Más bien, lo que busco es reflexionar –junto a Ahmed, Halberstam, Butler y otros– sobre los problemas que se siguen de pensar la política y la normatividad en términos maniqueos de asimilación o ruptura y buscar formas de complicar esta dualidad.

Creo que un buen punto de arranque para problematizar esta dualidad, la encontramos en el análisis de los afectos involucrados en la naturalización de normas que Sara Ahmed ofrece en *The Cultural Politics of Emotion* (2004). Allí, la autora traza una analogía entre la normatividad y la comodidad de una silla. Ahmed señala que si bien solemos transferir cualidades afectivas a la silla misma (i.e. decimos que es cómoda o incómoda), la comodidad es el producto de cómo se encuentran y encastran los cuerpos: la silla y quien se sienta. Cuando nuestro cuerpo encaja bien y se siente cómodo –esa “sensación de hundimiento”–, nos expandimos en el espacio y perdemos conciencia de dónde nuestro cuerpo termina y el mundo comienza (Ahmed, 2004: 148). La silla, a su vez, también va adoptando nuestras formas, lo cual contribuye a su

desaparición como objeto de conciencia. Recién cuando sentimos dolor o incomodidad volvemos la atención al cuerpo y al objeto que parece causarlo. Para Ahmed, es posible pensar la normatividad como una suerte de silla que es cómoda para algunos cuerpos y no para otros. En particular, ella sostiene que la heteronormatividad funciona como una suerte de “comodidad pública, permitiendo que algunos cuerpos se expandan hacia lugares que ya adoptaron su forma” (148). Siguiendo la analogía, esto tiene como resultado que a quienes la silla privilegia se olviden que ésta existe, mientras que el dolor hace que la silla se patentice para otros.¹³⁷

Las vidas *queer*, en cambio, son aquellas que sienten cierta incomodidad con la silla heteronormativa, algunas más que otras. Sin embargo, el punto clave de la autora, es que mientras los cuerpos *queer* pueden sentirse incómodos en espacios heterosexuales esto no significa que se sientan cómodos en espacios *queer*. Ahmed se molesta con aquellas perspectivas que demandan a los sujetos *queer* abandonar las zonas de comodidad y se pregunta qué tipo de sujeto supone este tipo de demanda. Así, la autora recupera el trabajo de Gayatri Gopinath, quien “reflexiona sobre cómo formas públicas y visibles de lo ‘*queer*’ pueden no estar disponibles para las lesbianas del sur de Asia”; para ellas, “puede ser que el espacio privado del hogar sea donde los cuerpos puedan explorar placeres homo-eróticos” (151). Ahmed no es la única en hacer este tipo de advertencia. De hecho, se trata de una estrategia que suele explotarse frecuentemente en los estudios *queer* y que me parece central analizar. Me refiero a la crítica o defensa de ciertas prácticas en términos de qué tipo de sujeto – privilegiado o abyecto– asume. Me resulta sorprendente cómo la justificación del cuestionamiento o el aval a ciertas prácticas suele depender de la muestra de que quien pronuncia esta posición está del lado de los más débiles. Para Muñoz, por ejemplo, el problema de la asimilación gay es que supone “personas *queer* con suficiente acceso al capital como para imagina una vida integrada dentro de la cultura

137 Cabe aclarar que la autora entiende la heteronormatividad en sentido amplio, es decir, no sólo como una institución que promulga que lo normal es la heterosexualidad sino también que incluye otros ideales como: que la dupla sea “una buena pareja” (lo cual suele incluir ideales de concordancia de clase y de raza); que excluya a terceros del universo de intimidad sexual; que requiere una validación social por medio del casamiento y la reproducción; así como también que sean buenos padres, buenos vecinos y buenos ciudadanos.

capitalista norteamericana” (Muñoz, 2009: 20). Sin embargo, para Scott St. Pierre, en una reseña del libro de Muñoz, el problema es el opuesto. Si lo *queer* está en el porvenir, y si la tarea es abandonar la agenda pragmatista, ¿qué hacemos en el “mientras tanto”?:

¿Es la mirada hacia adelante suficiente para la mujer lesbiana subempleada, con cáncer de mamas pero sin seguro médico porque no puede compartir el de su compañera como cualquier esposa legal? ¿Es suficiente para la adolescente transgénero que crece en un hogar abusivo y que no puede encontrar otra forma de escapar más que aprovechar las oportunidades (económicas, geográficas, educacionales) que se le ofrece a miembros del servicio militar? (St. Pierre, 2010: 1094).

Es una estrategia que también replica Halberstam en *In a Queer Time and Place*, particularmente, cuando critica el “*excepcionalismo transgresor*” de muchos jóvenes *queer* contemporáneos. Esta celebración de la fluidez, el movimiento y la flexibilidad, para el autor, se ha vuelto un lugar común para jóvenes gays y lesbianas, blancos, urbanos, clase-media que sostienen que no les gustan las “clasificaciones” o que no quieren verse “encerrados” por categorías –incluso si, como remarca Halberstam, esas categorías representan el trabajo del activismo de generaciones previas responsables de que ellos puedan siquiera pensar en la liberación en primer lugar¹³⁸.

O volvamos a Ahmed y Butler. Recordemos la preocupación butleriana de que la lucha por el matrimonio entre personas del mismo sexo terminaría uniendo a los gays y lesbianas con los heterosexuales a costa de cortar sus alianzas con otros marginados: aquellos que están solos, los padres y madres solteras, los divorciados, los que tienen relaciones múltiples, los que no eligen una vida monógama, etc. (Butler,

138 Es interesante leer estas ideas de Halberstam junto a la noción de “sentimiento fetichizado” de Ahmed. Un punto que Ahmed quiere enfatizar cuando traza su analogía con la silla es que la comodidad que algunos cuerpos sienten en la silla normativa suele olvidar que depende del trabajo de otros, una advertencia que se hace clara no sólo en las discusiones sobre la invisibilización del trabajo doméstico sino también en el modo en que el activismo presente se olvida de que muchas de las victorias obtenidas y ahora atacadas, no cayeron del cielo sino que fueron el resultado de años de activismo.

2004: 180-182). Por el contrario, recordemos la desconfianza de Ahmed hacia el pedido que se le hace a las madres lesbianas de interrumpir el guión heteronormativo basado en la familia y el matrimonio. Ahmed retoma un trabajo de Jacqui Gabb en el que algunas madres lesbianas se autopercebien como siendo "iguales a cualquier otra familia" (citado en Ahmed, 2004: 153). En vez de leer esto como una "asimilación" o un "fracaso" político, Ahmed analiza esta frase no sólo como una estrategia sino, quizás, como un tipo de reconocimiento necesario para sobrevivir: "Mantener una posición activa de 'transgresión' no sólo toma tiempo sino que puede no ser posible física, social o materialmente para algunos individuos y grupos dado sus historias y compromisos en desarrollo y sin finalizar" (153). Lo interesante de Ahmed es que, al mismo tiempo que señala que algunas madres lesbianas, clase-trabajadora no pueden darse el lujo de atacar, en sus barrios y comunidades, a la institución familiar, reconoce que para otras madres lesbianas, clase- trabajadora lo imposible puede ser no atacarla y presentarse como una familia como cualquier otra.

Es esto, justamente, lo que me gustaría rescatar de todos estos usos de la abyección ajena para justificar posiciones políticas: aproximarse a las normas heterosexuales puede ponernos en una posición privilegiada, pero eso no quita que encarnar la posición antinormativa no requiera también cierto grado de privilegio. Lo que creo que nos enseñan estos ejemplos es que, para mucha gente, cargar la antorcha antinormativa puede ir en contra de su supervivencia, mientras que para otras, no hay forma de sobrevivir si no es repudiando las normas hegemónicas. La analogía de la silla que propone Ahmed tiene un corolario fundamental y es que demuestra que no todos los cuerpos ocupan los espacios de la misma forma. No podemos armar un *ranking* universal de subversión o conformidad donde colocar a todos los sujetos, como si tuviéramos aquella regla T objetiva. Y si los estudios *queer* están verdaderamente comprometidos con la reivindicación de una amplia gama de diversidades corporales, debería poder entender que no todos los cuerpos tienen las mismas fuerzas.

Me gustaría terminar este apartado proponiendo dos últimas ideas que complejizan la dicotomía asimilación/transgresión. La primera se desprende de la

analogía de la silla. Si bien la pareja gay o lesbiana, reproductiva y casada, pueda parecer, en principio, una mera asimilación, si pensamos en la normatividad como una silla que no sólo acoge a los cuerpos sino que responde a ellos, una implicación es que el modo en que estos cuerpos se extienden en el espacio modifica la forma de la silla misma. Esto habilita dos formas de evadir las críticas de Wiegman y Wilson. Por un lado, porque asume que las normas no se aplican a unos más que a otros sino que las piensa como una “matriz” –para tomar prestado el vocabulario butleriano– en la que todos los cuerpos habitan, algunos más cómodos que otros. Por otro lado, permite evitar cualquier lectura estática de las normas. Como vimos, la silla no es rígida sino que se acomoda a las impresiones y reimpresiones de los cuerpos que la utilizan. Así, un resultado no esperado de la supuesta “asimilación” familiarista gay puede ser que haga que la silla heteronormativa deje de ser tan cómoda para quienes, hasta ahora, viene privilegiando: por ejemplo, haciendo que la familia heterosexual sea menos presumible. Como vimos en el segundo apartado, quizás sea importante repensar, junto a Freeman, los resultados extraordinarios de lo aparentemente más ordinario.

El segundo punto que quiero traer a colación es el problema ético de cómo juzgamos la subversión ajena y a quiénes le adjudicamos la responsabilidad de resistir a las normas. En este sentido, entiendo la preocupación de Prosser sobre la perversidad de la demanda de mantenerse en la inestabilidad que se le hace a quienes desean profundamente cambiar de género y llevar una vida adaptada a las convenciones estipuladas para ellos –especialmente, como vimos con Venus, cuando encarnar esa inestabilidad puede llevar a la muerte. Y me preguntó, como ya lo vienen haciendo los teóricos y activistas trans, por qué cuando una persona trans expresa el deseo de hacer lo que millones de personas cissexuales suelen hacer a diario –casarse por iglesia, hacerse cirugías plásticas, bautizar a sus hijos– sus decisiones tienen un tratamiento diferencial y emergen como foco de crítica y discusión ajena. Es decir, por qué, para algunos sujetos *queer*, habría “tolerancia cero”, para parafrasear a Lohanna Berkins¹³⁹. Este doble estándar –el poner sobre la lupa los deseos ordinarios de ciertos

¹³⁹ En la nota de *Página 12*, “Para nosotras, tolerancia cero”, Berkins responde a las acusaciones que se le hicieron a Flor de la V cuando bautizó a sus hijos: “He llegado a leer cosas como que ella al hacer esto estaba pactando con la misma Iglesia que bendijo la dictadura. A mí, sinceramente, lo que hizo

sujetos marginalizados mientras se pasa por alto los de otros— me devuelve a la advertencia de Lisa Harney sobre el privilegio cissexual implícito en considerar: “que puedes acusar a las personas trans de tratar de reforzar los roles y el sistema binario de género, mientras tú te la pasas cómodamente instalado o instalada en tu propio género todo el tiempo, viviendo tu vida ya sea como hombre o como mujer. Si una persona trans asegura que es hombre o que es mujer, eso está mal, pero si tú aseguras que eres hombre o que eres mujer, eso es natural”. (Harney, 2008, en línea).

