

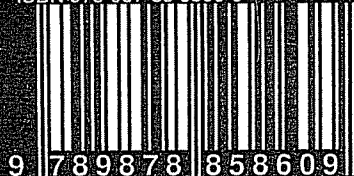


En línea con Michel Foucault y Judith Butler, Dahbar sugiere que hay normas sociales que desbordan el derecho escrito y su doctrina pero que también amenazan la existencia, de una manera sorprendentemente imperceptible para la inteligibilidad mayoritaria. Precisamente, el carácter recóndito de su injusticia —he aquí la originalidad sin precedentes de este libro— reside en el “marco temporal” en el que se encuentran inmersas. Existen así otros marcos temporales, superpuestos y en ocasiones contrapuestos al del progreso, pero que también “enmarcan la vida”, la precarizan y prescriben aquello que un cuerpo puede y no puede.

Otras figuraciones nos invita a la risa, al humor sobre nosotras mismas, sobre nuestra inocencia y nuestra a veces injustificada solemnidad. Sin dudas la risa está tanto en el inicio del conocimiento filosófico como en el de toda agencia.

Daniela Losiggio

ISBN 978-987-88-5860-9



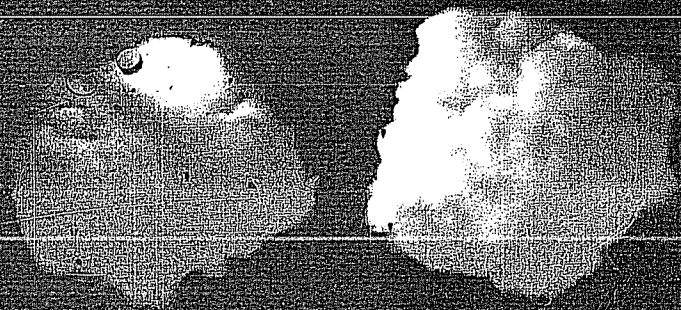
Victoria Dahbar

Otras Figuraciones

Otras Figuraciones

Sobre la violencia y sus marcos temporales

Victoria Dahbar
/kolo/



Otras figuraciones
Sobre la violencia y sus marcos temporales

Victoria Dahbar
/ kolo /



Dahbar, Victoria

Otras figuraciones : sobre la violencia y sus marcos temporales /
Victoria Dahbar. - 1a ed. - Córdoba : Editorial Asentamiento Fernseh,
2021.

270 p. ; 21 x 14 cm. - (Conjeturas / 1)

ISBN 978-987-88-5860-9

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. Feminismo. 3. Ensayo Filosófico. I. Título.

CDD 305.4201

Otras figuraciones

Sobre la violencia y sus marcos temporales

Victoria kolo Dahbar

Prólogo

Daniela Losiggio

Colección

Conjeturas

Editorial Asentamiento Fernseh

Córdoba, Argentina

2021

CREATIVE COMMONS

Copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto. Siempre que se cumplan las siguientes condiciones: Autoría-Atribución: Deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. El nombre del autor/a y del traductor/a deberá aparecer reflejado en todo caso.

No Comercial: No puede usarse este trabajo con fines comerciales.

No Derivados: No se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto. Se deberá establecer claramente los términos de esta licencia para cualquier uso o distribución del texto. Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones si se obtiene el permiso expreso del autor/a. Licencia Creative Commons Attribution/ NoDerivs-NonCommercial 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> 2018 el/la autor* o autor*s de cada uno de los textos



Prefacio

La lengua que me nombra se ha vuelto hostil. Ya no habito la lengua que me nombra. Es trivial pensar la lengua como una casa, pero es también de lo más verdadero. Esa casa es ahora una casa en ruinas. Como la casa de mis padres. Como el cementerio, que es ahora la casa de mis padres. Como todas las casas en las que viví. Como todas, que con el tiempo, no serán otra cosa que ruinas.

Esto no fue siempre así. Las ruinas evocan una época esplendorosa. Ese momento de adecuación, donde las cosas y las casas hacían sentido, estaban llenas de luz, todos los rincones estaban habitados, en todas las habitaciones se abrían las persianas, y los fantasmas retrocedían. Ocupaban una lengua menor. También es cierto, hay una nostalgia que se obstina en que las cosas *hayan sido* así, en que hubiera habido una lengua que dijera las cosas y los cuerpos, hasta que ya no. A veces hay que tener piedad por esa nostalgia, sabemos que no es verdadera pero ella solo quiere lo mejor para nosotras.

Hay un poder en las ruinas. Las ruinas son también un refugio, allí donde no todo está atado al sentido. Donde las puertas son siempre la posibilidad del afuera, donde las grietas recuerdan que ningún cimiento es perdurable, y la humedad del techo vuelve a decir que el agua todo lo corroe, tarde o temprano. Abrazamos esa lengua como una intemperie. Como una promesa. Como el cuerpo que ahora tenemos y que será, también él, parte de una ruina y parte de un paisaje.

Este libro habla del tiempo como una ruina y como un esplendor. Habla de las posibilidades que tenemos para ensayar otra casa, otra lengua con la que vestirnos y en la que abrazarnos. Este libro señala, es *como* una marca, una indicación. Parece decir, aquí, aquí hay una huella. Que es lo mismo que decir por aquí han pasado otras, antes que yo. Y algo han dejado.

A las improductivas

He conversado singularmente con algunas criaturas este tiempo, y las quiero nombrar. Mis compañeras de editorial: emma song, en la risa, la lucidez y la falta de respeto; noe gall, en la astucia y el amor trabajado en la paciencia; césar tisocco, en el descubrimiento y en la promesa; beto canseco, en el cuidado y curado en la edición de este libro, que es mejor desde su lectura. euge roldán, una amistad ajustada a la ñoñez, donde lo mismo da mendiolaza que bremen, siempre que se pueda charlar en qué anda pensando cada una; la iani moretti, junto a quien se forma y se deforma buena parte de lo que pienso, y encima amigas; edu mattio, con quien me alegra re-encontrarnos en este bello trabajo de hacer cosas con palabras; sasha hilas, benjaminiano odradek de dulzura distante; las pibas del equipo de investigación de mi querida universidad nacional de córdoba; ana levstein, una compañía amorosa cuya persistencia me alegra el corazón; val flores, una conversación inesperada que como siempre vino a interrumpir; germán scelso, un descubrimiento de los modos del amor de los que no tenía noticias; la agus comedi, una amistad que es como sentirse en casa y ojalá también de viejas; las pibas de carlos paz (nahiaras), esa breve comunidad de felicidad y pensamiento que ocurre de tanto en tanto. Las personas con la que dejé de conversar este tiempo, también agradezco esa ausencia que delimita hoy mi pensamiento, y las lectoras por venir, esa presencia espectral que impulsa la escritura. Como siempre aunque distintas cada vez, agradezco la compañía de mi tropilla de hermanes y sus respectivas bendiciones. Y a mis muertas queridas, en especial a la más reciente, la Yaya, que se lleva con ella una secreta forma del amor y las palabras que voy a extrañar a diario.

para hacer del éxtasis ancestral
de toda audacia lectora
una complicidad compartida

val flores, *una lengua cosida de relámpagos*

Contenido

Prefacio

7

Prólogo

*Feminismo, marcos temporales y la crítica
a la violencia en su primer centenario*

19

Introducción

Otro sentido de posibilidad

29

PARTE I

*El tiempo, otro modo de (en)marcar lo
humano*

I

Lo humano en el tiempo

73

II

El tiempo en lo humano

99

||

III

Quien cava una madriguera tarde o
temprano la abandona

123

PARTE II
Otras figuraciones

IV
Anacronismo
139

V
Interrupción
151

VI
Imagen dialéctica
173

VII
Temporalidad queer
197

VIII
**Los signos con que habremos
de volver a entendernos**
225

Bibliografía
237

Índice Analítico y Onomástico
251

Prólogo

Feminismo, marcos temporales y la crítica a la violencia en su primer centenario

El 23 de agosto de 1939, dos semanas antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, los ministros de relaciones exteriores de la Alemania nazi y la Rusia soviética, Joachim von Ribentropp y Viacheslav Mólotov, firmaron un acuerdo de no agresión. Más tarde se conoció que ese pacto involucraba un protocolo secreto en el que las potencias acordaban límites mutuos para el avance militar sobre Europa Oriental. Probablemente, el efecto más saliente de la perpetración compartida del terror fue el devastador genocidio polaco.

Si bien la Internacional Comunista respondió al pacto con buena adhesión, el cielo progresista se vio en gran parte cubierto por una indignación paralizante, una emoción que Walter Benjamin definió así en 1940:

La indignación [*Staunen*] ante el hecho de que las cosas que estamos viviendo “aún” sean posibles en el siglo XX no es filosófica. No está en el inicio de ningún conocimiento, salvo en el reconocimiento de que la concepción de historia de la cual deriva es insostenible.¹

La indignación, entonces, supone una paradoja. Por un lado representa una distorsión en la percepción del tiempo. „Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‘noch’ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist“. Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte” [Tesis VIII], *Gesammelte Schriften* I, 2, p. 697. La traducción literal de la voz alemana *Staunen* es “asombro”, pero el carácter peyorativo que le da Benjamin nos invita a una elección del vocablo “indignación”.

po que nos lleva a equiparar los sucesos contemporáneos con el pasado (“medieval”, “decimonónico” y “bárbaro” son apelativos comunes). Pero al mismo tiempo esta distorsión tiene lugar en el mismo momento en que los acontecimientos exhiben la realidad actual de una tempestad indómita y ya desenvuelta. No hay ningún conocimiento en esta negación.

En las antípodas de la indignación, el conocimiento se vincula, según Benjamin, a un ingenio previsor y transformador del presente. Las metáforas meteorológicas que recorren su obra se nos vuelven más especialmente expresivas en el castellano, lengua en la que el vocablo “tiempo” refiere tanto al clima como a la temporalidad. El conocimiento crítico solo puede alcanzarse en breves instantes en los que relampaguean las chances para la igualdad social.² Ignorados esos destellos y lo que auspician, quedamos arrojados a cierta intemperie o, peor aún, a la gestión del tiempo que puedan llevar a cabo nuestros —oportunamente— más previsores adversarios.

Ahora bien, según lo refiere la definición citada, existe una salvedad acerca de la inadecuación entre indignación y conocimiento. Aquella es también un signo de nuestras falacias pasadas; el reconocimiento de que, teniendo a mano las herramientas para practicar un mejor pronóstico, sin embargo, no lo hicimos; permanecemos distraídos y dimos por buenos los mismos métodos que el enemigo. En suma, pese al carácter lego del asombro, late en él una intuición, tenue y diferida pero conciencia al fin, del tiempo. Por supuesto, esta conciencia no es idéntica a la activa y revolucionaria (ya perdida, pues de otro modo no estaríamos indignados) pero sí constituye un recordatorio sobre la relevancia de interpretar las concepciones del tiempo que enmarcan actualmente la existencia y el pensamiento.

Es de esta manera que la indignación ante los hechos de agosto de 1939 se convertía para el propio Benjamin en signo de que Alemania y Rusia, desde hacía un tiempo, guardaban algún parecido de familia (“dos astros gemelos” había dicho León Trotsky antes de la catástrofe). Y lo

² Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte” [Tesis X], *op. cit.*, p. 698.

que tenían en común el stalinismo y el fascismo, aquello que se había perdido de vista o dado por bueno, era un idéntico y peligroso modo de comprender el tiempo: el historicismo. En esta concepción, explican las célebres *Tesis sobre el concepto de historia*, el pasado es representado como causa eficiente del presente y, el futuro, aparece deductivamente benevolente. El peligro de esta fe en el progreso lineal no es tanto su carácter fantasioso, sino que, en algunas ocasiones, dota de sentido a las atrocidades del presente.

Más específicamente, el relato del progreso ofrece su cara más peligrosa cuando coloca a la “humanidad verdadera” como su fin y pone a ese servicio todo un aparato del terror que —en observancia del gran cometido— se presenta como legítimo e incluso respondiendo a una “legalidad” universal (por caso, la ley darwiniana de la naturaleza o la marxiana de la historia).³

A propósito de esta legalidad congruente con el terror, Benjamin llamaba implícitamente la atención sobre el equívoco del término “estado de excepción” (*Ausnahmestand*). En *Teología política*, Carl Schmitt lo había descrito como el momento en el que la norma quedaba suspendida a efectos de restituir el cuerpo jurídico. Para Benjamin, con el auge totalitario, el estado de excepción había llegado a convertirse en la regla.⁴ ¿Pero era ese estado permanente de excepción una suerte de adefesio, una anomalía extraña y contraria a cualquier idea de “regla”, es decir, a toda doctrina del derecho moderna o contemporánea? De ninguna manera. *Para una crítica de la violencia* (1921) ya desplegaba, veinte años antes

³ Este silogismo pertenece a Hanna Arendt, quien no ocultó la influencia benjaminiana en este punto. Cfr.: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006, pp. 619-620.

⁴ Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte” [Tesis VIII], *op. cit.*, p. 311. Un ensayo sobre el contrapunto Benjamin y Schmitt a propósito de estas cuestiones puede leerse en Taccetta, Natalia. “Violencia y derecho. Benjamin, Schmitt y Agamben”, *Devenires*, nro XVI (32), 2015, pp. 13-38. También: Cantisani, Alejandro. *Crítica, violencia y soberanía. Estetización y politización en la obra temprana de Walter Benjamin*. Tesis para obtener el título de doctor en Ciencias Sociales, UBA, 2016.

de las *Tesis*, una teoría sobre la imbricación entre regla (ley, derecho) y excepción que, según Benjamin, podía encontrarse en el meollo de la doctrina moderno-liberal del derecho. Prefería así la voz “violencia” (*Gewalt*) sin más, frente a la de “excepción”. La violencia se presenta entonces como esencial al derecho moderno; no solo en la administración del orden y el castigo, sino también en su momento legislante.⁵

No más echar un vistazo a la doctrina del derecho liberal, la violencia aparece como concepto originario. En el iusnaturalismo es comprendida como un hecho natural. Sin embargo, en el contexto de civilidad puede asumir legitimidad siempre y cuando observe fines justos, es decir, contractuales o establecidos de antemano. Para el derecho positivo, en cambio, los medios violentos solo son legítimos si se justifican históricamente. El enfoque del derecho natural admite así una manipulación de fines y, en este sentido, se ofrece a una justificación de medios de dudosa eticidad. Esta diferencia doctrinaria, ligeramente enunciada por Benjamin, no parece ser menor: el derecho positivo contendría ya una crítica a la violencia. Como sea, para ambas tradiciones, la cuestión sobre qué violencia es legítima resulta cardinal. Y esto, sin dudas, debe ser criticado.

Benjamin busca una crítica real, una analítica inmanente y una auténtica herida (¿podríamos decir?) a la violencia del derecho. Ofrece en consecuencia una distinción entre, por un lado, la violencia soberana y, por el otro, la violencia que la amenaza. La primera lleva el nombre de “violencia conservadora del derecho” (*die rechtserhaltende Gewalt*) y su finalidad es la de mantener el orden, administrarlo y castigar cuando se lo infringe. Paralelamente se halla otra violencia, una suerte de destino inevitable para el derecho, que le es tan propio como la administración del orden, el castigo y la legislación: aquello que lo acecha, que promete transformarlo, fundarlo bajo

⁵ Si bien Benjamin busca establecer un diálogo con Carl Schmitt, lo cierto es que resuena la definición weberiana de Estado (*Gewaltmonopol*), proferida por primera vez en la conferencia “La política como vocación” (1919) y muy extendida en Alemania al momento en que se escribe este artículo. De hecho, en dos momentos del texto Benjamin refiere al monopolio de la violencia.

una nueva premisa. Se trata de la violencia instauradora del derecho (*die rechtsetzende Gewalt*) y su mejor ejemplo es la huelga general, que el orden jurídico ha debido incorporar de mala gana, en cuanto derecho.⁶

Siguiendo la interpretación derridiana del ensayo, para conservarse, entonces, el derecho debe aceptar este exterior constitutivo, que es la violencia fundadora, su acechanza o fantasma.⁷ Este es el motivo principal por el cual el derecho, una vez instaurado, no se considera violento a sí mismo y sí denuncia el carácter violento de aquellas agitaciones que lo ponen en riesgo, ya sea parcialmente (por el mero hecho de estar fuera del derecho, como es el caso del delito), o por completo, como sucede con la revolución proletaria cuyo objetivo es directamente suprimir el orden jurídico (el aparato stalinista contradujo más tarde la inocencia de esta esperanza).

Por último, el ensayo presenta un tercer tipo de violencia, la “divina”, de carácter no cruento pero letal, es decir, con capacidad de destruir el círculo vicioso de violencia conservadora - violencia fundadora (al que Benjamin da el nombre de “mítico”). La violencia divina —a juzgar por otros ensayos de la época—⁸ se encontraría vinculada con el poder del lenguaje, allí donde se evidencia que las cosas no tienen una significación unívoca sino que asumen sentidos alternativos en el tiempo. Invade en este momento de la lectura cierto reparo sobre un posible *deus ex machina* de la resolución. ¿Entonces la crítica de la violencia es *meramente* lingüística? Sí y no. Sí, en la medida en que toda transformación o subversión de lo existente exige un nuevo lenguaje. Pero también no. Y aquí ya salimos de la matriz benjaminiana y nos adentramos en una nueva estrategia crítica, la de Victoria Dahbar: el lenguaje que injuria el canon de significaciones culturales no tiene por qué ser comprendido de antemano como deseable y, además, no debería ser interpretado más allá de la lógi-

⁶ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 23-45.

⁷ Derrida, Jacques, *Ibíd.*

⁸ Esta es una interpretación posible del texto y no definitiva. No puede ser explicada aquí pero se puede validar en Butler, Judith *The Force of Non-Violence: An Ethico-Political Bind*. London: Verso, 2020.

ca normativa, a saber, podría vinculárselo con el carácter fundador de la violencia. Pero vayamos por partes.

Por un lado, Benjamin llama "derecho", tanto a) a la doctrina del derecho, como b) al orden jurídico en general. Hemos mencionado ya la diferencia no menor entre la doctrina del derecho natural y la doctrina del derecho positivo. El propio Benjamin llega a reconocer la relación entre la primera de las doctrinas y el terror de Estado (refiere al ejemplo del jacobinismo).

En segundo lugar, aparece esta acepción del orden jurídico en general. El derecho se presenta bajo esta idea como un monstruo invencible, claro. Pero examinémosla por la vía de un caso anacrónico: la llamada "Junta Militar", órgano supremo de gobierno durante la última dictadura argentina, puso patas arriba el orden jurídico inmediatamente anterior; y no obstante, mediante esta violencia instauradora y sanguinaria, creó una Comisión para el Asesoramiento Legislativo e impuso un nuevo paquete normativo. Ahora bien, ¿tiene sentido a la luz del presente seguir hablando del orden jurídico como una generalidad? ¿Se puede decir que el orden jurídico siguió existiendo durante la dictadura?

Sin embargo, no todos los ejercicios de la violencia fundadora parecen ser tan dramáticos o reaccionarios como la última dictadura argentina. Más aún, en el ensayo de 1921, la violencia instauradora no siempre se revela cruenta. Y esto nos lleva hacia una última línea de fuga en el ensayo. Hay una violencia cruenta que es constitutiva en los órdenes jurídicos singulares y sus estrategias por sostenerse en el tiempo (violencia conservadora). Esto vale para las democracias y bajo los gobiernos más populares; por supuesto, en menor medida que en contextos dictatoriales pero con constancia inapelable. El derecho supone la existencia de un (más o menos) abusivo poder de policía. Pero también es abusivo y cruento, de una forma menos inmediata, cuando avala legalmente las jornadas laborales de dieciséis horas o los abortos clandestinos. En cambio, observemos por un momento el ejemplo por antonomasia de la violencia fundadora: la huelga. ¿En qué sentido es violenta la huelga por definición? Es claro que ella puede ser muy pacífica, ¿por qué entonces constitu-

ye el mejor ejemplo de la violencia fundadora? Porque la huelga pone en riesgo nada menos que el monopolio de la violencia y otorga a ese monopolio una nueva acepción. Agregamos aquí: que los trabajadores obtengan la facultad legal de suspender la normalidad no significa que el Estado se debilite, sino que ahora queda integrado por los gremios, que obtienen también de él, como la burguesía, sus "beneficios".

Detengámonos ahora en la ola verde, la movilización feminista por el aborto legal, seguro y gratuito en la Argentina reciente. ¿Puede juzgarse violento ese fenómeno? Claro que sí. Es violento en la medida en que pone en jaque la misma noción jurídica de "vida", objeto de la biopolítica contemporánea. No obstante, al mismo tiempo, le ofrece al derecho una nueva acepción, vinculada a la vida plena (y postergada) de las personas con capacidad de gestar. En suma, la violencia fundadora *lesiona* al orden jurídico, pero —y esto es importante, según lo creemos— *muchas veces* no lo hace sanguinariamente ni *contra* las garantías elementales, sino colocando la mira en los mencionados efectos cruentos de algunas denominaciones establecidas por el orden jurídico.

Si hemos razonado bien, en primer lugar, la doctrina del derecho es especialmente peligrosa fundamentalmente si, echando mano del historicismo progresista, justifica el recurso a medios sistemáticos del terror para imponer fines ahistóricos y naturales, que nada tienen que ver con las necesidades materiales de un pueblo históricamente determinado.

En segundo lugar, el ensayo benjaminiano habilita una reflexión sobre las formas de disputar ciertos aspectos de la ley, *en la ley* y con los argumentos de la ley. Estas estrategias no intentan destruir este o aquel orden del derecho singular en su totalidad, es cierto, pero sí buscan herir algunas de sus significaciones más canónicas, transformar ese lenguaje y volverlo, en sus efectos, más equitativo, participativo y menos cruento.⁹

Sin embargo, las filiaciones entre tiempo, norma y violencia no se reducen en nuestros tiempos al progreso, el 9 Judith Butler desarrolla esta idea en su libro reciente *The Force of Non-Violence...*

derecho y la violencia institucional. *Otras figuraciones* se ocupa de la actualidad de esta tríada conceptual y por eso debemos leerla como *una nueva crítica de la violencia, cien años después*.

En línea con Michel Foucault y Judith Butler, Dahbar sugiere que hay normas sociales que desbordan el derecho escrito y su doctrina pero que también amenazan la existencia, de una manera sorprendentemente imperceptible para la inteligibilidad mayoritaria. Precisamente, el carácter recóndito de su injusticia —he aquí la originalidad sin precedentes de este libro— reside en el “marco temporal” en el que se encuentran inmersas. Existen así otros marcos temporales, superpuestos y en ocasiones contrapuestos al del progreso, pero que también “enmarcan la vida”, la precarizan y prescriben aquello que un cuerpo puede y no puede.

Atiéndase, por caso, al marco temporal del moderno dispositivo normativo de la sexualidad, profundamente estudiado por lxs ya mencionadxs Foucault y Butler. Los discursos científicos y especialmente los médicos presentan el sexo como un dato primario sobre los cuerpos, un grado cero de inteligibilidad, referido a la “biología” o “naturaleza” de los sujetos, lo que está antes de la formación subjetiva.¹⁰ Así, la feminidad o masculinidad se leen como causa de los comportamientos humanos, cuando en realidad es al revés: son los comportamientos repetitivos, inteligibles hegemonícamente como femeninos o masculinos, los que hacen prevalecer la idea de la causa. Vemos aquí que el marco temporal del sexo como *causa perenne* se vuelve *desenmarcable* mediante una teoría del presente continuo, la de la *performatividad*. En la medida en que la norma no es ningún mandato divino ni eterno, ninguna voluntad de la naturaleza, ninguna idea trascendental, pues ninguna fatalidad está tampoco verdaderamente implicada. Sin lugar a dudas, la norma es constitutiva de la subjetividad en nuestras sociedades, por eso el modo de subvertirla es repitiéndola impropriamente, mediante desplazamientos, profanaciones y parodias.

En consecuencia, esta nueva crítica de la violencia se

10 Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.

ocupa de advertir sobre los distintos marcos temporales que limitan la vida y la regulan, pero —en cuanto goza de una gran sensibilidad popular, latinoamericana y feminista—, también quiere describir los modos contemporáneos en los que permanentemente se están *desenmarcando* y *reenmarcando* esos marcos, de modo ciertamente subversivo pero omitiendo cualquier recurso cruento. Tal es así que Dahbar directamente prefiere evitar la carga terminológica de la violencia (“violencia divina” o “violencia fundadora incruenta”) a la hora de referir las estrategias existentes para desenmarcar y reenmarcar los marcos en nuestras lindes. Las ocurrencias de val flores, María Moreno, Naty Menstrual y Pedro Lemebel aparecen en este libro como destellos que prueban —en pequeños chispazos poéticos— el absurdo de la misoginia y la lesbofobia, la transfobia, la homofobia, el racismo; y lo hacen mediante profanaciones, desviaciones e inversiones del lenguaje flexible de la norma. Dahbar no las considera ni literal ni metafóricamente violentas, con acierto. Elige, entonces, una glosa laica y feminista facilitada por Donna Haraway: se trata sencillamente de “otras figuraciones”.

Comencé este prólogo trayendo al recuerdo la relación entre la indignación y el conocimiento en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Es un caso en el que Dahbar se detiene, porque las emociones juegan en su nueva crítica de la violencia también un rol crucial; representan —tal como lo enseña el reciente “giro afectivo”— episodios del conocimiento y, especialmente, del conocimiento acerca del tiempo. Hoy, que el flanco cognitivo de las emociones ha sido revalorizado por el feminismo y la teoría queer, emerge toda una temporalidad por descubrir.

Sin embargo, las *Tesis* partían de las emociones vinculadas a la derrota y en todo aquello que iba a ser necesario redimir. Esta crítica de la violencia feminista fue escrita y “defendida” en 2018, año de *intermezzo* neoliberal, sí, pero también de masificación del feminismo en Argentina. Se publica en 2021, en medio de una crisis global por la propagación de la COVID-19, aunque también, al calor del triunfo feminista tras la promulgación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Este clima explica por qué lx lectorx se topará mayoritariamente

con una serie de emociones vinculadas al conocimiento del presente, como la paranoia o la irritación aguafiestas, y al futuro, como cierto pesimismo. Es que el tiempo no va necesariamente hacia mejor. Y quizás no "lo vamos a tirar" (al patriarcado), aunque ojalá algún día se caiga, herido, desenmarcado, ¡o castrado! Pero sobre todas las cosas, *Otras figuraciones* nos invita a la risa, al humor sobre nosotras mismas, sobre nuestra inocencia y nuestra a veces injustificada solemnidad. Sin dudas la risa está tanto en el inicio del conocimiento filosófico como en el de toda agencia.

Daniela Losiggio

Introducción

Otro sentido de posibilidad

Están pasando demasiadas cosas raras
para que todo pueda seguir tan normal.
Desconfío de tu cara de informado
y de tu instinto de supervivencia
Charly García, Bancate ese defecto

Este libro ofrece el estado de unas conversaciones y de unas preguntas acerca de la violencia y acerca del tiempo. Preguntar por la violencia es preguntar por las normas que nos constituyen, pero también es preguntar por las ocasiones en que esas normas fracasan, y por las formas colectivas en las que esos fracasos devienen posibilidad. Preguntar por el tiempo es singularizar la pregunta por las normas, una consideración sobre el tiempo en tanto horizonte normativo, en tanto *marco*, que posibilita unas modalidades del cuerpo y unos trayectos vitales, reduciendo, a su vez, las posibilidades para las vidas que no se ajustan a este tiempo.

Pero también es pensar la relación. La violencia interrogada desde sus marcos temporales. ¿Qué significa hacerle preguntas temporales a la violencia? ¿Hay una violencia inscrita en el tiempo, en los marcos temporales que habitamos, que nos narran, y que delimitan lo que un cuerpo puede o no puede y, sobre todo, con qué modalidades y con qué efectos puede lo que puede o no puede lo que no puede? ¿De qué orden es esa violencia? ¿Esa norma puede fallar? ¿Esa norma *necesariamente* falla? ¿Qué posibilidades habilita una crítica de la violencia abordada desde una perspectiva temporal? ¿Puede la crítica ofrecer otras figuraciones acerca del tiempo? ¿En qué sentido estas figuraciones contestan los marcos temporales más cristalizados? ¿Es posible pensar en corporalidades otras

desde una perspectiva temporal dislocada? ¿Cómo impacta la composición de estas figuraciones en una reflexión sobre la corporalidad? ¿Puede pensarse incluso en materialidades extemporáneas? Como se ve, hay una modulación específica de esas dos nociones. *Violencia* es aquí la violencia *normativa*, esa que hace sujetos pero que también los deshace, esa que subjetiva en algunos sentidos pero que aloja la posibilidad de que esa configuración falle. *Tiempo* es aquí el tiempo entendido como *marco*, como horizonte normativo de lo que esos cuerpos podrán, en la medida en que incorporen o no esas narrativas exitistas, productivas y reproductivas. Hay unas presunciones acerca de la temporalidad que funcionan como criterios normativos para la configuración diferenciada de la vida: asumir *este* tiempo como una base cultural homogénea desde la cual quienes no pertenecen a este tiempo, serán considerados al margen de esa frontera, como su exterior no radical sino constitutivo. Porque como cree Pedro Lemebel, el tiempo en la ciudad es trazo que se gasta rápido.

El lugar teórico desde el que formulo estas preguntas es una intersección entre los estudios feministas, estudios de género y teoría queer, la filosofía política y los estudios culturales. En cuanto a la primera triada, estoy pensando particularmente en dos vertientes: la ontología social y corporal de la filósofa norteamericana Judith Butler, y el giro afectivo cuando se da a la tarea de pensar la temporalidad, aquello que se ha llamado, *giro temporal*¹. En el

¹ Posiblemente en este gesto intento mover la frontera de lo que se entiende por *giro temporal*, haciendo ingresar una serie de autoras o preocupaciones que exceden el campo de estudios pero que coinciden en el tono de sus preguntas. La bisagra, si se quiere, es la que encuentro en Carolyn Dinshaw, quien a través de su abordaje de la historia medieval introduce esas preguntas fundamentales acerca de nuestras categorías temporales, esas que nos permiten *tocar el pasado*. No es azaroso que sea la así llamada «Edad Media» la que despierta las reflexiones más críticas, pues es allí donde parece mostrarse de forma más patente la arbitrariedad de las periodizaciones históricas. La edad del medio, poco más de diez siglos entre la cultura clásica y su renacimiento, poco tendrían que decirnos. Esto me lleva a reconocer, especialmente al medievalista Carlos Martínez Ruiz, quien —además de acompañar mi propio recorrido en la Cátedra de Filosofía Medieval de la UNC y en el equipo de investigación donde aprendí a trabajar durante mis primeros años de formación—, escribió en 2008 un texto

caso de Butler, la autora no ha vuelto a la interrogación acerca de los *marcos* (2010), una de las nociones clave para la postulación de esa ontología. En su trayecto más reciente (2017) esa ontología ha sido formulada en términos de cuerpos en alianza. Por eso quizá se reconozca aquí el gesto de ir más allá de las insistencias u obsesiones de una autora e insistir en las propias, toda vez que, como cree Sedgwick, la obsesión es la forma más duradera del capital intelectual. En cuanto a la filosofía política, con ello señalo un campo de problemas especialmente trabajados en la filosofía y en la teología de la historia, un campo cuyo referente más condensatorio es Walter Benjamin. Cuando pienso en los estudios de la comunicación y la cultura, Benjamin parece ser la llave hacia un ámbito de problemas que vio la historiografía francesa más crítica, entre ellos Norbert Elias, Jacques LeGoff, Paul Veyne, y que en América Latina tienen su referencia más clásica en los estudios que orbitan alrededor de la obra de Jesús Martín Barbero, a quien destaco especialmente por su reflexión acerca de la temporalidad. Siguiendo el rastro benjaminiano —y persiguiendo quizás la cura—, esta tarea implica un hamacarse dialéctico. Un movimiento siempre oscilante, jamás oponible, creía Sedgwick, *entre* la lectura paranoica —en la que analizamos, con precisión de cirujanas, las modalidades de esa violencia— y una lectura reparadora —en la que imaginamos, siempre con otras, otras figuraciones acerca del tiempo más amables con la fragilidad y la potencia de nuestros cuerpos, con las potencia y la fragilidad de nuestros deseos—.