Siguiendo estas líneas, me gustaría tomar estas reflexiones *queer* sobre la normatividad para pensar en los sentidos prescriptivos de esta tesis. Por lo expuesto previamente, claramente no tengo ningún interés en proponer qué tienen que hacer los sujetos sexuales para transformar el mundo. En este sentido, me hago eco de las palabras de Butler:

No me propongo formular juicios sobre lo que distingue lo subversivo de lo no subversivo. No sólo creo que tales juicios no se pueden hacer fuera de contexto, sino que también pienso que no se pueden formular de forma que soporten el paso del tiempo (...) Obstinarsse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará, y debe hacerlo (Butler, 2007: 26).

Si hay algo que nos enseña la batalla por ver quién está del lado del más abyecto es que no es posible establecer un criterio objetivo, válido para todos los los cuerpos y todas las fuerzas.

Pero si hay un sentido prescriptivo en esta tesis, es en términos teóricos: creo que los estudios *queer*, como teoría crítica, deberían poder reflexionar seriamente

Florencia me parece una reverenda pelotudez, pero de ahí a acusarla de ser cómplice de la dictadura... ¿no será mucho?. Ella no hizo un llamamiento para que todo el mundo, o todo el mundo trans, bautizara a sus hijos. Solamente está haciendo uso de una posibilidad, hizo un sacramento que hacen quienes quieren adherir a esas cuestiones. Me parece que todo esto, más que para criticarla con furia —como muchos están haciendo—, debería servir para empezar a abrir algunos debates. Y para que también salten algunos hilos de la transfobia (...). Ella realizó su fantasía (una fantasía que para mí es una pavada), pero es su fantasía al fin. A nosotras siempre se nos acusa, se ponen siempre bajo la lupa nuestras actitudes. Es un poco la historia de siempre: para nosotras, tolerancia cero” (Berkins, 2012, 7 de septiembre: en línea).

sobre lo ordinario, sobre la necesidad afectiva de tener cierta comodidad, sobre lo que los cuerpos pueden y no pueden hacer, sobre los efectos atosigantes no sólo de la heteronormatividad sino también de la rebelión. O, como afirmaba Butler, “los *placeres dolorosos* de erotizar y parodiar las normas mismas que ejercen su poder excluyendo” (Butler, 2005: 199, *mi cursiva*). Y creo que debe incorporarlo no como un elemento “no *queer*”, como sostenía Freeman, ya que plantear a lo ordinario como algo “no *queer*” corre el riesgo de reforzar el vínculo entre esta corriente y la celebración de la pura transgresión. Más bien, me gustaría pensarlo como una parte esencial de una corriente que estudia la complicada relación entre la sexualidad y el poder —una relación contaminada por afectos contradictorios y compuesta por acciones difícilmente dividibles en “buenas” o “malas”. En este sentido, comparto con Freeman la necesidad de “tomar en serio la atracción de la gente a la simbología normativa, sin asumir que aquellos seducidos sean estúpidos o tengan la cabeza lavada o no quieran mundos no normativos, incluso si utilizan materiales aparentemente banales para construirlos” (Freeman, 2011: 29). Así, en lugar de pensar en la homonormatividad como la traición *queer* de sentarse en la mesa de la derecha, como afirmaba Muñoz, quizás podamos pensar en la forma en que logros supuestamente ordinarios o banales contribuyen a la utopía cotidiana de hacer del mundo algo un poco menos cómodo para los que, de tanto expandirse, se olvidaron que hay otros compartiendo la silla. Si la teoría *queer* está comprometida con la crítica al modo en que la heteronormatividad y la misoginia excluyen y reducen las opciones de vida, creo que es importante estar atentos para no reproducir esos mismos gestos de exclusión. O, como afirma Dean Spade, “seamos amables con nosotr*s mism*s y con cada un* de nosotr*s, y feroces cuando combatamos opresiones” (Spade: 2013: 11).

5.4. Cierre: del progreso al devenir

Para finalizar este capítulo me gustaría volver a la cuestión de la temporalidad y la idea de progreso. La crítica al progreso ha aparecido varias veces en esta segunda parte, no siempre con el mismo significado. En especial, me he detenido en dos posibles formas

en que los estudios *queer* pueden problematizar esta idea: una más vinculada a lo histórico y la otra, al modo de concebir el desarrollo identitario. Sobre la primera forma –que sólo mencionaré porque será retomada en las conclusiones de esta tesis– hemos analizado toda una serie de cuestionamientos a las concepciones progresistas de entender la relación entre el pasado y el presente de las sexualidades LGBT a partir de la obtención de ciertas victorias legales: desde aquellas posturas que parecen resignificar esos supuestos “progresos” como formas de retroceso u obturación (Muñoz, Edelman) hasta aquellas perspectivas que prefieren reflexionar sobre lo que queda relegado cuando se articulan relatos en términos victoriosos (Love, Butler).

Pero en este apartado de cierre me interesa volver sobre el modo en que la noción de temporalidad *queer* permite repensar cómo relatamos el desarrollo de las identidades, criticando aquellas narraciones que suponen un progreso temporal teleológico. Si, como vimos, apelar a la historia ha sido una de las estrategias para desnaturalizar los *orígenes* de la sexualidad y el género, las ideas en torno a la temporalidad *queer* permiten desnaturalizar cualquier idea de *trayectoria* sexual necesaria. En este sentido, no es causalidad que una de las antologías sobre temporalidad *queer* se titule *Queer Times, Queer Becomings* [*Tiempos queer, devenires queer*], ya que la idea de *devenir* puede servir como una alternativa para mentar, como afirma Dean, “el movimiento incesante del ser que no está coordinado por la teleología” (Caserio et. al., 2006: 827). Pero si para Dean esto significa que este movimiento “nunca resulta en algo que se parezca a la identidad” (827), para otras – como Butler, Sedgwick y Love– lo que este devenir permite es pensar otra forma de concebir la identidad: una identidad procesual constituida por actos performativos, como sostiene Butler, una identidad cuyos elementos supuestamente alineados pueden desorganizarse, como vimos con Sedgwick, o una identidad “estropeada, parcial, nunca completamente realizada, pero pegajosa, familiar y difícil de perder completamente” (Love, 2011: 185).

A lo largo de esta tesis, aparecieron varias expresiones que buscan dar cuenta de otro modo de pensar la ontología genérico-sexual a partir de un énfasis en su carácter contingente. Frente a las narraciones crononormativas que privilegian y

naturalizan un progreso vital determinado, las reflexiones temporales que trabajamos en esta segunda parte acentúan no sólo en el carácter no-necesario de este camino hegemónico sino también las políticas temporales que, performativamente, construyen sujetos temporalmente correctos y temporalmente desviados. Autoras como Butler, Sedgwick y Halberstam permiten justamente romper cualquier secuencia necesaria entre sexo-género-deseo, mostrando que la heterosexualidad no es un destino obligatorio así como tampoco que quienes son asignados como varones o mujeres al nacer deban crecer para convertirse en tales.

Esta forma de romper con cualquier expectativa de progreso naturalmente dirigido en los estudios *queer* ha llevado a Prosser a afirmar que, particularmente en Butler, “el género no aparece como el fin de una narrativa de devenir sino como momentos performativos a lo largo de un proceso” y a preguntarse qué pasa con quienes sí ven a su auto-identificación de género –varón, mujer– como el final de su relato de transición (Prosser, 1998: 30). Si bien creo que Prosser confunde la advertencia butleriana de que jamás llegaremos a ser mujeres o varones –una advertencia de índole normativa, que apunta a la imposibilidad de ajustarse a las múltiples y contradictorias normas de género– con la auto-percepción de género –que sí puede mantenerse constante a lo largo del tiempo– me parece, nuevamente, que las advertencias de Prosser, sirven para pensar que la potencia de los estudios *queer* radica en que no necesita privilegiar una hoja de ruta por sobre otra. En este sentido, si hay algo que recuperar de los estudios *queer* –y creo que sí lo hay– no es la fetichización del movimiento y la fluidez, como si fuera un bien en sí, sino la posibilidad de entender que el proceso de identificación supone grados de movimiento y estabilidad, gestos de insubordinación y de reconsolidación, negociaciones fluctuantes entre lo ordinario y lo novedoso.

Asimismo, y volviendo a una de las propuestas de la primera parte de la tesis, creo que una de los aportes de la temporalidad *queer* es seguir ofreciendo nuevas figuras con las cuales identificarnos y desidentificarnos, figuras que permitan imaginar una pluralidad de devenires temporales. Y, en este sentido, creo que todavía hay un largo camino por recorrer. Si bien los estudios *queer* han hecho un enorme trabajo en

mostrar otros recorridos, otros tiempos y otros devenires que rompen con la teleología heteronormativa y cisnormativa, creo que todavía necesitamos seguir imaginando figuras que pongan en escena la incertidumbre, la contingencia y el fracaso ontológico. Por ejemplo, creo que, en términos mediáticos, ha habido una gran explosión de relatos que rompen con la heteronormatividad y demuestran que no es necesario que el destino final sea la heterosexualidad. Pero me pregunto si esta políticamente necesaria proliferación de historias de devenir gay –cuyo broche de oro suele ser el salir del *closet*– no se beneficiaría también de historias que abrevan en figuras que hagan el camino contrario. Actualmente, contamos con una gran cantidad de relatos que nos permiten entender que la homosexualidad es posible, vivible, habitable –y creo que estamos incluso mejor preparados para recibir narraciones del *coming out* que para escuchar relatos de personas gays que devengan hetero o bi o lo que sea. Creo que al no contar con suficientes figuras que pongan en primer plano que la heterosexualidad *también* es un devenir, se sigue fomentando la naturalización de la heterosexualidad y la creencia de que las identidades sexuales son un camino de ida. Nuevamente, para muchos esto puede ser el caso pero no para todos.

En este sentido, creo que una de las tareas *queer*, en su lucha contra el esencialismo y la teleología, puede ir en esa dirección: multiplicando las figuras del devenir sexual, enfatizando no sólo las idas sino también las vueltas, los caminos que no avanzan en línea recta sino que dan vueltas en círculos o se bifurcan inesperadamente. Si hay algo que Foucault nos ha enseñado es que se le pone tanta carga a la sexualidad como reflejo de la verdad del sujeto que cuando encontramos que esas verdades cambian o flaquean, las ansiedades no tardan en llegar. Quizás, uno de los aportes de los estudios *queer* es darnos las herramientas para transitar mejor estas ansiedades, sin la certeza de conocer el destino final, pero con la confianza de contar con compañeros de ruta.

Capítulo 6.

Conclusiones

Este es un tiempo en el que muchas personas te dirán que mires al futuro, evalúes tus posibilidades y elijas un camino de vida. No voy a hacer eso. Más bien, creo que en un momento como este, una ceremonia de graduación, un tiempo de decisiones y cambios, ustedes deberían dar una buena mirada a su pasado, considerar sus orígenes (que no eligieron) y las circunstancias de sus vidas tempranas y adolescentes (muchas de las que tampoco eligieron) y decidir qué aspectos de su pasado personal van a recuperar y qué aspectos van a renunciar y desechar. En pocas palabras, es un buen momento para reescribir su pasado personal.

– Hayden White, “Conferencia de Graduación en Wesleyan”, 2014.

Mientras terminaba de escribir esta tesis, una nueva polémica histórica irrumpió en los circuitos *queer*— una polémica que me alentó a seguir indagando sobre los usos del pasado para pensar las comunidades presentes. Estoy hablando de la controversia sobre la película *Stonewall*, de Roland Emmerich. La recepción de este filme puso en

primer plano una idea que se viene reiterando a lo largo de la tesis: lo problemático que es contar la historia de un colectivo. La crítica a la película también trajo a colación otro tema de esta tesis: la pregunta por el carácter (no) inclusivo de lo *queer*, las exclusiones que pueden emerger dentro de los colectivos sexuales, el tipo de “nosotros” que se gesta en las narraciones históricas, quiénes quedan dentro y fuera de la comunidad *queer*, tanto en el pasado como en el presente.

Un aspecto que muchos activistas y teóricos *queer* resaltaron, es que el problema central de la película de Emmerich es que borraba el papel de las personas negras, lesbianas y trans en los disturbios de Stonewall. A medida que se eclipsaba la participación de estos grupos, el filme presentaba como protagonista y héroe principal a Danny Winters, un chico gay, blanco, masculino y cisgénero.

En esta controversia salieron a la luz algunas de las discusiones historiográficas que fueron abordadas en esta tesis: desde cuestionamientos epistemológicos –que resaltaban la falta de adecuación evidencial al reducir el sujeto histórico de Stonewall a un héroe blanco y masculino– hasta críticas más políticas –que consideraban que el filme incurría en “la más nueva versión blanqueada [*whitewashed*] de historia *queer*” (citado en Shapiro, 2015, 11 de agosto, en línea). Como señaló Miss Major –una participante de los disturbios que hoy tiene 73 años– “Nos están enterrando en el suelo para que cuando nos pisen, no haya prueba de que estuvimos allí” (citado en Shapiro, 2015, 11 de agosto, en línea).

Esta controversia puede ser leída como un ejemplo más del tema que motivó la escritura de esta tesis: la historia puede ser un espacio fértil para poner en discusión toda una serie de supuestos y creencias sobre la identidad y la política sexual. Al leer las distintas contribuciones a este debate, la historia se me apareció, una vez más, como una muñeca rusa que incluye y aún toda una serie de problemas que la exceden pero que también la constituyen. En cierta medida, la elección de las discusiones y posturas que conforman las distintas partes de esta tesis fue mi propia forma de abrir la muñeca histórica *queer*, de examinar sus partes, de buscar sus costados más productivos pero también sus limitaciones.

Sin ánimos de formular algo así como un *programa de filosofía de la historia queer*, la estrategia de esta tesis fue visitar el laberíntico juego de tronos *queer* utilizando como hilo de Ariadna a la historia y la temporalidad. A lo largo de este recorrido, me detuve especialmente en dos zonas conflictivas: la ontología y la política. En relación con estos dos ejes, propuse que dos de las contribuciones filosóficas más importantes que podemos desprender de los estudios *queer* se vinculan a la crítica al esencialismo y a la idea de progreso. En los próximos apartados, volveré sobre estos dos temas para sintetizar cómo fueron abordados, cuáles son las virtudes y limitaciones que encontré en la crítica *queer* y mis propias sugerencias en estos debates. En este sentido, cabe aclarar que lejos de hacer una exploración distanciada, mi búsqueda me llevó a tomar parte en ciertos debates, ya sea profundizando algunos argumentos, mostrando sus dificultades o proponiendo nuevas líneas de investigación para los estudios *queer*. Como sostuve desde el principio, esta tesis no sólo tiene a los estudios *queer* como objeto de análisis sino que se inserta explícitamente en esta corriente, asumiendo varios de sus postulados y problematizando otros. En la introducción, utilicé la figura de la serpiente uróboros para caracterizar una corriente que, en su afán crítico, se muerde hasta la propia cola. Esta tesis puede ser considerada mi propio intento de dar esa mordida.

En estas conclusiones, me gustaría resumir algunas de mis intervenciones en los debates *queer* así como también intentar acercar las dos partes de la tesis: la historia y la temporalidad.

6.1. Historia *queer*

En las primeras páginas de esta tesis, partí de una constatación: cuando uno se acerca a la literatura *queer*, se encuentra constantemente con lo histórico. Muchas veces, los autores *queer* se embarcan en análisis historiográficos, aunque provengan de otras disciplinas; otras veces, simplemente se refieren al carácter histórico de las identidades genérico-sexuales —a menudo, acompañado de otros adjetivos como

“social” o cultural”— de cara a otras perspectivas apoyadas en supuestos naturalistas. Más allá de la forma que lo histórico adopte en estos textos, su ubicuidad y omnipresencia no me parecía algo accidental. Dado el carácter crítico de los estudios *queer* —un *corpus* teórico en el que las reflexiones ontológicas se unen a impulsos políticos— el enigma que me propuse descifrar es qué es lo que esta apelación a la historia nos podría decir sobre cómo esta corriente concibe la identidad y la política.

La primera estrategia para develar este enigma fue identificar los usos de la historia en los albores de los estudios *queer*. En particular, presté atención a cómo se defendía el carácter histórico de la sexualidad y el género de cara a aquella postura que la teoría *queer* buscaba desafiar: el *esencialismo*. A partir de una selección de citas de obras *queer* fundantes, fui mostrando cómo se iba trazando una diferencia entre una forma *queer* y una forma esencialista de entender el género y la sexualidad. De esta forma, presenté a los estudios *queer* como una corriente fundamentalmente preocupada por revisar la ontología genérico-sexual en contraposición no sólo a los discursos patologizantes sino también a los estudios feministas, y de gays y lesbianas. La hipótesis que ofrecí es que la historia —signada por su búsqueda de transformaciones— fue utilizada en los estudios *queer* como un arma contra las ideas de fijeza y inevitabilidad asociadas al esencialismo. La exploración histórica se presenta como una estrategia desnaturalizante que busca introducir en el devenir lo supuestamente eterno. Estas afirmaciones —por más prometedoras que parezcan— me parecían, sin embargo, insuficientes. Mi meta, entonces, fue analizar este pasaje de “la sexualidad es natural” a “la sexualidad es construida históricamente” con una buena dosis de sospecha.

De esta manera, mi deseo por entender porqué lo *queer* antagonizaba el esencialismo y recurría a la historia como estrategia privilegiada para hacerlo, me condujo a no tomar estos términos por sentado sino a analizar qué se entiende por esencialismo y cómo se concibe la historia. Con respecto al esencialismo, intenté dar cuenta de cómo la crítica a este término en ocasiones arrastraba otras nociones con las cuales no guarda una relación de implicación necesaria. En particular, busque derribar

aquellas perspectivas que tendían a asociar el esencialismo a la biología, utilizando argumentos de teorías biológicas interaccionistas como las de Fausto-Sterling. Así, sostuve que el problema no es lo biológico *en sí* sino el modo *esencialista* y *reduccionista* en que, por momentos, se concibe a lo biológico. Este modo esencialista y reduccionista de pensar lo biológico, lejos de ser atacado, suele ser reproducido entre algunos teóricos *queer* como Gayle Rubin y David Halperin. Asimismo, propuse que es necesario complejizar la asociación entre lo biológico y la fijeza, y lo histórico y la plasticidad, no sólo porque implica una concepción poco sofisticada de la anatomía sino también porque cae en una versión ingenua de la maleabilidad de lo social.

Así, en los primeros capítulos de esta tesis, mi objetivo fue no sólo cuestionar cómo se piensa el esencialismo sino también poner bajo la lupa las “soluciones” provistas vía la historia. En particular, busqué romper el enlace inmediato “esencia = malo”, “construcción = bueno”, a partir de una lectura de los problemas inherentes al construccionismo que aparecieron en los debates sobre los orígenes de la homosexualidad. En el capítulo tres, particularmente, analicé varias dificultades de las historias construccionistas: la falta de atención a otros ejes identitarios, como la raza, la clase y el género (Bravmann, Halberstam); el modo en que la periodización rupturista simplificaba los períodos contrapuestos (Dinshaw, Freccero, Sedgwick); el llamado a respetar la propiedad temporal de cada época y el carácter lineal de la historia (Freccero, Dinshaw); etc. El punto de esta intervención fue mostrar que apelar a la historia no es suficiente para cargar la antorcha *queer* sino que existe toda una serie de discusiones en torno a cómo narrar la historia de la sexualidad que es imperativo de investigar. Estas discusiones cruzan el terreno de lo ontológico y lo político, poniendo de manifiesto que el modo en que se definan los sujetos históricos y la promesa política de los relatos son elementos insoslayables en la evaluación de historias en disputa.

Efectivamente, toda la primera parte de la tesis estuvo dedicada a explorar la relación entre la historia de la sexualidad, las identidades que aparecen como sujeto de la historia y las apuestas políticas de los relatos en pugna. Para eso, tomé el debate

historiográfico entre Boswell y Halperin como punto de partida –a lo que añadí una serie de lecturas *queer* posteriores que me permitieron volver sobre los aspectos no pensado de ambas narraciones. Uno de los motivos por los cuales elegí este debate es que me permitió a explorar el vínculo entre el esencialismo, el construccionismo y la narración histórica. En el contrapunto entre una postura como la de Boswell – dispuesta a defender la existencia transhistórica de las personas gays– y la postura de Halperin –basada en la tesis de la invención reciente de la homosexualidad– entraron en juego no sólo consideraciones metodológicas sino también supuestos ontológicos y políticos sobre la sexualidad y el género.