Walter Benjamin creía que la crítica de la violencia era la filosofía de su historia, y esa vinculación opera desde hace varios años, como el íntimo motor de esta escritura. El motivo aparece hacia los párrafos finales del ensayo bello e importante titulado “El sexo como «fornicación». La construcción del estatuto moral del erotismo en Occidente”. Allí, Martínez Ruiz discute específicamente la relevancia del sexto mandamiento cristiano (*no cometerás actos impuros*) en relación al quinto mandamiento (*no matarás*). En un estudio histórico de las implicancias que tuvo y tiene para la cultura cristiana el sexo no orientado a la procreación sino al placer (p. 129), el autor recuerda hacia el final las palabras de Michelet, reponiendo la historia de las brujas y las prostitutas que, en todo caso, cogían hasta con el diablo, pero no mataban a nadie (p.165).

de 1921, "Para una crítica de la violencia" —Zur kritik der gewalt— publicado en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, aquella revista alemana que se editó entre 1888 y 1933, entre cuyos editores se encontraba Max Weber², muerto un año antes. La formulación, de cuya escritura nos separa un siglo, aún me obsesiona. Primero como dificultad, luego como pregunta, y ahora como exploración. Si como creía Benjamin, la crítica de la violencia es la filosofía de su historia, la tarea de esa crítica es doble: por un lado, impugnar analítica y políticamente ciertos marcos temporales restrictivos³, específicamente, las narrativas en términos de progreso cuando funcionan constriñendo las posibilidades de lo humano. Por el otro, y como su necesario reverso, ofrecer otras figuraciones temporales no atadas a una narrativa progresista, figuraciones *anacrónicas*, en *suspense*, *interrumpidas* o *queer*, como distintas modulaciones de ese ejercicio de enmarque material y perceptivo que Butler llamó hacia 2010 y junto a la cineasta y teórica feminista Trinh Thi Minh-Ha⁴ *enmarcar el marco* (framer framed), y que aquí funcionan discutiendo al tiempo como marco cristalizado de la violencia normativa. La noción de *marcos temporales* pretende ofrecerse como rejilla de análisis para dialogar con una tradición que ha pensado y viene pensando los distin-

2 La edición conjunta de la revista estaba a cargo de Edgar Jaffé, Werner Sombart y Max Weber. También en la revista se publicó, en 1904 y 1905, la clásica obra weberiana sobre *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Para la edición en castellano, puede revisarse la publicación de Alianza Editorial.

3 La noción es presentada por Judith Butler en su texto "Política sexual, tortura, tiempo secular" (p. 186) aunque no desarrollada o retomada posteriormente.

4 En cuanto a Trinh Thi Minh-Ha, puede decirse que dos de las nociones que me han resultado más productivas en la teoría feminista las ofrece la cineasta. Por una parte, el mencionado *framer framed*, que hace referencia a la posibilidad crítica inscrita en el gesto de reencuadrar lo ya encuadrado o enmarcar el marco, reflexión vital para la Butler de *Marcos de Guerra*. Pero como si no bastara con ese aporte, viene de su pluma también la noción de *otrxs* inapropiadas-inapropiables, trabajada por Donna Haraway: "lo utilizo para sugerir los posicionamientos históricos de aquellos que rehúsan adoptar las máscaras tanto del «yo» como del «otro», ofrecidas por las narrativas dominantes de la identidad y de la política" (Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinvencción de la naturaleza*, p.64).

tos criterios que enmarcan la vida, que enmarcan lo que un cuerpo puede, y sobretodo, cómo lo puede. Así como hay marcos clasistas, marcos racistas, marcos sexo-genéricos, marcos capacitistas, decimos aquí, *hay* marcos temporales. Lo cual también implica, como programa crítico en sentido ampliado, poder pensar los lugares donde esos marcos se intersectan, más allá de su autonomía relativa.

Este texto está cruzado al menos por dos conversaciones. La primera ocurre cada martes en el grupo de investigación «Emociones, temporalidades, imágenes: hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal», coordinado por Eduardo Mattio y Liliana Pereyra, y radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. La otra conversación, es el proyecto editorial del Asentamiento Fernseh, un trabajo editorial feminista y prosexo, que fomenta en su catálogo la producción de teoría, imágenes, poemas y traducciones que den cuenta del mapa de otras imaginaciones y otras lenguas posibles para un feminismo que en el desmontar la violencia ensaye otros place-res. Cruzar la propia escritura con la circulación de esa escritura —antes que esperar la llegada de algún cazatalentos—, ese gesto reconocible en el Fogwill de *Tierra baldía*, es en algún sentido asumir las reglas de este mundo y hacer otra cosa con ellas, o intentar torcerlas. Pienso en las conversaciones efectivas y espectrales que significan llevar adelante una editorial. En la Colección Conjeturas, dedicada a la edición y publicación de textos teóricos, reconozco algo así como la presencia de una generación. A veces decimos comunidad de pensamiento, pero a mí la idea de generación me resuena mejor. Quizás por la obstinación con el tiempo, guarda una promesa saber que este texto no será leído sólo como la producción singular que también es, sino como el momento de un debate que ojalá nos encuentre viejas y pensando juntas. Que la reflexión sobre los marcos temporales esté puesta a jugar aquí con las preguntas por lo precario de la eroticidad, por el potencial de la interrupción, por la melancolía del sexo, por la interdicción de la agencia, por la construcción de un archivo, no sólo me honra afectivamente. También eso está. No puedo leerlo sino como una invitación, como un modo

de agrupar unas preguntas relativamente autónomas y ofrecerlas a quien lee, para que luego ate y desate a su antojo o a su posibilidad. Y allí es que reconozco el aporte más valioso de la tarea crítica. Como sugerir que tenemos fe en la teoría sería casi un oxímoron, diré en cambio que confiamos en la poética de las ficciones, o que apostamos a que la teoría también hace cuerpos y articula lo deseable y lo vivible, articula las imaginaciones posibles que también son el pan y, como quería Roque Dalton, la poesía, de todos. En ese tono merece una mención especial el lugar que adquirieron tres tonos de esa conversación.

Para la concreción de este libro, y aún en la distancia geográfica, entre Santo André y Córdoba, Beto Canseco estuvo al cuidado de esta edición. Esto trajo una mirada atenta y generosa sobre las palabras, siempre aguda, jamás concesiva, que agradezco de corazón. Por otra parte, la relación entre la crítica de la violencia y la filosofía de su historia fue una obsesión que nos implicó con Ianina Moretti Basso allá por 2014 y que devino en un par de artículos. Algunas reflexiones aquí presentes tienen como punto de partida ese trabajo. La condensación más interesante, el instante más lúcido, ocurrió una mañana fría de trabajo en los comienzos de un otoño, en las sierras de Córdoba y cerca de un criadero de iguanas. Una conversación más reciente, con val flores, empezó en cambio con una interrupción. El 17 de octubre de 2018, día que defendí mi tesis de doctorado, val había aceptado gentilmente mi invitación a estar en la defensa, pues hasta entonces éramos apenas dos conocidas, y una vez en el tren que la llevaría hasta Buenos Aires, tuvo que bajarse pues el servicio había sido interrumpido. Amantes de las metáforas, o de la literalidad con que la poesía suele manifestarse, vimos en ese gesto un comienzo, y la conversación acerca del tiempo, continuó de un modo para mí vital e inquietante. Finalmente, hay una vertiente que es para mí aquella conversación más espectral, no sólo con las muertas, sino con las potenciales y efectivas lectoras de este texto, aquellas que recorren estas palabras y, por adecuación, por bronca o por todo el camino que hay en medio, sienten que este texto les habla. Hay allí una piedra preciosa.

Por último, diré lo primero. *Otras figuraciones* constituye un esforzado ejercicio de reescritura de mi Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, titulada “Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano”⁵, defendida como decía en 2018 en la ciudad de Buenos Aires. Luego de haber atravesado casi dos meses de cama por una neumonía empecinada, estado que ciertamente me devolvió a estas reflexiones de un modo extraño y complejo, como si las palabras que estuvieran hilvanadas aquí ya no me pertenecieran, y esta vez me hablaran a mí.

Lectura paranoica y lectura reparadora ¿es posible una hermenéutica de la intemperie?

Hay una tarea que agradecemos a la teoría queer en general, y a Eve Sedgwick en particular, y es la de haber ensayado lo que pueda significar aquel sentido, aquella posibilidad de articular otros modos de pensamiento no binario. En ese esfuerzo, Sedgwick reconocía en el paisaje de las ciencias sociales y humanidades en general, y en el de los estudios queer en particular, un momento en que la hermenéutica de la sospecha se había estabilizado como único modo posible de la tarea crítica. Algo sucede cuando dejamos de considerar a la hermenéutica de la sospecha como *un* modo de la crítica para considerarlo como *el* modo, sin más. Hay una pregunta por lo que falta, una pregunta por lo que se pierde en ese camino. ¿Pero de qué estoy hablando?

Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad, publicado en 2003 en inglés y en 2018 en castellano, es un proyecto que a Sedgwick le llevó diez años y que no es lineal en su estructura. El cuarto capítulo de ese gran texto está dedicado a pensar la lectura paranoica *junto a* la lectura reparadora: dos modos, entre tantos otros posibles, en los que puede *actuar* el pensamiento, y se titula “Lectura paranoica y lectura reparadora, o, eres tan paranoico, que quizás pienses que este texto se refiere a 5Dahbar, María Victoria, *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo, 2020.

ti". Hay un estado de las cosas que la autora señala como dominante, y es el arraigo de algunos de ¿nuestros? hábitos mejor asentados a la hora de conducirnos de manera crítica. Hábitos que se atan íntimamente a la hermenéutica de la sospecha, leída aquí en tanto que mochila intelectual, cuyo peso quizás radique en la automatización de un único gesto crítico, totalizante, difícil de desandar. Sedgwick se vale del diagnóstico que ofreció Ricoeur en su mítico texto⁶ sobre Freud: esos extendidos hábitos críticos condensados bajo el nombre de lo que Ricoeur llamó hermenéutica de la sospecha, pueden haber tenido, sin preverlo y sin quererlo un efecto de bloqueo o de atrofia, en el ámbito de la teoría crítica y, particularmente, en el de los estudios queer. ¿Qué es lo que se bloquea? "han dificultado, en lugar de posibilitar, que se desentrañen las relaciones locales y contingentes entre un conocimiento concreto y las implicaciones narrativo/epistemológicas que conlleva para el que lo busca, lo conoce o lo dice"⁷.

Hay una pregunta, y esa pregunta es performativa. ¿Qué hace el conocimiento? ¿Qué hace el conocimiento con nosotras, qué hace de nosotras, cómo nos va moldeando. En qué cambia las cosas saber, contar con, un determinado conocimiento. Es una pregunta por las ataduras y una pregunta por los efectos. ¿Esos efectos van de suyo? ¿Son necesarios? Es decir, que "tener una visión des-mitificada y airada de las opresiones sistémicas realmente existentes a gran escala, no tiene porqué llevar a nadie de manera intrínseca u obligatoria a abrazar una línea específica de consecuencias epistemológicas o narrativas"⁸. Parafraseando las hipótesis foucaulteanas: ¿el conocimiento se posee, se ejerce?, ¿es un atributo o una relación? En palabras de la autora: "¿De qué modo es performativo el conocimiento y cómo hay que transitar entre sus causas

⁶ Me refiero al texto de Paul Ricoeur *De l'interprétation - essai sur freud*, texto publicado en versión original en 1965, traducido al inglés en 1970 bajo el título *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, y publicado en castellano en 1990 en Ciudad de México por la Editorial Siglo XXI bajo el título *Freud. Una interpretación de la cultura*. Las traducciones y sus metáforas.

⁷ Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Alpuerto, 2018, p. 130.

⁸ Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra...*, p. 129.

y efectos?"⁹ De hecho, recordaba Sedgwick, la pretensión de Ricoeur al considerar a Marx, Freud y Nietzsche componiendo esa triada de la sospecha, era describir un modo de la hermenéutica que funcionaba *junto a* otros, como es el caso de la hermenéutica de recuperación del sentido, que es filológica a la vez que teológica¹⁰. ¿Cómo definía Ricoeur a la sospecha en ese texto? Como una táctica (a) y como un modo de la escucha (b). Vayamos por partes.

(a). La sospecha en tanto que táctica. Sospecha quien se lee a sí mismo en una situación de relativa vulnerabilidad en las relaciones de poder. Sospecha que las cosas —que jamás son lo que parecen— se están tejiendo a sus espaldas. Sospecha, de hecho, como una forma del poder, como una forma de la resistencia, como una treta del débil, cuando las condiciones objetivas no son —y lo cierto es que no lo son— favorables. ¿Qué evocamos cuando decimos *táctica*? El primer tomo de *La invención de lo cotidiano*, de Michel De Certeau. Cuando el viejo De Certeau distinguía entre táctica y estrategia, dos singulares modos de comprender esas figuras de la guerra, estaba pensando en la cultura. La *estrategia*, decía entonces, es el modelo según el cual se construye la racionalidad política, económica y científica, y se distingue porque "postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta"¹¹. La *táctica*, por el contrario, es "un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro"¹². Ahora bien, si el esfuerzo de Sedgwick es sortear las trampas del pensamiento binario, no resulta tan transparente el emplazamiento: ¿cuándo se ocupa un lugar estratégico, y cuándo, por el contrario, se halla unx en un lugar táctico? ¿Es siempre la táctica el lugar del otro? ¿No son acaso, también esas fronteras, materia moldeable?

⁹ Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra...*, p. 130.

¹⁰ Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra...*, p. 130.

¹¹ De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000, pp. XLIX-XLXX.

¹² De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano...*, pp. XLIX-XLXX.

(b). La sospecha en tanto que escucha. Sigamos con la reflexión de Ricoeur. La sospecha tiene una pata, quizás olvidada, que es la *escucha*: “la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido”¹³. Nos detengamos en este pasaje: la restauración del sentido no está para Ricoeur en ninguna recuperación de lo dado; al contrario, se halla en el gesto iconoclasta, es decir, en la muerte de las imágenes de los ídolos cuyo efecto no será otra cosa que apertura.

En cuanto al método, una de las cosas que hace entonces esa hermenéutica de la sospecha es ponderar, por sobre otros y como el modo más estilizado y elogiado de la crítica el concepto de *paranoia*¹⁴. Como si en el soliloquio de quien investiga se oyera un rumiar sigiloso: *Yo no voy a dejarme engañar, siempre estoy un paso más adelante que el resto. No tendré el poder, porque los poderosos siempre son los otros, pero sé exactamente cómo funciona la maquinaria, y habré de desvelarlo en cada oportunidad que tenga, aún cuando nadie requiera ese desvelamiento, aún cuando ese desvelamiento no cambie el estado de las cosas*. Paranoia que, agrega Sedgwick, ni siquiera es “una forma eficaz de librarse de los enemigos”¹⁵. La paranoia es una práctica epistemológica y, en tal sentido, una práctica afectiva¹⁶. Pero sólo una práctica. Es decir, una práctica entre tantas otras. El hecho de que se trate de una práctica —de unas prácticas reparadoras junto a unas prácticas paranoicas— colabora con la discusión que tiene Sedgwick respecto de los postulados identitarios y

¹³Freud. *Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1990, p.28.

¹⁴Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra...*, p. 131.

¹⁵Ibíd, p. 133.

¹⁶El hecho de que toda práctica epistémica sea a la vez una práctica afectiva tiene en Sedgwick una referencia ineludible, que es el trabajo que la autora realiza con la obra de Silvan Tomkins.

sus consecuentes reificaciones. No hay personas, investigadores en este caso, *paranoicas* y personas *reparadoras*. Hay prácticas paranoicas, posiciones¹⁷ paranoicas, posturas “relacionales, cambiantes y heterogéneas”¹⁸ que encarnan esas personas —que in-corporan— muchas veces de modo recurrente, eso también es cierto. En esa estructura, piensa Sedgwick, hacer teoría a partir de cualquier otra premisa que no sea esa instancia crítica paranoica, será tenido por “ingenuo, beato y complaciente”¹⁹. La paranoia —que como cree Sedgwick, conoce unas cosas muy bien y otras pobremente—, es anticipatoria, reflexiva, mimética, es una teoría fuerte, una teoría de los afectos negativos, y sitúa su fe en el desvelamiento²⁰. ¿Qué significa esto? Pues vuelve en espiral a la pregunta por lo que hace el conocimiento. Sedgwick se ríe de esa fe, sobre todo cuando proviene de una hermenéutica que de todo sospecha. ¿Cómo es que esos teóricos, que de todo sospechaban —de la moral, de la ideología, de la conciencia—, no sospechen del efecto de sus propios procedimientos? ¿Dónde se ubica esa esperanza?

Como la intención de Sedgwick es insistir, una vez más, en que el pensamiento paranoico —nudo metódico, recordemos, de la hermenéutica de la sospecha— debe considerarse *junto a* otros pensamientos más o menos reparadores, señala en las páginas finales del capítulo los modos en que la lógica paranoica suele obturar los intentos reparadores. Aunque desde luego, habría que preguntarse si es posible que el pensamiento paranoico ocurra *junto a* otros pensamientos, o si hay algo en su propio modo de funcionamiento que va haciendo imposible la adyacencia.

¹⁷La noción de posición, por su parte, le viene a Sedgwick de Melanie Klein. El concepto de posiciones de Klein como la postura característica que adopta el ego en relación a sus objetos. Dice S. “El flexible movimiento de ida y vuelta implícito en las posiciones kleinianas será útil para mi discusión sobre las prácticas críticas paranoicas y reparativas, no como ideologías teóricas (y, ciertamente, tampoco como tipos de personalidad estables de los críticos) sino como posturas relacionales cambiantes y heterogéneas” (134).

¹⁸Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra...*, p. 134.

¹⁹Ibíd, p. 131

²⁰Ibíd, p. 136.

La pregunta por el tiempo, entre la persecución y la reparación

Ahora bien, y como creía de nuevo Benjamin, también aquí habrá que tensar un arco. ¿Qué significa sostener ese hamacarse dialéctico entre un gesto paranoico y un gesto reparador, cuando se trata del *tiempo*? Para desmontar los esencialismos, uno de los primeros elementos implicados es la fuerza de la relación inscrita en el *junto a* y condensada en esa preposición que contiene una variedad de deseos, “de identificación, de representación, de rechazo, de establecimiento de paralelismos, de diferenciación, de rivalidades, de ser proclive a, de apoyo, de sesgo, de imitación, de separación, de atracción, de agresión, de distorsión y otras relaciones”²¹. De modo que cuando decimos *junto a*, estamos lejos, dice Sedgwick, de pensar en términos de una convivencia pacífica. Correrse del pensamiento no binario también implica, y en sintonía foucaultiana –pese a las reservas que guardaría Sedgwick–, insistir en que no se trata de gestos excluyentes. No se lleva adelante o bien una lectura paranoica o bien una reparadora. En primer lugar, no son de ningún modo las dos únicas posibilidades del espectro. En segundo lugar, y si las consideráramos como predominantes, lo que sucede, como siempre, es que se oscila, se trabaja más o menos paranoicamente, más o menos reparadoramente.

¿Cómo impacta esto en una reflexión sobre el tiempo? Pues en una presentación, en un señalamiento, más en sintonía con un modo paranoico del trabajo, de unas temporalidades hegemónicas y restrictivas *junto a*, la presentación y el señalamiento de otras figuraciones acerca del tiempo, que constituyen –o al menos esa confianza tenemos– modos de trabajar el tiempo más reparadores. Esas figuraciones desde luego no son exhaustivas sino una propuesta entre tantas otras: el anacronismo, la imagen dialéctica, la interrupción, y la temporalidad queer. Pero antes consideremos cuál es la idea de temporalidad que subyace a una lógica paranoica, y cuáles son los posibles modos de sortearla, si es que eso es lo que convie-

²¹ *Ibíd.*, p. 10

ne hacer. Piensa Sedgwick que la paranoia se distingue por una relación sumamente rígida con la temporalidad, que es a la vez anticipatoria y retroactiva. Esto implica, como se ve, lazos sumamente rígidos con el futuro –porque habrá que anticiparse siempre a las sorpresas– pero también con el pasado –que queda también clausurado por una lectura completa–. La paranoia, dice Sedgwick, cava una madriguera hacia delante y hacia atrás. Pero ninguna madriguera es definitiva. Persistir en el gesto reparador es, esencialmente, un trabajo de apertura: “Al tener la lectora espacio para pensar que el futuro puede ser distinto del presente, también es posible que ella contemple las posibilidades éticamente cruciales, profundamente dolorosas y profundamente aliviadoras de que el pasado asimismo podría haber sido diferente de cómo fue”²². Hay otra rigidez, que consiste en entender a la lectura paranoica como lo primero que hay que hacer, para que luego lleguen, y si es que hay tiempo, los modos de la reparación. Algo así como una crítica de la violencia que primero desmontara todos los mecanismos de opresión que hay que desmontar, y después recién se empezara a preguntar por qué hacer. En el caso de un trabajo que se pregunta por el tiempo, puede decirse en cambio que hay siempre en esos marcos temporales un carácter doble, una doble valencia. Son marcos temporales de la violencia, y esa violencia no es cualquier violencia sino una violencia *normativa*. De modo que aquí hay que hacer el esfuerzo por leer, cada vez que decimos violencia, ese proceso mediante el cual la norma configura subjetividades –de hecho no sería posible de hecho un sujeto sin ciertos marcos normativos– pero también esos espacios en donde ese sujeto, que no ha decidido avenirse a las normas que lo subjetivan, es capaz de impugnar colectivamente esos criterios cuando restringen, vaya si no, lo que ese cuerpo puede. Cuando pensamos en esos espacios de impugnación pensamos en otras figuraciones acerca del tiempo, como modos de encuadre de la violencia normativa.

Es por eso que *Otras figuraciones* se ordena en dos partes. La Parte I contiene dos Capítulos: (1) Lo humano en el tiempo, y (2) El tiempo en lo humano, y responde a ese

²² *Ibíd.*, p. 152.

espíritu analítico adjetivado por Sedgwick como paranoico, siempre necesario. Allí se propone una reflexión acerca del tiempo en tanto marco normativo, cuando es capaz de constreñir las posibilidades de un cuerpo. La Parte II, desarrollada en cuatro capítulos, ensaya un modo de la crítica reparadora, en la que se postulan cuatro figuraciones que buscan en su heterodoxia contestar los marcos temporales más cristalizados: se trata del *anacronismo* (Capítulo 4), la *interrupción* (Capítulo 5), la *imagen dialéctica* (Capítulo 6), y la *temporalidad queer* (Capítulo 7). Como bisagra entre ambas partes, hay en el Capítulo 3 una reflexión metodológica que pone de manifiesto la vinculación.

En el vientre del monstruo, la figuración

Para enriquecer esa dimensión reparadora que esperamos de la crítica, trabajamos entonces mediante cuatro figuraciones: el *anacronismo*, la *interrupción*, la *imagen dialéctica*, y la *temporalidad queer*. Quisiera referir brevemente a la potencia y a la utilidad que encuentro en esa noción que orienta el modo de trabajo y el título de este libro. Donna Haraway, quien considera a los estudios sobre ciencia ficción en tanto que estudios culturales²³, trabaja algunas figuraciones ya conocidas ¿Cuáles son las más resonantes? Cyborg, especies en compañía, simios, mujeres, testigo modesto, son para la autora *figuraciones*, modos de proceder de la teoría feminista, es decir, modos de recuperar ciertas figuras en una relación aberrante con el tiempo, justo, decía tres décadas atrás, cuando la propia narrativa histórica está en crisis²⁴. La autora, preocupada todavía por examinar las maneras de construir lo humano después de la segunda guerra mundial²⁵, insiste en preguntar mediante un desplazamiento. Sólo una mirada que se corra del antropocentrismo y el antropomorfismo será capaz de mirar *junto a* quienes estamos: “[m]is parentescos están formados por floridas

23 Haraway, Donna. “Las promesas de los monstruos.”, p.131.

24 Haraway, Donna. “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman, and Inappropriate/d others.”, p.1.

25 *Ibid*, 1-2.

entidades maquínicas, orgánicas y textuales con las que compartimos la tierra y nuestra carne (...) No todas las intervenciones y no todos los actores son humanos”²⁶, dice la autora en un reciente texto en el que destaca la serie de figuraciones feministas en las que le interesa detenerse. Haraway está pensando en la posibilidad de rehabilitar lugares comunes, en la posibilidad de habitar el mundo, y en ese sentido es que vuelve a una de las preguntas políticas por excelencia. Quizás no se trate de preguntar, como lo hacía Barthes a su tiempo, *cómo vivir juntos*, sino de asumir esa inevitable condición, y figurar, antes que imaginar, los relatos que permitan articular una experiencia común. Y en esa tarea es que las diferencias importan.

Las figuraciones para Haraway tienen algunas características singulares, inasibles para el pensamiento binario. En una enumeración no exhaustiva, las figuraciones no son representativas, asumen la contingencia histórica, la artefactualidad, la espontaneidad, la fragilidad y los excesos de la *naturaleza*²⁷. Siempre se hallan entre lo humano y lo no humano, entre lo orgánico y lo tecnológico, entre la historia y el mito, entre la naturaleza y la cultura, y de formas inesperadas, dice. En una sutil lectura acerca de las diferencias entre figuras, emma song señalaba en 2016 que es en realidad la perspectiva única, universal y falocéntrica de la modernidad occidental la que “produjo ilusiones de coherencia y racionalidad de una humanidad totalizadora y totalizante”²⁸; por lo tanto, la disputa política —en el caso del cyborg— consiste justamente en “ver desde dos perspectivas a la vez; al mismo tiempo”²⁹. En la reflexión que nos ocupa, y como veremos en el capítulo 3, proceder por figuraciones en una reflexión sobre la temporalidad intenta señalar los posibles lugares donde esos marcos temporales fallan. ¿Esas figuraciones están fuera de la norma? Claro que no. Es cierto que pretenden estar fuera de determinado marco normativo que encontramos más restrictivo y menos posibilitador de la vida, lo cual

26 Haraway, Donna. “Una familia de figuraciones feministas”, p. 2.

27 Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*, p. 66.

28 song, emma. “Nosotras no-humanos. Narraciones posthumanistas”, p. 3.

29 *Ibid*, 3.

desde luego no quiere decir ni que efectivamente estén fuera de esos marcos que discutimos, ni que, de estarlo, estén fuera de marco normativo alguno.

La cita, asaltante de caminos

Pero llegué muy tarde, o muy temprano
y nunca te apersonaste
pero en cambio, pasó un perro
que en vez de patas traseras
tenía dos ruedas
chirriantes
La Chicana, *La reina del sur*

Una podría leer casi cualquier texto como una conversación. Como una cita, un encuentro, algo que en raras ocasiones funciona. En un sentido textual, *citar*, un pasaje, un fragmento, dentro de las resonancias o evocaciones que tiene, implica traer algo que estaba en otro lado, cumpliendo otra función, para que empiece a ocupar un lugar nuevo, o un lugar distinto. Quien acuerda una cita sabe que de no llegar a tiempo –pero ¿acaso se llega a tiempo, alguna vez?– va a esperar o hacerse esperar, y por Diego de Zama, sabemos del riesgo de quien espera, de quien cita o aguarda una cita. Además de la conocida importancia que Benjamin otorgó al montaje de citas como proyecto metodológico en el *Libro de los pasajes* –“Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel”³⁰–, es en *Calle de mano única* donde Benjamin ofrece ese célebre pasaje en el que define a las citas como asaltantes de caminos. Cuando decimos cita en este contexto, entonces, estamos pensando sí, en una irrupción que nos despoja de las convicciones más elementales, pero también en un encuentro, en una recuperación que jamás ocurre dos veces de la misma manera. Recuperar la cita como re-iteración, tiene también la fuerza de traer lo ya dicho, pero siempre desplazado, a un contexto de reflexión que no es en absoluto el previsto por el texto, y que puede por lo tanto despertar insospechadas derivas; aunque, sabemos con Stuart Hall, no cualquier deriva.

30 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p. 460.

Las citas en tanto objetos de enmascaramiento mímico, según las definía Mariana Dimópulos³¹. La cita, decía la autora, como el lugar de la justicia, según lo vieron Walter Benjamin y Karl Kraus a su tiempo³². Artefactos que presentan de manera cara a este trabajo la relación entre el abordaje teórico y lo que se puede pensar prácticamente. Para Walter Benjamin el montaje de citas fue de hecho el proyecto metodológico del inconcluso *Libro de los pasajes*, y si bien ese no es el método de este trabajo, un texto teórico hace de las citas, de los pasajes, su materia necesaria y corrompible. Citas que, decíamos, funcionan como salteadores de caminos, “que aparecen armados y le quitan al paseante distraído la convicción”³³. ¿La convicción de qué? De que el texto viene a refrendar aquello que damos por seguro. La promesa a la vez que la amenaza³⁴.

En los llamados textos teóricos –como si todo texto no lo fuera– suele ocurrir un inconveniente y es que se da por sentado el modo de trabajo. Como si trabajar con textos, con sistemas conceptuales, pudiera darse por descontado, rara vez la formación metodológica abunda en intervenciones útiles respecto de cómo trabajar. Un texto teórico como un gran montaje de citas, más o menos fallidas, más o menos exitosas. Un texto, en general. La investigadora Claudia Bacci³⁵ citaba el dibujo *Barricada defendida por mujeres* de José Luis Pellicer, y decía, respecto de su propio gesto de traer ese dibujo de la Comuna de París a una reflexión sobre la resistencia feminista en Argentina, que citar es *desenmarcar*. Allí quisiera detenerme. El ejercicio

31 Dimópulos, Mariana, *Carrusel Benjamin*, p. 62.

32 Idem.

33 Benjamin, Walter, *Calle de mano única*, p. 112.

34 Una figura ambivalente que será retomada a lo largo de todo el trabajo. El motivo aparece en el primer capítulo de Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, p. 93.

35 El texto se titula “De la crueldad a las resistencias”, y fue presentado en las XIV Jornadas de Filosofía Política *Resistencia, melancolía y crueldad*, realizadas en junio de 2018 en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Hago referencia a las Jornadas y no a la publicación porque el desarrollo que cito fue trabajado en la ponencia pero no recuperado en el escrito.

de citar tiene resonancias que desde luego no se agotan aquí, pero pensemos qué puede significar ese desenmarcar. Si el ejercicio de citar implica desenmarcar, un encuadre implica, en el mismo acto, un reencuadre. Ese reencuadre funciona al menos en dos direcciones. Cuando construimos el texto propio con las palabras de otras, y cuando nuestras palabras son citadas, son convocadas. Qué significa armar el propio texto con las palabras de otro, armar el propio cuerpo con las palabras de otro, el cuerpo del texto, pero también el texto del cuerpo, o la materialidad. Una de las primeras cosas que ocurre es que se reconfigura la idea de *lo propio*.