Mi intervención en este debate fue doble. Por un lado, intenté mostrar algunos de los problemas que se siguen de cómo las posiciones en disputa fueron caracterizadas: tanto el “esencialismo” de Boswell como el “nominalismo extremo” de Halperin. Con respecto al esencialismo, mi meta fue, en primer lugar, depurarlo de cualquier apelación a lo biológico o lo genético –como suponía Halperin– al mismo tiempo que propuse que lo que Boswell estaba haciendo era trazar comparaciones transhistóricas cuya naturaleza era fundamentalmente *retrospectiva*. Lejos de buscar una esencia oculta en el pasado griego, prioricé una lectura figural que enfatizaba el carácter activo del historiador y sus categorías presentes a la hora de armar tipos ideales que se repiten, con diferencias, en la historia de Occidente. Con respecto al nominalismo, me nutrí de la filosofía de autores como Hacking para argumentar en contra de las teorías “mágicas” de la performatividad del lenguaje –i.e. aquellas que postulan un voluntarismo construccionista– y de las oposiciones maniqueas entre lo real y lo construido –i.e. aquellas que piensan que porque algo es construido discursivamente tiene un grado menor de realidad.

Mi segunda intervención fue proponer no sólo la modificación del vocabulario con el cual se lee este debate sino también vincular la crítica *queer* al esencialismo sexual a la crítica filosófica al esencialismo histórico. Esta tarea fue dependiente de la anterior: a medida que mostré las limitaciones de leer el debate como un choque entre nominalistas extremos y esencialistas, propuse que el figuralismo era una

categoría superadora ya que lograba dar mejor cuenta de las operaciones retrospectivas y del carácter activo de los historiadores a la hora de tramar y dar sentido al pasado. Correrme de las categorías problemáticas de análisis de este debate, me permitió no sólo evitar caricaturizaciones vacías de las posiciones de Boswell y Halperin sino también mostrar que tanto la continuidad como la discontinuidad –que leí como dos modos de conexión figural– no tienen que ser leídas de modo disyuntivo. No sólo porque hay estrategias continuistas en la obra de Halperin y estrategias discontinuistas en la obra de Boswell sino también porque, como vimos con Rorty, lo importante es preguntarnos qué queremos hacer con la historia. La historia no sirve un único propósito: podemos querer entablar un diálogo con los muertos de antaño así como también mostrar que nuestras creencias presentes son contingentes, pero no es necesario que la teoría *queer* deba elegir entre una de estas dos opciones, desechando la otra. En cierta medida, esto fue parte de un deseo recurrente a lo largo de la tesis: el de buscar complejizar la imagen estereotipada de los estudios *queer* como una corriente obsesionada con la pura discontinuidad, fluidez, transgresión y ruptura. Reivindicando el carácter plural de la historia *queer*, propuse ver al continuismo y el alterismo no como *contradictorios* sino como *paradójicos*, es decir, como elecciones válidas en un constante proceso retórico de negociación y renegociación entre extremos en disputa –una tensión que, como propuse, es lo que caracteriza a cualquier aproximación al pasado.

Para llegar a esta defensa del pluralismo histórico –que implica una defensa del carácter controversial y dilemático de la historiografía en general– me pareció importante señalar que el esencialismo sexual no debería ser el único motivo de preocupación para las historias de la sexualidad sino también el esencialismo histórico. Es decir, el supuesto de que existe un pasado, *tal como ha sido*, que funciona como criterio para dirimir las disputas historiográficas. Rechazar la idea del pasado tal como ha sido supone el pluralismo histórico ya que ninguna representación del pasado podrá alcanzar aquella verdad que el esencialismo supone. Con Roth, defendí la idea de que el pasado histórico no es la suma de todo lo acontecido hasta ahora sino aquellos

eventos considerados relevantes para el análisis. Aquello que será relevante, siempre aparecerá bajo una descripción, una descripción que depende de clasificaciones y supuestos compartidos de la comunidad presente que narra la historia. Una vez que éstas cambian, cambiará también el pasado histórico. De esta forma, si tenemos una concepción abierta del futuro, también tendremos una concepción abierta del pasado. El pasado histórico, así, lejos de quedar esencializado en una concepción fija e inevitable que cree que “lo hecho, hecho está”, revela una naturaleza plural y contingente. En parte, esto es lo que aparece en el epígrafe de White con el que se inicia este capítulo: el pasado no está dado, es algo que podemos elegir, algo que podemos escribir y reescribir de acuerdo a nuestros deseos, intereses y motivaciones presentes. Esta elección no es libre –como ninguna lo es– pero tampoco somos meros espectadores pasivos.

Si bien intenté formular esta crítica al esencialismo histórico a partir de una lectura de la filosofía de la historia de autores como White, Berkhofer y Roth, en el capítulo tres procuré demostrar que las historiadoras *queer* –como Love, Freeman y Dinshaw– tampoco son ingenuas sobre las posibilidades representacionales del discurso histórico. En estas autoras hay un reconocimiento del carácter necesariamente fallido de “reconstruir” el pasado o de establecer un “contacto” con los sujetos pretéritos. Lo que la historia *queer* hereda, de esta forma, no es tanto lo que realmente le sucedió a los muertos sino lo que sobrevive de ese suceso, cómo las generaciones posteriores cargan con el peso del pasado. Los deseos de *tocar* a los sujetos *queer* del pasado o de dialogar con los muertos fugitivos, así, deben ser entendidos como *metáforas* que ponen el acento en el simultáneo interés por estirarse atrás en el tiempo y el reconocimiento de la imposibilidad de abrazar ese pasado.

Así y todo, busqué demostrar que la defensa del pluralismo histórico –i.e. la creencia de que puede haber representaciones adecuadas del pasado no sólo divergentes sino fundamentalmente contradictorias– no implica un puro relativismo. Como vimos, los pensadores analizados se basan en fuentes, datos y metodologías

específicas –algunas más ortodoxas, otras más *queer*– que constituyen protocolos compartidos de investigación histórica. El punto es que la interpretación que hacen de estos datos está subdeterminada por la evidencia –algo que se hizo especialmente claro en la lectura contrapuesta de un mismo texto: el mito de los seres sexuales de Aristófanes que retoman Boswell y Halperin. Mi intento de evadir el relativismo tiene como meta mostrar que es posible juzgar, criticar, atacar o celebrar representaciones en pugna, pero que la apelación al “pasado tal cual fue”, en esta evaluación, es irrelevante. Con Berkhofer y White vimos que la representación histórica –en tanto *interpretación* que busca darle sentido a lo acontecido– es algo más que una mera recolección de “hechos” del pasado. Incluso, sostuve, es posible afirmar que lo que se entiende por “hechos” ya es un recorte interpretativo del flujo de lo sucedido. Si esto es así, entonces algo más que la vara factual debe ser utilizada para juzgar interpretaciones en disputa. Como propuse con respecto al choque Boswell-Halperin, una de las dimensiones centrales que se invoca para justificar una postura histórica es la política. De acuerdo con Boswell, sin historia no hay comunidad; por ende, es imperativo poder mostrar que las personas gays habitan los archivos históricos. Según Halperin, en cambio, la apuesta política es desnaturalizar el presente, liberar nuestra condición actual de su necesidad ontológica, sacar a la luz la contingencia que permite reconocer no sólo la falibilidad de nuestras creencias actuales sino también admitir el carácter abierto del futuro. A medida que procuré identificar las apuestas políticas de estos textos, también advertí sobre la presunción de que hay un camino directo entre una posición histórica y un programa político –un tema que también reapareció cuando marqué los problemas de traducir la teoría crítica de Edelman a una acción propositiva. A lo largo de la tesis, busqué romper este nexo causal mostrando que ser transhistoricista no implica necesariamente ser conservador; que el anarquismo de Foucault no es un resultado inevitable de su genealogía; que las tesis construccionistas, supuestamente liberadoras, pueden ser utilizadas para fundar “conversiones” homofóbicas; y que ese nuevo “nosotros” que funciona como sujeto histórico de las historias de minorías, pueden ser excluyente en términos raciales, de

género y de clase. Nuevamente, creo que el punto a rescatar es que evadir el esencialismo no debe llevarnos a abrazar ingenuamente cualquier doctrina construccionista ni cualquier modo de contar la historia sino que nos obliga a revisar los supuestos políticos y epistémicos problemáticos que subyacen a toda representación. El pluralismo historiográfico no conduce necesariamente al relativismo, más bien, implica una pluralización de los los criterios para juzgar narraciones en pugna.

Con respecto al aspecto más propositivo en torno a lo político, en el capítulo tercero me alineé a la idea de formar comunidades *queer* a través del tiempo de Carolyn Dinshaw. Lo que valoré de esta posición es que no sólo reconoce el papel activo del historiador y sus deseos presentes en la constitución del pasado sino también que muestra la necesaria imbricación de impulsos continuistas y discontinuistas en la constitución de cualquier comunidad, pasado o presente. Las ideas de *conexiones parciales* y de *comunidad de la duda* que analicé junto a Dinshaw permiten entender el carácter ontológicamente precario de este tipo de comunidad, una comunidad que lejos de basarse en una esencia común se funda en los deseos de armar lazos y en un posición de marginalidad compartida. Esta forma de pensar la comunidad transhistórica la aleja del imperativo de la sangre o del linaje familiar que opera como base para otro tipo de comunidades históricas. Bajo mi lectura, esto no significa querer encontrarnos a nosotros mismos en el pasado como si miráramos en un cristal –negando las diferencias radicales que nos distancian– sino justamente encontrar amigos, amores y compañeros entre los escombros del espejo quebrado del archivo histórico.

Ahora bien, lo que también propuse es que este deseo por la historia, este impulso por encontrar figuras con las cuales identificarnos *parcialmente*, debe poder asumir plenamente la posibilidad de su fracaso. Con autoras como Love y Bravmann, me pregunté qué sucede cuando las figuras del pasado son demasiado dolorosas como para ser recuperadas o cuando no parecen tener nada que ver con nosotras –y es posible recordar el “Safo está bien, pero no me representa” de Alice Hom. No

obstante, el fracaso identificatorio no implica un fracaso cognitivo; más bien, es posible pensar que, en una historia *queer*, esa falla puede tener valor productivo en tanto permite reflexionar sobre las operaciones políticas de conformación de un sujeto histórico así como también promover una proliferación de taxonomía y figuras para poblar la imaginación histórica. Este fracaso no debería conducirnos a caer en un purismo culturalista que niega la posibilidad de identificaciones transculturales ni a proponer una inconmensurabilidad esencial entre distintas culturas y tiempos, sino a entender la dimensión social y política en juego en las fallas a la hora de establecer conexiones figurales. El punto que me gustaría afirmar es que, lejos de hablarnos de esencias diferentes, estos fracasos nos hablan de procesos coyunturales de conformación política de un nosotros que nunca podrá ser omniabarcativo.

Frente a estas dificultades, mi intervención fue promover la multiplicación de figuras *queer* con las cuales *identificarnos* y *desidentificarnos* históricamente. En este sentido, a la anterior propuesta de abrazar el pluralismo historiográfico añadí una nueva contribución: la potencia de la historia *queer* para pensar, recuperar y pluralizar las figuras, metáforas y taxonomías del pasado. Pensar a la historia *queer* como una máquina de análisis, crítica y producción de relatos y personajes históricos, puede ser vinculado a lo que Foucault denominaba “otro uso de la historia”: la disociación sistemática de la identidad. Para el francés, el potencial de la genealogía era mostrar que la identidad supuestamente unificada era una ficción: lo plural la habita, innumerables almas entran en ella. Rechazando aquellas lecturas de lo *queer* como una corriente anti-identitaria –que cuestioné en el capítulo cinco–, propuse que el valor de la historia *queer* radica en permitirnos visitar la identidad, pluralizar lo supuestamente unificado, habilitar identificaciones y desidentificaciones con compañeros del pasado a partir de las cuales poder formar una comunidad precaria pero, así y todo, potente. Si asumimos la lectura figuralista, el punto no es ir al pasado en busca de nuestra *esencia* perdida sino utilizar el pasado como una fuente inagotable de códigos que podamos emplear para conformarnos, aquí y ahora. En este sentido, la propuesta de la primera parte de la tesis fue que la potencia de la historia

queer no radica en postular una figura privilegiada –como el prototipo del nuevo hombre gay de Halperin– sino en propiciar la proliferación de narrativas, metáforas, taxonomías, personajes y amistades que hagan de la historia de la sexualidad un recurso fértil para la autoconstitución identitaria de la forma más imaginativa, plural y colorida posible.

6.2. Temporalidad *queer*

Como señalé en la introducción, el objetivo inicial de esta investigación doctoral –que era pensar los usos ontológicos y políticos de lo histórico en la teoría *queer*– se fue modificando en virtud del surgimiento de un “giro temporal” en la obra de varios autores *queer*. En un principio, intuía que era necesario incluir la temática del tiempo en una tesis dedicada a la historia; esta intuición se profundizó cuando el relevo bibliográfico me permitió descubrir que, muchas veces, las discusiones sobre temporalidad *queer* se convertían en discusiones sobre historia *queer*. Sin embargo, la relación entre el tiempo y la historia no es inmediata ni evidente. En el capítulo cuatro, recordé que, para algunos historiadores, el tiempo es el material de la historia. Esto puede significar que la historia estudia fenómenos que se desarrollan a lo largo del tiempo o que todo relato histórico tiene una forma peculiar de articular temporalmente los fenómenos que estudia. Es este segundo sentido el que me interesa rescatar porque apunta a las operaciones performativas de constitución temporal del discurso histórico. Como propuse a lo largo de la tesis, la distancia histórica, lejos de ser algo que se encuentra y registra objetivamente, es el resultado de operaciones retóricas propias de los relatos. A mi entender, es aquí donde es posible introducir la crítica *queer* a la temporalidad en tanto permite repensar el modo en que articulamos discursivamente el tiempo histórico y el tiempo de la vida.

Ahora, si la historia supone –y produce– algún modo de organización temporal, podríamos hacernos las preguntas inversas: ¿el tiempo requiere a la historia? ¿Es la historia esencial para el tiempo? ¿Debe el tiempo manifestarse necesariamente en un

relato histórico? Para contestar estas preguntas, es posible analizar cuál es la respuesta que se ha dado en los estudios *queer* trabajados en la tesis. Efectivamente, en cierta parte de la literatura examinada, la pregunta sobre la temporalidad termina conduciendo a reflexionar sobre la historia –especialmente, sobre formas no lineales ni progresistas de articular discursivamente el pasado, el presente y el futuro. Esto se hace particularmente claro en la discusión virtual sobre temporalidades *queer* de la revista *GLQ*, lo cual condujo a uno de sus participantes, Lee Edelman, a afirmar: “Me interesa menos, entonces, el ‘giro hacia el tiempo’ que el modo en que transformamos, o el tropo a través del cual nos vemos obligados a convertir, el tiempo *en* historia”. Esta conversión para el pensador es problemática porque: “Ya sea polífona o unívoca, la historia, así ontologizada, desplaza el *impasse* epistemológico, la aporía de la relacionalidad, la no-identidad de las cosas, al ofrecer la promesa de la secuencia como el camino real [*royal*] hacia la consecuencia.” (Dinshaw et. al., 2007: 181). Para Edelman, la historia es narración y la narración es secuencia –lo cual, claramente, dificulta poder dar cuenta de las operaciones dislocantes de la temporalidad propias de lo *queer*.

Encuentro dos dificultades en la crítica de este autor. Primero, como también le achaca Dinshaw, Edelman parece armar una idea de historia como un “muñeco de paja”. Para historiadoras profesionales como Dinshaw y Freccero, el alejarse de cierta forma de hacer historia –por ejemplo, el historicismo– no implica abandonar la historia sino reinventarla. Tampoco significa abandonar el pensamiento secuencial –como si fuera posible– pero sí problematizarlo o combinar la narración con otro tipo de estrategia retórica. En segundo lugar, en esta tesis favorecí pensar a la temporalidad *queer* como una serie de metáforas y figuras alternativas a las del tiempo lineal y homogéneo en lugar de caracterizarla como una forma de capturar la experiencia real de las vidas *queer* o el modo real en que el flujo del tiempo aparece. En este sentido, la temporalidad *queer* no sería contraria a la historia sino otro tipo de recurso para disturbar y resignificar las aproximaciones al pasado, ya sea al pasado histórico o al pasado subjetivo. Sin caer en la trampa mimética que supone que la representación

histórica debe poder capturar la verdadera experiencia de los sujetos o el verdadero fluir de los acontecimientos, sí creo que es posible encontrar algún tipo de *inspiración* para la escritura histórica en la crítica *queer* a la temporalidad –y utilizo la idea de “inspiración” para evitar pensar en términos de “reflejo” entre narración histórica y temporalidad. Nuevamente, se trata de pensar a la temporalidad *queer* como una fuente para la creatividad histórica, ontológica y política *queer*.

Creo que es posible encontrar esta inspiración en relación con el tiempo de las narraciones históricas y el tiempo de los relatos de identidad. A continuación, volveré sobre este vínculo entre el tiempo y la historia no sólo para resumir algunas de las conclusiones e intervenciones a las que llegué en la segunda parte de la tesis sino también para terminar de diagramar el segundo adversario conceptual de los estudios *queer* que propuse identificar: el progreso.

Volver a la cuestión del progreso es importante ya que si bien en el capítulo introductorio exploré los distintos sentidos asociados al primer adversario teórico –el esencialismo– creo que todavía resta dar una definición más precisa de cómo entiendo la noción de progreso en relación con los estudios *queer*. Para eso, dividiré las ideas en torno al progreso en dos: en términos histórico-políticos y en términos identitarios.

**Progreso histórico.* Con respecto al progreso histórico-político, podría ser definido como una forma de articular discursivamente el pasado, el presente y el futuro en una clave históricamente optimista. Se trata, quizás, de la idea de progreso más cercana al sentido común: hubo un *mejoramiento*, una *perfección*, estamos en un estado de cosas presente que es preferible al del pasado.

En esta tesis identifiqué dos posibles críticas a estas narraciones progresistas. Por un lado, una crítica a las narraciones modernas que caracterizan a los sujetos *queer* como resabios anacrónicos –la idea de “raza atrasada” que vimos con Love y Fabian. Estas narraciones aliocrónicas constituyen sus objeto de estudio por medio de categorías temporales que lo relegan al reino del pasado, exhibiendo las *políticas del*

tiempo propia de los discursos hegemónicos.

Por otro lado, analicé la crítica al modo en que se articula la historia del colectivo LGBT en términos progresistas. En este caso, el problema sería pensar que vivimos en un mundo “post-gay” en el que las victorias legales –paradigmáticamente, el matrimonio entre personas del mismo sexo– hacen del presente un mundo más inclusivo y tolerante para las sexualidades diversas. La respuesta *queer* a esta forma de leer la historia sociopolítica LGBT ha sido múltiple. Por un lado, vimos posiciones que *resignifican* los valores positivos asociados a las conquistas de la agenda pragmática, releyendo las victorias en términos de “meras asimilaciones” o incluso de “retrocesos”. Estas teorías hacen un llamado o bien a adoptar una posición crítica que reniegue de la futuridad (Edelman) o bien a radicalizar la potencia *queer* de trascender el plano del aquí y el ahora por vía de la imaginación utópica (Muñoz). Una segunda estrategia ha sido no negar la idea de progreso sino efectuar un corrimiento, es decir, poner entre paréntesis las historias optimistas para ver qué queda afuera de su alcance. Esta, por ejemplo, fue la propuesta que trabajé con la figura de la *lesbiana solterona* de Heather Love, un vestigio anacrónico que, en un mundo tolerante en el que ya no hace falta “estar sola”, puede ser, incluso, más estigmatizado.

Con respecto al progreso histórico, encontré una segunda acepción que apunta a sus asociaciones a las ideas de linealidad y secuencia. Esta forma de entender la *progresión* de las narraciones históricas no implica necesariamente alguna idea de mejoramiento u optimismo. Esta segunda forma de pensar el progreso apareció, por ejemplo, en la crítica de Sedgwick a las narraciones unidireccionales de suplantación propias de las historias rupturistas –cuyo problema central era que suponían una progresión de modelos sexuales que terminaba naturalizando las definiciones de cada período en lugar de mostrar sus contradicciones inherentes. Dicho de otro modo, en virtud de enfatizar las rupturas diacrónicas, estas narraciones terminaban eclipsando las rupturas sincrónicas, promoviendo una visión monolítica de cada modelo sexual. Esta crítica puede ser profundizada con la idea de asincronía o de simultaneidad de lo no contemporáneo –dos nociones que desarrollé en la segunda parte para dar cuenta

de la multidimensionalidad y heterogeneidad del tiempo histórico. En el caso de las historias de la sexualidad, esto implicaría sospechar de la postulación de un único modelo sexual para caracterizar un período determinado, así como también producir taxonomías inmediatas que logran exhibir la pluralidad de identidades, prácticas y deseos sexuales que, lejos de encajar en un engranaje sistémico, puedan tener su propia medida temporal, es decir, puede ser consideradas neotéricas o paleotéricas.

También exploré el rechazo a la idea de progreso como *secuencia lineal* en algunas de las críticas al historicismo. Si definimos al historicismo como el llamado a respetar a ultranza las particularidades de cada período histórico y a evitar la contaminación transtemporal, la crítica a esta forma de pensar la disciplina histórica puede ser dual. Como vimos con White, Roth y Rorty, hay algo necesariamente anacrónico en la escritura histórica en tanto es imposible evitar el uso de categorías y conceptos presentes para abordar el pasado histórico. Además, la historia afectiva *queer* puso en primer plano el papel de los *deseos* del presente a la hora de armar comunidades transhistóricas –una propuesta que tiene la ventaja de revestir afectivamente al figuralismo whiteano. En este sentido, el uso de un nuevo léxico para desdibujar la dicotomía entre pasado y presente –espectralidad, *hauntologie*, constelación, contacto afectivo, etc.– permite entender a los momentos temporales como espacios asincrónicos habitados por fuerzas pasadas y presentes.