El trabajo que realizó Benjamin con las citas —alegóricas a su modo— son la ocasión de un desplazamiento, algo que está ahí como un refuerzo pero también como una advertencia. En esta dirección, cuando Judith Butler piensa en el carácter performativo del género, también le da un importante lugar al proceso de la cita: citar gestos, nombres, posturas, actitudes —normas—. El aporte capital de Butler en este sentido —aquí, siguiendo a Derrida— es que nadie cita dos veces algo del mismo modo: no hay cita textual, y en el mismo orden, nadie puede reproducir la norma punto por punto. De modo que otra vez es necesario no sólo mirar los lugares donde lo propio y lo impropio se refuerzan mutuamente, donde cita y argumento se articulan, sino señalar asimismo allí donde se advierte una distancia, una hendidura, pues de esos intervalos también está hecho el pensamiento.

Coordenadas

Mejor aprender a leer que aprender a morir. Esta recomendación, además de ser el título de un extraño poema de Roberto Bolaño, esta sentencia, se arroja para pensar en lo que significa este texto hoy, y aquí. Pues bien, puestas a filosofar, vaya novedad, vamos a discutir el hoy y el aquí, aunque no a negarlos.

Es un momento de fragilidad, y es un momento de alianzas. En términos políticos, resulta singular que las derechas en Latinoamérica —cuyo paradigmático caso es Brasil— se hayan encolumnado en contra de un enemigo

al que delimitan como *ideología de género*. Esa articulación redefinió también un mapa de problemas para la progresía más o menos progresista y para las izquierdas más o menos conservadoras, que habían visto en buena medida como secundarias las reivindicaciones de los movimientos feministas y lgbttqi+, y de repente parecieran estar comprendiendo su importancia.

En Argentina, la lucha contra la así llamada ideología de género no es nueva pero tuvo un nuevo impulso a partir de la efectiva posibilidad de que el aborto fuera legal en este país para todas las causales y no sólo para las tres que actualmente lo admiten³⁶. La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito —que se articula en 2003 y 2004 en los Encuentros Nacionales de Mujeres de Rosario y Mendoza respectivamente, y es lanzada en mayo de 2005 —cuyo lema está inscrito en cada pañuelo verde que flamea de cada vez más mochilas— dice desde 2003 en su consigna: Educación Sexual para Decidir, Anticonceptivos para no abortar, Aborto Legal para no morir, puesto que la lucha por garantizar el derecho al aborto está íntimamente vinculada aquí con la efectiva implementación de la Ley de Educación Sexual Integral (Ley 24150). De hecho, la avanzada conservadora en Argentina puede leerse como una contraofensiva: sucede en 2018, justo cuando el Proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo (ILE) presentado por séptima vez en la Cámara de Diputados obtuvo por primera vez media sanción, aunque fue rechazado en la Cámara de Senadores.

¿Por qué aparece esta reflexión aquí? Porque es un problema modular políticamente la lucha por el aborto legal y la ley de educación sexual integral en términos progresistas, es decir, considerarnos quienes apostamos por ello como la vanguardia, y considerar a quienes se oponen como “gente que atrasa”. ¿Qué atrasa qué? ¿La 36Al momento de la escritura de este texto, el aborto es legal en Argentina por tres causales: cuando comporta un riesgo para la salud integral, cuando comporta un riesgo de vida para la persona gestante, y en caso de violación. En el caso de violación la interrupción del embarazo es ley en Argentina hace casi un siglo (1921), y para las causales de salud, a partir de 2012 y según la jurisprudencia que sentó la Corte Suprema de Justicia de la Nación mediante la sentencia conocida como Fallo Fal.

inevitable marcha hacia un mundo feminista? Si la crítica de la violencia es la filosofía de su historia, hay que discutir esas ideas de tiempo articulando tales modos de la política. La disputa no es entre grupos más o menos atrasados o avanzados, como si de lo único que se tratara es de intercambiar los términos del esquema civilizatorio. La disputa es por las condiciones y las posibilidades de nuestras vidas, de nuestros deseos y de nuestros placeres, por las condiciones de nuestra fragilidad. Y allí hay que preguntarse, de nuevo y obstinadamente, no solo por el neoliberalismo, por la lengua neoliberal, sino por el neoliberalismo³⁷ como fase del capitalismo. Esa estructura de expropiación es la que no podemos perder de vista. La disputa no puede realizarse implicadas en los mismos marcos temporales que ya han acumulado ruina sobre ruina. Allí es que cabe pensar en una consigna difundida en el activismo feminista de Argentina a partir de 2018, *se va a caer*³⁸. La certeza de que el *patriarcado*³⁹ se va a caer

37 Quien ha problematizado especialmente la estructura temporal del neoliberalismo —esa racionalidad rectora a la vez que diseminada— es Wendy Brown en *El pueblo sin atributos*, mediante su discusión con la idea de *empresa*. Entender a personas y a estados sobre el modelo de la empresa contemporánea implica una relación de determinación particularmente restrictiva entre el presente y el futuro (p.20), que pondría en peligro imaginarios democráticos más radicales.

38 Al respecto, decía Macky Corbalán acerca de su activismo con el colectivo neuquino Fugitivas del Desierto, en una entrevista: “y también nos dimos cuenta de una cosa con Fugitivas...que el patriarcado oprime integralmente, el patriarcado te oprime como lesbiana, como mujer, como trabajadora, como clase media, como pobre, ¿no? Te oprime de una sola, de una sola vez. ¿Y nosotros como respondemos desde, desde el espíritu revolucionario? Por compartimentos. Por un lado va la clase, por el otro va la disidencia sexual, por el otro van las mujeres, y por el otro van los...¿no? Nunca lo vamos a tirar así” (Corbalán, 2019).

39 Conviene problematizar, además, el objeto de la caída. Si lo que se va a caer es el patriarcado, traigamos la reflexión de Gayle Rubin cuando nos advertía en “El tráfico de mujeres, notas sobre la economía política del sexo”, que fallamos en el diagnóstico cuando señalamos que el problema es el patriarcado, una forma de organización social dependiente de la jerarquía de los patriarcas, y ya perimida. Lo que hay que desarticular no es tanto el patriarcado como el sistema de sexo-género, entendiendo por ello ese “un conjunto de disposiciones

pareciera implicar una filosofía de la historia, de nuevo, progresista, de nuevo, teleológica y, de nuevo, desatenta a lo que queda en el camino, a ese camino que amontona escombros tras su paso. Hay una variante del se va a caer, inscrita en un repentino optimismo aceleracionista cuando decimos *no se va a caer, lo vamos a tirar*, lo cual tampoco mejora estrictamente el panorama. ¿Por qué? Porque ya sea que lo tiremos (¿quiénes, y cómo? por otra parte), ya sea que se caiga, la certeza es que se trata de un sistema que está llegando a su fin. Y allí es donde quisiera detenerme. La resonancia más inmediata cuando escucho *se va a caer* es, naturalmente, la postulación de la revolución como necesidad histórica. La figura de la revolución, ese fantasma irredento de nuestra cultura, esa promesa, fue articulada en el período de entreguerras como una ley histórica. Vuelvo a esa conversación errante que tengo con Walter Benjamin, pues he aprendido de mi abuela a hablar con los muertos, para señalar el problema. Entonces decía Benjamin, marxista él, que el problema del materialismo imperante hasta entonces era que se movía con la misma idea de historia que el fascismo.

La octava tesis *Sobre el concepto de historia* (1940), texto escrito a la urgencia de un tiempo convulsionado pero enmarcado en el metódico proyecto del *Libro de los pasajes*, es si se quiere la antesala de la reflexión sobre el ángel de la historia contenida en la novena tesis, y es la que da en la tecla. Los adversarios del fascismo, decía Benjamin, lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. Y no hay nada de filosófico, continuaba, en asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean “aún” posibles en este siglo. Porque no hay ninguna ley histórica que nos permita afirmar que las cosas van a mejor, que las sociedades “avanzan”. Porque esa suposición parte de una idea de la historia insostenible. Y porque la revolución era para Benjamin, rectificando a Marx, no el por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de esas convenciones” (p.15). Rubin lo llamaba sistema de sexo/género, “a falta de un término más elegante”. Creo que pensar en términos de dispositivo de sexo/género más que de sistema, ayudaría a pensar en el funcionamiento y en la operatividad del concepto.

motor de la historia sino el gesto mediante el cual quienes viajan en ese tren activan el freno de emergencia.

De modo que cuando nos asombra que determinados gestos conservadores, machistas, racistas, clasistas, sean aún posibles, y nos sorprende porque *estamos en el siglo XXI*, ¿de qué orden es ese asombro? Pareciera operar allí una suerte de inversión. ¿Qué cotidianeidad estamos suponiendo para que algo nos resulte asombroso? ¿Desde qué marcos de comportamientos regulares nos asombra por caso que un diputado antiaborto proponga un cementerio de fetos en el caso de que se sancione la ILE? ¿Cómo es que nos resulta algo inadmisibile, increíble todavía hoy, aún hoy? ¿Hoy, que todos somos progresistas? ¿Hoy, que nadie discrimina a otra persona por su color de piel, por su no adecuación a la heteronorma, por su lugar en el sistema de producción? ¿Hoy, que toda la progresía está dispuesta a compartir sus ganancias? En el mismo tono, ¿qué hay en nuestra sorpresa por el exiguo aunque real avance de las terf? ¿Qué se juega en esa figura del *avance*? ¿Cómo es que llega a sorprendernos que aún hoy un colectivo feminista reivindique posiciones esencialistas acerca del sexo y el género ya discutidas por la propia biología? ¿Por qué nos sorprende que esto suceda aún hoy? Porque quizás en algún momento se volvió de sentido común que esa lucha ya se había dado, que esa fase estaba ya superada.

En la misma octava tesis decía Benjamin que *el estado de excepción en que vivimos es la regla*. Y hay un problema, por lo tanto, en considerar ciertos acontecimientos como estrictamente excepcionales. Eso que tanto nos asombra, es en realidad la norma. De modo que, lo que Benjamin proponía como “la introducción de un verdadero estado de excepción”, quizás sea justamente romper con esa norma. Esta es la línea en la que reflexiona Sigrid Weigel, al detenerse en la otra cara de esa regularidad de los fenómenos que se adscriben a un estado de excepción: Aquella introducción del verdadero estado de excepción que pedía Benjamin, “exige por ello una ruptura con ese concepto de la historia que se basa en la idea de Progreso como regla y que califica así a todo lo que se escapa a esa regla como excepción, retroceso, barbarie, irracionalidad

o cosas por el estilo”⁴⁰. Tampoco quisiera con ello ubicar al feminismo y al activismo lgttbqi+ en el lugar de la absoluta excepción. Es claro que en los últimos años las reivindicaciones feministas han adquirido una voz pública –delimitada por cierto– que es innegable en términos de masividad. Lo que sugiero es que esa resonancia no significa de ninguna manera que lo regular, la norma, sea una vida más igualitaria. La norma sigue siendo otra, no lo olvidemos, y se sigue cobrando los modos de la vida y de la muerte de quienes no se adecúan.

De modo que, antes que leyes históricas, tenemos la intemperie: no sabemos si se va a caer. Lo que hay, entonces, es ese hamacarse dialéctico, esa tensión que señala val flores entre la fascinación y el desencanto⁴¹. Para los feminismos, parece tratarse de un presente errante. Un momento en que nos hemos visto enredadas en lógicas de castigo, en modos punitivistas de lidiar con la violencia propia y ajena, y de lidiar, sobre todo, con lo ajeno cuando permea el terreno de lo propio y cuando reconocemos lo propio en las lógicas que siempre creímos estar discutiendo. Pero también un momento en el que nos enredamos en la exploración de otros placeres, exploración que siempre deviene en preguntas. Articulamos esas preguntas en alianzas y olvidos, ese *junto a* que proponía Sedgwick como un modo afectivo y epistémico a la vez. Un momento que parece evocar, para qué negarlo, el período de entreguerras occidentales, ese sentido de posibilidad,

40 Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, p.261. Continúa Weigel: “Para Benjamin, por el contrario, la introducción del verdadero estado de excepción no se da asociada a una decisión, sino a una cesura epistemológica, es decir, a otra concepción de la historia que aparece posibilitada por un estupor no filosófico y que, al mismo tiempo, diferencia un asombro por lo vivenciado en el siglo XX de la figura de lo que es “todavía posible”” (p. 262).

41 flores, val. “Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto”, *Conversatorio Trans/feminismos situadxs*, con Lorena Wolfer. I Encuentro de Pensamiento Situado. Arte y política desde América Latina. Museo Nacional Reina Sofía de Madrid y UAM-Cuajimalpa. Casa Refugio Citlaltépetl y Museo Universitario del Chopo. Ciudad de México. 4 al 6 de febrero de 2019.

hamacarse dialéctico entre la oportunidad y la catástrofe, siempre dispuestas a materializarse en partes iguales. En lo que toca a la producción pública del conocimiento, hay unas marcas temporales que son también marcas de la escritura, unas marcas visiblemente precarias en cuanto a la política pública de la investigación y la educación en Argentina. Esta precariedad fue discutida en las medidas de fuerza que llevaron adelante docentes y estudiantes de las universidades públicas en 2018, y fue reforzada en la judicialización de la protesta que le siguió —al menos en Córdoba y en Río Negro—. En 2019 la situación se agravó con el ajuste en ciencia y educación que implicó, entre otras cosas, que el Ministerio de Educación y el Ministerio de Ciencia y Técnica se convirtieran en Secretarías dependientes del Ministerio de Desarrollo Social. En 2020 la situación se agravó aún más en el contexto de pandemia, donde la premisa fue continuar con el trabajo docente a como diera lugar. Esta situación es la marca de una precariedad inducida, pero además es la marca de que sólo el trabajo colectivo, la huelga, y las alianzas son capaces de hacerle frente a esa gestión restrictiva y precarizante de la vida.

Finalmente, para marcar las coordenadas epistémicas, puedo decir que las reflexiones aquí contenidas constituyen un pasaje, un acercamiento desde la tradición crítica hacia los feminismos y los estudios de género. En algún momento, noté que las autoras que más trabajaba, enredada pasional e intelectualmente al curso de sus palabras, eran Walter Benjamin y Judith Butler. En algún momento también, noté que esa preocupación tenía que ver con el *tiempo*. Conforme me fui acercando a las autoras feministas y queer, conforme me fueron interpelando, esas lecturas fueron impregnando mi escritura y mis palabras. De modo que este texto, aún es la marca de un momento en el que autoras y autoridades están mezcladas a veces en contradicción. No me pareció honesto intelectualmente despejar la escritura de los varones de siempre porque eso también había formado mi pensamiento, y los caminos son más hondos que lo que se ve en la superficie. Si quitaba un nombre de la lista, no podía con el mismo automatismo quitarlo de mi sistema de referencias, de

mis lógicas argumentativas o de los modos en que siento. De manera que sí, conviven Judith Butler y Walter Benjamin, Sigrid Weigel y Aníbal Quijano, Jack Halberstam y Eduardo Grüner, Beto Canseco y Jesús Martín Barbero, Jacques Le Goff y val flores. Me resultó más interesante, como siempre, dejar la marca de la ambigüedad, la contaminada, permeada y pantanosa forma del pensamiento, incluso como signo de época. Como documento histórico, como archivo de la que soy ahora o la que fui hace unos años, citando de algún modo ese gesto que me contaba mi padre, siempre viejo y habitué de la milonga Odeón en la calle Belgrano al 800. La concurrencia llegaba a la fiesta, y dejaba las armas a la entrada del boliche. Con esto no me ilusiona que lo que *aún* persiste pueda abandonarse, pues implicaría también una estructura progresista y purificada en la que las feministas sólo leen feministas, los continentales sólo desmenuzan el discurso del rectorado de Heidegger buscando matices, y los analíticos sólo reducen su imaginación a los cerebros en la cubeta o al bebé en la bañera, esas metáforas acuáticas que les quitan el sueño. El propósito es más noble o más ingenuo: en estos tiempos raros de toda rareza, estas han sido las conversaciones.

Hacia una crítica de la violencia normativa

Siguiendo la invitación que arrojaba Beto Canseco en ese gran texto que es *Eroticidades precarias*, quisiera presentar una posible cartografía para las reflexiones que encontrarán en los capítulos que vienen. Presentar algunas nociones centrales para la reflexión que aquí propongo, la mayoría de las cuales será desarrollada en los capítulos que siguen. Por ello me gustaría adelantar aquí la potencia de esta noción que aparecerá a lo largo de los capítulos siguientes, en un esfuerzo por formalizarla. Para lo cual quisiera ofrecer una posible lectura de Judith Butler en tanto heredera⁴², es decir, intérprete, 42La palabra *herencia* aparece en castellano en el Siglo XI y proviene de la voz latina *haerentia*. Hace referencia a las cosas que están unidas o adheridas (*adhaerentia*). De allí vienen los términos *cohaerentia* (hoy coherencia), *inhaerentia* (inherencia, propiedad de lo inherente). Sin embargo, como señala

de la tradición crítica alemana. En un sentido específico, pienso en las anacrónicas conversaciones que la filósofa ha mantenido a lo largo de su obra, con Theodor Adorno y con Walter Benjamin, filósofo en el que quisiera detenerme. En la tarea de una crítica de la violencia, podemos considerar que Benjamin y Butler se reúnen extemporáneamente en esa empresa. No sólo porque han realizado a lo largo de su obra un abordaje crítico de la violencia, sino porque además Butler ha dialogado específicamente con los textos benjaminianos donde se aborda la cuestión.

Una de los primeros pasos en esa crítica ya siempre moldeada por su objeto, implica singularizar el carácter de esa violencia que se critica, y delimitar un posible campo de inteligibilidad. En el clásico ensayo de Benjamin, y como señala el autor en su comienzo, la tarea de una crítica de la violencia debe ser pensada en relación al derecho y a la justicia. Con ese propósito, Benjamin señaló en el texto dos violencias distinguibles, una a la que llamó *violencia mítica* en el sentido en que fundaba el derecho y otra a la que llamó *violencia divina* [*göttliche gewalt*], que era capaz de discutirlo. En la violencia mítica, Benjamin encontraba dos funciones, una función fundadora del derecho [*rechtsetzende*] y una función sostenedora [*rechtserhaltende*]. Así, la violencia funda el derecho y lo sostiene, en una circularidad, un hamacarse dialéctico, que guarda una característica: también la violencia mítica, conservadora de derecho, es una violencia amenazante.

Si bien podríamos acordar que tanto Benjamin como Butler están preocupados finalmente por la cuestión de la justicia, la crítica de la violencia butleriana se distingue de la benjaminiana en un punto fundamental que es el Silvia Magnavacca en la entrada *coharentia* de su léxico, “a diferencia de lo que sucede actualmente con la palabra española que deriva de este término, la c. en sentido medieval no implica necesariamente armonía u homogeneidad entre los elementos de algún modo conectados; en todo caso, señala sólo cohesión” (Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, p.136). Si atendiéramos a su etimología entonces, sucede que la herencia no marca en ningún sentido una influencia directa. Allí donde la tarea crítica parece consistir en un arte o un oficio que vincula y separa, que adhiere y que despega, es posible entonces que heredar sea siempre un camino errático, una interpretación.

que *hace* la diferencia. Ocurre que Benjamin piensa a la violencia en relación al *derecho* (recht) y Butler piensa la violencia en relación a la *norma*. Entre las incontadas mediaciones que pueden aparecer entre la ley y la norma, entre Benjamin y Butler, encontramos una que es quizás la más sugerente: Michel Foucault. Porque estamos pensando en una norma, en unas normas, que sin desligarse de la ley, sin embargo la exceden. En las Conferencias que Foucault dio en 1975 tituladas *Los anormales*, especifica una noción capital para este desarrollo y es la de *poder de normalización*. El poder de normalización no como un campo de oposición sino de gradación, de lo normal a lo anormal, de lo humano a lo inhumano, y no una línea que delimite de modo tajante qué queda de cada lado. Un campo constituido por ese conjunto de técnicas y de prácticas minuciosas que transforman al resto de los poderes. Allí insiste, como ya se ha dicho, en un análisis no represivo sino productivo o positivo del poder, que tiene una forma histórica específica y que Foucault sitúa a fines del XVII y comienzos del XVIII: un poder que no obra por exclusión sino por inclusión analítica y rigurosa de sus elementos. Ilustrado en esa tensión entre dos modelos que en Occidente tuvieron formas específicas, la exclusión del leproso y la inclusión –minuciosa, detallada, registrada– del apestado. Decía Foucault en su Clase del 15 de enero

La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder (...) la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo⁴³

En esta dirección, cuando Judith Butler lee a Walter Benjamin –pienso al menos en *Marcos de guerra* y en *Parting ways*⁴⁴–, está ya mediada por esta analítica del

43 Foucault, Michel, *Los anormales*, 57.

44 Véase Butler, Judith, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press. 2012. *Parting Ways* es uno de los pocos libros de Butler que no ha sido traducido al castellano, un dato al menos

poder, que implica, en un sentido elemental, que el hecho de que la norma se origine en la violencia no implica que cada repetición de la norma vaya a reproducir o reforzar la violencia de su origen⁴⁵. Que la violencia del origen no se instancie cada vez que se actúa una norma, depende, exactamente, de la analítica del poder que desarrolla Butler, sostenida en la noción de *performatividad*. No hay un hamacarse dialéctico entre la violencia que funda y la violencia que sostiene, al que luego le sobreviene la violencia divina. Lo que hay es una estructura reiterativa de la norma la cual, si bien tiene su origen en la violencia, no repite en cada instanciación la violencia de su origen. Esa posibilidad —que no es una certeza, siempre es necesario recordarlo— es la que abre en este tiempo los espacios de un desplazamiento, de una contestación a las normas más restrictivas. La ruptura, decía Butler, no es otra cosa que “una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma”⁴⁶. Las normas que delimitan lo humano —como todas las normas, en este punto— se originan en la violencia; ahora bien, esto no quiere decir que su destino sea necesariamente reiterar en cada instancia esa violencia de su origen. Se trata entonces de horizontes normativos que se reproducen para sobrevivir, y que en esa reproducción siempre pueden fallar y dar lugar, así, a versiones minoritarias de la norma. Postular que hay unos marcos normativos que se reproducen para sobrevivir y que en esa reproducción pueden fallar, depende ciertamente de una concepción de la temporalidad según la cual no hay un marco temporal hegemónico que en algún momento podrá ser impugnado y luego vendrá la construcción de algo nuevo, de algo radicalmente otro. Al contrario, hay algo que excede al marco, dice Butler, que está perturbando nuestro sentido de la realidad. Es por eso que no hay nada que esperar. Es sobre el mundo que existe que cabe pensar, antes que sobre el mundo por llegar. Son esos otros marcos temporales que ya están, esos otros cuerpos y esas materialidades que también están, sugestivo para la obra de una autora que ha sido volcada al castellano con vehemencia en los últimos años. Hay, no obstante, una versión en portugués.

45 Butler, Judith. *Marcos de guerra*, p. 232.

46 Ídem.

viviendo y disputando otras narrativas acerca del tiempo.

En la medida en que no hay un corte radical al que conviene apostar, una violencia divina que es letal sin derramar sangre según las palabras de Benjamin, cuando decimos violencia en relación a las normas no estamos pensando específicamente en la violencia que funda y sostiene. Por una parte, pensamos en unos marcos normativos de los que depende el sujeto para su constitución, pero también en la capacidad de contestar esas normas que la propia violencia normativa aloja⁴⁷. Que la reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que “los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización”⁴⁸. Antes bien, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras⁴⁹.

Lo humano en una ontología social y corporal

¿Por qué hace sentido, todavía, hablar de lo humano? *Ahora*, que pareciera la noción haber dejado de articular, justamente, a las humanidades. *Ahora*, que resuena como un término anacrónico. Pues por varias razones que permiten abordar, desde la ontología sociocorporal, aquel pensar que habilita una crítica a la postulación de un sujeto soberano, un pensar ya no (tan) centrado en el yo. La *primera* implica volver a pensar cómo se configura lo humano y lo inhumano nos devuelve la pregunta por el nosotros, por el nosotras, que apunta no tanto a cómo vivir juntxs, como si de hecho eso no estuviera ya

47 Para una consideración detenida sobre la violencia en tanto condición de la agencia, véase Moretti Basso, Ianina, *Cuerpos y alianzas. Un estudio butleriano sobre las posibilidades performativas de la agencia ante la violencia normativa*. Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2020. Tesis no publicada.

48 Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, p.18.

49 Ídem.

ocurriendo, sino a mirar con quiénes ocurren esas experiencias y articuladas en qué relatos comunes. De modo que la pregunta se redirige, hacia el debate *sobre/con/junto a* los animales no humanos, y las otras materialidades que también constituyen, hacen, nuestra comunidad. Nuestras muertas vueltas a la tierra o vueltas ceniza, nuestras desaparecidas y desaparecidos para las que no disponemos de cuerpo, las muertas de las otras, nuestras presas, por abortar, por defenderse, por no adecuarse. Nuestras máquinas, los espectros, los árboles, el agua, los libros, la memoria. La *segunda* de las reflexiones a las que dispone la pregunta por lo humano tiene que ver con las modalidades de subjetivación de esos quiénes, con el cómo llegamos a ser o a no ser. Es el Michel Foucault de *Los anormales* quien resuena en esa afirmación, quien al ofrecer esa noción de *poder de normalización*, nos habilita en este caso a pensar, que no se trata de un corte discreto, de modo que o bien se es humano o bien se es inhumano; en cambio, desde esta mirada, se es, se puede ser, más o menos humano, más o menos inhumano, más cerca o lejos de la norma, norma que finalmente ningún cuerpo alcanza. La tercera modulación hace pie en la tradición postestructuralista en la que abrevia. En ese parentesco que heréticamente junta a Judith Butler con Jacques Derrida, lo inhumano no es el exterior radical de lo humano, como tendremos ocasión de mirar especialmente en el caso del racismo, sino su exterior constitutivo. Esto, que parece un cliché deconstruccionista y probablemente lo sea, es un lugar hacia donde hay que mirar.

Hay en Judith Butler un esfuerzo por despegarse de epistemologías esencialistas a la hora de entender la identidad y la configuración de un sujeto. En la crítica a la concepción liberal de un sujeto dueño de sí, Butler postula la existencia de un sujeto siempre fuera de sí (extático), incapaz de dar cabalmente cuenta de sí mismo, un sujeto cuya vida siempre está en cierto sentido en manos de otro, radicalmente interdependiente, vulnerable, pese a que esa vulnerabilidad, como vamos a ver, no sea sólo una condición existencial sino que también dependa de una distribución geopolíticamente diferenciada. Esto es lo que la autora llamó hacia el 2010 una ontología social

y corporal. Por qué hablar de ontología. Porque la filósofa consideró, quizás como petición de principio y en ese sentido como límite de lo argumentable⁵⁰, que había que realizar una afirmación de lo que hay, sin por ello comprometerse con estructuras trascendentales del ser. Por ello, puede inscribirse a la autora en cierta discusión política contemporánea que reconceptualiza y repone en el debate el término *ontología*. La primera marca de esta operación tiene que ver con desplazar la noción de su carácter fundacionalista⁵¹, introduciendo una marca política y ética para repensar su configuración.

¿Qué sentido tiene, si es que tiene, ese recomienzo? Postular unas condiciones del ser del cuerpo, para volver a hablar de lo humano. Allí donde la reflexión sobre lo humano pareciera una discusión sino saldada, al menos fuera de época, ¿para qué insistir en ese recomienzo? El primer desplazamiento que opera en la postulación de una ontología socio-corporal, es sobre la noción de *materialidad*. Si el cuerpo, aseguraba Butler, no solo “no puede reducirse al lenguaje, sino que además lleva sus propios signos y significantes”⁵², podemos decir que un cuerpo es ya siempre un cuerpo enmarcado y si, el curso de estas investigaciones hace foco en los marcos temporales, todo cuerpo es ya un cuerpo temporalizado. Temporalizado, y temporalizándose, puesto que si lo material es un proceso —de allí la noción de materialización— inescindible del proceso de significación, también volverse un cuerpo enmarcado temporalmente es un proceso. En tal sentido se llega a ser un cuerpo improductivo, se llega a ser un

50 Butler, Judith. *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia*, p.45.

51 Cf. Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009. En esa vía puede leerse el texto *Ontologías políticas*, editado por Emanuel Biset y Roque Farrán en 2011. Dicen los editores en su Introducción, que “una indagación ontológica es aquella que piensa los modos en que se configura lo dado” y más adelante, que “los discursos sobre el ser son el preguntar que abre lo dado más allá de lo dado: a su modo contingente de configuración. Esto implica pasar de la pregunta por el «qué» a la pregunta por el «cómo»” (p. 5). Con ello se señala la necesidad de un pensamiento sobre la configuración de lo que existe enfatizado en los modos en que existe, quizás como primer intento de desestabilización.

52 Butler, Judith. *Deshacer el género*, p. 280.

cuerpo anacrónico, se llega a ser un cuerpo extemporáneo. Siempre que decimos un cuerpo, nombramos un problema. Si un cuerpo es un cuerpo en alianza, esa alianza es con otros cuerpos, animales humanos y no humanos, con otros *otros*, es decir, objetos, entornos materiales y, podríamos arriesgar, incluso inmateriales. Entonces saber que cuando decimos un cuerpo, nombramos siempre unas alianzas, en ese *loco afán* por reflexionar desplazadas, desplazándonos, del principio de individuación. En *Los sentidos del sujeto*, Butler especifica este desplazamiento al considerar el surgimiento de la relación ética en la paradoja de la formación del sujeto. Si el cuerpo, decíamos, se sostiene o no se sostiene en ciertas condiciones de emergencia, “las tecnologías, las estructuras, las instituciones, en un conjunto de otros con los que puede haber una relación personal o impersonal, procesos orgánicos y humanos”⁵³, es en ese encuentro, dice la autora, que me enfrenta a un mundo que nunca elegí, “que da lugar a la afirmación de la exposición involuntaria a los otros como condición de relacionalidad, humana y no humana”⁵⁴, es en ese límite, donde aparece lo ético.

Otro de los lugares que viene a poner en discusión la ontología butleriana es, decíamos, la autofundación de un sujeto entonces soberano. Por eso señalaba la filósofa “la imposibilidad de dar acabada cuenta de las condiciones de emergencia de ese sujeto”⁵⁵. Una de las dificultades que implica ese dar cuenta de sí, es ciertamente la temporalidad, el intento por recapitular la propia historia que siempre fracasa. El relato fracasa, porque esa *propia* historia es la historia de la relación con una serie de normas previas. Sucede que buena parte de esas normas también son temporales, se constituyen como horizontes temporales. Así, ciertas vidas serán la historia de sucesivos fracasos —con arreglo a unas metas de éxito—, otras historias serán aquellas las improductivas, las ausentes de metas o puntos de llegada —inútiles, como la Macabea de Lispector—, y otras tantas serán, esas sí, las encumbradas, las

53 Butler, Judith. *Los sentidos del sujeto*, p.27.

54 *Ibíd.*, p.29.

55 Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, p. 33.

hechas a la medida del éxito, las que no sin *esfuerzo*⁵⁶ han llegado a ser.

Toda vez que emparentamos la tarea crítica a la tradición kantiana y foucaultiana, sabemos, resuena como primera referencia la pregunta por el *límite*. El límite es aquí el límite de lo que podemos hacer y de lo que podemos conocer⁵⁷, si es que esas acciones son distinguibles. Aunque también en la pregunta por el límite resuena la tan citada máxima de Baruch de Spinoza en su *Ética* demostrada según un orden geométrico. Es en el Escolio de la Proposición II de la Parte Tercera (Del Origen y Naturaleza de los Afectos), donde Spinoza afirma que nadie, hasta ahora —siendo ese *ahora* mediados del XVII—, ha determinado o sabe lo que puede un cuerpo⁵⁸. Si bien Spinoza en este Escolio se refiere al desconocimiento que entonces había acerca de “la fábrica del cuerpo” y de sus funciones, su interés está puesto en mostrar, en esa vieja querella, que el cuerpo no se mueve o reposa según el mandato del alma. De modo que esa imposibilidad no se resuelve en un proceso epistémico meramente acumulativo. No se trata solo de llegar a saber o a determinar lo que un cuerpo puede. En el contexto de nuestras interrogaciones, la pregunta por lo que puede un cuerpo, o, en este caso, la pregunta por el límite, es también la pregunta por lo expansible o reductible de ese límite si es que pensamos que el poder es una relación que puede verse expandida o reducida según sea el caso.

Queda además, otra modulación. Lo que un cuerpo puede está atravesado, además, por unos marcos u horizontes que son temporales. Y esas normas temporales si bien regulan las posibilidades de ese cuerpo, también admiten las posibilidades de *ese* cuerpo de contestarlas cuando resultan restrictivas, hipernormalizadoras o imposibilitadoras de la vida. Por eso hay que especificar las

56 Para una consideración del esfuerzo en tanto secularización y regularización de la idea religiosa de sacrificio en la racionalidad neoliberal, véase el texto de Hugo Sir Retamales, “Esfuerzo”, en Estupiñán Serrano, Mary Luz (ed.) *El abc del neoliberalismo*. Viña del Mar: Communes, 2016.

57 Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, p. 115.

58 Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según un orden geométrico*, p. 127.

preguntas, ¿qué es lo que puede o no puede un cuerpo? ¿de qué maneras puede, cuándo puede? ¿hasta dónde? ¿con qué efectos? ¿es mejor poder que no poder? ¿alguien puede con lo que sabe un cuerpo?

Ahora bien, por si las modulaciones no fueran suficientes, hay que pensar que si un cuerpo no es nunca un cuerpo evidentemente delimitado o, mejor, que si “el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí”⁵⁹ esto implica, de nuevo spinozianamente, que “solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser”⁶⁰. Entonces, los horizontes temporales que enmarcan otros cuerpos posibles o efectivos no son, no pueden ser, la experiencia de un tiempo subjetivo o una experiencia interior, sino, al contrario, un marco, esa capacidad invariabilmente colectiva con la que Butler definía en *Deshacer el género* a las versiones minoritarias de la norma⁶¹. Hay un desplazamiento, decíamos, cuando buscamos no considerar a la materialidad como mero dato y entenderla como proceso de materialización, como un punto donde algo llega a contar como mero dato. Ese desplazamiento implica entonces recuperar el carácter activo, significativo y móvil que tiene llegar a pensar en algo como el dato a partir de lo cual significamos. ¿Qué supone este desplazamiento para una consideración sobre corporalidades? ¿Esto vuelve menos definitivo al cuerpo en su materialidad? En modo alguno. Pero sí supone un interrogante y una posibilidad sobre todo aquello que percibimos como dato incontestable. Todo cuerpo, en tanto que cuerpo temporalizado, constreñido por unos marcos temporales, identitarios, sexogenéricos, sexoafectivos, capacitistas, constreñido por la normatividad de unas formas paradigmáticamente humanas, es una materialidad que así como se enmarca puede desmarcarse, reenmarcarse, o permanecer en un espacio de incierta inteligibilidad. En definitiva, todo eso que podemos, que sentimos, que no sentimos, el modo en que se reparte lo sensible, eso que organiza la realidad, es siempre pasible de ser modificado aun si no hay garantías al respecto. Es decir, si la vinculación en la que hay que

59 Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, p.85.

60 Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, p.39.

61 Butler, Judith. *Deshacer el género*, p.16.

insistir es entre materialidad y marcos interpretativos, diremos que si bien un cuerpo es ya un cuerpo interpretado, enmarcado, es también un cuerpo enmarcándose, desmarcándose.

La posibilidad de esta modificación implica, es necesario insistir en ello, no solo que un sujeto puede cambiar, sino que el marco que subjetiva puede hacerlo. Por eso señalaba Elvira Burgos que es tarea de la política “lograr la movilización de lo que en un momento determinado se considera un sujeto aceptable y de lo que, por el contrario, se considera rechazado de tal calificación”⁶². Aunque esta constatación parezca una trivialidad, no lo es en absoluto. Puesto que, si hemos puesto en suspenso la viabilidad de la categoría y de las políticas de exclusión, es porque la tarea de la política —teórica, de los cuerpos y sus intersecciones— no tiene como lema algo así como *acéptennos, queremos ser sujetos* sino más bien *sus criterios de lo que es un sujeto aceptable son destructivos, queremos ofrecer otros, ser otros*.

Marcos temporales.

El tiempo como horizonte normativo

En un esfuerzo por singularizar las preguntas que este texto ofrece, la analítica del poder que aquí se trabaja no se ocupa del funcionamiento de las normas generales que reproducen la vida, sino de unas normas particulares: las normas temporales. Postular al tiempo en tanto que marco normativo implica al menos tres reflexiones. La primera se vincula a la noción de *performatividad*. Surge otra temporalidad, o varias temporalidades, en el transcurso de la reiteración de las normas, y esto, indica Butler, es lo que explica por qué las normas no actúan de manera determinista⁶³. De manera tal que cuando esos marcos temporales restrictivo se reproducen, es que pueden surgir otras temporalidades en el transcurso de esas reiteraciones. La segunda reflexión se vincula a la delimitación del

62 Burgos, Elvira. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, p.259.

63 Butler, Judith. *Marcos de guerra*, p. 232.

objeto. En ese ejercicio elemental de la descripción negativa, es que necesitamos afirmar que el tiempo no funciona aquí ni como una experiencia subjetiva ni como un dato — más allá de lo que podamos conocer de ese dato—. El tiempo entonces no es ni realidad objetiva ni experiencia subjetiva. Porque teniendo a la ontología sociocorporal como punto de partida —esa ontología que dice que hay un ser del cuerpo, y que ese ser es vulnerable pero es, además, siempre fuera de sí, siempre en alianza— la distinción entre un tiempo propio y un tiempo que está allá afuera no hace sentido. Si el tiempo no está, ni dentro del sujeto ni fuera de él, no tendría sentido hablar del tiempo por una parte, y de nuestro tiempo por la otra, si el tiempo, es ya siempre un tiempo que está moldeando o enmarcando la experiencia, y si la experiencia del tiempo, no sucede al margen de unas ideas de tiempo más o menos sustantivas siempre en pugna. No hay entonces un cuerpo, una subjetividad, que luego vive el tiempo de maneras más o menos posibles o deseables, es el tiempo en tanto marco normativo lo que organiza la experiencia corporal, el que hace cuerpos y los deshace. Se desprende finalmente una tercera reflexión. Que el marco que delimita lo humano sea un marco temporal implica que la alteridad o bien es suprimida o bien es considerada como anacrónica⁶⁴. ¿Qué significa que la alteridad sea considerada anacrónica? Que el otro, la otra, no es solo un otro de *clase*, un otro *racial*, un otro de *género*. El otro, la otra, es un otro *temporal*, y en una dinámica de acumulación indefinida, el otro, es aquel que pierde el tiempo. Que pierde el tiempo porque no es productivo, o que lo pierde porque se le escapa, porque no es contemporáneo, como tendremos ocasión de retomar.

Por último, y porque no todo en el lenguaje depende de una decisión, quisiera indicar la marca de una ambigüedad, que implica respetar en este escrito dos fundamentales equívocos: *el nombre y el número*. En cuanto al uso de los caracteres genéricos, es esperable que no se trate aquí de una práctica transparente. ¿Es posible decidir cuándo se emplea la letra *a* para trastocar un término histórica-

⁶⁴Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, p.100.

mente usado en masculino y mostrar así el carácter artificial de toda pretensión universalizadora? ¿Es posible elegir entre el uso de la *e*, *equis*, *arrobas* o *asteriscos* para mostrar, en cambio, la falla, la herida en el lenguaje que implica el nombrar? Probablemente. ¿Es posible para mí en estas páginas? No. En el momento de corregir, en el momento de buscar y reemplazar, dí con la imposibilidad de normalizar ese registro de la escritura, y la necesidad de dejar la huella, a través de esas marcas incongruentes, de lo que una época se pregunta cuando escribe. El número. ¿Cuántas escriben cuando una escribe? El segundo equívoco que notarán en el texto es la oscilación entre la primera persona del singular y la primera del plural. Decir yo o decir nosotros. O decir nosotras. De nuevo, dejé que el problema persistiera. Porque a veces la escritura toma la forma del nosotras, quizás conjurando o intentando conjurar “el horror de esta conciencia, de este pequeño yo sobreagrandado que no deja lugar para la paz”, como quería Hugo Gola⁶⁵. Y porque otras veces, entre las voces desparramadas la escritura se afirma y dice «yo». Y digo «yo», singularizando una pluralidad que está sin ser dicha. Y creo que esa contingencia habla de la subjetividad y de las alianzas, que es también el tema de este texto.

⁶⁵Gola, Hugo. *Filtraciones*. p. 130.

PARTE I

**El tiempo,
otro modo de (en)marcar lo humano**

Un esfuerzo de memoria
para quemar sobre la playa
esta pobre embarcación
que tanto amamos.

Hugo Gola, Una existencia

La temporalidad inscrita en la categoría de lo humano puede abordarse desde dos dimensiones fundamentales: a) lo humano en el tiempo o la *historicidad* de la categoría, es decir, cómo los criterios que delimitan lo humano, sus órdenes de inteligibilidad, han variado históricamente, pero también b) el tiempo en lo humano, hipótesis según la cual la postulación, la definición de *un* tiempo y de *unas* características sustantivas para ese tiempo se erigen como criterio de *humanidad*. Según esta lógica, se es más o menos humano cuanto más o menos se pertenece a *este* tiempo. Es por ello que Walter Benjamin asegura en su canónico ensayo de 1921 que la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Pensar lo humano en esa relación permite entender los vínculos que pueden establecerse entre una filosofía de la historia concebida en términos progresivos —que muchas veces abunda en el discurso común pero también en el discurso especializado— y unos criterios de humanidad que arrojan al terreno de lo premoderno o primitivo a todo aquello que no se ajusta a una pretendida concepción secular o liberal. En tal sentido es que proponemos pensar el *racismo* como un lugar histórico paradigmático. Como si pudiéramos afirmar: «Hay un tiempo y todos vivimos en ese tiempo. Ese tiempo tiene unas normas; si no te avienes a esas normas, estás fuera del tiempo, eres pre-moderno y por lo tanto inhumano». Por eso es que pensamos, junto con Jesús Martín Barbero —quien acusa en este punto filiación benjaminiana— la existencia de diferentes temporalidades, no diremos dentro de una, pues esto supondría una metatemporalidad que regula el funcionamiento de las demás, sino diferentes temporalidades como un cam-

po de contestación y de disputa. Sabemos sin embargo que en este juego hay temporalidades hegemónicas, y en la encrucijada el marco predominante es, sigue siendo, la temporalidad capitalista, una temporalidad productiva y reproductiva. Antes de desarrollar las dimensiones mencionadas, hay que decir que reflexionar acerca de la *temporalidad* como problema no se reduce a reponerle historicidad a un proceso social. Se trata de introducir en el seno de ese proceso la pregunta por el *tiempo*, pregunta que tematiza también la potencia de los anacronismos, la inscripción del pasado en el futuro, del futuro en el presente así como su *interrupción*. Porque si bien presentamos estas dos dimensiones como procesos relativamente autónomos, perseguimos aquí un fin estrictamente analítico al distinguirlas. A lo largo de estas páginas podrá verse el modo en que estas dimensiones se imbrican, se solapan, incluso pueden pensarse como dos caras de un proceso que es el mismo. Por una parte, la temporalidad de lo humano implica no solo que los criterios hayan variado históricamente sino que la categoría misma se conforma y varía según esos criterios¹. Por la otra, la definición de unas características sustantivas para lo que se define o se negocia como *este tiempo* supone dejar fuera del status de lo humano a quienes no parecen compartir este tiempo. En ese sentido puede decirse que uno de los criterios centrales que hoy delimita lo humano es la pertenencia a este tiempo. Aunque desde luego, la apuesta teórico-política más interesante implique acercarse a las características supuestas en ése, nuestro tiempo comparado.

¹ Esta reflexión es un valioso aporte que Raymond Williams realiza en 1977 en su texto *Marxismo y Literatura*. Allí donde el autor observa, más que la historia de un concepto, el carácter histórico de todo desarrollo conceptual, el modo en el que algo deviene concepto, las maneras en que una práctica, un relato, una serie de relaciones, cristaliza en concepto y funciona, a partir de ahí, como lugar desde el que se mira, como punto de partida antes que de llegada.

I

Lo humano en el tiempo

Walter Benjamin y Judith Butler en una crítica de la violencia.

Los órdenes de inteligibilidad, los criterios que delimitan lo humano son variables. Su alteración a través del tiempo puede revisarse desde una crítica de la violencia, porque esa operación de humanización siempre implica empujar hacia el terreno de lo ininteligible a todos aquellos sujetos que no cumplen los requisitos de esa normalización. Dice Butler en *Marcos de guerra*: "siempre que está lo humano, está lo inhumano; cuando ahora proclamamos como humanos a cierto grupo de seres que anteriormente no habían sido considerados humanos, estamos admitiendo que la afirmación de «humanidad» es una prerrogativa cambiante"¹. Esta mutua contaminación supone además que la línea no puede trazarse de manera taxativa: desde una crítica de la violencia *normativa*², se es más o menos humano, se está mas

¹ Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, p.112.

² Aquí estoy pensando específicamente en la noción de *poder de normalización* que desarrolla Michel Foucault en *Los anormales*, y que fue presentada en la Introducción. Volviendo operativa la categoría, diremos que no se trata de un campo de oposición (o bien humano o bien inhumano) sino de gradación (más o menos humano, más cerca o más lejos de la inhumanidad).

cerca o lejos de esa humanidad, según nos adecuemos, más o menos, a esas normas.

Una crítica de la violencia que si bien reconoce herencia benjaminiana, transita numerosos textos de Judith Butler en los cuales, al preguntarse por la violencia, la autora comienza por indagar en los marcos de representabilidad e inteligibilidad de la violencia. Qué es finalmente lo que percibimos o somos capaces de percibir como violencia, bajo qué condiciones es posible y, finalmente, bajo qué presunción de no violencia. Este examen tiene raigambre crítica, puesto que si algo recorre a la tradición crítica allende sus transformaciones y batallas, es la búsqueda por *desatar* lo que está atado y de *volver a atar* lo que por algunas razones aparece como desligado. Desatar unos significantes de unos significados, unos afectos de unos objetos, unos acontecimientos históricos de unas leyes generales, unos procesos revolucionarios de un sujeto de la revolución³; y revincular procesos aparentemente autónomos, como el capitalismo y la mala vida o, en este caso, una lógica del progreso y unos criterios de humanidad.

La crítica de la violencia es también aquí la impugnación de su univocidad, del vicio de seguir llamando violencia a cualquier cosa, de esa reificación que en el concepto y en la experiencia implica nombrar todo como *violencia*. Impugnación que tiene una consecuencia productiva, que es la de habilitar la pregunta por el espectro de problemas que se abren, o dejan de estar obliterados, si desatamos ese signifiante *-violencia-* de todo un mundo de significados mediante los cuales este concepto puede nombrar casi cualquier cosa. Judith Butler pregunta en *Deshacer el género* por la relación entre la violencia y la irrealdad que espera a quienes son configurados a partir de esa deshumanización. Y responde

A nivel del discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano, y su deshumanización ocurre prime-

³ Es paradigmáticamente el caso de Theodor W. Adorno, para un mayor desarrollo de la cuestión véase el texto de Susan Buck-Morss *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (2011), específicamente su Capítulo 2: "Marx sin proletariado: La teoría como praxis".

ro en este nivel. Este nivel luego da lugar a la violencia física, que, en cierto sentido, transmite el mensaje de la deshumanización que ya está funcionando en nuestra cultura⁴.

Es la *cultura* entonces el terreno propicio para pensar en el funcionamiento de ese *mensaje* de deshumanización que está ya siempre operando, aunque de formas cambiantes. No puede afirmarse de un modo tan lineal no obstante —como parece sugerir esta cita— que el terreno de la cultura sea el que dé lugar, así sin más, a la violencia física. Es la noción de *marcos* la que permite complejizar la rejilla de análisis. Si bien Butler no parece estar pensando la sucesión en un sentido cronológico, quizás habría que decir no que la violencia discursiva da lugar a la violencia física, sino que la violencia es posible porque está enmarcada. Impugnar la univocidad de la violencia, reconocer sus marcos de inteligibilidad, incluso los que delimitan el criterio de demarcación violencia/no-violencia, supone un trabajo crítico que es al mismo tiempo material y perceptual. Porque la prohibición moral de la violencia, como puede notarse a lo largo de este trabajo, opera de manera selectiva. Por eso afirma Butler en *Marcos de guerra* que la crítica de la violencia debiera comenzar "por la pregunta de la representabilidad de la vida como tal: ¿qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y qué es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera?"⁵ Seguidamente advierte una dirección para esas preguntas: es un problema que implica a los medios de comunicación en un sentido general, porque "a una vida solo se le puede otorgar valor a condición de que sea percible como vida, pero solo si hay incorporadas ciertas estructuras evaluadoras puede una vida volverse mínimamente percible"⁶.

Butler en este punto parece estar pensando en los medios de comunicación en tanto *marcos*, en tanto estructuras evaluadoras según las cuales "puede una vida volverse mínimamente percible". Resulta necesario recordar aquí que los marcos son estructuras re-iterables, y que en

⁴ Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.45.

⁵ Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.80.

⁶ Ídem.

cada instancia se juega la posibilidad de su reproducción o su transformación. Por eso el trabajo de volver ciertas vidas nuevamente perceptibles, valorables, radica en *enmarcar el marco*, en mostrar cómo es que hay un exterior constitutivo a todo marco, que lo hace posible. Reflexionando sobre la obra de Butler, la filósofa española Elvira Burgos Díaz presenta un modo de la relación entre la violencia y lo humano cuando señala que la pregunta por lo humano, “por cómo se define aquello que tiene el valor de lo humano en nuestras sociedades actuales, es un cuestionamiento de la violencia, de la exclusión violenta que anida en las respuestas habituales dadas a la pregunta por lo humano”⁷. En esa dirección es que ubica la propuesta butleriana, en “la extensión y la ampliación del concepto de lo humano, la obra de Butler se esfuerza por cambiar el marco de intelección mayoritario de la categoría de sujeto, en función de la cual hablamos, pensamos, vivimos⁸. Es cierto que la obra de Butler en buena medida puede leerse bajo el propósito de torcer “el marco de intelección mayoritario de la categoría de sujeto”. Lo que no resulta tan evidente es que la analítica del poder que lleva adelante pueda reducirse a desmontar los mecanismos de *exclusión*, a extender y a ampliar el concepto de lo humano. Es posible que la relación entre los marcos de inteligibilidad de lo humano y la crítica de la violencia sea más compleja que la que propone Burgos en esta cita. Porque la operación que delimita ese inteligible tal vez no se reduzca a “la exclusión violenta que anuda en las respuestas habituales dadas a la pregunta por lo humano”. Hay una operación que es anterior –lógica e históricamente anterior– a la calificación de lo humano y es su posibilidad de inscribirse en un tiempo y un espacio, antes de cualquier calificación. “Para ser oprimido primero hay que ser inteligible”⁹, decía Butler en *Deshacer el género*. Por eso también en *Marcos de guerra* define a la morfología como una negociación espacio-temporal. Aunque, finalmente, esas categorías no preexisten a la negociación, sino que allí

⁷Burgos, Elvira, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, p.18.

⁸Ídem.

⁹Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.208.

se delimitan. Aunque ni el espacio, ni el tiempo, puedan darse por descontados, aunque se trate de una pregunta que hay que abrir en toda su potencia y en todo su riesgo.

Judith Butler, además de haber conversado largamente con las feministas y con los nombres canónicos de la historia de la filosofía occidental, ha conversado bella y anacrónicamente con dos referentes de la teoría crítica alemana, Theodor Adorno y Walter Benjamin, como señalábamos en la Introducción. De su conversación con Adorno podemos decir que hay allí una pregunta ética rastreable tanto en el imprescindible *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009) como en su texto “¿Se puede llevar una buena vida dentro de una mala vida?”, publicado en 2017 en *Cuerpos aliados y lucha política* pero con una primigenia versión en su Conferencia al recibir el Premio Adorno en la Ciudad de Frankfurt el 11 de septiembre de 2012¹⁰. De su conversación con Walter Benjamin, puede decirse que hay, al menos, una pregunta política y una pregunta filosófica alrededor de la violencia, rastreable tanto en su comentario al ensayo sobre la violencia aparecido en *Parting ways*, como en su trabajo con las tesis “Sobre el concepto de historia” presente en su necesario artículo “Política sexual, tortura, tiempo secular”¹¹, aparecido en *Marcos de Guerra* (2010). En su comentario al ensayo benjaminiano, “Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, publicado en *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012) y traducido un año más tarde por la revista *Papel Máquina* (Butler, 2013), la autora se pregunta por el significado que adquiere el término *crítica* cuando se trata de una crítica de la violencia, toda vez que la crítica –en clave

¹⁰ Como es públicamente conocido, Butler es una pensadora activista por un judaísmo antisionista, lo que le ha valido feroces críticas de ciertos sectores de la comunidad judía israelí, norteamericana y alemana, también en ocasión de recibir el Premio Adorno.

¹¹ Para la vinculación entre políticas sexuales y concepciones progresistas del tiempo véase el trabajo de Sasha Hilas, *Temporalidades en pugna. Apuntes para una ética de cohabitación*. Trabajo final de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2020. Tesis no publicada.

foucaultiana— está siempre moldeada por su objeto. Así, entiende que “una crítica de la violencia es una investigación sobre las condiciones de la violencia, pero es también una pregunta por cómo la violencia está de entrada circunscrita por el modo en que la interpelamos”¹². Poner en cuestión los marcos de inteligibilidad de la violencia, entiende Butler entonces, constituye una clave incluso para reconocerla.

En su texto “La tortura y la ética de la fotografía: Pensar con Sontag” (2010), reflexiona acerca de los prisioneros torturados por el ejército estadounidense en la cárcel de la ciudad iraquí de Abu Ghraib y señala que “su estatus como menos que humanos no sólo lo presupone la tortura, sino que también lo reinstituye”¹³. Hay allí un problema; singularizado por aquella advertencia de Adorno, dice la autora, cuando vemos “cómo la violencia practicada en nombre de la civilización revela su propio carácter bárbaro al tiempo que «justifica» su propia violencia presuponiendo la subhumanidad (condición de bárbaro) del otro contra quien va dirigida esa violencia”¹⁴. Como vemos, una de las operaciones fundamentales que concurren a esa legitimación e incluso negación de la violencia (de estado en este caso), es la reducción a menos que humano, la calificación de subhumano, de bárbaro, para con aquel que es concebido como otro y que no se ajusta a las normas culturales —y económicas, vale decir— del ejército estadounidense o de sus empleadores. Alguien que no es normativamente de *este* tiempo. Otro de los puntos fundamentales que colaboran en una crítica de la violencia es la distinción, fenomenológica si se quiere, de distintos tipos de experiencias que en general son nombradas como *violencias*. Allí Butler acepta desde luego que la agresión forma parte de la vida y de la política, pero que es necesario y posible separar *agresión* de *violencia*. La violencia, sugiere, es una forma que adopta la agresión y, lo que es más importante, “hay maneras de dar forma a la agresión que obran al servicio de la vida democrática, entre ellas el «antagonismo» y el conflicto discursivo, las

12 Butler, Judith, “Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, p.64.

13 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.134.

14 Ídem.

huelgas, la desobediencia civil e, incluso, la revolución”¹⁵. Distinguir, como se ve, entre violencia, agresión, antagonismo, conflictos discursivos, huelgas, revoluciones incluso, no es ciertamente un ejercicio transparente, pero es necesario reflexionar acerca de “las condiciones sociales y los marcos interpretativos”¹⁶ dice Butler, que hacen perceptibles ciertos tipos de violencias y obturan otras, que aparecen sencillamente como respuestas afectivas primarias ante *el horror moral*. En otro texto aparecido en *Marcos de guerra*, llamado “La pretensión de la no-violencia”, continua la autora este trabajo analítico. Puede distinguirse entre la violencia contra personas, contra seres sintientes, contra el medio ambiente, contra la propiedad¹⁷. Inclusive, sostiene, distinguir formas de violencia que buscan detener otras, o “la realizada en los esfuerzos revolucionarios por instituir una política democrática”¹⁸. Encontramos en estas distinciones afinidades claras con el trabajo que realiza Benjamin en “Para una crítica de la violencia”¹⁹, allí donde el autor distingue dos violencias, la

15 Ídem., p.77.

16 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.220.

17 Ídem., p.229.

18 Ídem.

19 Las traducciones de este texto siempre fueron controversiales. Quizás la controversia se recrudeció con la lectura que Jacques Derrida realizó en “Nombre de pila de Walter Benjamin” (en *Fuerza de ley*, 1997). Para el trabajo con el ensayo de Benjamin, se revisaron tres traducciones de referencia: la clásica de Héctor Murena aparecida en 1968 en la Revista *Sur* (república en 2007), la de Pablo Oyarzún (2007/2008), y la más próxima de Tomás Bartoletti y Julián Fava (2009). El fundamental desacuerdo en las traducciones de este ensayo, especialmente las que discuten con la idea de que *das bloße leben* pueda traducirse como nuda vida. Dos de las ediciones más respetadas en castellano, la de Pablo Oyarzún (2008) y la edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser —traducción de Jorge Navarro Pérez— (2007) traducen el término como mera vida, si bien, como reconoce Oyarzún, el término alemán *bloß* admite ambas variantes. Para una discusión actualizada, puede revisarse la compilación de 2017 de Oyarzún, Pérez López, y Rodríguez titulada *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Santiago de Chile: Lom, 2017. *Letal e incruenta*, hace referencia a las cualidades de esa violencia divina que siempre fue el objeto más problemático del ensayo.

violencia *mítica*²⁰ y la violencia *divina*. La violencia mítica a su vez, tiene dos funciones claras: fundar el derecho y conservarlo. Aunque, como nota el filósofo, la violencia *fundadora* y la *sostenedora* resulten inescindibles en una institución clave del estado moderno: la *policía*, que testimonia en democracia su perversión más atroz²¹. Entiende Benjamin –junto a una extensa tradición crítica del derecho– que en esta dialéctica, la función del derecho al monopolizar la violencia no es aquí preservar a la persona aislada ni a la comunidad, sino la de preservarse –re-producirse– a sí mismo. Entiende, con ello, “que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto de la persona aislada, no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo”²². Y agrega: “la violencia conservadora de derecho es también una violencia amenazante”²³. La violencia *divina* por su parte, sobre la que mucho se ha especulado en la exégesis posterior²⁴, es destructiva, dice Benjamin, solo en un sentido: “En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es solo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el alma de lo viviente”²⁵. La violencia *di-*

20 En ese sentido Adorno reconoce en su “Caracterización de Walter Benjamin” que el gran tema de la obra de Benjamin es la reconciliación del *mito*. “Pero como en las buenas variaciones musicales, este tema no se muestra desnudo, sino que se mantiene escondido”, p. 214.

21 Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, p.46.

22 *Ibíd.*, p.117.

23 *Ibíd.*, p.43.

24 Si bien podríamos enumerar cuantiosos textos en los que se debate con respecto al carácter de la violencia *divina*, como el ya citado texto derrideano (1997), la reflexión de Axel Honneth titulada “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin” (2009), así como el ya citado comentario de Butler (2012), la controversia allí inscrita excede las pretensiones de este trabajo. Puede remitirse, nuevamente, a la traducción de Oyarzún revisada en 2017 (*Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*).

25 Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, p.135. Citamos la traducción de H. Murena (Benjamin, 2007) porque es aquí donde aparece el discutido pasaje acerca del alma de lo viviente, pasaje que incluso puede leerse en

vina detiene el movimiento cíclico de la violencia *mítica* consistente en producir y conservar el derecho. Se opone estrictamente a la *mítica*, en tanto destruye el derecho sin límites, exculpa, y es letal sin jamás derramar sangre. La figura paradigmática de la violencia divina para el filósofo alemán, es de hecho y en sintonía con el Georges Sorel de las *Reflexiones sobre la violencia* (1973), la violencia revolucionaria. Ciertamente la distinción que realiza Benjamin acerca de en qué sentido la violencia divina resulta destructiva no es en modo alguno evidente y, justamente este pasaje, uno de los más controvertidos del ensayo, ha sido objeto de numerosas interpretaciones y discusiones. Lo presentamos aquí, en cambio, para dar cuenta de la complejidad en la tarea de una crítica de la violencia, que en su cometido no solo necesita del incesante trabajo de delimitar su objeto sino que, al mismo tiempo, procura la impugnación de los marcos culturales que vuelven ciertos tipos de violencia posibles al volver imposible su percepción como tales. Es cierto que Butler va más allá en su crítica de la violencia, por las razones analíticas que señalábamos en la Introducción. Al referirse a la violencia en relación a las normas y no sólo en relación al derecho, su crítica de la violencia, su distancia con Benjamin, radica en señalar que, si bien toda norma se origina en la violencia, esto no quiere decir que en cada instanciación de la norma se repita la violencia de su origen. La distancia, si se quiere, radica justamente en la estructura performativa –es decir, repetitiva– propia del funcionamiento de las normas para Butler. En esa repetición no hay un hamacarse dialéctico entre la violencia fundadora y la violencia sostenedora, sino una estructura reiterativa de la norma en la que habita su propio fracaso. Porque se reproduce, en tanto que se reproduce, es que puede fallar. ¿Cómo funciona este razonamiento para la configuración de lo humano? Pues porque los marcos normativos que delimitan qué cuerpos y que afectos son más o menos humanos o inhumanos, también son marcos reiterables, reproductibles en su estructura, de modo que contienen la posibilidad de volverse más rígidos o más inestables según el caso y las formas de organización. clave biopolítica.

La cuestión del racismo

Los esquemas de inteligibilidad de lo humano, si bien cambiantes, no han sido por ello azarosos. Por eso proponemos pensar aquí la cuestión del *racismo*, enmarcada como lo está en la configuración histórica y filosófica de la modernidad capitalista. Ya en *Deshacer el género* (2006), Butler sugería esta relación fundamental entre lo que ha sido nombrado como *raza* y el par humano/inhumano, al preguntarse “¿Qué poblaciones han sido calificadas como humanas y cuáles no? ¿Cuál es la historia de esta categoría? ¿En qué momento de su historia estamos ahora?”²⁶. Antes de analizar con detenimiento la cuestión del racismo, reflexionemos acerca de la historicidad de la categoría. Cuando decimos de una categoría que es histórica, no decimos desde luego solamente que *tenga* una historia, y que esa historia sea pasible o no de reconstrucción. Lo que decimos es que la categoría está constituida temporalmente, lo cual significa, no solo que tiene historia — como si la historia perteneciera al pasado— sino que tiene *tiempo*, continuidades e interrupciones, contramarchas, lógicas no evidentes en su proceso de formación. Que lo humano, como entiende Butler, “ha sido elaborado y consolidado temporalmente”²⁷. Al igual que los marcos, esa *elaboración* —o esa violencia fundadora, en palabras de Benjamin— depende de la *consolidación* —la violencia sostenedora— en forma directa, y es esa dependencia la oportunidad performativa de su equilibrio o de su alteración. En el mismo sentido, y abriendo la pregunta por la historia, puede decirse que la historia de la categoría no ha terminado, que el futuro, así como el pasado, está abierto en esta reconsideración y que, una de las tareas de la crítica es torcer, de un modo equívoco, precario, pasional, ese curso de la historia para colaborar en el proyecto de que las vidas más precarias sean deseables y merecedoras de ser vividas.