**Progreso biográfico.* Un segundo conjunto de críticas a la idea de progreso están vinculadas no tanto a una concepción histórica sino a cómo relatamos el proceso de constitución de las identidades genérico-sexuales. Nuevamente, esta crítica al progreso apareció bajo diversas formas. En primer lugar, en relación con la idea de crononormatividad. Esta noción fue utilizada para caracterizar el modo en que la manipulación social y política del tiempo genera rutinas y ritmos corporales particulares. Con autoras como Freeman, Luciano y Halberstam aprendimos que esta somatización del tiempo político no depende sólo de una sincronización a los ritmos capitalistas sino también a ideales genérico-sexuales específicos. Los discursos

crononormativos construyen una idea de progreso sostenida sobre la preeminencia de ordenar la vida en base al matrimonio, la reproducción, la crianza de hijos y la herencia familiar –un orden que parece natural para quienes privilegia.

Frente a esto, la noción de temporalidad *queer* emerge para pensar en figuras y metáforas que quiebran o se corren del tiempo heterolineal. No obstante, como vimos, no sólo los relatos hegemónicos –como el psicoanalista, el sexológico o el antropológico– construyen a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales sino que también existen nuevas líneas temporales normativas que aparecen al interior de las subculturas sexuales. Estas líneas temporales no son sólo las que encontramos en discursos homonormativos (que incorporan las ideas de familia, matrimonio y reproducción favorecidas por la cronoheteronormatividad) sino también aquellas otras secuencias vitales que se inventan, al interior de los colectivos sexuales, con independencia de los marcos heteronormativos. Acuñé la expresión *narraciones progresistas de identidad* para referirme a aquellas concepciones sobre la identidad de género y sexual sostenidas sobre una estructura narrativa teleológica. Estas narraciones suponen que hay un camino privilegiado que va de estadios identitarios menos auténticos a grados mayores de realidad y verdad –e, incluso, a estadios superiores de transgresión política.

Muchas veces, estas descripciones ontológicas se entrecruzan con diagnósticos históricos. Con Halberstam, por ejemplo, vimos que la lesbiana *stone butch* era simultáneamente relegada a un anacronismo histórico –una identidad propia de los 50– y leída como un estadio insuficiente hacia una meta preestablecida: el varón trans. Con Prosser, en cambio, exploramos el problema de construir a la transexualidad como un otro temporal que debía ser superado por identidades *queer*. Si bien cuestioné la postura de Prosser –por basarse en una lectura maniquea del ser y la performatividad–, me interesó menos elegir triunfadores y vencidos que usar estas discusiones para cuestionar toda creación de mandatos progresivos para las identidades al interior de los colectivos de diversidad sexual.

**Intervenciones*. Ahora bien, ¿cuáles fueron mis intervenciones en estas discusiones sobre el progreso historiográfico y el biográfico? Para finalizar estas conclusiones, me gustaría recapitular algunas ideas en torno al progreso que fui presentando a lo largo de la tesis, terminar de diagramar mi propuesta poshistórica *queer* y vincularla a la crítica al esencialismo.

En *Politics out of History*, Wendy Brown describe una situación paradójica: si bien las grandes narraciones modernas –basadas en la idea de progreso– parecen haber perdido legitimidad, todavía forman parte de nuestro horizonte de expectativa y de nuestros discursos políticos. Para Brown, así, la sensibilidad poshistórica contemporánea, si bien pone en duda la fe en el progreso, no abandona esta idea como base de la futuridad política. Recuperando el vocabulario *queer*, podríamos pensar en el progreso como un arrastre temporal (*temporal drag*), una idea “problematizada pero persistente”, una noción que por más anticuada que parezca sigue siendo un recurso para la imaginación política contemporánea (Brown, 2001: 3). Si, como señala Cecilia Macón, podemos pensar a la poshistoria como una “reacción hacia un tipo de gran relato progresivo sobre la historia que ha entrado en crisis tanto en su eficacia como en su verosimilitud”, la pregunta es cómo entendemos y qué significa esa *reacción* (Macón, 2009: 16-17). Si bien cualquier noción que arranque con el prefijo “pos” corre el riesgo de reflotar una nueva narración progresista y superadora, en esta tesis quisiera recuperar la paradoja de Brown porque permite entender las tensiones y problemas del arrastre temporal de la noción de progreso: “no sostengo que las narraciones constitutivas de la modernidad están detrás nuestro o que han sido superadas por otras narraciones” (Brown, 2001: 3). Siguiendo esta línea, no sólo me parece problemático –o hasta contradictorio– hablar de una superación del progreso sino que tampoco termina de tomar en serio su sobrevida en nuestro léxico político. En este sentido, creo que Edelman tenía razón cuando sostenía que era imposible pensar la política sin una idea de futuro, a lo que le agregaría que es sumamente difícil, para una teoría crítica como la *queer*, imaginar el futuro sin alguna esperanza en que las cosas pueden mejorar.

La estrategia final de esta tesis, entonces, no es proclamar el fin del progreso sino pensar en las posibilidades poshistóricas que se abren a partir de los estudios *queer*. Como vimos en la introducción, la idea de poshistoria que quisiera recuperar apunta a imaginar un modo alternativo de concebir la relación entre pasado, presente y futuro que el desplegado bajo la noción de progreso. En este sentido, creo que la teoría *queer* puede ser una fuente fértil para correrse del léxico progresista y pensar en un dinamismo alternativo, sostenido sobre la idea de incertidumbre y una crítica fuerte al teleologismo y la inevitabilidad. Como veremos a continuación, son justamente la teleología, la certeza y la exclusión de la contingencia los verdaderos enemigos semánticos que trae aparejada la idea de progreso y no la esperanza en un futuro mejor.

En esta tesis, intenté pararme sobre los hombros de los estudios *queer* para formular dos posibles contribuciones poshistóricas: 1) una crítica a la dicotomía asimilación/transgresión (y una recuperación de una agencia no heroica); 2) una reivindicación de la idea de temporalidad *queer* como un modo de interrumpir la certidumbre y necesidad teleológica en relación con la identidad.

1) La primera de estas contribuciones me obligó a repensar las ataduras *queer* a la crítica antinormativa. Si bien cuestioné la descripción de Wiegman y Wilson de cómo los estudios *queer* simplifican y antagonizaban la normatividad, también mostré interés en cómo esta corriente es recibida y las incomodidades que esto genera. Esta recepción suele asociar a los estudios *queer* a una crítica radical a toda matriz normativa, a las identidades “no subversivas”, al “asimilacionismo” LGBT, a la homonormatividad y a los deseos no utópicos. Esta manera de pensar lo *queer* como obsesionado con “romper” las normas, también nos habla de una lectura progresista del devenir histórico ligado a la reivindicación de la vanguardia política.

Frente a esta lectura de lo *queer*, mi apuesta fue escarbar en sus propios fundamentos teóricos para encontrar una forma alternativa de pensar la relación entre lo normativo, la política y el futuro. En particular, encontré en la teoría política de

Ahmed y Butler una forma de pensar las normas que me permitió evadir la certidumbre en torno al futuro y la política que identifiqué en teorías como la de Edelman y Muñoz. Me detuve en la metáfora de la *silla normativa* para defender una lectura de las normas que no las piense ni como externas a las identidades no normativas ni como un enemigo que haya que atacar de forma unitaria. Según esta analogía, la normatividad puede ser vista como una suerte de silla que en la que algunos cuerpos pueden expandirse y sentirse cómodos mientras que, para otros, genera incomodidad. El aspecto que rescaté de esta metáfora, es que los cuerpos *queer* pueden sentirse incómodos no sólo en la silla heteronormativa sino también reposando en sillas *queer*. Cuando lo *queer* aparece saturado de afectos vanguardistas, heroicos o progresivos ligados al quiebre de las normas y a la transgresión como ideal de vida, esto puede generar frustraciones y sentimientos de fracaso en quienes no logran acomodarse a esa poltrona. El punto más importante de esta analogía es que habilita la pregunta sobre qué puede hacer un cuerpo —una pregunta que no puede tener una respuesta universal. Como vimos a partir de la disputa por quiénes lograban ponerse del lado de los más marginales —recordemos a la lesbiana muriendo de cáncer o la chica trans cuya única salida a la violencia era entrar al ejército—, la conclusión es que no sólo no hay consenso sobre quién es ese sujeto postergado sino que tampoco existen recetas que sirvan para todas las fuerzas. Esta advertencia adquiere una complejidad ética incluso mayor en virtud de dos cuestiones. Primero, porque para muchos de esos sujetos la subversión puede equivaler a perder la vida —lo cual hace de la subversión una demanda espinosa teniendo en cuenta el estado de marginalidad en el que ya viven los colectivos no normativos. Segundo, porque pueden existir criterios dobles para juzgar las prácticas transgresoras —un reclamo que escuchamos en boca de las activistas trans cansadas de que se les adjudique la responsabilidad de romper con los ideales de género.

Teniendo en cuenta estas dificultades, hice dos propuestas. En primer lugar, defendí una concepción política —vía Butler y Ahmed— que reivindicase el costado ordinario de la agencia, que comprenda el valor político de la resignificación y que

admita un modo no heroico de pensar la acción política. Es decir, intenté armar una plataforma teórica en la que no haya que leer la “asimilación” necesariamente como un “fracaso” ni como una “traición” –a diferencia de lo sostenía Muñoz. Esto no es un llamado a abandonar las luchas a gran escala ni a deshacernos del potencial político de la utopía o la crítica radical. Significa, más bien, revalorar el costado más sutil y cotidiano de la política, entrever el potencial transformador de aquellas prácticas que pueden parecer meramente asimilatorias. Como vimos con Butler, una forma de volver a introducir la incertidumbre política es aceptar que no es posible controlar los efectos de las acciones, motivo por el cual incluso lo más ordinario puede tener efectos extraordinarios (y viceversa).

En segundo lugar, propuse que la teoría *queer* debería poder incorporar esta dimensión ordinaria no como un elemento externo o extraño a sus postulados sino como una parte integral de sí misma. En este sentido, no me interesa adherir a una teoría *queer* que no logre entender la necesidad afectiva de adquirir cierta comodidad o de querer abrazar ideales hegemónicos. A mi entender, uno de los aportes centrales de esta corriente es *problematizar y visitar* lo político, exhibir las posibilidades de resistencias internas, entender el valor de las repeticiones con diferencia. Así, alejándome de Freeman, propuse dejar de pensar a lo ordinario como algo no *queer* ya, al hacer eso, corremos el riesgo de volver a reforzar la recepción de esta corriente como un mero llamado a romper con todas las normas. Si bien esto no implica necesariamente un abandono de la idea de progreso (como esperanza o deseo de una mejoría social a futuro), sí implica dejar de lado sus asociaciones a una agencia heroica, reivindicar una concepción de lo político atravesada por la incertidumbre y pensar más allá del maniqueísmo entre asimilación y subversión.