Las principales relaciones que advierte Butler entre la

categoría de lo humano y su historicidad se condensan en un significativo pasaje de *Deshacer el género* (2006). En primer lugar entiende, como venimos sosteniendo, que “la categoría de lo «humano» retiene en sí misma la elaboración del poder diferencial de la raza como parte de su propia historicidad”²⁸. Ahora bien, la historia de la categoría, observa, no ha terminado, por lo tanto su rearticulación comenzará

precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría. Si Fanon escribe que «un negro no es un hombre», ¿quién escribe cuando Fanon escribe? Que podamos preguntar el «quién» significa que lo humano ha excedido su definición categórica, y que está en y a través de la elocución abriendo la categoría a un futuro diferente²⁹.

Es necesario destacar aquí algunas cuestiones: en *primer* lugar, aparece por un lado la estructura del *marco* funcionando con claridad: “que podamos preguntar el «quién» significa que lo humano ha excedido su definición categórica” equivale a decir que ya hay otros marcos, otras articulaciones posibles de lo humano que, aunque minoritarias, están funcionando en la cultura y, desde las cuales es posible realizar un ejercicio crítico. Por otro lado, o como corolario de esta posibilidad, la categoría de lo humano puede volverse menos restrictiva, abrirse, en palabras de Butler, a un futuro diferente. Aunque un futuro diferente no pueda ser concebido aquí bajo la especie de una temporalidad homogénea y vacía, según discutía Benjamin en su Tesis XIII “Sobre el concepto de historia”³⁰. En *segundo* lugar y desglosando el pasaje, advertimos que el terreno de la lucha está dado en un campo de contestación y negociación, de incorporación y transformación de las normas que delimitan y constriñen lo humano. En palabras de la autora

Si hay normas de reconocimiento por las cuales se constituye lo «humano», y esas normas son códigos de operaciones de poder, entonces puede concluirse que la disputa sobre el futuro de lo «humano» será una contienda sobre

28 Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.30.

29 Ídem.

30 Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, p.145.

26 Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.64.

27 Íbid., p.30.

el poder que funciona en y a través de dichas normas³¹.

Es interesante esta apuesta por el futuro, incluso por el desempeño de esas normas a futuro, puesto que permite salir de ese lugar en que la crítica discurre muchas veces como una actividad inmovilizadora o paranoica, y permite experimentar la posibilidad vital de una crítica reparatoria, también de lo por venir. En *tercer* lugar, Butler finaliza reafirmando que la categoría de lo humano también exige un intento de reapropiación. Es por eso que “los que se consideran indescifrables, irreconocibles o imposibles hablan, no obstante, en términos de lo «humano» abriendo así el término a una historia que no se halla totalmente restringida por los diferenciales de poder existentes”³². Aquí aparece lo que Butler entiende como rearticulación de lo humano. Aquí también resuenan las palabras de la poeta Susy Shock (2017) cuando dice «No queremos ser más esta humanidad», un mensaje que parece no querer abandonar la disputa por lo humano. La autora recupera y profundiza esta reflexión en *Marcos de guerra* (2010) cuando asegura

Algunos humanos dan por supuesta su humanidad, mientras que otros luchan por poder acceder a ella. El término «humano» se da constantemente por duplicado, lo que pone al descubierto la idealidad y el carácter coercitivo de la norma: unos humanos se cualifican como humanos y otros no se cualifican como tales³³.

Una vez más, el concepto de exterior constitutivo funciona aquí como principio explicativo de una relación que es circular en este punto. Esto es, no solo que la definición de lo humano es un acto excluyente, sino que sin la presunción de lo no humano, de ese exterior que amenaza pero también define, la noción de humano no tendría ningún sentido. En visible relación con la cuestión del racismo, cuando al intelectual tunecino Sadri Khiari le preguntan ¿Qué es ser blanco?, responde que desde luego, sin la idea de no-blanco, “la noción de blanco pierde todo significado político”³⁴. Y agrega “ser blanco es una

31 Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.30.

32 Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.30.

33 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.112.

34 Khiari, Sadri, ¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causal,

relación social y eso es lo que hay que definir. La noción de «blanco» no es estática, sus fronteras son inestables”³⁵. Retomando el pasaje de Butler, si la humanidad de algunos se supone, y la de otros tiene que ser conquistada, es claro que hay aquí unos diferenciales de poder operando para esa desigual distribución, sino es que configuración. Por eso es que Butler está pensando ya en *Deshacer el género* (2006) lo humano en tanto *marco*: “¿Y hasta qué punto no está funcionando allí un marco racial y étnico que permite que esas vidas recluidas sean percibidas y juzgadas como menos que humanas, como vidas que han dejado de pertenecer a una comunidad humana identificable?”³⁶. Nos interesa pensar aquí en el funcionamiento de un marco racial y étnico en la configuración de lo humano y lo no humano, porque, decíamos, los órdenes de inteligibilidad de lo humano si bien cambiantes no son azarosos. Deudoras de Foucault en este punto, no en cualquier época aparece cualquier criterio de delimitación. El caso del racismo nos interesa especialmente, por su papel histórico en la conformación de la modernidad capitalista. Si bien los aportes de Butler son por demás interesantes en este punto, no es un tema en el cual la autora se haya detenido especialmente, más allá de las referencias indicadas, articuladas alrededor de un extemporáneo diálogo con Fanon. Para pensar la cuestión del racismo funcionando como un criterio de humanización —y deshumanización en el mismo sentido— traemos aquí la reflexión que ofrece Eduardo Grüner en su tesis doctoral, publicada como libro en 2010 bajo el título *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. En el segundo capítulo, especialmente dedicado a este problema, “La categoría esclavitud y el racismo moderno”, Grüner da cuenta del carácter específico de estas nociones para pensar la configuración de la modernidad capitalista.

El *racismo*, en este contexto, no solo muestra los órdenes variables en virtud de los cuales se delimita lo humano. Aparece como un elemento constitutivo de la his-

p.1.

35 Khiari, Sadri, ¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causal,

p.1.

36 Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.86.

toricidad de la categoría de lo humano en un momento histórico-político determinante, como lo es la conformación de la modernidad capitalista. Es significativo que Grüner, posicionándose críticamente en el debate historiográfico, encuentre que la esclavitud —posibilitada por una matriz de racialización colonialista en América Latina— fue condición de posibilidad de la modernidad capitalista, y no al revés. Si, como señalábamos, el criterio de demarcación humano/no-humano es históricamente variable, y siempre ha definido como su otro, como lo no humano, a aquello que configura como distinto de sí, la humanidad entonces nunca incluye lo que dice incluir —de allí la productividad de pensar en términos de *marcos*—, por una parte, y por la otra, siempre erige una diferencia particular como sustrato metafísico de ese otro que es, ahí sí a todas luces, *inhumano*.

Hay una paradoja crucial que Grüner reconoce en este proceso, y es que la esclavitud mundializada “coincidió, en la modernidad, con la emergencia de las más sublimes ideas de *libertad individual*, de *democracia política*, de *progreso social*”³⁷. Entiende entonces que hay dos componentes fundamentales en la estructura de la modernidad eurocéntrica: a) la esclavitud en tanto forma de control de la fuerza de trabajo y b) el esclavismo como sentido común, o como práctica ideológica-cultural hegemónica³⁸.

Estos dos componentes son analizados a los fines de mostrar la especificidad de la esclavitud moderna respecto de la antigua, por caso. Podríamos argumentar, claro, que esclavos hubo siempre. En el origen de la democracia ateniense, por citar uno de los casos más paradigmáticos. Ahora bien, hay una diferencia específica, señala Grüner y es que bajo el capitalismo “el esclavo es, plenamente, una *mercancía*, en el sentido de que es “algo” en lo cual se *invierte* capital esperando obtener una “renta”, vale decir un *plus-valor*”³⁹. Grüner cita al intelectual marxista Alex Callinicos para dar cuenta de la paradoja intrínseca que aquí opera: es en una sociedad que se dice de los igua-

les, en donde especialmente se desarrolla la ideología y la práctica de la esclavitud, particularizada como lo está por la racialización. Señala entonces tres puntos clave. En primer lugar, no hay una teoría de la supremacía blanca en las formas de esclavitud griegas ni romanas, en segundo lugar, el racismo moderno, es distintivamente cruel, brutal y violento. Finalmente, hay una correlación entre la ferocidad de la ideología racista bajo el capitalismo y la celebración de la libertad del individuo⁴⁰. El vínculo que recorre vertebralmente la tesis de Grüner entre esclavismo y modernidad, muestra que si la buena conciencia de la modernidad burguesa fue capaz de “cometer atrocidades, genocidios y monstruosidades que solemos asociar con los tiempos “bárbaros” de la antigüedad”⁴¹, hay buenas razones para mantenerse cautos y alertas ante los oscuros compromisos de una lógica del progreso, y esto por una razón fundamental: “la “sociedad civil” —un eufemismo traducible por “la burguesía”— de la modernidad es muy capaz de contribuir —“espontáneamente”, por así decir— a pautas de conducta humanas altamente destructivas”⁴². Propone entonces, pensar una de las pautas de conducta humanas altamente destructivas, que es el *racismo* en su versión moderna, “íntimamente vinculado al colonialismo y a la trata de esclavos africanos, es decir al emergente *capitalismo*”⁴³. Grüner sortea la buena conciencia política al proponer un ejercicio reflexivo, un caso, el mejor de los casos, ironiza, que “seguramente es el de todos nosotros”

el de un sujeto “progresista”, de mente abierta, enemigo de toda actitud discriminatoria, etcétera, que tiene el *imperativo ético* de ser “tolerante” con la “diferencia” del “otro”. De entrada se le presenta un problema: ¿quién es él para decir que ese “otro” es, efectivamente, un “otro”, un “diferente”? El que se arroga ese derecho, ese *poder*, ya se coloca, aunque fuera sin quererlo, en una posición de *superioridad* desde la cual distribuye las “diferencias” y las “alteridades”. Aquel al cual, aunque sea para “tolerarlo”, le he asignado el lugar del “otro”, del “diferente”, tranquilamente podría dar vuelta el

40 Callinicos. Alex, en Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, p.132.

41 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, p.123.

42 Ídem.

43 Íbid., p.124.

37 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, p.104.

38 Íbid., p.99.

39 Íbid., p.119.

razonamiento y decir: "Pero, usted se equivoca: el otro, el diferente, es *usted*, y no yo"⁴⁴.

Como se ve, hay un sustrato, algo que se sustrae al imperativo ético de la tolerancia, y es que previamente se ha definido a alguien como diferente, y se ha implicado en esa diferencia la hostilidad y en algunos casos la imposibilidad del vivir juntos, de habitar juntos la tierra. La lógica *progresista* dice, opera aquí bajo las mismas reglas que la lógica *racista*. Pero veamos en qué consiste esta alarmante similitud

ha elegido un rasgo completamente *secundario* del "otro", un *detalle* casi insignificante, y lo ha elevado a *condición ontológica*, a estatuto del *ser* del "otro", *transformándolo* en tal "otro". Por ejemplo: se toma un color de piel y se dice "es negro"; se toma una pertenencia religiosa y se dice: "es judío"; se toma una elección sexual y se dice: "es homosexual", etcétera. Pero el "otro" es muchas más cosas que negro / judío / homosexual: estas son solamente *partes* de la totalidad de su ser. Tanto el progresista como el racista, entonces, han cometido una operación *fetichista*: han hecho una confusión (una *con - fusión*) entre la Parte y el Todo, entre lo particular y lo "universal", entre lo concreto y lo abstracto⁴⁵.

Una "parte de la totalidad de su ser" elevada a condición ontológica. Este planteo guarda ciertas afinidades con el modo en que Butler entiende el proceso de materialización, en donde la ontología, el ámbito de lo dado, es siempre un punto de llegada antes que de partida. El planteo de Grüner, se ve, colabora con la reflexión histórica y filosófica acerca de cómo llega a constituirse ese criterio, ese marco. Pero se distancia claramente de la ontología butleriana y el sistema de referencias que aquí se va construyendo. No solo porque esos detalles o características elevados a condición ontológica sean "partes de la totalidad de su ser" sino porque, desde la ontología sociocorporal, su ser, nunca es ni totalmente suyo, ni total, siempre está sujeto a su condición extática, a la condición o a la posibilidad de afectación, de ser con otros, en un

modo en que ni siquiera podemos prever. Cabe recordar que, para Grüner, el funcionamiento por definición de la ideología tiene que ver con el viejo recurso de la *sinécdoque*, figura retórica que se utiliza para sustituir la parte por el todo. Esta *parte* no es en modo alguno obra de un engaño que haya que des-velar —sería suponer muy poco o suponer demasiado de quienes vivirían bajo tal *velo*—. Hay verdad en esa parte pero no exclusivamente, no solamente. De otro modo la ideología no sería efectiva.

Es cierto, también hay que pensar en qué sentido funciona esa alarmante similitud que Grüner advierte entre racismo y tolerancia, una similitud que no es de suyo obvia. Daniela Losiggio me preguntaba acertadamente en alguna conversación, si en un sentido político, daban lo mismo racistas que tolerantes. La respuesta, jugando con la jerga filosófica es *sí y no*. *No es lo mismo*, o no funcionan de la misma manera, porque se espera que en términos políticos alguien que es tolerante no articule políticas odiantes en torno a esa diferencia que supone. *Es lo mismo*, en cambio y en un sentido muy específico, porque tanto racistas como tolerantes suponen la diferencia asumiéndose tácita o explícitamente en el lugar de la identidad o de la mismidad, y quien señala la diferencia articula desde allí la relación de jerarquía. Este argumento guarda una lejana aunque potente resonancia con el que a su tiempo esgrimiera Benjamin, al considerar el riesgo inscrito en que los enemigos del fascismo lo enfrentaran en nombre del progreso como norma histórica, según puede leerse en su tesis octava. El riesgo de depender para ese enfrentamiento de la misma filosofía de la historia, era nada menos que esa dependencia garantizaba el éxito del fascismo.

Lo que Grüner intenta enfatizar aquí es que el problema no tiene que ver tanto con la mentada diferencia sino con la *semejanza*. El problema, dice el autor, no radica tanto en la *diferencia* —que parece que siempre hay que inventarla, hipostasiarla, reproducirla, reforzarla— sino en la profunda *semejanza*. Nos detengamos en la aparente paradoja que propone Grüner. El racista no puede tolerar una semejanza y entonces inventa una diferencia. ¿Por qué? ¿Por qué necesita convertir a alguien en un otro ra-

44 Ídem.

45 *Ibíd.*, p.125.

dical y *decidir* que eso le resulta insoportable, hostil? La hipótesis de Grüner, en clave marxista, tiene que ver con la necesidad de un sistema esencialmente paradójico, disociado, como el capitalista, cuyo ejemplo paradigmático es el de la revolución francesa, que al tiempo que declara los derechos universales del hombre —por lo demás—, recibe una tercera parte de sus ingresos de las plantaciones esclavas en América. Un sistema, entiende, que necesita de esa reducción, necesita configurar a alguien como menos que humano, como modo justificatorio de su explotación como fuerza de trabajo.

Entiende Grüner que lo que siguió a esta distribución de alteridades, fue “la operación fetichista de identificar el color negro con lo incivilizado / salvaje / pagano / primitivo / inculto”⁴⁶. Para ello, dice, hubo que dar un solo paso. El paso hubo que darlo, y el paso se dio

hubo que “inventar” (de manera inconsciente, sin duda) la diferencia, para *justificar* el sometimiento de unos seres humanos que —como decíamos recién— en todo lo demás eran *semejantes*. Y es interesante tener en cuenta que los africanos *no fueron* los primeros esclavos a los que se recurrió una vez que se comprobó que la fuerza de trabajo indígena no resultaba suficiente: los primeros esclavos fueron *blancos europeos*⁴⁷.

Este último dato que agrega Grüner, que los primeros esclavos fueran *blancos europeos*, funciona aquí no solo como respuesta a la invención de la diferencia, sino también en tanto discute con una concepción esencialista —biologicista o culturalista, que más da— según la cual *hay* alguna característica que justifica la relación de inferioridad. La esclavitud, como el racismo, es una relación social. Ser blanco o ser negro también lo es. En la misma dirección, Sadri Khiari ofrece una definición posicional, relacional de *raza* para salir del atolladero de la disputa biologicismo/culturalismo. En su texto “El pueblo y el tercer pueblo” (2014), entiende que, para evitar ciertas acusaciones carentes de reflexión, es necesario precisar “lo que entiendo por “raza” o más precisamente por “razas

46Ibid., p.126.

47Ídem.

sociales”, dado que la raza no es más que la relación de dominación y de resistencia a la opresión que existe entre grupos humanos racializados⁴⁸. Hubo que dar un paso porque hay una distancia que no es salvable. Una distancia, un salto entre unas características accidentales y unas prescripciones esenciales. Lo que la historia de la filosofía práctica de Occidente ha denominado la *falacia naturalista*⁴⁹. En la misma línea es Pierre Bourdieu quien describe de modo sugestivo este salto cualitativo que define al *racismo*. Dice el sociólogo

El modo de pensamiento sustancialista que es el del sentido común —y del racismo— y que conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o —lo que tampoco mejora— cultural, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad⁵⁰.

Si bien es interesante la definición que ofrece, resultaría desacertado afirmar que el pensamiento sustancialista sea homologable al del sentido común. Porque *no necesariamente* el pensamiento de sentido común⁵¹ es sustan-

48Khiari, Sadri, “El pueblo y el tercer pueblo”, p.105.

49La *falacia naturalista* en filosofía, se remonta a una vieja discusión en materia de ética, que intenta problematizar el salto, casi sin solución de continuidad, entre las proposiciones descriptivas y las prescriptivas o, lo que es lo mismo, entre lo que es y lo que debe ser. En 1903, G.E. Moore desarrolla en sus *Principia Ethica* esta discusión recuperando a David Hume como uno de los principales polemistas. Podríamos agregar que esta distinción funciona cuando suponemos que una proposición descriptiva es una mera constatación que da cuenta de la organización del mundo: en verdad, parece que el mundo ya está organizado, o se está organizando a partir de esa constatación. *Mitologías* [1957] (1999) de Roland Barthes, puede considerarse como una recuperación contemporánea de esta discusión en el ámbito de la crítica cultural.

50Bourdieu, Pierre, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, p.15.

51Pienso concretamente en la concepción gramsciana de *sentido común* y en la interesante reflexión que al respecto realizó entre otros José Nun en Argentina en el artículo aparecido en *Punto de Vista* en 1986 titulado “Gramsci y el sentido común” (Nun, 1986).

cialista, y porque no *solamente* el pensamiento de sentido común lo es. Aún así, la clave de la definición bourdieana está en las últimas líneas del pasaje, cuando el sociólogo entiende que ese modo de pensamiento sustancialista conduce a comparaciones “ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad”. Aquí puede verse funcionando una idea de historia progresiva: la idea de progreso compara también diferentes periodos de la “misma” sociedad, o diferentes periodos en el “mismo” tiempo. De allí que todo lo que es considerado como no contemporáneo, pre-moderno, sea configurado como lo inhumano. Otro paso que, desde luego, también hubo que dar⁵². Pero retomemos el argumento de Grüner. El *paso* que hubo que dar, si bien tiene que ver con nombrar a quien es considerado otro como un inferior, no se da sin unas condiciones materiales que lo hagan posible. Así, se pregunta Grüner

¿cuáles son las *condiciones materiales de posibilidad* de una operación semejante? O, en otras palabras: ¿cuál es la “*base material*” del discurso ideológico fetichista? (...) Esa “base material” no es otra cosa que lo que Marx, en el célebre capítulo I de *El Capital*, analiza bajo el nombre de *fetichismo de la mercancía*, y que constituye, digamos, la *matriz lógica* de la “fetichización” ideológica como tal, pero cuya *condición de posibilidad histórica* es el modo de producción *capitalista*, y no otro⁵³.

Esta relación histórica que el autor recupera muestra, no solo, como decíamos, la historicidad de la categoría y su carácter alterable, sino la especificidad que adquiere en una formación particular como lo es la lógica de producción capitalista. Hubo un contexto propicio para que

52 Ese paso que “hubo que dar” dialoga de modo tácito con aquella reflexión que proponía Fogwill en “El Doctor Cormillot y la Gran máquina de adelgazar conciencias”: “hay que decirle que es inhumano al que está afuera para sentirse amparado en el calor de hogar de esta casa caníbal que habitamos (...) y siento que si no pudiese definir como inhumano al general equis, tendría que preguntarme quién soy yo” (Fogwill, *Los libros de la guerra*, Buenos Aires: Mansalva, p. 63). Aunque, sabemos, esa delimitación no depende de una operación exclusivamente discursiva o estrictamente de una decisión.

53 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, p.127.

ese *racismo* se transformara en la ideología racialista en palabras de Todorov, y fue, entiende Grüner, la emergencia de la ciencia moderna y su esfuerzo taxonómico: la actitud clasificatoria dice, “que permitiera construir “jerarquías diferenciadas” entre los diversos fenotipos “raciales”. De hecho el concepto de *raza*, entendido en este sentido, “no aparece en Europa hasta principios del siglo XVIII (...) es la ciencia moderna (...) la que ha hecho posible, con sus propios errores, la peor de las ideologías racistas”⁵⁴. El hilo de la argumentación nos conduce aquí por una idea clásica del marxismo que citábamos más arriba, según la cual esta ideología racista nace por la necesidad de justificar la explotación de la fuerza de trabajo. Así lo afirma Grüner: “fue la lógica colonial esclavista en América la que provocó la emergencia del racismo cuando se tuvo que encontrar una “explicación” para el uso de esas relaciones de producción necesarias en este segmento del sistema-mundo”⁵⁵.

Lo monstruoso. En este contexto vemos emerger una profusa literatura acerca de lo extraño como *monstruoso*. Aunque no se trata de un interés nuevo. En el libro XI de las *Etimologías* –Acerca del hombre y los seres prodigiosos–, ya en el siglo VII Isidoro de Sevilla define a los monstruos como aquellos seres momentáneos que llegan para anunciar algo y luego desaparecen: “*monstra* deriva su nombre de *monitus* porque se «muestran» para indicar algo”⁵⁶. Dice también Isidoro: “el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (*portendere*), manifiestan (*ostendere*), y predicen (*praedicare*) algo futuro”⁵⁷. Tanto los libros de prodigios, las etimologías, los

54 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, p.129.

55 *Ibid.*, p.131.

56 Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, p.879.

57 *Ídem*. En la entrada *monstrum* de su *Léxico Técnico*, Magnavacca agrega: “los latinos hacían derivar m. y monstrare de moneo, uno de cuyos sentidos es advertir. Esto ligó el vocablo que nos ocupa a la vida religiosa, en la que mitológicamente se entendió el m. como advertencia dada por los dioses. Ahora bien, ésta se expresa mediante prodigios que confunden el entendimiento humano, en la medida que contradicen el mundo natural, como una serpiente con

tratados de teología como, a su tiempo, los bestiarios moralizados, ensayaron –desde la antigüedad tardía hasta fines de la edad media, y con reservas de las periodizaciones– respuestas a la pregunta acerca de la semejanza o la diferencia de los monstruos con los seres humanos. Así, en *De Civitate Dei*, Agustín de Hipona se plantea como problema si los monstruos humanos son hijos de Dios, esto es, si son efectivamente humanos⁵⁸. Lo que sí puede considerarse nuevo es la especificidad de ese interés y esa caracterización en el momento histórico que Grüner analiza. En el seno de la Iglesia Católica, el sociólogo considera *Un tratado de la esclavitud* del jesuita Alonso de Sandoval [1627] (1986) como un caso privilegiado. Más acá, y en un ámbito de referencias más compartido, quien se ha ocupado en esta dirección de reflexionar acerca de lo *monstruoso* en la conformación de la sociedad capitalista es Michel Foucault, cuando se propone pensar al *monstruo* en tanto principio de inteligibilidad, como uno de los tres casos paradigmáticos de lo anormal, en las conferencias del primer trimestre de 1975 en el Collège de France recogidas bajo el título *Los anormales*. Comoquiera que esta clasificación tiene una historia y no buscamos aquí dar acabada cuenta de ella –apenas tres mojones de ese camino–, es necesario remarcar que para el caso que nos ocupa la clasificación tiene en este momento sus *jerarquías*, que diferencian entre grupos humanos primitivos y desarrollados. “Este esfuerzo de enunciación dio lugar a la emergencia del concepto de “raza” como organizador de las categorías de diferenciación⁵⁹. El factor que marca la diferencia es la *colonización* –una lógica colonialista, extractivista del otro, podríamos arriesgar–. La hipótesis de Grüner se despegas de las tesis más clásicas acerca de alas. Pero siempre había alegóricamente, tras lo monstruoso, una enseñanza. Este último matiz se va perdiendo al ingresar en la etapa patrística, con la invalidación religiosa del mundo mitológico en el Cristianismo”. (Magnavacca, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, pp. 448-449). Hay entonces un valor pedagógico atribuido al acto de mostrar lo que está por fuera del orden natural, y esa pedagogía parece funcionar de modo disciplinador para quienes constituyen el adentro.

58 Eco, Umberto, “Monstruos y Portentos”, p.114.

59 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, p.140.

la emergencia de la modernidad, y se inscribe en cambio en una lectura crítica del proceso: “es la colonización, en tanto *motor móvil* de la construcción del *sistema-mundo* moderno, la que está en el comienzo de la *división mundial del trabajo* capitalista, y por lo tanto también de los nuevos procesos de segregación y racismo”⁶⁰.

Al respecto, el sociólogo peruano Aníbal Quijano es uno de los autores que con mayor profundidad ha pensado en América Latina la cuestión del *racismo* desde una perspectiva económico-política. En su texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), piensa el racismo como una forma histórica de control del trabajo en torno al capital y al mercado mundial. Así, la idea de *raza* no tendría en sentido estricto una historia conocida antes de América. Señala el autor la convergencia de dos procesos históricos en orden a su formación. Por un lado, la idea de raza como “una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”⁶¹, operó codificando las diferencias entre conquistadores y conquistados. Por el otro, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al *capital* y al mercado mundial”⁶². Es decir, esa operación de convergencia consistió finalmente en asociar a esas identidades así consideradas *otras*, jerarquías y roles sociales de subordinación, dado que en un contexto capitalista, las relaciones son estructuralmente de dominación. De modo que la división social del trabajo, se troca, (¿esta vez?) en división racial del trabajo. La falacia naturalista consistió, consiste justamente, en la naturalización de una nueva tecnología, de una nueva relación social condensada: el dispositivo raza/trabajo y su natural asociación. En este punto, Quijano encuentra un límite en las categorías marxistas clásicas para pensar el capitalismo, en virtud de que estas nuevas relaciones sociales de producción ni siquiera son asalariadas: de nuevo, la asociación se produce entre el trabajo no-pago y las razas dominadas. De

60 Ibíd., p.141.

61 Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p.202.

62 Ídem.

hecho, afirma el autor, las primeras décadas de colonización estuvieron signadas por un vasto genocidio de indígenas no por la violencia de la conquista: sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir⁶³. Aquí, de nuevo, esta tecnología raza/trabajo necesita de una filosofía de la historia en términos de progreso: porque al etnocentrismo propio de cada cultura, dirá Quijano valiéndose de Claude Lévi-Strauss, los conquistadores añadieron esta clasificación racial ya no solo de América, sino del mundo. En efecto, "los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa"⁶⁴. Ahora bien, el diferencial aquí no es tanto que los europeos se pensarán a sí mismos de este modo sino que lograran erigir *una* filosofía de la historia como *la* filosofía de la historia, como patrón mundial de poder, como marco temporal de la violencia: un mito civilizatorio fundacional en orden al cual el resto de las poblaciones se clasificaron, y una clasificación racial que las ordenó de acuerdo al creciente sistema de explotación capitalista, de carácter mundial. En este sentido, la conquista de América es condición de posibilidad de la modernidad y del capitalismo que, si bien existía mucho antes de América, no es sino hasta la conquista que se erige como sistema de relaciones de producción que ordena todas las formas de control del trabajo bajo la forma del capital. No obstante lo cual, señala Quijano, desde el siglo XVII los entonces europeos difunden el mito de la *autopoiesis*: no solo se habían producido a sí mismos sino que (¿por lo mismo?) eran naturalmente superiores

Desde una perspectiva eurocéntrica, si la configuración de los estados-nación modernos necesitaba de una homogeneización de sus miembros, esta homogeneización ocurrió en los países del Cono Sur latinoamericano, no porque se descolonizaran a su tiempo las relaciones sociales y políti-

63Ibíd, p.207.

64Ídem.

cas, sino por la eliminación masiva de uno de ellos (indios, negros y mestizos)⁶⁵.

Si la eliminación masiva de numerosos pueblos de América tuvo como narrativa de legitimación privilegiada una *idea de tiempo progresiva* según la cual se clasificaron las poblaciones, según la cual se era más o menos humano, resulta necesario pensar entonces cómo funciona la presunción de una temporalidad sustantiva y excluyente, en tanto marco que hace a lo humano inteligible.

65Ibíd., p.232.

II

El tiempo en lo humano

Aquí nos proponemos pensar cómo funciona, en los criterios de delimitación de lo *humano* y lo *no humano*, la presunción de que *hay* una temporalidad, con unas características sustanciales, que esa temporalidad es compartida, y que quienes no se adecúan a la normalización de esas características propias de *este* tiempo, pues no pertenecen al tiempo, y son entonces, pre-modernos, son, *entonces*, inhumanos. Desde luego el consecuente no puede darse por descontado. Por eso intentamos contribuir aquí con una crítica de la violencia, sabiendo, con Walter Benjamin, que la crítica de la violencia no es otra cosa que la filosofía de su historia¹. Si bien la crítica a la noción de *progreso* es materia de una profusa literatura, no cabe aquí el propósito de una reconstrucción exegética sino conceptual. En ese sentido, recurrimos a tres autoras que abonan la crítica desde sus respectivos campos disciplinarios, como lo son Walter Benjamin, Judith Butler, y el filósofo español, colombiano por adopción, Jesús Martín Barbero.

En cuanto a la obra de Benjamin, y si bien la noción podría rastrearse en su nutrida y variada bibliografía², atendiendo a la pertinencia de este escrito seleccionamos algunas ideas centrales del *Libro de los Pasajes* [1927], así

¹ Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", p.61.

² Sobre la bibliografía de Benjamin respecto al tema, pueden mencionarse, para citar algunos de los textos más relevantes, «La vida de los estudiantes» [1915] (2008), «El narrador» [1936] (2001), «El autor como productor» [1934] (2004), «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs» [1937] (1989), «Franz Kafka, en el décimo aniversario de su muerte» [1934] (2014).

como de las Tesis “Sobre el concepto de historia” [1940], y el ensayo “Para una crítica de la violencia” [1921]. En lo que respecta a Butler, consideramos dos textos elementales en los que esta reflexión tiene lugar: “Walter Benjamin y la crítica de la violencia” (2013) y “Política sexual, tortura y tiempo secular” (2010). En lo que toca a la reflexión de Martín Barbero acerca de la temporalidad, en esa dirección recogimos numerosos textos en los que el autor trata el tema, aunque sin duda dos de los textos más relevantes son *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* [1987] (1991) y “De la Comunicación a la Cultura: perder el “objeto” para ganar el proceso” (2012).

Ahora bien, es lícito realizar aquí dos preguntas fundamentales: cuál es el propósito de una crítica a la noción de *progreso*, por una parte, y cuál es, en tal sentido, el objetivo de una crítica de la *violencia* en este marco. Si bien intentamos responder a estos interrogantes a lo largo del texto, es necesario realizar algunas precisiones. En primer lugar, preguntarnos por el propósito de des-montar la noción de progreso tiene que ver, y así lo entiende Judith Butler en *Marcos de guerra*, no solo con “ser conscientes de los presupuestos temporales y espaciales de algunas de nuestras narrativas progresistas, que participan de varios optimismos políticos de corte provinciano, por no decir estructuralmente racistas, de distintos tipos”³. Y no se trata solo de ser conscientes, justamente porque un trabajo crítico no lo es solo en la medida en que ilumine o busque iluminar alguna zona oscurecida, sino cuando el cuestionamiento radical de lo existente deviene en su impugnación o su transformación. En segundo lugar, una crítica de la violencia es una tarea necesaria entre tantas otras razones, por la relación –histórica– que se ha establecido entre una filosofía de la historia en términos de progreso y un paradigma de *lo humano*. Es este concepto de una historia progresiva, dice Butler, el que va a situar a «Occidente» “como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valorados, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas, cuyas vidas son precarias y, cuando se pier-

³ Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.148.

den, merecedoras de duelo público”⁴. Este es, como se ve, el consecuente que no puede darse por descontado. Que alguien sea configurado por fuera de este tiempo, y sea considerado entonces inhumano, es el vínculo que intentamos des-montar aquí. Para decirlo más precisamente, el problema es que sea considerado más o menos humano según cómo logre adecuarse a esas normas temporales.

El progreso como idea

Comencemos entonces. La reflexión sobre el tiempo y sobre la historia en Benjamin, su concepto de historia o su filosofía de la historia –si es que le cabe tal denominación– tiene como centro gravitacional la crítica a la idea de *progreso* –o lo que es lo mismo, la crítica al progreso en tanto *idea*– por una razón específica. Porque allí donde el materialismo histórico se ha vuelto ciencia positiva, el filósofo intenta una rectificación dentro del marxismo, discutiendo esa narrativa que ve en la revolución una necesidad histórica. Por eso el autor se propone en el Konvolut N del *Libro de los pasajes* –que inicia en 1927 y queda inconcluso– “un materialismo histórico que haya aniquilado en su interior la idea de progreso”⁵. Es en ese punto donde Benjamin encuentra peligrosas afinidades entre el fascismo y el materialismo histórico, de allí que advierta en la Tesis VIII que “la posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica”⁶.

Un modo interesante de introducir esta crítica a la narrativa progresista, enmarcada como lo está en una crítica de la violencia deshumanizadora, es la reflexión de Sadri Khiari, uno de los fundadores del Partido de los Indígenas de la República, que resulta especialmente sugestiva. La reflexión aparece en la entrevista «¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causa!», donde presenta y discute la idea de «universalismo blanco», definida como la idea de que el mundo blanco sería portador de un proyecto de civilización y de valores que serían universales,

⁴ *Ibíd.*, p.177.

⁵ Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.462.

⁶ Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, p.139.

que se inscribirían necesariamente en una línea histórica lineal que desemboca en el progreso y bienestar para todos. Esto justificaría imponer estas normas al conjunto de los demás pueblos. La cuestión no es que estas normas sean buenas o malas, el problema es que Europa las presenta como universales, en función de las cuales se clasifican y jerarquizan los demás pueblos. No hay que rechazar necesariamente estas normas, sino criticarlas, incluida la crítica de los valores de la modernidad, del progreso y de la emancipación⁷.

Recupero esta cita porque creo que condensa en unas líneas buena parte de las críticas que se le han hecho a las narrativas progresistas: en *primer* lugar, la idea de que "el mundo blanco" sea portador de un proyecto civilizatorio. La primera discusión aparece aquí con la canónica Tesis VII "Sobre el concepto de historia", en donde Benjamin sostiene la dialéctica entre civilización y barbarie: no sólo porque no exista documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie, sino porque (y esto es lo que encuentro especialmente relevante en la tesis) no está libre de barbarie el proceso por el cual ha sido transmitido, proceso que oculta una tradición que es catástrofe. Dice Benjamin: "así como el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro"⁸. En *segundo* lugar, aparece aquí la presunción de una temporalidad lineal. También Butler advierte ante esta autopercepción de la modernidad occidental, que, asegura, "intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo"⁹. Ante lo cual encuentra que si nuestras libertades personales, algunas de ellas, son conceptualizadas en el marco de "esa noción de realización continua y en desarrollo, entonces tal vez nos vendría bien recordar la famosa ocurrencia de Nietzsche, que encontramos en *La voluntad de poderío*: «La humanidad no avanza, ni siquiera existe»"¹⁰. En este razonamiento, Butler recurre expresamente a la decimo-

7 Khiari, Sadri, ¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causa!, p.3.

8 Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", p.138.

9 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.188.

10 Ídem.

tercera tesis benjaminiana, en la que el filósofo entiende que "la representación de un progreso del género humano en la historia no puede separarse de la representación de su continuo avance a través de un tiempo homogéneo y vacío"¹¹.

En *tercer* lugar, aparece la idea de que este proyecto, el universalismo blanco, desembocaría en un bienestar y progreso también universales en su extensión, lo cual es histórica y filosóficamente falso. Por eso Benjamin comienza criticando al progreso en tanto *idea*, "un concepto de progreso que no respondía a la realidad, sino a una exigencia dogmática"¹². No puede haber progreso alguno si no hay felicidad o plenitud para todos, y no es posible que la mayor parte de la humanidad sufra condiciones materiales que hacen la vida invivable en nombre de una idea de progreso. No puede haber progreso alguno, dice Benjamin de acuerdo con Hermann Lotze "mientras no se incremente la felicidad de las mismas personas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud"¹³. Y en *cuarto* lugar, esa vana promesa de felicidad articula el funcionamiento de normas, estilos de vida, sistemas políticos, por los medios que fuesen — pensemos sino en Estados Unidos llevando la democracia con la guerra—. La universalización de esas normas clasifica y jerarquiza a los pueblos según se alejen de o se acerquen a esas normas.

Opera aquí una autoconcepción de Occidente —de la racionalidad capitalista sobre todo— como un espacio y tiempo pretendidamente *secular*. Esta autoconcepción secular ha sido ya discutida por imprescindibles intelectuales que reconocieron la dimensión religiosa inscrita en estas estructuras aparentemente seculares, como lo son Karl Marx, Max Weber y Walter Benjamin. En cuanto a Marx, el aporte elemental en esta dirección lo constituye una de las nociones centrales de la crítica de la economía política, que es la discusión sobre el carácter *fetichista* de la mercancía. Es en el Libro I de *El Capital* —"El proceso de producción del capital"—, donde aparece el célebre aparta-

11 Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", p.145.

12 Ídem.

13 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.481.

do “El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto”¹⁴. Dice Marx: “Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos”¹⁵. Y agrega un elemento clave: “Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso”¹⁶. José Antonio Zamora, lector de Benjamin, comenta este pasaje cuando considera que entonces “la victoria de la racionalidad burguesa y de la forma «mercancía» no suponía la disolución del universo de pensamientos y prácticas mágicas”¹⁷. Max Weber por su parte, reconoce este vínculo intrínseco, que Zamora resume

Los modernos ya no creen en la intervención de fuerzas misteriosas que actúan por detrás de los fenómenos y sostienen el mundo desde su interior (...) Sin embargo, como es bien sabido, esta tesis no impidió a Max Weber anunciar el retorno de los viejos dioses que saldrían de sus tumbas y retornarían su lucha eterna¹⁸.

Walter Benjamin va incluso más allá, en un texto fechado cerca de 1921, fundamental pese a su brevedad y a su carácter inconcluso: “El capitalismo como religión”. Zamora reflexiona en un texto homónimo (2009) acerca de lo que ofrece Benjamin en este ensayo: ocurre que el filósofo alemán describe al capitalismo como religión pagana, “como culto sin interrupción que atrapa a todos en un proceso infinito de endeudamiento/culpa”¹⁹. En el vocablo alemán *schuld*, entiende Benjamin, radica una ambigüedad diabólica, *schuld* significa al mismo tiempo deuda y culpa²⁰.

14 Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*, p.408.

15 *Ibid.*, p.410.

16 *Ibid.*

17 Zamora, José Antonio, “W. Benjamin: «Capitalismo como religión»”, p.58.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Para un desarrollo exhaustivo de esta cuestión, véase la recomendable traducción, notas y comentario al texto de Benjamin, a cargo de Juan Antonio Ennis y Enrique Foffani en una nueva propuesta que discute y rectifica las traducciones más canónicas, sobre todo la edición crítica de Rolf Tiedemann (Benjamin, 2015).

Una de los puntos capitales en la discusión con el *secularismo*, con una época que se autoconcibe o autodefine a partir de un proceso de secularización²¹, es su pretendida oposición excluyente con cualquier contenido religioso. Por una parte, porque los secularismos siempre han sido relativos a un legado religioso específico frente al cual se secularizan, por la otra, porque “el secularismo ostenta toda una variedad de formas, muchas de las cuales tienen que ver con el absolutismo y el dogmatismo”²².

Judith Butler se ha ocupado especialmente de la relación entre una idea de historia –secular, progresiva, universal– y unas normas excluyentes de lo paradigmáticamente humano, en su texto “Política sexual, tortura y tiempo secular” (2010). Allí, analiza a la libertad sexual como modelo paradigmático de secularización, y se pregunta por el modo en que esa pretendida libertad resulta coactiva, enmarcada como lo está en una filosofía de la historia universal y progresiva. Así, el ejército estadounidense tortura especialmente a los prisioneros de Abu Ghraib con lo que entiende como prohibiciones culturales primarias, religiosas y arcaicas

la manera como se enmarcan los debates dentro de la política sexual, ya está de por sí impregnada del problema del tiempo en general, y del progreso en particular, así como de ciertas nociones de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo²³.

Sin embargo la autora aclara que su propósito no es canjear libertades sexuales por libertades religiosas, lo cual, si se piensa, hubiese implicado considerarlas equivalentes, intercambiables. Su propósito en cambio, es “cuestionar el marco que asume que no puede existir un análisis político que trate de analizar la homofobia y el racismo más allá de esta antinomia del liberalismo”²⁴.

21 Para precisar este debate, puede revisarse la Introducción que Malcolm Bull escribe a *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, titulada “Para que los extremos se toquen”. Allí, Bull recupera la polémica entre Jürgen Habermas y Hans Blumenberg acerca de la modernidad entendida como proceso de secularización.

22 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.172.

23 *Ibid.*, p.145.

24 *Ibid.*, p.156.

La crítica inicial que realiza Butler es, como señalábamos, hacia la pretendida noción de tiempo *secular*, noción que ignora o niega las continuidades entre el tiempo religioso y el tiempo de la modernidad. La primera pregunta que se hace, en tal sentido, es cuál es el tiempo al que nos referimos, como si pudiéramos darlo por descontado, cuáles historias resultan formativas, y cómo se configuran esas temporalidades. En este punto, su argumentación se vuelve muy cercana a la de Benjamin, un autor al que ha vuelto en sus últimos textos, al menos de 2010 a esta parte. “Las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse”²⁵, con lo cual, la pregunta fundamental que cabe hacer(se), entiende la autora, es si estamos todxs en el mismo tiempo.

Lo que se ha definido como “el Islam” para cierto marco cultural hegemónico, aparece concebido como “algo que no es de *este* tiempo o de *nuestro* tiempo, sino de *otro* tiempo, de un tiempo que ha surgido anacrónicamente en este tiempo”²⁶. Hay que discutir, entiende la autora, narrativas concretas de desarrollo “en las que ciertas normas exclusivistas y persecutorias se convierten, a su vez, en precondition y teleología de la cultura”²⁷. Esas normas “exclusivistas y persecutorias”, se reafirman produciendo “un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal”²⁸. Ese monstruoso espectro es, en el caso de la política de guerra estadounidense que Butler analiza, las poblaciones islámicas²⁹. Si esas poblaciones se consideran como menos que huma-

nas, dice la autora, y “«fuera» de las condiciones culturales para la emergencia de lo humano, entonces pertenecen o bien a un tiempo de infancia cultural, o bien a un tiempo que queda fuera del tiempo tal y como nosotros lo conocemos”. En los dos casos, señala, “están consideradas poblaciones que aún no han alcanzado la idea de lo humano racional”³⁰. Un tiempo que queda fuera del tiempo *tal y como nosotros lo conocemos*. En esa afirmación Butler presenta un interesante vínculo entre tiempo y conocimiento, que vuelve a acercarla a Walter Benjamin. No en vano el Konvolut N del *Libro de los pasajes* (2005), donde el filósofo problematiza especialmente la historia, lleva por título “Teoría del Conocimiento. Teoría del Progreso”. Uno de los autores que especialmente ha trabajado este vínculo es Manuel Reyes Mate (2009) que en su comentario a las Tesis, dice de Benjamin: “la crítica que hace al progreso es en nombre de un *tiempo pleno* —en oposición al «tiempo continuo»— que es «pleno» porque se toma en serio las ausencias”³¹. En tal sentido es que cabe la reflexión acerca de la relación entre ciertos modos del conocimiento y ciertos modos de la experiencia. Continúa Reyes Mate: “también queda profundamente alterado el concepto de realidad. Identificamos habitualmente realidad con hechos, con lo que ha tenido lugar (...) Pues no, la realidad se mueve; lo que tuvo lugar, está vivo”³². Y, desde luego lo que *no* tuvo lugar, también está vivo, y su conocimiento le adviene al presente al modo de un relámpago, de la radicalidad inscrita en la mera potencialidad. Aunque *romper la contundencia de lo fáctico*, como entiende Reyes Mate, vaya a implicar la necesidad de *armas nuevas*. Este otro modo del conocimiento, coextensivo con otro modo de la experiencia, puede entenderse también como el ejercicio de *enmarcar el marco*, ejercicio que no es, no puede ser meramente epistémico, dado que si somos capaces de enmarcar el marco, de desmontar su eficacia, es porque ya hay otra experiencia que lo hace posible. La relevancia conceptual y política de un debate con esa filosofía de la historia, con esa idea de tiempo, es expuesta por Butler

30 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.176-177.

31 Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, p.19

32 *Ibíd.*, p.21.

25 *Ibíd.*, p.146.

26 *Ibíd.*, p.157.

27 *Ibíd.*, p.175.

28 *Ibíd.*

29 En el caso de Butler su reflexión se orienta hacia la configuración de «el Islam» como, diremos, ese *otro temporal*. Esta cuestión fue trabajada con lucidez por Sasha Hilas en su ya citada *Temporalidades en pugna. Apuntes para una ética de cohabitación*. Pero además puede decirse que esas normas temporales funcionan enmarcando no sólo culturas diversas, sino que funcionan asimismo enmarcando sujetos en una misma comunidad, según se adecúen más o menos a las normas culturales de este tiempo.

en un extenso aunque decisivo párrafo

el problema no es que haya diferentes temporalidades en diferentes localizaciones culturales de manera que, a tenor de lo cual, necesitemos simplemente ampliar nuestros marcos culturales para vernos como individuos internamente más complicados y capaces. Esa forma de pluralismo acepta el enmarque bien diferenciado y holista para cada una de estas denominadas «comunidades», para luego plantear una cuestión artificial sobre cómo podrían superarse las tensiones existentes entre ellas. El problema es, más bien, que ciertas nociones de un espacio geopolítico relevante —incluida la delimitación espacial de comunidades minoritarias— están circunscritas por este relato de una modernidad progresiva; que ciertas nociones de lo que puede y debe ser «este tiempo» están construidas de manera parecida a base de circunscribir «dónde» se producen³³.

De modo que no se trata solamente de alguna opción pluralista (“un mundo donde quepan todos los mundos”). Porque esa forma de pluralismo, entiende Butler, ya está suponiendo enmarques absolutamente diferenciados que, además, presumen la hostilidad inscrita en la también presunta diferencia. El problema, entiende Butler, es que el relato de la modernidad progresiva circunscribe las relaciones geopolíticas de modo que todo aquel que no ingrese dentro de esos cánones no está en “este” tiempo. Veremos qué implica en términos políticos esa no pertenencia. Hay, entiende Butler, una noción restrictiva a la hora de imaginar los límites relevantes del mundo³⁴. Para sortear esta dificultad, la autora entiende que es necesario mirar lo que le sucede a cierta noción de tiempo si postulamos que “el problema de la frontera (qué es lo que cruza la frontera y qué no, y cuáles son los medios o mecanismos de ese paso y de ese *impasse*) es básico para cualquier comprensión de la política contemporánea³⁵. Reaparece aquí, también a modo de espiral, una noción cara a este trabajo, que es la de *marco*. Un marco de lo culturalmente pensable e imaginable que está fuertemente restringido

33 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.147-148.

34 *Ibid.*, p.148.

35 *Ibid.*

por esta narrativa progresista puesta aquí en cuestión. Por eso es que Butler se pregunta acerca de la base cultural que está operando aquí, “como condición trascendental y como meta teleológica”³⁶. Una base cultural que se considera precondition de ciudadanía³⁷ y que se vincula, además, con una presunción de homogeneidad cultural.

Si el prerrequisito de la organización política exige ya la homogeneidad cultural, un modelo de pluralismo cultural, entonces, de cualquiera de las dos maneras, la solución tiene la figura de una asimilación a una serie de normas culturales entendidas como internamente autosuficientes y autónomas³⁸.

Por eso, tal vez la principal tarea de la crítica sea decíamos la de *enmarcar el marco*, toda vez que un modelo de pluralismo cultural sigue teniendo, como entiende Butler, una estrategia asimilacionista hacia lo que previamente se forjó como una base cultural homogénea, universal y deseable. En oposición a la presunción según la cual la cultura constituiría “una base uniforme y vinculante de normas”; Butler entiende, y no es menor destacarlo aquí, que se trata de “un campo abierto de contestación, temporalmente dinámico”³⁹. Homologable en este punto a la definición de *cultura* de Raymond Williams, quien en su clásico texto *Marxismo y literatura* [1977] (2009) considera que el concepto “encarna no solo los problemas sino las contradicciones a través de las cuales se ha ido desarrollando”⁴⁰; por esta razón, no sería posible llevar adelante un análisis cultural que se precie “sin tomar conciencia del concepto mismo: una conciencia que deber ser, como veremos, histórica”⁴¹.

36 *Ibid.*, p.152.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p.154.

39 *Ibid.*

40 Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*, p.19.

41 *Ibid.*

Clicks modernos

Jesús Martín Barbero ha pensado y discutido el problema de la temporalidad y las temporalidades de un modo singular, a lo largo de numerosos textos. Su canónico *De los medios a las mediaciones* (1991) es una de las obras en las que reflexiona de un modo preciso acerca del tiempo. Ya en el Primer Capítulo de la Segunda parte (Matrices históricas de la massmediación) hay un apartado que trata expresamente las "Rupturas en el sentido del tiempo". Así como en el primer capítulo de la Tercera parte (Modernidad y massmediación en América Latina) donde analiza "El destiempo entre Estado y Nación", donde el autor se pregunta por una "reapropiación histórica del tiempo de la modernidad latinoamericana y su destiempo abriendo brecha en la tramposa lógica con que la homogeneización capitalista aparenta agotar la realidad de lo actual"⁴². El autor desde el comienzo se propone pensar "no lo que sobrevive de otro tiempo, sino lo que en el hoy hace que ciertas matrices culturales sigan teniendo vigencia, lo que hace que una narrativa anacrónica conecte con la vida de la gente"⁴³. Anacrónica, puede decirse, respecto de un relato homogeneizador que, como veíamos con Butler, hace aparecer como de otro tiempo, a todo lo que no se ajusta a sus estrechos paradigmas de lo culturalmente pensable.

Para discutir con esa pretendida temporalidad homogénea —y su consecuente homogeneización cultural, agregaremos— el autor ensaya una explicación sobre "La experiencia y la técnica como mediaciones de las masas con la cultura"⁴⁴. También Martín Barbero acude a Benjamin, sobre todo a un texto poco visitado del autor —publicado en la Revista del Instituto en 1937—, "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs"⁴⁵. Martín Barbero se inscribe así dentro de una tradición que se propuso pensar lo popular más allá del discurso que ata este fenómeno a una tempo-

42 Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, p.10.

43 Ibid., p.11.

44 Ibid., p.56.

45 Benjamin, Walter. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

ralidad arcaica. Por eso acude, no solo a Walter Benjamin, sino al trabajo de importantes historiadores, en el ámbito británico la referencia es la Escuela de Birmingham, y en cuanto a la Segunda Generación de los Annales, su particular referente es Jacques Le Goff, aquel historiador medievalista cuya preocupación por historizar una época siempre estuvo ligada a la inquietud metodológica, filosófica, política, de introducir debates fundamentales en el ámbito historiográfico. El mayor interés de Barbero en esta generación es la relectura que realizan del período medieval, más de diez siglos de edad *media* que fueron denominados así por el humanismo renacentista en el siglo XIV⁴⁶, por considerarse no más que la edad del medio, el tiempo del medio entre la antigüedad clásica y su renacimiento. Esta relectura del período medieval implicó para Martín Barbero una puesta en cuestión de la perspectiva histórica, y una certeza respecto de la relevancia de lo popular constitutivo de la cultura. Esto implica poner en duda "el hiato establecido por el racionalismo entre medioevo y modernidad, no para retornar a una continuidad evolucionista, sino para dar cuenta de los movimientos históricos de largo alcance como son precisamente los movimientos culturales"⁴⁷, definidos por Barbero como aquellos movimientos "en los que lo que se transforma es el sentido mismo del tiempo, la relación de los hombres con el tiempo en cuanto duración en la que se inscribe el sentido del trabajo, de la religión y sus discursos"⁴⁸. La puesta en cuestión de ese hiato entre un hombre que, según ironiza Le Goff citando a Alphonse Allais, se acostó *medieval* el 31 de diciembre de 1492, y se despertó

46 Dice Le Goff: "La palabra y el concepto de «Edad Media» aparecen en el siglo XIV, en los textos de Petrarca y de los humanistas italianos. Hablan de un *medium tempus* (tiempo del medio) o, en plural, *media tempora*. Se encuentra con toda claridad esta idea de «medio» en el inglés *Middle Ages*, en el español *Edad Media* o en el *Mittelalter* alemán, aunque los alemanes, con *Alter*, introducen, además del concepto de «edad», una connotación «venerable»: la palabra *alt* (antiguo) añade un cierto prestigio. En cambio, en francés, se observa la evolución despectiva de la palabra *moyen*. Más en la línea de «mediocre» (Le Goff, Jacques, *En busca de la Edad Media*, p.2).

47 Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, p.73.

48 Ídem.

moderno el 1 de enero de 1493⁴⁹ no tiene que ver, entiende Barbero, con restaurar cierta visión evolucionista⁵⁰, sino con que tal periodización no puede darse por descontada. Se trata, antes bien, de abrir la pregunta por el tiempo, toda vez que abrir la pregunta por el tiempo es abrir la pregunta por la cultura⁵¹. En la organización de una nueva temporalidad social que es la temporalidad capitalista, se producen, entiende Barbero, *rupturas en el sentido del tiempo*, que será obturado por dos dispositivos convergentes

el que de-forma las fiestas y el que las desplaza situando en la producción el nuevo eje de organización de la temporalidad social. La deformación opera por la transformación de la fiesta en espectáculo: algo que ya no es para ser vivido, sino mirado y admirado. Convertida en espectáculo la fiesta, que en el mundo popular constituía el tiempo y el espacio de la máxima fusión de lo sagrado y lo profano, pasará a ser el tiempo y el espacio en que se hará especialmente visible el alcance de su separación: la demarcación nítida entre religión y producción ahora sí oponiendo fiesta y vida cotidiana como tiempos del ocio y del trabajo⁵².

Allende las discusiones que podrían darse con ciertas afirmaciones de Barbero, vinculadas a una particular noción de *experiencia* que no es nuestro objetivo trabajar aquí, puede rescatarse y afirmarse en cambio, que el sentido o más precisamente los sentidos del tiempo, cons-

49 Le Goff, Jacques, *En busca de la Edad Media*, p.1.

50 Tanto Martín Barbero como Didi-Huberman a su tiempo usan el término *evolucionista* y sus derivados un tanto equívocamente. Al depender de una teoría tan específica, es difícil considerarlo un equivalente, sin más, de lo que aquí entendemos por *progreso*. Entre varias razones, porque pensar en términos de evolución no implica un criterio progresista sino adaptativo.

51 En tal sentido es que Martín Barbero, al igual que luego John B. Thompson (1998) recupera la historia de Menocchio, seudónimo de Domenico Scandella, un molinero del siglo XVI condenado por la Inquisición en virtud de su particular cosmogonía según la cual la creación se configuraba por la emanación de *El queso y los gusanos* (1999). Es Carlo Ginzburg quien recupera la historia del molinero, bajo la pregunta por la existencia del conocimiento de las culturas populares por fuera del gesto que las suprime (Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, p.8).

52 Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, p.99-100.

tituyen un campo de contestación y de disputa. En ese marco, una de las transformaciones capitales que apunta el autor tiene que ver con la experiencia del tiempo y su cuantificación. Retomando tácitamente a Fernand Braudel, Barbero considera que hay un dispositivo de *largo alcance* operando en el siglo XIV, un desplazamiento que tiene en la producción el centro de una nueva organización de la temporalidad. En esa duración se destaca un acontecimiento: la aparición del reloj, sugiere, “posibilita la unificación de los tiempos, y el “descubrimiento” por el mercader del valor del tiempo da origen a una nueva moral y una nueva piedad”⁵³. Esa nueva moral está sostenida en la singularidad de aquello que se ha configurado como *otro*. Desde este marco temporal, el otro, la otra, es quien pierde el tiempo. Por eso retoma Barbero las palabras de Le Goff: “Perder el tiempo se convierte en pecado grave, en un escándalo espiritual. Sobre el modelo del dinero, a imitación del mercader que se convierte en un contable del tiempo, se desarrolla una moral calculadora y una piedad avara”⁵⁴. Puede advertirse entonces una vinculación entre ese tiempo de la producción y lo que el autor entiende como tiempo de los sujetos:

Abstracto, el tiempo de la producción desvaloriza socialmente los tiempos de los sujetos —individuales o colectivos— e instituye un tiempo único y homogéneo —el de los objetos— fragmentable mecánicamente, tiempo puro. E irreversible, pues se produce como “tiempo general de la sociedad” y de la historia, una historia cuyo “secreto” está en la dinámica de la acumulación indefinida y cuya razón suprime toda alteridad o la torna anacrónica⁵⁵.

Allí donde el tiempo, es el tiempo de la producción, el tiempo o los tiempos que no se ajustan a esa temporalización constituyen una pérdida de tiempo, abriendo una distancia, si se quiere, entre el tiempo de la producción —que difícilmente pueda calificarse de abstracto— y el tiempo subjetivo o el tiempo de la experiencia. Lo que puede afirmarse, en la línea argumentativa que estamos

53 *Ibid.*, p.100.

54 Le Goff, Jacques, en Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, p.100.

55 Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, p.100.

siguiendo, es que en esa dinámica de acumulación indefinida, lo que es percibido o configurado como alteridad aparece entonces por fuera del tiempo, anacrónico. Desde luego esa configuración etnocéntrica en la que la alteridad queda fuera del tiempo está modelada por una jerarquía, de tal manera, dice Barbero, que “no somos capaces de pensar lo otro más que bajo el signo de lo inferior, de lo atrasado. Lo otro es lo que todavía no ha llegado a ser lo que “yo” soy”⁵⁶.

“El tiempo no está a favor de nosotros, olvídense”⁵⁷. Si bien, como apuntábamos, *De los medios a las mediaciones* es uno de los textos en donde el autor trabaja esta cuestión con más detenimiento, el problema del tiempo constituye una preocupación transversal a su obra. En una entrevista de 2014 titulada “Bienvenidos de vuelta al caos”, realiza una crítica a la narrativa progresista a la hora de repensar en nuestros imaginarios de emancipación. Para ello, entiende que es necesario correrse de las categorías de crecimiento, de desarrollo, y pensar en cambio en la *historia*, que para Barbero es lo mismo que decir en el *tiempo*:

Hay que volver a la palabra tiempo para pensar en los destiempos, en los contratiempos. Porque la historia está hecha de eso: de tiempos, destiempos y contratiempos. Y, finalmente, de intervalos. Yo propongo pensar la emancipación en términos de intervalos. Hay intervalos en el tiempo en los que se pueden hacer cosas que no se pueden hacer en el tiempo normal⁵⁸.

Si bien no resulta conveniente identificar el tiempo con la historia, es interesante la reflexión de Barbero en tanto considera la emancipación en términos de intervalos, o, en palabras de Benjamin, de interrupciones (o interrupciones, según conviene a la reflexión junto a val flores en el Capítulo 5). Interrupciones que no son grandes acontecimientos catastróficos, sino un viraje, un desplazamiento que de hecho puede producirse, entiende Butler, en cada instancia de la norma, en cada repetición. La reflexión

⁵⁶Martín Barbero, Jesús, “De la Comunicación a la Cultura: perder el “objeto” para ganar el proceso”, p.80.

⁵⁷Martín Barbero, Jesús, “Bienvenidos de vuelta al caos”, p.4.

⁵⁸Ibíd., p.3.

de Barbero es sumamente relevante porque su pregunta por el significado social del tiempo, de los diferentes sentidos y disputas de la experiencia temporal, lo habilita a preguntarse por el tipo de prácticas e incluso *habitus* de clase en un contexto signado por los medios masivos de comunicación. Continuando con un también anacrónico recorrido por su obra, en un artículo aparecido en la *Revista Diálogos* hacia 1987 el autor piensa el lugar de la televisión en la vida cotidiana en Colombia:

es posible trazar una tipología social de los tiempos: desde la pantalla encendida todo el día hasta el encendido solo para ver el noticiero o la serie de la BBC, puede observarse una gama de usos que no tiene que ver únicamente con la cantidad de tiempo dedicado sino con el tipo de tiempo, con el significado social de este tiempo y con el tipo de demanda que las diferentes clases le hacen a la televisión⁵⁹.

Cuando Barbero subraya la necesidad y la posibilidad de delinear una *tipología social de los tiempos*, que no es otra cosa que una cartografía de los tiempos, su empresa es homologable en este punto con la premisa benjaminiana de discutir con la presunción de una temporalidad homogénea y vacía; en este caso a través de la reflexión acerca de los usos del tiempo, y de los significados sociales de ese tiempo. Tal perspectiva crítica ha sido necesaria a lo largo de importantes procesos para los cuales Martín Barbero desplegó su *Oficio de Cartógrafo* (2002), donde se preguntó por la contemporaneidad entre el tiempo de producción de los países ricos y el tiempo de consumo en los países pobres, en virtud de la expansión de nuevas tecnologías de información y comunicación. Barbero entiende entonces que hay que preguntarse profundamente por esa contemporaneidad, y por la no-contemporaneidad entre tecnologías y usos, objetos y prácticas. Este preguntarse solo puede ocurrir desde un posible descentramiento, que, “no es solo un movimiento que afecte al espacio, también desordena el tiempo, exigiéndonos pensar los *destiempos* que subvierten una contemporaneidad aplastada sobre la simultaneidad de lo actual, sobre un presente autista”⁶⁰.

⁵⁹Martín Barbero, Jesús, “La telenovela en Colombia. Televisión, melodrama y vida cotidiana”, p.56.