2) Mi segunda propuesta en relación con la idea de progreso se vincula particularmente al modo de entender el proceso de constitución identitario. Resumir esta propuesta me permitirá, asimismo, volver al tema del esencialismo con el que comencé la tesis. Esto es así ya que si en la recuperación *queer* de la genealogía el

punto era dejar de hablar de *orígenes* naturales de la sexualidad para pensar en términos de emergencias y procedencias –nociones con un tinte claramente contingencista, azaroso y político–, mi crítica al modo de pensar las identidades en términos de “progreso” apunta a abandonar cualquier noción esencialista del *desarrollo* genérico-sexual. En este sentido, se trata de redoblar la apuesta contingencista ya que se sostiene no sólo que el origen no contiene todos los futuros sexuales sino que ningún momento efectivamente lo hace. Es decir, se trata de un proceso permanente de constitución de la identidad que es necesariamente abierto, incierto y no necesario.

Sin embargo, creo que es importante remarcar que esto no significa que la teoría *queer* deba idealizar la pura flexibilidad y el fin de las identidades. Si hay algo que la teoría performativa nos enseña es que el proceso inacabado de generización implica una constante negociación entre lo viejo y lo nuevo, la cita y la diferencia, la estabilidad y los momentos de sorpresa. En cierto sentido, creo que es esto lo que intentaba defender Prosser cuando criticaba la teoría butleriana: que hay individuos que no viven su identidad de género como un puro *fluir*, en constante movimiento, sino que traman sus trayectorias con un fin bastante claro y distinto. Si bien la crítica de Prosser acentúa que para muchas personas hay aspectos de la identidad que son considerados permanentes esto no significa que no haya aspectos de esa identificación que hayan mutado. Tampoco significa que este sea el caso para todos los sujetos. En todo caso, creo que el valor de los estudios *queer* es poder navegar estas tensiones entre estabilidad y movimiento sin tener que fetichizar uno de sus extremos.

Estas ideas me permitieron volver a pensar en la potencia de la teoría *queer* como una máquina de análisis, producción y proliferación de figuras, relatos y metáforas. En relación con el devenir identitario propuse que una dirección interesante para los estudios *queer* podría ser la multiplicación de figuras que excedan las historias del *coming out*, no porque el *coming out* sea un problema en sí –de hecho, es y ha sido un instrumento de legitimación y reivindicación extraordinario– sino porque su saturación como broche de oro de narrativas sexuales nos acostumbra a la

idea de que lo que se deviene es la homosexualidad y lo que se mantiene constante es la heterosexualidad. Asimismo, supone que el descubrimiento de la verdad sexual es un camino de ida, arrojando un halo de sospecha sobre quienes fluctúan o revierten esa verdad que alguna vez creyeron poseer.

En este sentido, una de las apuestas de esta tesis es afirmar que la teoría *queer* tiene valor no sólo como una teoría minorizadora –que tematiza y reivindica una serie de prácticas, conductas e identidades minoritarias– sino también como una teoría universalizadora que pueda problematizar todas las identidades genérico-sexuales. Para desnaturalizar tanto la homosexualidad como la heterosexualidad, creo que es central contar con una batería de personajes e historias que enfatizen su falta de naturalidad y que se detengan en aquellos momentos en que la ruta supuestamente recta hacia el descubrimiento de la “identidad verdadera” es interrumpida. Es por ese motivo que propuse pensar en figuras que logren poner en evidencia lo que alguna vez leí en un cartel del Encuentro Nacional de Mujeres: “hetero no se nace”.

Claramente hay un peligro con esta propuesta. Si en esta tesis no sólo reconstruí sino también adopté la crítica a la heteronormatividad, ¿no hay algo contradictorio en pedir más historias del devenir hetero? ¿no es una nueva forma de idealizar la heterosexualidad? ¿Realmente necesitamos más personajes heterosexuales? Ante esta objeción tengo dos respuestas. Primero, estoy haciendo un llamado no sólo a mostrar que hetero se deviene sino a pluralizar los relatos del devenir identitario. En este sentido, si bien considero que es necesaria una crítica *queer* a la naturalización heterosexual que no se reduzca meramente a mostrar que hay otras opciones ontológicamente válidas sino que trabaje para sacar a la luz la *contingencia heterosexual*, mi objetivo en última instancia es reivindicar una concepción de las identidades por fuera de cualquier marco teleológico, volver a introducir la incertidumbre en la temporalidad del desarrollo sexual, celebrar la posibilidad no tanto de un *final feliz* sino de un *final abierto*.

Para cerrar, me gustaría introducir una última objeción, una objeción que apunta al corazón mismo de esta tesis pero para la que no tengo una respuesta acabada. En la introducción, intenté tensionar la dicotomía entre esencialismo y construccionismo con la ayuda de la teoría de Diana Fuss. Una de las estrategias que ella emplea para lograr esto es mostrar que el esencialismo y el construccionismo no son líneas argumentativas paralelas sino que están coimplicadas. Recuperando esta advertencia de Fuss me pregunto: al recuperar el carácter performativo y no teleológico de las identidades genérico-sexuales, tal como intenté hacer en esta tesis, ¿no estoy cayendo en un nuevo esencialismo? Dicho de otro modo, ¿hay algo contradictorio en afirmar que las identidades son *esencialmente* no esenciales? Si como vimos, el esencialismo suele estar asociado a la creencia en algún tipo de propiedad fija e invariable que permite entender lo propio de una cosa —más allá de sus cambios accidentales— parecería que el argumento de que no hay nada intrínsecamente fijo o invariable en las constitución de la identidad iría en contra de la premisa esencialista. Pero, ¿no podríamos pensar que lo fijo e invariable es, justamente, que las identidades no son fijas ni invariables? Esto abonaría el argumento de Fuss según el cual el construccionismo es *esencialmente* dependiente del esencialismo, siendo imposible para la teoría deshacerse de algún tipo de anclaje esencial (Fuss, 1989: 4). Claramente, en el caso *queer*, se trataría de un *esencialismo negativo*, una suerte de imposibilidad de clausura identitaria que constituye la *condición de posibilidad* de la producción y transformación ontológica.

Si bien tengo dudas sobre el valor teórico de este uso de la noción de esencia, sí creo que una vez que asumimos el carácter fundamentalmente ontológico de la teoría *queer*, es difícil evadir las preguntas metafísicas. ¿Podemos hablar de una ontología *queer* sin asumir categorías formales o trascendentales sobre la constitución de las identidades? ¿Estas categorías tienen valor si no las postula universalmente? ¿Puede la teoría *queer* verdaderamente deshacerse de nociones problemáticas como *esencia*? ¿En qué medida la crítica a una noción no termina, paradójicamente, reinscribiéndola?

Sin ánimos de saldar la discusión, quisiera cerrar esta tesis volviendo a uno de sus propósitos iniciales. En la introducción, propuse hacerme eco de la propuesta de Jagose de no intentar llegar a una definición cristalizada de lo *queer* sino de navegar su ambigüedad y movilidad constante. Creo que una forma de profundizar esta estrategia es entender que los estudios *queer* navegan y se mueven productivamente a lo largo de un amplio espectro teórico. Este espectro va de la continuidad a la discontinuidad, de perspectivas minorizadoras a universalizadoras, del construccionismo al esencialismo, del particularismo al universalismo, de la transgresión a la asimilación, de lo extraordinario a lo ordinario, de la crítica al progreso a la esperanza en un mundo mejor. En este sentido, el punto quizás no sea la *superación* de las categorías cuestionadas sino entender a los estudios *queer* en su carácter espectral. No sólo en el sentido de una espectralidad no-maniquea entre categorías en tensión sino en el sentido más *fantasmal* del término. Es decir, pensar a los estudios *queer* como una teoría crítica que, lejos de alcanzar un exorcismo exitoso, debe aprender a convivir, negociar y lidiar con sus fantasmas, sus muertos y aquellos esqueletos que, en su obsolescencia, siguen habitando el armario *queer*.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- (2010). *The Promise of Happiness*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Altman, D. (2001). *Global Sex*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Amícola, J. (2000). *Camp y posvanguardia. Manifestaciones culturales de un siglo fenecido*. Buenos Aires: Paidós.
- Berkhofer, R. (1995). *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*. Londres: Harvard University Press.
- Berlant, L. & Warner, M. (1998). "Sex in Public". *Critical Inquiry*, Vol. 24, No. 2, pp. 547-566.
- Bersani, L. (1995). *Homos*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boswell, J. (1989). "Revolutions, Universals, and Sexual Categories", en: Duberman, Martin, Vicinus, Martha and Chauncey, George (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the gay and lesbian past*. Nueva York: New American Library.
- (1981). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago y Londres: Chicago University Press.
- Bravmann, S. (1997). *Queer Fictions of the Past: History, Culture and Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, W. (2001). *Politics out of History*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Undoing Gender*. Nueva York y Londres: Routledge.

- (1988). "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4., pp. 519-531.
- , Laclau, E. y Zizek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Case, S. (1991). "Tracking the Vampire", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2. pp.1-20.
- Caserio, R.; Edelman, L.; Halberstam, J.; Muñoz, E.; y Dean, T. (2006). "The Antisocial Thesis in Queer Theory", *MLA: Modern Language Association*. Vol. 121, No. 3, pp. 819-828.
- Chiang Hsueh-Hao, H. (2008/2009). "Empire of Desires: History and Queer Theory in an Age of Global Affect", *Interalia: a Journal of Queer Studies*, vol. 3 [en línea]. Recuperado de: http://www.interalia.org.pl/en/artykuly/20082009_3/03_empire_of_desires_history_and_queer_theory_in_an_age_of_global_affect.htm [consulta: 12-01-15]
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham N.C.: Duke University Press.
- Davidson, A. (1987). "Sex and The Emergence Of Sexuality", *Critical Inquiry*, vol. 14, n°1, pp. 16-48.
- Davis, L. (1995). *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. Londres: Verso.
- De Lauretis, T. (2011). "Queer Texts, Bad Habits, and the Issue of a Future", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 17, N° 2-3, pp. 243-263.
- (1996). "La tecnología del género", *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, no. 2, pp. 6-34.
- (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, pp. iii-xviii.
- Dean, T. (2011). "Bareback time", en: McCallum, E.L. And Tuhkanen, M. *Queer Times*,

Queer Becomings. Albany: University of New York Press.

Dinshaw, C. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.

----- (2007). "Temporalities", Strohm, P. (ed.). *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.

----- (2007a) et. al. "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13:2-3 (2007): 179-95.

----- (2006). "Touching on the Pat", Kuefler, M. (ed.) *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press

----- (1999). *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Series Q. Durham, NC: Duke University Press.