⁶⁰Martín Barbero, Jesús, “De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nue-

En este texto de 1999 “De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nuevos mapas nuevos retos” el autor cartografiaba, dos décadas atrás, un movimiento anacrónico de la cultura, anacrónico en tanto que choca con “una de las dinámicas clave de la modernización –la de la separación y especialización–”⁶¹, y en ese choque reintroduce una anacronía que remite a dos movimientos clave:

no solo a los destiempos que desajustan la hegemonía de la “flecha del tiempo” en la que se basa el *progreso*, sino también a la fuerza que hoy adquiere esa formación *residual* de la cultura que, según R. Williams (1977), se diferencia de las formaciones *arcaicas* por ser lo que del pasado se halla todavía vivo, irrigando el presente del proceso cultural en su doble posibilidad: la de su recuperación por la cultura dominante pero también la de su capacidad de potenciar la resistencia y la impugnación. No de otra cosa hablaba W. Benjamin⁶².

La recuperación de esa cultura de la que habla Barbero no es, ciertamente, algo que tenga que buscarse en el pasado, sino un ejercicio político y teórico que supone atender a esas señales en este tiempo. Por eso decía Walter Benjamin en el *Libro de los pasajes*: “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”⁶³. Una de las operaciones más importantes que realiza Benjamin en esta reflexión tiene que ver con desclausurar el pasado, que, entiende, no puede darse por perdido para la historia. Esta desclasificación, como se ve, opera también a nivel del lenguaje, por eso es que aparece este desplazamiento: no hablar de *pasado* sino de *lo que ha sido* (pero que no puede darse por perimido para la historia), y no hablar de *presente* sino del *ahora* (el vocablo alemán *jetztzeit*, que se une a aquello inconcluso, dice Benjamin, como en una constelación).

Excursus. Así como la vía regia del pensamiento de Grüner, la ocasión de su pensamiento en *La oscuridad* vos mapas nuevos retos”, p.206.

61 Ibid., p.207.

62 Ídem.

63 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.464.

y las luces, es la revolución haitiana, una revolución que impugna el ideal de progreso contenido en la gesta francesa toda vez que ese progreso dependía de la existencia de las plantaciones esclavas en Haití, pensemos en una inscripción local de ese *progreso* en disputa, recuperemos en tanto *cita* un material de la cultura donde puede pensarse la disputa por esas narrativas temporales. Se trata del documental *Villa La Maternidad Resiste*, como modo de pensar el tiempo entendido en tanto campo de contestación y de disputa. *Villa La Maternidad Resiste* es un documental realizado en ocasión del Festival contra el desalojo de la villa en 2011. Villa La Maternidad está ubicada en una zona de la ciudad de Córdoba vuelta estratégica para el mercado inmobiliario. Allí, las familias que se quedaron y resisten hace más de una década al desalojo –intentado en numerosas ocasiones por el gobierno provincial–, participan de esta producción audiovisual. Los realizadores del documental preguntan “¿Por qué no se quieren ir?”. Uno de los vecinos responde “No queremos el desarraigo. No queremos el progreso de ellos para mandarnos al exilio a nosotros”⁶⁴. Aquí se puede ver funcionando el progreso como idea sin anclaje en las condiciones materiales de la mayoría o, incluso, la disputa por lo que ese progreso pueda significar. Otro vecino agrega “nosotros hemos urbanizado lo que era ya un basural”⁶⁵. Agrega: “Ya se terminó el tiempo de que venían colonizando, aunque nos están colonizando los capitales...nos están privando de los derechos”⁶⁶. Y finaliza: “Acá el que conoce San Vicente, el desarraigo que quieren hacer con nosotros, es una castración a la historia...porque nosotros hicimos historia acá...y la seguimos haciendo”⁶⁷. Estas palabras son decisivas en tanto permiten ver la confrontación de los sentidos del tiempo y de la historia: lo que para unos es el progreso, para otros es el exilio; lo que para unos es hacer historia, avanzar en la historia, para otros es arrancarla.

64 El Guiso y Medionegro Audiovisuales (realizadores). *Documental Villa la Maternidad Resiste*, Argentina, 2011, 4'03”.

65 Ídem, 4'23”

66 Ídem, 5'36”

67 Ídem, 8'25”

Hasta aquí hemos intentado pensar y reponerle carácter histórico a la idea de que existen marcos temporales más o menos normalizados o divergentes y que existen a su tiempo la posibilidad de reencuadrarlos. Pero, ¿en qué puede consistir ese reencuadre? La figura que utiliza Butler valiéndose de Trinh Thi Minh-Ha es, como señalábamos, *framer framed*. Hay allí una operación de crítica inmanente. Como entiende Judith Butler, hay un desafío en “la capacidad de pensar el tiempo —este tiempo— fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable”⁶⁸. Uno de los primeros elementos que constituye este reencuadre es y de un modo ineludible, la referencia a Walter Benjamin. Este envío tiene que ver con “la fuerza interruptiva del pasado sobre un presente que borra todas las diferencias cualitativas mediante su efecto homogeneizador”⁶⁹. Como se ve, hay una noción que ronda y que en este punto funciona como piedra de toque en la tarea de enmarcar el marco, que es la noción de *interrupción*. Es necesario decir, antes de continuar, que esta tarea no tiene que ver con inventar nada, sino con ser capaces de advertir esas señales de otros tiempos en *este* tiempo —a falta de mejores ostensivos—, la potencia de los anacronismos, tarea propia de una crítica reparatoria.

Desde el marco conceptual en el que se inscribe Butler puede pensarse que una ruptura, una *interrupción* en esa experiencia y en esos sentidos del tiempo, no implica una transformación intempestiva. “La «ruptura» no es nada más que una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma”⁷⁰. Sabemos que las normas que delimitan lo humano —como todas las normas— se originan en la violencia; ahora bien, esto no quiere decir que su destino sea necesariamente reiterar en cada instancia esa violencia de su origen. Se pregunta Butler en su texto “La pretensión de la no violencia” (2010): “¿Determina el origen de la norma todas

68 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.187.

69 Ibid., p.188-189.

70 Ibid., p.232.

las operaciones futuras de la norma? Ésta podría funcionar perfectamente para establecer cierto control sobre la temporalidad; pero ¿surge otra temporalidad —o varias temporalidades— en el transcurso de sus reiteraciones?”⁷¹. Esta idea de reiterabilidad es fundamental, afirma, también a la hora de entender por qué las normas no actúan de manera determinista⁷². Producir una inflexión en los límites de lo culturalmente pensable, *enmarcar el marco*, decíamos, remite a una herencia benjaminiana inscrita en la idea de *interrupción*. En las notas preparatorias a las Tesis “Sobre el concepto de historia” Benjamin presenta la visitada metáfora del freno de emergencia

Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia⁷³.

La interpretación de Butler sobre este pasaje, tiene que ver con ese desplazamiento en la reiteración de las normas: “Poner la mano en el freno de emergencia es un «acto», pero un acto que trata de vaticinar la aparente inexorabilidad de una reiterada serie de actos que intentan hacerse pasar por el motor de la historia misma”⁷⁴. En esa clave puede leerse el gesto de resistencia de lxs veínxs de Villa La Maternidad como una detención. La propia idea de resistencia incluso. Ante la aparente inexorabilidad de una serie de actos, que hacen avanzar el motor de la historia, ese acto de resistencia se constituye en un freno de emergencia. Butler entiende que esa débil fuerza mesiánica de la que habla Benjamin en las Tesis II⁷⁵ constituye un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales. Por eso, cuando esta reiteración se sigue haciendo en nombre de un progreso civilizador, “tiene sentido prestar atención a la atinada observación de Walter Benjamin de

71 Ídem.

72 Ibid., p.231.

73 Benjamin, Walter, en Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, p.307.

74 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.251.

75 Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, p.132.

que «tal vez las revoluciones no son nada más que seres humanos en el tren del progreso con la mano puesta en el freno de emergencia»⁷⁶. Esta *interrupción* no tiene, no podría tener, un carácter unívoco. En su comentario a “Para una crítica de la violencia” [1921] (2009), afirma la autora que lo mesiánico “emerge como una forma de hacer estallar esa cronología y esa historia específicas, recogiendo por dispersión los restos de un pasado sufriente que veladamente nos conminan a poner fin a aquellos regímenes cuya violencia es tanto moral como física”⁷⁷. Y en la inevitable dialéctica entre movimiento y detención que es la crítica, la crítica de la violencia en este caso es la interrupción, es un modo de la interrupción, un modo de impugnación de esa violencia, de esa configuración violenta que pretende, como criterio de lo humano, que todas vivimos de hecho en el mismo tiempo, un tiempo con cualidades altamente restrictivas para el desarrollo de cualquier vida vivible. Interrumpir, enmarcar el marco, tarea epistémica a la vez que política, es también la posibilidad de componer otros encuadres acerca del tiempo, un ejercicio que implica ensayar otras figuraciones.

††

BISAGRA

⁷⁶Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.251.

⁷⁷Butler, Judith, “Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, p.64.

III

Quien cava una madriguera tarde o temprano la abandona

Hacer de la «organización del pesimismo»
[propuesta por Naville] la exigencia del día
Walter Benjamin¹

La organización del pesimismo

La tarea de la crítica parece moverse en aquella oscilación que bien caracterizó Eve Sedgwick entre un espíritu paranoico y un espíritu reparador. Por eso, si el propósito de los primeros capítulos fue señalar los puntos fundamentales de una crítica al *tiempo* como marco de inteligibilidad y afectabilidad de lo humano y su reverso, la tarea de los capítulos que siguen es la de proponer *entonces* otras figuraciones temporales una vez que hemos discutido la viabilidad de una noción de tiempo sustantiva, lineal y excluyente moldeando, enmarcando, lo que un cuerpo puede. Si hacia el final del capítulo previo entendimos al tiempo como un campo de contestación y de disputa, no es solo porque queremos insistir en lo violento normativamente que puede resultar un marco temporal

¹ Benjamin, Walter, "El surrealismo. La última instancia de la inteligencia europea". En *Obras* II, 1, p. 314.

tan reductivo, sino porque entendemos que, a partir de la fisura de ciertos marcos hegemónicos, eso que hemos llamado aquí enmarcar el marco (*framer framed*), a partir de esas hendiduras o interrupciones, es que pueden aparecer otras figuras temporales. Hay que insistir sin embargo, en la sugerencia que marcábamos páginas atrás. Si no hay aquí la pretensión de inventar nada o, mesiánicamente, de esperar nada, la posibilidad radica en ser capaces de advertir esas señales o figuras de otros tiempos (potenciales o efectivos) en *este* tiempo, en eso que entendíamos como un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales en tanto horizontes normativos. Por eso pedíamos en las páginas introductorias una crítica en sentido propositivo, recogiendo el desafío que lanzaba Butler a pensar este tiempo “fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable”². Y es por eso que el objetivo de esta segunda parte es ofrecer otros marcos temporales para que el espectro de violencias normativas sea más posible de ser contestado. En los capítulos previos me detuve en los modos en que se vinculan las presunciones acerca del tiempo con las normas que regulan los límites de lo humano. Me preguntaba entonces cómo se modela la producción normativa de lo humano según una idea de tiempo también normada. Cómo deviene el *tiempo* en otro modo de (en)marcar lo humano. Para lo cual, desde luego, hubo que insistir en las críticas a ciertas ideas sustantivas del tiempo, especialmente a la noción de un tiempo continuo y progresivo que, paradójicamente, está detenido en una experiencia y una noción que pretende abarcar esa experiencia: la contemporaneidad. Como se sabe, las periodizaciones históricas occidentales que hoy delimitan las etapas históricas tienen su origen en los humanistas italianos, quienes decían vivir nada menos que el renacimiento de la época clásica. En ese acto entonces, queda delimitada una época clásica, su renacimiento, y en medio, la edad del medio, la oscura edad media, algo más de diez siglos que poco tendrían que decir. Aunque, como señalábamos en el Capítulo 2, sobre estas periodizaciones mucho ha sido escrito, el último es-

² Butler, Judith, *Marcos de guerra...* p. 187.

labón de esa cadena es quizá uno de los más sugerentes puesto que parece no tener límites hacia adelante: lo contemporáneo. ¿De quiénes somos contemporáneas? ¿hasta cuándo? Estas inquietudes no se saldan sólo en la obvia y retrospectiva arbitrariedad inscrita en la configuración de esas periodizaciones históricas, sino, sobre todo, en la indagación acerca de los presupuestos culturales que hacen de ciertos cuerpos, cuerpos de *este* tiempo, y a buena parte de otros cuerpos, cuerpos anacrónicos y, con ello, menos posibles. La consideración del tiempo en tanto que marco normativo, entonces, no implica solamente señalar la violencia inscrita en su funcionamiento, sino sus posibilidades de reencuadre. Es a partir de esas hendiduras o interrupciones que pueden aparecer otras figuraciones temporales y quizás en ese sentido, otras maneras de concebir al sujeto corporeizado.

¿Qué reclama Walter Benjamin cuando pide en *Los pasajes* recuperar para la historia el principio del montaje? Si la continuidad cinematográfica depende especialmente³ de la tarea de montaje, ¿qué está pidiendo Benjamin para la historia? ¿que asuma su radical discontinuidad, su fragmentación? ¿que reconozca la continuidad como un artificio? Además, ¿a qué *historia* le exige ese rescate? ¿a la disciplina, al objeto de la disciplina? El espíritu de estas preguntas, se halla no en su inabarcable respuesta sino en la posibilidad de trasladar esta reflexión a una pregunta por el tiempo. ¿Cómo puede entonces redirigirse esa demanda hacia una reflexión sobre el tiempo? La

³ Especialmente, aunque no exclusivamente. Ante la teoría del montaje de Sergei Eisenstein, Andréi Tarkovsky señala lo decisivo que resultará el flujo de tiempo propio de cada toma a la hora de montar. Dice en *Esculpir en el tiempo*: “Montaje es unir partes mayores y más pequeñas de una película, partes con tiempos diferentes. solo su unión aporta la nueva sensibilidad para con la existencia de este tiempo, que es el resultado de exclusiones, de aquello que se corta y se tira” (p.145). Y agrega como tarea “el crear un flujo de tiempo propio, individual, reproducir en las tomas mi propio sentimiento del tiempo, que puede ir desde un ritmo de movimientos perezosos y de ensueño, hasta otro en rebeldía, desaforadamente rápido. El modo de estructurar el montaje perturba el flujo del tiempo, lo interrumpe y le concede una nueva cualidad. La transformación del tiempo es una forma de su expresión rítmica” (Tarkovsky, Andréi, *Esculpir en el tiempo*, pp.147-148).

respuesta inmediata a estas inquietudes está dada en el ejercicio de proponer *otras* figuraciones. Ofrecemos aquí cuatro figuraciones temporales heterodoxas, como modos de reencuadre de los marcos temporales más cristalizados. Cuatro modos de señalar las fisuras, las grietas, las versiones minoritarias de la norma que se habilitan a partir de estos ejercicios de reencuadre. Proponemos en los capítulos que vienen y más allá de la formulación butleriana, las figuras del *anacronismo*, la *imagen dialéctica*, la interrupción y la temporalidad *queer*, cuatro figuraciones que discuten la estabilidad de los regímenes temporales.

La propuesta de otras figuraciones acerca del tiempo no implica, sin embargo, un acto de radical novedad. No podría implicarlo, si pretendemos consistencia. No hay aquí un valor atribuido al carácter novedoso de la propuesta de ensayar otras figuraciones, puesto que eso implicaría una suerte de diagnóstico más o menos negativo de lo existente, y una confianza puesta en lo porvenir. Desde esta ontología y desde esta crítica de la violencia, lo que hay, antes bien, es una discusión acerca de lo que existe, en este caso, distintos marcos temporales en disputa, y, en esa disputa, un señalamiento de estas figuraciones como otros reencuadres acerca del tiempo menos restrictivos y normalizadores. Numerosos estudios han recuperado la potencia de estas otras temporalidades, desde la historiografía francesa más crítica, los estudios formativos del campo de la comunicación en América Latina, pasando por los estudios *queer* norteamericanos, la teología de la historia o la filosofía política italiana, por nombrar algunos de los más relevantes⁴. La novedad, a falta de mejor

⁴ Sin pretensiones de exhaustividad, para la historiografía francesa pienso concretamente en Jacques Le Goff que ya fue retomado y, aún a distancia, en Georges Didi-Huberman en tanto historiador del arte, preocupado a su vez por la propia escritura de esa historia. En cuanto al campo de la comunicación pienso en Jesús Martín Barbero quien como vimos trabaja en una línea directa con Le Goff y, hacia atrás, con las propias reflexiones de Walter Benjamin. Cuando menciono los estudios *queer* estoy pensando en Donna Haraway, en Lee Edelman, en Elizabeth Freeman, en la gran Carolyn Dinshaw e incluso en la propia Butler. En la teología de la historia pienso en el debate acerca del milenarismo, para lo cual bien puede retomarse la compilación de Malcolm Bull

término y si es que hay algún valor en esta expresión, viene dada en cambio por la posibilidad de derivar otras figuraciones, lo que puede haber, a partir de lo que hay, de esa ontología que implica pensar el ser del cuerpo —ya siempre entregado a otras— sin asumir “estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier organización e interpretación políticas”⁵.

Decía Jacques Derrida en aquel gran texto que es *Espectros de Marx* que los contextos permanecen siempre abiertos y, por lo tanto, falibles e insuficientes⁶. Allí donde la reproducción de marcos y contextos funciona mediante la repetición, hay operando una lógica subsidiaria, que es la de una analítica del poder *performativa*. Esta analítica, sabemos, informa tanto al filósofo como a las recuperaciones butlerianas, y es ese carácter reproductible propio de la performatividad, esa *iteración performativa*, lo que contribuye a la hora de entender cómo es que un marco puede fallar, cómo es que se puede *enmarcar el marco*. La reflexión butleriana sobre la performatividad, presente a lo largo de toda su obra, adquiere un carácter singular en el marco de su ontología sociocorporal, porque redefine nada menos que la materialidad. Decía Butler en *Cuerpos que importan*: “No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que “los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización”⁷. Son sobre *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, y para la filosofía política italiana, en un relevo arbitrario pero significativo pienso a mi pesar en Giorgio Agamben, Mario Tronti, y Emanuele Coccia.

⁵ Butler, Judith, *Marcos de guerra...*, p.15.

⁶ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx...*, p.11.

⁷ Butler, Judith, *Cuerpos que importan*, p.18. Es importante destacar que Butler en *Cuerpos que importan* está yendo más allá de cualquier perspectiva constructivista acerca del género como aquella asignación cultural a un sexo que ya estaría determinado. Está diciendo aquí que no sólo el género, también el sexo, depende de un proceso performativo de materialización mediante el cual algo llega a ser considerado como mero dato. Es la reiteración forzada y recurrente

las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras⁸. Por eso se preguntaba Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de la reiteración?"⁹ y ensayaba como posible respuesta: "El acto de apropiación [del poder] puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción"¹⁰. Valdría la pena desestimar el singular, no hablar ya de marco sino de marcos, puesto que la coexistencia de *marcos* muestra la vulnerabilidad de un marco pretendidamente único, pero también la existencia de versiones minoritarias, efectivas o potenciales, así como la movilidad de esas relaciones. Muchas veces esas versiones minoritarias de la norma, son las que hacen posible ese reencuadre. Porque el marco está ya siempre formando parte de ese real que se ve, se comprende, se percibe. Por eso también hablamos de un exterior no radical sino de un *exterior constitutivo*¹¹, de la permeabilidad y de la mutua configuración del adentro y el afuera.

Enmarcar el marco puede considerarse como una tarea descriptiva y prescriptiva, una tarea que de hecho *se da* pero que también *tiene que darse*. Esta inflexión no requiere, entiende Butler, una indagación especialmente trabajosa o intransitable, si no más bien un señalamien-

de esas normas reguladores la que materializa lo que llegamos a entender como *sexo*.

8 Butler, Judith, *Cuerpos que importan...*, p. 18.

9 Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder...*p.23.

10 Ídem.

11 El ya siempre sobrevalorado Žižek ensaya esta relación: en palabras de Derrida, señalando las maneras en las que el marco mismo es parte del contenido enmarcado (Žižek, Slavoj "El espectro de la ideología", p.15), y en palabras de Althusser, la topicalidad del pensamiento, es decir, "la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto" (Žižek, Slavoj "El espectro de la ideología", p.15).

to de aquello que siempre falta. ¿Por qué? Pues porque "poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior"¹². Y continúa: "El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas"¹³. Es importante detenerse en este pasaje, justamente porque la tarea de enmarcar el marco no implica una lectura de tipo paranoico, para usar las palabras de Sedgwick. No alcanza con que seamos capaces de desvelar los mecanismos mediante los cuales opera el poder. Vaya novedad. La tarea del encuadre ya está poniendo en marcha otros marcos posibles. Siempre hay, decíamos, versiones minoritarias de la norma desde las cuales es posible esa intervención crítica. Un tipo de contradicción performativa¹⁴ que puede devenir, como afirma Butler en *Vida precaria*, insurrección ontológica¹⁵. ¿Para qué? En principio y desde la perspectiva de una ontología sociocorporal, la posibilidad de enmarcar el marco, de realizar una operación crítica sobre lo inteligible como real, habilita, entre otras cosas, la ocasión de que otros existentes sean percibidos como reales. En tal sentido puede hablarse de una irrupción, interrupción o insurgencia a nivel ontológico, toda vez que en el proceso de reiteración performativa, el marco puede por definición romper consigo mismo, fisurarse, dañarse, fallar, mostrar que no contenía ni podía contener siquiera lo que decía contener. Esto es, enmarcarse.

Así, el marco puede ponerse en discusión en cada iteración performativa, en cada uno de esos actos, porque "depende de las condiciones de su reproducibilidad en cuanto a su éxito"¹⁶. Esa reproductibilidad implica, decíamos,

12 Butler, Judith, *Marcos de guerra...*p.24.

13 Ídem.

14 Butler, Judith y Spivak, Gayatri, *¿Quién le canta el estado-nación?...p.87.*

15 Butler, Judith, *Vida precaria...*p.59.

16 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.26.

una ruptura constante con el contexto, pero también, una cambiante dimensión temporal que constituye la trayectoria de su afecto¹⁷. Esta *dimensión temporal*, tanto en su dimensión re-productiva como en su dimensión irruptiva, es la que nos permite pensar en las posibilidades de desplazamiento o, en palabras de la autora, en una insurrección a escala ontológica. Ahora bien, ¿cómo opera este enmarcar el marco cuando lo que se trata de discutir es el propio marco? Comoquiera que la desestabilización que este cuestionamiento implica, es, antes que nada, una desestabilización del yo, Butler refuerza esta idea en *Dar cuenta de sí mismo*

un autocuestionamiento de este tipo implica ponerse uno mismo en riesgo, hacer peligrar la posibilidad misma de ser reconocido por otros; en efecto: cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible¹⁸.

Este pasaje no hace otra cosa que mostrar que la tarea de enmarcar el marco no es exterior a quien/es se ven imbuidas en este proceso: en el límite de lo que puede volverse inteligible, esa falla, también es una falla del relato de sí misma, que fracasa cada vez que quiere en forma completa dar cuenta de sí. La consecuencia se traduce en la experiencia, en el riesgo de ya no saber quiénes somos, pero también, en una radical apertura acerca de quiénes podríamos ser. Esta suerte de violencia sobre sí o impugnación del sí mismo puede pensarse como un modo de desestabilizar o expandir el marco, en la experiencia de ya estar viviendo otros, destruibles a su vez.

Podemos decir también que enmarcar el marco ocurre sobre todo cuando otra experiencia del *tiempo* irrumpe en el espacio de lo inteligible o de lo imaginable. Esta interrupción ocurre como una fisura, una hendidura o un corte. Ahora bien, la ocasión o la tarea en que el marco

17 Ídem.

18 Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*...p.38.

rompe consigo mismo no es de suyo celebratoria: si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, "exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas"¹⁹, y esas normas, sabemos, pueden tener un horizonte emancipatorio para la vida y la política o bien cada vez más restrictivo.

Hay, además, una discusión sobre la base cultural que delimita el marco. El marco de lo culturalmente pensable e imaginable, decíamos, está fuertemente restringido por una narrativa progresista. Por eso es que Butler se pregunta acerca de la base cultural que está operando aquí "como condición trascendental y como meta teleológica"²⁰. Sucede que ciertos marcos de carácter hegemónico desde los cuales percibimos, están marcados por la presunción de una temporalidad lineal. La autora alerta también ante esta autopercepción de la modernidad occidental, que, asegura, "intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo"²¹. El tiempo funcionando como uno de los encuadres que enmarcan el cuerpo de manera restrictiva, una de las hipótesis que atraviesa este escrito y en la que es necesario insistir. Uno de los modos de discutir marcos hegemónicos del tiempo es, decíamos, proponer otras figuras temporales no tanto como promesa sino como señalamiento de lo que hay. Versiones minoritarias de la norma que conceptualizamos como un encuadre material y perceptual. *Anacronismo, imagen dialéctica, interrupción y temporalidad queer* funcionan aquí como modulaciones de ese encuadre. Como modos de singularizar la tarea de *enmarcar el marco*, valiéndonos de otras fuentes y otros diálogos, en un intento porque la categoría trascienda el léxico de su autora, Judith Butler.

19 Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*...p.40,

20 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.152.

21 *Ibíd.*, p.188.

¿Qué hacer? Figuraciones

¿Cómo abordar la singularidad inscrita en la categoría de figuración? Desde la perspectiva de la bióloga feminista Donna Haraway y a partir de la exploración del término en su bibliografía más relevante²², buscamos poner en relieve algunas de sus características elementales. Los términos *figura* y *figuración* (figures/figurations) están usados aquí casi de modo indistinto. La razón de esta equivocidad viene dada justamente por el uso que hace Haraway de la noción, más preocupada por volver operativo este concepto, por figurar o hacer figuraciones, que por inscribirse o desprenderse de determinadas tradiciones exegéticas. Una autora que como señalábamos, considera a los estudios sobre ciencia ficción en tanto que estudios culturales²³. Recordemos cuáles eran aquellas figuraciones más resonantes: cyborg, especies en compañía, simios, mujeres, testigo modesto, son para Haraway figuraciones, aquellos modos de proceder de la teoría fe-

22 Los textos de Haraway en los que fue rastreada la noción de figuración son los siguientes: "Una familia de figuraciones feministas", que es la Introducción a *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros Inadaptables*, recientemente editada por Holobionte (2019); el *Manifiesto de las Especies de Compañía. Perros, gentes y otredad significativa*, publicado por la editorial cordobesa Bocavulvaria en 2017; "Testigo_Modesto@Segundo_Milenio", dos textos vitales de The Haraway Reader, aparecidos en el número 10 de la Revista Lectora en 2004; el clásico texto "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles", aparecido en la Revista Política y sociedad en 1999; el texto referido a Sojourner Truth, "Ecce homo, Ain't (Ar'n't) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape" (Butler and Scott, 1992), traducido por emma song en 2017; *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*, publicado por Cátedra en 1991, donde se incluye el Manifiesto para Cyborgs. Finalmente, y para pensar el deslizamiento presente en Haraway desde la figuración cyborg hacia las especies en compañía, tomo el sutil abordaje que realiza emma song en "Nosotras no-humanos. Narraciones posthumanistas", publicado en 2016. El abordaje no es exhaustivo pero sí suficiente para presentar la noción en sus elementos centrales.

23 Haraway, Donna, "Las promesas de los monstruos", p.131.

minista, aquellos modos de recuperar ciertas figuras en una relación aberrante con el tiempo. Esto ocurría para la autora exactamente en el momento en que, tres décadas atrás, la propia narrativa histórica estaba en crisis²⁴. Haraway, recordemos, está preocupada en ese momento por examinar nada menos que las maneras de construir lo humano después de la segunda guerra mundial²⁵. En esa empresa, solo una mirada que se corra del antropocentrismo y el antropomorfismo será capaz de mirar *junto a* quienes estamos. Para Haraway los parentescos están formados, señalábamos en la Introducción, "por floridas entidades maquínicas, orgánicas y textuales con las que compartimos la tierra y nuestra carne (...) No todas las intervenciones y no todos los actores son humanos"²⁶. Por eso, en su *Manifiesto de las especies de compañía*²⁷, se pregunta cuál de sus dos figuraciones más emblemáticas, el cyborg o las especies de compañía "podrían hablarnos de manera más fructífera sobre políticas y ontologías más habitables en los mundos que vivimos"²⁸. En este caso, a la autora le resulta indecible, además de innecesaria, la elección. A duras penas podría considerarse que cyborgs o especies de compañía, dice, sean polos opuestos²⁹. ¿Por qué? Pues porque ambas figuraciones

aportan lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y la silicón, la libertad y la estructura, la historia y el mito, lo rico y lo pobre, el estado y el sujeto, la diversidad y el reduccionismo, la modernidad y la postmodernidad, y la naturaleza y la cultura de formas inesperadas³⁰.

Haraway agrega todavía otra razón por la que no tiene sentido pensarlas separadamente: "ni a un cibernético ni a un animal de compañía les agradan los puros de corazón que

24 Haraway, Donna, "Ecce homo, Ain't (Ar'n't) I a woman, and Inappropriate/d others", p.1.

25 Haraway, Donna, "Ecce homo", p.1-2.

26 Haraway, Donna, "Una familia de figuraciones feministas", p.2.

27 Haraway, Donna, *Manifiesto de las Especies de Compañía*, p.3.

28 Ídem.

29 Ídem.

30 Ídem.

aspiran a proteger los límites de las especies y a la esterilización de los que se desvían de categoría³¹. Por la negativa, y en ese afán de apartarse del pensamiento binario, vemos que las figuraciones no se delimitan como unidades discretas. Ahora bien, en el afán de ofrecer algunas de sus características más singulares, Haraway entiende que las figuraciones no son representativas, asumen la contingencia histórica, la artefactualidad, la espontaneidad, la fragilidad y los excesos de la *naturaleza*³². Siempre se hallan entre lo humano y lo no humano, entre lo orgánico y lo tecnológico, entre la historia y el mito, entre la naturaleza y la cultura, y de formas inesperadas, dice. Es por ello que emma song señalaba en 2016 que en todo caso la disputa política consistía en “ver desde dos perspectivas a la vez; al mismo tiempo”³³. De modo que la figuración puede entenderse como esa otra modulación de la crítica, siempre oscilante entre su cara *paranoica* y su cara *reparatoria*. Otro modo de hacer frente a la pregunta leninista. ¿Qué hacer? Figuraciones. Una evidencia de ese ejercicio aparece en el necesario texto que Haraway escribió en 1992 acerca de Sojourner Truth³⁴ (1797-1883). Una poderosa oradora para el feminismo y el abolicionismo. Así nombraba a Sojourner Truth y es a partir de esa mujer que define en este texto la noción de *figuraciones*, a partir de la significativa historia de aquella activista célebre por su discurso “Ain’t I a woman?” pronunciado en 1851 en la Convención de los Derechos de la mujer en Ohio. ¿Por qué a partir de Sojourner Truth? Decía Haraway: “Quiero quedarme con los cuerpos desarticulados de la historia como figuras de conexiones posibles y responsabilidades”³⁵, con esos cuerpos como figuras de cone-

32 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinvencción de la naturaleza*, p.66.

33 song, emma, “Nosotras no-humanos. Narraciones posthumanistas”, p.3.

34 Me refiero a “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post- humanist landscape”. En Butler, Judith and Scott, Joan W. (eds.) *Feminist theorize the political*. New York y Londres: Routledge. pp. 87-101, 1992. Me valgo de la traducción de 2017 de emma song, aún no publicada y cuyo título traduce como “Ecce Homo, ¿No soy (no somos) yo una mujer? y Otras Inapropiadas/bles: Lo humano en un paisaje post-humanista”.