Duberman, M., Vicinus, M. and Chauncey, G. (eds.) (1989). *Hidden from History: Reclaiming the gay and lesbian past*. Nueva York: New American Library.

Duggan, L. (2015, 22 de septiembre). "Queer Complacency Without Empire". [Entrada en un blog]. Recuperado de: <https://bullybloggers.wordpress.com/2015/09/22/queer-complacency-without-empire/> [Consulta: 14-11-15]

----- (2006). "The Discipline Problem. Queer Theory Meets Lesbian and Gay History", en Duggan, L. y Hunter, N. (eds.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.

----- (2006a). "Introduction to the 10th Anniversary Edition of *Sex Wars*" en Duggan, Lida y Hunter, Nan (es.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.

----- (2006b). "Queering the State" en Duggan, Lida y Hunter, Nan (es.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.

----- (2006c). "Making it Perfectly Queer" en Duggan, Lida y Hunter, Nan (es.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.

----- (2002). "The New Homonormativity: The Sexual Politics of

- Neoliberalism" en Castronovo, Russ y Nelson, Dana (eds.), *Materializing Democracy. Towards a Revitalized Cultural Politics*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Echavarren, Roberto (2011) "Posfacio", en Modarelli, Alejandro. *Rosa Prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva.
- Eng, D., Halberstam, J. y Muñoz, J. E. (2005). "Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?", *Social Text*, vol. 23, n° 2-3, pp. 1-17.
- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Esckridge, W. (1993). "A history of Same-Sex Marriage", *Virginia Law Review*, Vol. 79, N° 7, p. 1419.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1991). "Culture, Time and the Object of Anthropology", *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Chur, Switzerland; Philadelphia: Harwood Academic Publisher.
- Feinberg, L. (2003). *Stone Butch Blues: a Novel*. Los Ángeles: Alyson Books.
- Fitzhugh, M. y Leckie, W. (2001). "Agency, Postmodernism, and the Causes of Change", *History and Theory*, Vol. 40, No. 4, pp-59-81.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Freccero, C. (2011). "Queer Times", en Halley, J. y Parke, A. *After Sex?: On Writing since Queer Theory*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (2006). *Queer/Early/Modern*. Durham y Londres: Duke University Press.

- Freeman, E. (2011). "Still After" en Halley, Janet y Parke, Andre, *After Sex?: On Writing since Queer Theory*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (2007). "Introducción", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 13, n°2-3, pp. 159-176.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. Nueva York: Routledge.
- Goode, M. (2009). *Sentimental Masculinity and the Rise of History, 1790-1890*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.
- Grosz, E. (1995). *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1998). *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Science of Memory*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Halberstam, J. (2015, 12 de septiembre) "Straight Eye For the Queer Theorist – A Review of 'Queer Theory Without Antinormativity'" [Entrada en un blog]. Recuperado de: <https://bullybloggers.wordpress.com/2015/09/12/straight-eye-for-the-queer-theorist-a-review-of-queer-theory-without-antinormativity-by-jack-halberstam/> [consulta: 06-10-15]
- (2015, 8 de abril) "Game of Thrones: The Queer Season" [Entrada en un blog]. Recuperado de: <https://bullybloggers.wordpress.com/?s=thrones&submit=Search> [consulta: 06-10-15]
- (2011). *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
- (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York: New York University Press.

- (1998). *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Hall, D. y Jagose, A. (eds.) (2013). *The Routledge Queer Studies Reader*. Londres: Routledge.
- Halperin, D. (2007). *San Foucault, Para una hagiografía gay*, Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- (2003). "The Normalization of Queer Theory", en: Yep, Gust A., Lovaas, Karen E. y Elia, John P. (eds), *Queer Theory and Communication: From Disciplining Queers to Queering the Discipline(s)*. Harrington Park Press, pp. 339-343.
- (2000). "How to Do the History of Homosexuality", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol 6, n°1, pp- 87-123.
- (1998). "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality", *Representations*, (63), 93–120.
- (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Nueva York: Routledge.
- (1989). "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens", en: Duberman, Martin, Vicinus, Martha y Chauncey, George (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the gay and lesbian past*. Nueva York: New American Library.
- Hammer, E. (2011). *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Harney, L. (2008). "Transphobic Words and Deeds". [Entrada de Blog]. Recuperado de: <<http://www.questioningtransphobia.com/p=426>> [consulta: 12-01-15].
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Posmodernity*. Cambridge: Blackwell
- Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter: the Political Grammar of Feminist Theory*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Hollywood, A. (2001). "The Normal, the Queer, and the Middle Ages", *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 10, N° 2, pp. 173-179
- Hoy Couzens, D. (2009). *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*.

Cambridge y Londres: The MIT Press.

Hubbard, T. (2003). *Homosexuality In Greece And Rome: A Sourcebook Of Basic Documents*, Berkeley: University of California Press.

Hutcheon, L. (2000) "Irony, Nostalgia, and the Postmodern". [en línea] Recuperado de: <http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html> [consulta: 12-01-15].

Jagose, A. (2015). "The Trouble with Antinormativity", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol 26, n°1, pp. 26-47.

----- (2005) *Queer Theory. An Introduction*. Nueva York: New York University Press.

King, P. (2000). *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*. Portland: Frank Cass.

Kleinberg, E. (2012). "Introduction: The New Metaphysics of Time", *History and Theory*, Volumen Virtual 1.

Koselleck, R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.

----- (2002). *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lamb, K. y Singy, P. (2011). "Perverse Perversion. How to Do the History of a Concept", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol 17, n°2-3, pp. 405-422.

Lemebel, P. (2009) *Loco afán. Selección de Crónicas de sidario*. Buenos Aires: Editorial La Página.

Lorenz, C. y Bevernage, B. (2013). *Breaking up Time Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Schriftenreihe der FRIAS School of History.

Love, H. (2015). "Fracaso camp", en Macón, Cecilia y Solana, Mariela (eds.), *Pretérito indefinido. Emociones y afectos en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Blatt y Ríos.

- (2010). "Introduction", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 17, N°1.
- (2009). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Luciano, D. (2007). *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. Nueva York: New York University Press.
- Macón, C. (2006a) (Coord.). *Pensar la democracia, imaginar la transición 1976-2006*. Buenos Aires: Ladosur.
- (2006b) (Coord.). *Trabajos de la memoria: arte y ciudad en la postdictadura argentina*. Buenos Aires: Ladosur.
- (2009). *Tras la poshistoria: Reflexiones críticas acerca de la constitución de un nuevo sentido histórico* (Tesis de doctorado inédita).
- y Cucchi, L. (2010) (Coord.). *Mapas de la transición*. Buenos Aires: Ladosur.
- McCallum, E.L. And Tuhkanen, M. (2011). *Queer Times, Queer Becomings*. Albany: University of New York Press.
- Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Modarelli, A. (2011). *Rosa Prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva.
- (2011a). "Rosa Prepucio, buscando la bragueta amiga. Entrevista con Gustavo Pecoraro". [en línea] Recuperado de: <<http://blogs.lanacion.com.ar/boquitas-pintadas/agenda/cuando-ser-gay-no-estaba-de-moda>> [consulta: 12-01-15]
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. Londres y Nueva York: Verso.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New Your University Press.
- Niethammer, L. (1992). *Posthistoire*. Nueva York y Londres: Verso.
- Oakshott, M. (1983). *On History and Other Essays*. Oxford: Basil Blackwell

- Osborne, P. (1995). *The Politics of Time. Modernity and Avant Garde*. Nueva York y Londres: Verso.
- Palti, E. J. (2012). *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2004). "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer*, no. 53, pp. 63-74.
- Perlongher, N. (2008). *Prosa Plebeya, Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.
- Platon (1997). *El banquete*. Buenos Aires: Alianza.
- Power, N. (2009). "Non-Reproductive Futurism. Rancière's rational equality against Edelman's body apolitic", *Borderlands e-journal*, vol.8 , no. 2, pp.
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*. Nueva York: Columbia University Press.
- Puar, J. (2013). "Rethinking Homonationalism", *Int. J. Middle East Stud.*, vol. 45, pp. 336-339.
- Pulkkinen, T. (2000). *The Postmodern and Political Agency*. Jyväskylä: Sophi.
- Rorty, R. (1998). "The historiography of philosophy: four genres", en Rorty, Richard Schneewind, J. B. y Skinner, Quentin (eds). *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós.
- (1993). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, G. (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, Carole. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190.
- (2006) "Of Catamites and Kings: Reflectons on Butch, Gender and Bouderies", en Stryker, Susan y Whittle, Stephen (eds.): *The Transgender Studies Reader*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Scott, J. W. (1998). *Gender and the politics of history*. Nueva York: Columbia University Press.

- Sedgwick Kosofsky, E. (2003). *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- (1994). *Tendencias*. Londres: Routledge.
- Shapiro, L. (11-08-2015), "Stonewall Riot Veterans Address New Film's Controversial Trailer", [en línea] Recuperado de: http://www.huffingtonpost.com/entry/stonewall-riotstrailer_55ca1f53e4b0f73b20baaa99 [consulta: 01-11-15]
- Skinner, Q. (2002). *Vision of Politics I: Regarding Methods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solana, M. (2014). "El problema de la objetividad científica en la filosofía feminista de la ciencia", en: Martini, María (ed.) *Los dilemas de la ciencia. Perspectivas metacientíficas contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- (2013). "La Teoría Queer y las narrativas progresistas de identidad", *Revista de estudios de género. La ventana*, nº37, pp. 70-105.
- St. Pierre, S. (2010). "Reseña de Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity by José Esteban Muñoz", *Journal of Homosexuality*. Vol. 57, nº 8, pp. 1092-1095.
- Stein, M. (editor) (2004). *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender History in America. Vol. 1, 2 y 3*. Nueva York: Charles Scribner's Sons
- Sullivan, N. (2003). *A Critical Introduction to Queer Theory*. Nueva York: New York University Press.
- Tozzi, V. (2009). *La historia según la nueva filosofía de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2006). "La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figural", *Diánoia*, volumen LI, nº 57, pp. 103-130.
- (2005). "El 'privilegio' de la postergación. Dilemas en las nuevas historiografías de la identidad", *Análisis filosófico*, xxv nº 2, pp.139-163.

- Turner, W. (2000). *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Warner, M. (01 de enero de 2012). "Queer and Then?", *The Chronicle of Higher Education*. [en línea] Recuperado de: <http://chronicle.com/article/QueerThen-/130161/> [consulta: 06-10-15]
- (2000). *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Harvard: Harvard University Press.
- (1993). *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis University of Minnesota Press.
- White, H. (2010). *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Buenos Aires: Paidós.
- (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wiegman, R. y Wilson, E. (2015). "Introduction: Antinormativity's Queer Conventions", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol 26, n°1, pp. 1-25.