35 Haraway, Donna, “Ecce homo”, p.1.

xiones posibles entre desplazamientos temporales. La figuración, continúa, es *un* modo, sino *el* modo de proceder de la teoría feminista, una teoría que en esta modulación, ha desarticulado y vuelto a articular conexiones temporales cristalizadas

La figuración trata sobre replantear el escenario para pasados y futuros posibles. La figuración es el modo de teoría para cuando la más “común” retórica de los sistemas de análisis críticos solo parece repetir y sostener nuestras trampas en la historia de las confusiones establecidas³⁶.

En este pasaje de Haraway se deja ver un claro gesto benjaminiano, un replanteamiento en ese escenario para pasados y futuros posibles no es otra cosa que una sostenida preocupación por el presente, por los reenvíos, retomas y modulaciones en donde lo que hay puede ser redefinido a partir de “lo que reúne y lo que hace explotar”³⁷ ese presente. Haraway propone un *nuevo giro de posibilidad histórica* para esas otras figuraciones. Figuraciones que, por cierto, deben “resistirse a las dos representaciones genéricas, resistirse a la figuración literal; y aún así estallar en poderosos nuevos tropos, nuevas figuras del discurso”³⁸. Bajo la pregunta entonces de la clase de historia que puede Sojourner Truth habitar, Haraway singulariza aquello que busca definir a la vez que proponer como figuración; Sojourner Truth tiene la potencia de figurar una colectividad humana no atada a categorías ya marcadas. Sino totalmente lo opuesto, su cuerpo, nombre y discurso –sus formas, contenidos y articulaciones– pueden leerse como sostén de la promesa de nunca hacer un universal, un lenguaje común que nos reclama colectiva y personalmente en cada uno de nosotros, precisamente a través de su radical especificidad; en otras palabras, a través del desplazamiento y resistencia para la identidad sin marcas precisamente como el sentido para reclamar el estatus de “lo humano”³⁹.

Figuraciones otras que, entonces, guardan esa especificidad: la promesa de un lenguaje específico y común

36 Haraway, Donna, “Ecce homo”, p.1.

37 Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.168.

38 Haraway, Donna, “Ecce Homo”, p.1.

39 Ibid., p.7.

aunque nunca universal, que resiste a la identidad como única marcación —enmarque— posible. Es por eso que, de nuevo emma song, recuperaba a la cineasta vietnamita Trinh Thi Minh-Ha para pensar en Sojourner como aquella otra inapropiada/ble, como un intento de dar cuenta de aquellos que “no pudieron adoptar el rostro del “yo”, ni el de lo “otro” (...) Ser una inapropiada/ble, es no aparecer en los mapas de taxonomías disponibles”²⁴⁸. Si proceder por figuraciones intenta señalar posibles lugares donde los marcos temporales fallan, queda preguntarse si esas figuraciones están fuera de la norma. Podrá anticiparse la respuesta. Desde luego que no. Pues si bien es cierto que pretenden estar fuera de determinado marco normativo que encontramos más restrictivo y menos posibilitador de la vida, ello no implica que efectivamente estén fuera de esos marcos que discutimos, pero tampoco implica que estén fuera de marco normativo alguno.

PARTE II

Otras figuraciones

IV

Anacronismo

-¿Y ser viejo?

-Bueno, ahí tienes otra garantía. Nunca seré vieja, como las estrellas. Me recordarán siempre joven.

-¿Y si encuentran el remedio?

-Me muero igual, porque de aquí a que llegue a Latinoamérica,

y a qué precio. ¿Te imaginas lo que va a costar? Como siempre se salvan las ricas primero.

Pedro Lemebel, *Los diamantes son eternos*
(Frívolas, cadavéricas y ambulantes)¹

La crítica de la violencia enlazada a la pregunta por el tiempo guarda una deuda con aquella gran intuición que arroja Walter Benjamin hacia el final de "Para una crítica de la violencia", temprano y hermético ensayo de 1921: la crítica de la violencia es la filosofía de su historia². Trabajar el vínculo no suficientemente visitado entre la crítica de la violencia y las presunciones respecto de la temporalidad que esa crítica de la violencia aloja puede resultar una tarea ciertamente inabarcable. Por eso, y como un modo de delimitar el espectro posible de respuestas, el propósito de este capítulo

¹ Lemebel, Pedro. *Loco afán. Crónicas de sidario*. Santiago de Chile: Seix Barral, 2017, p.104.

² Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", p. 449.

lo es pensar una de esas figuraciones temporales *otras* bajo las cuales pueden percibirse otros cuerpos posibles, otras emociones: la figura del *anacronismo*. ¿Cómo devolverle a la noción su potencia crítica? El anacronismo ha sido considerado un equívoco para la historiografía más clásica, pero también un paradigma de interrogación histórica, para la historia del arte más reciente. Antes que salvar el juego de opuestos, la pretensión aquí es abordar el anacronismo en tanto que figuración, y *junto a* otras figuraciones temporales. Una noción que, en el sentido específico en que Donna Haraway la aborda, ya contiene una discusión con los marcos temporales mejor estabilizados. Componer una reflexión acerca del anacronismo en tanto *figuración*, implica también recoger el desafío que lanzaba Butler de pensar este tiempo “fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable”³. Implica para ello ofrecer otros marcos temporales para que el espectro de violencias normativas sea más posible de ser contestado. En ese camino, abordaré la reflexión sobre el anacronismo en dos momentos: un primer momento en el que propongo un debate epistémico y político acerca del anacronismo: ¿hay anacronismos, o se mira anacrónicamente?, para pensar lo que implica ese ejercicio de desmontar una continuidad. Allí aparecerá brevemente la Acción de las Cenizas, una manifestación artística de duelo público llevada adelante por el Colectivo ACT-UP, con la intención de pensar *junto a* las cenizas, junto a esa materialidad anacrónica de lo que tuvo una forma corporal humana y que después del fuego es su huella en el presente. Y un segundo momento, en el que ofrezco una serie de interrogaciones derivadas, una invitación a pensar acerca de cuerpos y materialidades anacrónicas, es decir, que están en *este tiempo* sin pertenecer del todo a él.

Anacronismo, una pregunta por lo que hay

Intuitivamente podríamos pensar que la idea de anacronismo falla en su propósito, en tanto parece depender de ciertas nociones sustantivas acerca del tiempo, o sos-

³ Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.187.

tenerse en una noción lineal y hacia adelante del tiempo. Así, algo resultaría anacrónico, fuera de este tiempo, cuando hemos establecido como lo propio de este tiempo por ejemplo, a formas corporales paradigmáticamente humanas, o formas políticas paradigmáticamente contemporáneas⁴. En relación a esas formas estabilizadas es que algo podría considerarse anacrónico. Sin embargo, la figura del anacronismo ha ganado centralidad en ciertos debates teóricos que atraviesan las áreas disciplinares de la filosofía, la historiografía, la comunicación, las ciencias sociales y, ciertamente, la historia del arte. En este último campo, quien se destaca en la composición que hace del anacronismo como paradigma de interrogación histórico y temporal es sin duda Georges Didi-Huberman, historiador del arte y filósofo francés de profusa trayectoria. Uno de los principales interlocutores de Didi-Huberman es, además de Aby Warburg y Carl Einstein y, caro a este contexto, Walter Benjamin. En su texto *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (2015) Didi-Huberman traslada a la historia del arte las reflexiones que Benjamin tiene para con la historia. Pero veamos las particularidades de este traslado. ¿Cuál es la potencia crítica de los anacronismos? Actualizar modelos de temporalidad menos idealistas, dice Didi-Huberman⁵. La

⁴ Aquí podría pensarse en aquellas “suspensiones anacrónicas” del constitucionalismo que revisa Butler en ese extemporáneo diálogo con Michel Foucault que es “Detención indefinida” (2009). Las intersecciones entre soberanía y gubernamentalidad en este caso, permiten pensar políticamente esas suspensiones sin el riesgo de escándalo moral al observar con espanto las cosas que *aún* suceden en el siglo XXI. La discusión pormenorizada acerca de ese asombro fue trabajada en la Introducción.

⁵ Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.138. Acaso no sea otro el gesto de Alberto Laiseca cuando postula esa serie de combates retrospectivos en los primeros minutos del documental “Deliciosas perversiones polimorfas” (2004). Dostoievsky contra Shakespeare (leído como es escrito), o Vietnam contra el pueblo de Camilo Aldao, ese pueblito, dice Lai con maestría –Laiseca, el conde de 862 años que forra todos sus libros de blanco, uniformados como un ejército–, de apenas 82 millones de habitantes, que cuenta con un dispositivo para reducir sus rascacielos a modestos edificios de tres pisos para disuadir a la gente del censo.

característica del anacronismo es que "hace brotar conexiones que son atemporales (*zeitlos*) sin estar por lo tanto privadas de importancia histórica"⁶. Un anacronismo se ubica en el lugar de la crítica toda vez que la actualización de conexiones que ya parecían perimidas permite, paradójicamente, rehistorizar ciertos procesos políticos de modo de restituirles su carácter no necesario. Hay un propósito, que aparece en una carta de Benjamin a Ernst Schoen, "una *búsqueda de nuevos modelos temporales* destinados a extinguir el relato causal y también la teleología y "teoría del progreso"⁷. El primer desplazamiento del anacronismo como modelo de interrogación temporal es ciertamente —aunque no solamente— en relación con el pasado:

El hecho de ser *pasado*, para una cosa, no significa solamente que está alejada de nosotros en el tiempo. Permanece lejana, es cierto, pero su alejamiento mismo puede darse también cerca nuestro —éste es, según Benjamin, el fenómeno *aurático* por excelencia— como un fantasma irredento, como el que *retorna*⁸.

¿Dónde puede reconocerse aquello que retorna, aquel fantasma irredento y por eso pasible de ser redimido? Hay un motivo que obsesionó a Nicolás Casullo en *Las cuestiones* y que puede pensarse en esa clave, y es el de *la revolución como pasado*. Ese retorno está posibilitado en este esquema no por la *historia* sino por la *memoria*, allí donde la memoria no es desde luego una facultad subjetiva aunque tampoco un documento objetivo. Se ubica, en cambio, "en los vestigios que actualiza la excavación arqueológica: pero ella está también en la sustancia misma del suelo, en los sedimentos revueltos por el rastrillo del excavador"⁹. En definitiva, dice seguidamente Huberman, la memoria se halla "en el presente mismo de la arqueología, en su mirada, en sus gestos metódicos o de tanteo, en su capacidad para leer el pasado del objeto en el suelo actual"¹⁰. La memoria, ese tiempo que el* histo-

riador* convoca e interpela, funciona como "un receptáculo de tiempos heterogéneos, repletos de disparidades que hacen trizas las cronologías"¹¹. Allí radica el rol desestabilizador del anacronismo, definido como la intrusión de una época en otra, como aquello que desborda el tiempo pacificado de la narración ordenada¹². ¿Qué desestabiliza el anacronismo? Busca desestabilizar propiamente "la linealidad del relato histórico"¹³. Ese rol desestabilizador plantea sin embargo un dilema: "o bien ocultarlo, sellando bajo la historia el tiempo "inverificable" del anacronismo, o abrir el pliegue donde el anacronismo, conecta imagen e historia, dejando, propone Huberman, "florecer la paradoja"¹⁴. El dilema parece resolverse de momento abriendo el pliegue, dejando florecer la paradoja.

Una de las caras por donde abordar esta figura y su complejidad consiste en preguntarse por su carácter o su estatuto. ¿Es el anacronismo una afirmación ontológica, de manera que podemos decir que *hay* anacronismos? ¿o se trata de una perspectiva epistémica a partir de la cual se mira y se piensa el tiempo y la historia? Ensayemos como respuesta la primera opción, sin olvidar que tampoco se trata de dos afirmaciones estrictamente oponibles. No se trata de una mirada anacrónica sobre una pretendida continuidad —bajo la especie del revisionismo— sino de una postulación ontológica: *hay* anacronismos

Si, por otra parte, la historia en su relato está hecha de "inversiones" y "envolvimientos", entonces será necesario renunciar a los seculares modelos de la *continuidad* histórica. El historiador deberá adaptar su propio saber —y la forma de su relato— a las discontinuidades y anacronismos del tiempo. El modelo dialéctico es convocado aquí para dar cuenta de una experiencia del tiempo "que refuta toda idea de progreso del devenir y hace aparecer toda 'evolución' aparente como una inversión (...) continuamente compuesta"¹⁵.

11 *Ibíd.*, p.13.

12 *Ídem.*

13 *Ídem.*

14 *Ibíd.*, p.14.

15 *Ibíd.*, p.154.

6 Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.140.

7 *Ibíd.*, p.141.

8 *Ibíd.*, p.161-162.

9 *Ibíd.*, p.163.

10 *Ídem.*

Es necesario señalar sin embargo que *renunciar* a los modelos de la continuidad histórica nunca es una operación o un acto que dependa estrictamente de la voluntad. No se trata de cambiar un modelo temporal por otro sino de reconocer las señales de múltiples temporalidades en disputa, y, parafraseando a Calvino, hacer que duren y dejarles espacio¹⁶. Esta pretensión, ambiciosa por lo demás, esta otra experiencia del tiempo, posibilita, en clave benjaminiana, otro posible conocimiento: "Los hechos devienen cosas dialécticas, cosas en movimiento: lo que desde el pasado nos llega a sorprender como una "cuestión del recuerdo" (*die Sache der Erinnerung*)"¹⁷. El desplazamiento está, señala Didi-Huberman en pasar de la consideración del pasado como hecho objetivo a su consideración como hecho de memoria¹⁸, aquello que para Benjamin tenía carácter de revolución copernicana para la historia en tanto que ciencia. Recordemos que quien entendía estar realizando una revolución a la medida de Copérnico en el conocimiento científico era Immanuel Kant con su *Crítica de la razón pura*, ese gran intento por ubicar a la metafísica de este lado del límite de lo que puede conocerse. Si el giro copernicano estaba dado por la preeminencia del sujeto trascendental en ese proceso, ¿por qué Benjamin piensa en la consideración del pasado en tanto hecho de memoria como un giro copernicano? Pues porque está discutiendo específicamente con esa voluntad de entender a la historia estrictamente como ciencia, con la soberanía de eso que se entiende por *hecho* en tanto que objeto o unidad mínima del conocimiento histórico. Discutiendo, en tal sentido, también con aquella tradición que pretende salvar a los fenómenos *honrándolos como herencia*. En esta dirección Didi-Huberman señala la novedad de esta concepción. Si no se parte de los hechos, cuál es el punto de partida, cuál es para Huberman la novedad radical de eso que entiende como concepción y como práctica: "que ella no parte de los hechos pasados en sí mismos (una

16Aquel pasaje en el Atlas del Gran Kan con el que cierra, si es que cierra, *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino (p.171). Una cita numerosas veces recuperada y no por ello menos verdadera.

17Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.154.

18Ídem.

ilusión teórica), sino del movimiento que los recuerda y los construye con el saber presente del historiador. No hay historia sin teoría de la memoria"¹⁹. El movimiento que los recuerda y los construye, es sin duda el presente, aún cuando esa categoría dista de ser un punto fijo y es tematizada con recurrencia. No hay historia sin teoría de la memoria pues siempre la memoria es a la vez una teoría de la memoria, ese acercamiento —en este caso al pasado— ya está dependiendo de unos modos de construcción, de unos *marcos*. El trabajo anacrónico de la memoria tiene sus puntos de anclaje en ciertos métodos de acercamiento, en ciertas materialidades abordadas que son, como sabemos, aquello que para el historiador positivista se considera un despojo de la historia. Por eso Huberman equipara las búsquedas de Aby Warburg y de Walter Benjamin, "perfectamente anacrónico en su interés no positivista por los "despojos de la historia", en su búsqueda no evolucionista de los "tiempos perdidos" que sacuden la memoria humana y su larga duración cultural"²⁰. La tarea de la memoria implica un método que propone al juego en su centro. "“Pero ¿cómo hacerlo? Jugando, una vez más, dialécticamente: jugando sobre dos cuadros a la vez. El inconsciente del tiempo llega a nosotros en sus huellas y en su *trabajo*"²¹. Y continúa: "Las huellas son materiales: vestigios, despojos de la historia, contra-motivos o contra-ritmos, "caídas" o "irrupciones", síntomas o malestares, sínkopas o anacronismos en la continuidad de los "hechos del pasado"²². De allí la imagen del* historiador* como un niño que juega con los jirones del tiempo.

Jugar con las cenizas, pensar *junto a ellas*

Pensemos en las *cenizas* como una de esas materialidades que pueden abordarse anacrónicamente. La pregunta por las cenizas evoca entre otros el texto de Jacques Derrida *La difunta ceniza —Feu la cendre—*. Publicado en edición bilingüe y escrito a manera de polílogo —una con-

19Íbid., p.154-155.

20Íbid., p.142.

21Íbid., p.155.

22Ídem.

versación impronunciabile, dirá el autor— el texto avanza a través de varias voces que van haciendo aparecer el tema. *Feu la cendre* se escribe alrededor de una obsesión, una constatación: Hay ahí ceniza —«Il y a là cendre»—, una constatación imposible, temporalmente dislocada, puesto que, “La ceniza no está aquí pero hay ahí Ceniza” —«La cendre n'est pas ici mais il y a là Cendre»²³. Apunta a ese carácter temporalmente dislocado de las cenizas, cuando piensa en la materialidad de ese resto, “una persona desaparecida pero una cosa que conserva y a la vez pierde su huella, la ceniza”²⁴. Y agrega: “He ahí la ceniza: aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrando el resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero ilegible”²⁵. El segundo e imprescindible texto que evoca la pregunta por las cenizas se titula “Políticas de la supervivencia”, allí Gabriel Giorgi reflexiona acerca de esas intersecciones anacrónicas entre tiempo y cuerpo. Giorgi analiza algunas intervenciones de ACT-UP, la red de activistas que luchó por volver pública la problemática del VIH y del sida en varios países del mundo, en el momento en que el virus constituía sin excepciones una enfermedad letal, negada por el estado. Entre las intervenciones que realizaron, se cuentan los funerales políticos conocidos como Acción de las Cenizas, que ACT-UP llevó adelante en 1992 frente a la Casa Blanca. Les activistas llevaron las cenizas de sus muertos hasta las rejas de la Casa Blanca, y allí las arrojaron, muertos políticos cuya insistencia era a la vez material y perceptual, en un intento por tender lazos entre la vida y la muerte mediante esas errantes formas de la materialidad. Giorgi lee la Acción de las Cenizas como un modo de dislocar los marcos de temporalización de lo viviente. Porque los marcos de reconocimiento de una vida no son solamente, dice, los del nombre propio, la biografía, y la autobiografía²⁶, sino también “los de la historia médica, los del tiempo del virus, los procesos biológicos e inmunológicos, los contagios y las

²³ Derrida, Jacques, *La difunta ceniza -Feu la cendre-*, p.19.

²⁴ Ídem.

²⁵ Ídem., p.21.

²⁶ Giorgi, Gabriel, “Políticas de la supervivencia”, p. 253.

inmunizaciones, y la mirada sobre poblaciones y agenciamientos entre formas humanas y no-humanas”²⁷, son en definitiva, “los tiempos de un bios que no coincide con las formas dadas del “yo”²⁸. No se trata solo de las intersecciones en donde tiempo y cuerpo se entrelazan, sino de los vínculos presentes entre las políticas de lo viviente y de lo no viviente. Muchos de los activistas que iban muriendo, relata Giorgi, dejaban su expresa voluntad de ser velados “a cajón abierto frente a las casas de los políticos responsables por el “dejar morir” propio de la crisis del sida, una especie de escrache avant la lettre y con el cadáver en el medio”²⁹. En esos funerales políticos, entiende Gabriel, hay algo que no es reductible a los habituales modos de simbolización disponibles para el morir³⁰. Aquello irreductible está, justamente, en las cenizas, inscritas en ese morir político, exigiendo otra inteligibilidad y afectabilidad pública para ese morir.

Hay un lugar donde los tiempos otra vez se intersectan en una rara materialidad, y es esa *temporalidad prepóstuma* que Giorgi menciona al pensar un singular momento de la Acción de las Cenizas de 1992. En esos funerales políticos, cada persona que arrojaba las cenizas tomaba la palabra a través de un altavoz y hablaba en nombre de la persona que acababa de morir, hablaba de esa persona, de sus preferencias, de lo que le era propio. En un momento de la intervención alguien toma el altavoz y dice que habla en nombre de sus propias cenizas, puesto que sabe que le quedan a lo sumo dos años de vida. Este acto, reflexiona Giorgi, constituye una práctica estético-política novedosa, en la que biología y política, dice, “se anudan en torno a una temporalidad “gestionada” sobre vidas a proteger —y por lo tanto a “futurizar”— y vidas que se pueden abandonar a una muerte rápida o lenta, pero en todo caso marcadas por una temporalidad terminal”³¹. Puede reconocerse allí una interpelación anacrónica, la de un

²⁷ Íbid., p.254.

²⁸ Ídem.

²⁹ Íbid., p.250.

³⁰ Íbid., p.251.

³¹ Íbid., p.252.

cuerpo seropositivo que sabe que va a morir pronto y por eso habla en nombre de sus propias (futuras) cenizas, esa materialidad que todavía no existe pero en la que el cuerpo va a devenir pronto.

Hay un esfuerzo metodológico a la vez que político, en traer esta figura del anacronismo y sus paradojas, que implica colaborar en un proyecto mayor. El propósito último que guarda la composición de estas figuraciones es la posibilidad de pensar qué cuerpos, qué emociones, qué materialidades son posibles, o pueden serlo, a través de estos otros marcos de lo inteligible tanto como de lo afectable. El esfuerzo de este trabajo está justamente en ofrecer señales para que esa empresa sea posible, guiado por preguntas fundamentales: ¿Podemos hablar de cuerpos anacrónicos? ¿Cuerpos que están en este tiempo sin pertenecer del todo a él? ¿Qué implica ser o habitar, hoy y aquí, un cuerpo anacrónico? ¿Quiénes son los cuerpos anacrónicos? ¿Quién y desde qué lugar de enunciación puede decir que *hay* un cuerpo fuera de tiempo? ¿En qué sentido discuten la norma? En cuanto a este último punto, quizás convenga detenerse, antes que en los cuerpos anacrónicos, en las emociones anacrónicas, aquel repertorio de afectos³² que sin estar fuera de este tiempo tampoco pertenecen del todo a él: las gramáticas del fracaso, la disidencia inscrita en la tristeza, la crueldad del optimismo, la vergüenza como pliegue, la reescritura del trauma³³.

³²El empleo de los términos emociones, afectos, sentimientos, incluso pasiones, desde luego no es equivalente. En cada caso, el lenguaje implica proximidades y distancias en las maneras de entender la localización, el funcionamiento, los niveles de simbolización, la potencia política y las posibilidades de transformación en ese terreno. Aquí aparecen en sus distintas modulaciones y resonancias, puesto que intento reponer antes que saldar el debate. Para una discusión conceptual sobre el uso de los términos puede consultarse la Introducción de Sara Ahmed a su libro *La política cultural de las emociones*, y el glosario que ofrece Jonathan Flatley en el Capítulo 2 de *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*.

³³Para el fracaso pienso en Jack Halberstam y *El arte queer del fracaso*, para la tristeza pienso en Sara Ahmed y *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, para la suspensión del optimismo pienso en Lauren Berlant y *El optimismo cruel*, para la vindicación de la vergüenza pienso en Eve Kosofsky Sedgwick y *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performa-*

¿Por qué? ¿Por qué pensar en emociones anacrónicas? Porque quizás no se trate de indicar este o aquel cuerpo como el lugar donde se instancia el poder, sino que la propia crítica al sujeto soberano implica reconocer que no existe la vida si no es con arreglo a unas condiciones determinadas formuladas en términos de marcos. Radicar allí una reflexión sobre el afecto implica que, así como la radical interdependencia, la precariedad, es una condición que siempre nos constituye a la vez que nos desposee y de la que no es posible deshacernos a voluntad, tampoco las emociones son atributos de este o aquel sujeto determinado, sino que dependen de marcos que circulan y que delimitan los posibles contornos de todo sujeto que pretenda dar cabal cuenta de sí. Butler reconocía como tarea de la crítica la discusión con aquellos marcos interpretativos que encuadran nuestros sentimientos más cristalizados como respuestas primarias, y por ello, inapelables o al menos no sujetas a una posible transformación. Así, indignarse, alegrarse, calentarse, sentir pena, vergüenza, ira, rabia, amor, repugnancia, y un largo etcétera en el recuento de pasiones no tienen que ver con el lugar más propio e intransferible, aquello que yo siento, sino que ya están dependiendo de unos marcos interpretativos desde los cuales algo así como una emoción aparece en tanto que efecto. Cuando el marco temporal predominante es productivo y reproductivo, el repertorio de emociones asociado al fracaso, a la tristeza, a la vergüenza, al desencanto, a la imposibilidad de superar el trauma o todo aquello que debemos dar por concluido, se vuelve un lugar donde ejercitar la mirada crítica. Quizás las emociones anacrónicas se conviertan nada menos que en una llave de la tarea crítica, una vía de ingreso donde poder pensar qué tipo de normalizaciones afectivas el poder exige, y cuáles son las señales de que otro modo de la afectación es posible.

Estas y otras preguntas sucesivas tal vez ofrezcan pistas para seguir pensando el tiempo que somos, y el tiempo que queremos ser, allí donde la figuración sigue siendo una tarea, sino es que la tarea, que le urge al presente. *tividad*, y para la agencia posible aún en el trauma, pienso en Ann Cvetkovich y *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad, y culturas públicas lesbianas*.

En ese sentido es que Haraway piensa en la posibilidad de otro lugar (elsewhere), no en términos de una fantasía utópica o una vía de escape, “sino nacido de la ardua (y a veces gratificante) labor de permanecer juntos en un grupo de parentesco que incluya a cíborgs y diosas trabajando conjuntamente por la supervivencia cotidiana”³⁴. Para ello es necesaria la torsión en el lenguaje que supone el trabajo con figuraciones: importa cómo nombrar porque, como cree Haraway, la gramática es política que utiliza otro tipo de armas.

³⁴Haraway, Donna, “Una familia de figuraciones feministas”, p.3.

V

Interrupción

Este capítulo guarda la pretensión de pensar la interrupción en tanto figuración heterodoxa acerca del tiempo. Si bien es cierto que sobre la interrupción mucho se ha escrito, no desandamos su literatura para reconstruir la noción, la práctica o la permeable frontera entre ambas, sino que ensayamos la tarea de proponer a la interrupción como otra de las figuras que muestren la falla, la herida, el corte en esos marcos temporales mejor estabilizados. Para ello, la reflexión se articula en cuatro momentos. Un primer momento (a) que intenta hacer lugar a una conversación con val flores y su texto *interrupciones*; un segundo momento (b) que depende del primero y que desarrolla los lineamientos principales del concepto, un tercer momento (c) que desglosa y extiende la singularidad del concepto en la constelación de dos textos de la segunda década del siglo XXI. El ya mencionado trabajo de val flores, reeditado en 2017 y titulado *interrupciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Y la reflexión sobre la interrupción que comporta la experiencia de la pasión sexual realizada por Alberto Beto Canseco en *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*, también en 2017. Este agrupamiento pretende singularizar la noción de inte-

rrupción, bajo la pregunta por aquello que se interrumpe, y cómo esa interrupción colabora, si es que colabora, con una crítica a los marcos temporales más rígidos. Finalmente (d) la propuesta de pensar a la interrupción como una instancia revolucionaria, para lo cual recupero el diálogo anacrónico entre Benjamin y Butler en relación al concepto, y la contribución que flores y Canseco realizan en este debate, en una suerte de mesa redonda dispuesta para la ocasión.

Condiciones de una conversación

interrupciones, ese gran texto de val flores, tiene hasta el momento dos ediciones. La primera (2013), en la que la autora participa del proyecto autogestivo que da lugar al libro, es de La Mondonga Dark, esa editorial lumpen y artesanal de la ciudad de Neuquén, Argentina, que llevaban adelante junto a la poeta Macky Corbalán. La segunda (2017), depende como señalaba del proyecto editorial Asentamiento Fernseh, también autogestivo, radicado en la ciudad de Córdoba, Argentina. Además de las ausencias y presencias espectrales que ocurren en el transcurso de esos años, una de las diferencias más significativas entre la primera y la segunda edición es su contexto de aparición¹. Tanto como para que la autora dedique bue-

1 El 10 de diciembre de 2015 en Argentina se produjo un cambio radical en la coyuntura política local, en afinidad sin embargo con el giro a la derecha de buena parte de los gobiernos latinoamericanos (Brasil, Chile). Luego del ballottage y por una diferencia de 2 y 1/2 puntos (menos de 700.000 votos) Mauricio Macri, histórico representante de la derecha neoliberal en Argentina y entonces Jefe de Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, fue elegido presidente. En materia de políticas lgbtiq+ el gobierno anterior había llevado adelante una política de inclusión reconocida a la vez que discutida por buena parte de las referentes de este movimiento, entre ellas pueden contarse la Ley de Identidad de Género (26.743) sancionada y promulgada en mayo de 2012 y la Ley de Matrimonio Igualitario (26.618) sancionada y promulgada en julio de 2010 —en la letra, Ley de Matrimonio Civil—. La lucha que sin embargo no fue política de estado fue la Legalización del Aborto, salvo en la Implementación del Protocolo de la Ley de Aborto no Punible, cuya jurisprudencia más sólida la sentó el Fallo Fal (2012). A este escenario nos referimos cuando hablamos de contexto de aparición.

na parte del nuevo prólogo a reflexionar acerca de lo que puede significar este texto a la luz del entonces nuevo escenario político. A la hora de pensar en las posibles lecturas, val flores realiza en *interrupciones* una advertencia acerca de la necesaria lógica asimilacionista y normalizadora que tiene el dispositivo que bien denomina «máquina universitaria»². A la vez reconoce, *interrupciones* ha circulado mucho más en el ámbito académico que en el militante o, para decirlo mejor, ha circulado con mayor dificultad en el ámbito militante, dificultad a la que le dedica una poderosa reflexión³. En ocasión de mi tesis de doctorado, la reflexión de *interrupciones* ingresó a esa escritura, y en tal gesto puse parcialmente en cuestión el carácter separable de ambas dimensiones —la académica y la militante—. Reconocía cierto tono aberrante en mi voluntad de recuperar en un ámbito académico un debate que explícitamente renegaba de ese intento de asimilación. En ese momento ofrecí no razones sino motivos para querer pensar con *interrupciones*, junto a *interrupciones*. Pese a la paradoja, pese a la contradicción o con ella. Esos motivos fueron un elogio de lo inútil, una confianza en la poética de las ficciones, y una creencia en el ejercicio de citar. Recupero aquí esos tres motivos, aquí que el contexto de aparición es otro, porque creo que esa tensión entre el ámbito académico y el militante no se ha resuelto. Y porque de algún modo quisiera hacerle justicia al tono de una conversación que empezó, vaya comienzo, con una dificultad.

1. *Insistir en lo inútil*. Elogio la inutilidad, allí donde esa insistencia abre paso, *puede* abrir paso, a ciertas lecturas azarosas, no previsibles o menos estructuradas. Sabemos que el marco funciona, pero también sabemos, por la experiencia de otros agenciamientos, que puede fallar y que de hecho falla. Por qué no fallaría entonces el marco de reproducción académico, por qué no fallaría entonces el marco de reproducción militante, si es que pueden trazarse esas distancias claras y distintas, así sin más. No

2 flores, val, *interrupciones*, p.48.

3 Ibid., p.12-13.

hablo de una gran falla. Me conformo con una pequeña hendidura. Hay allí, como se ve, una pregunta por el límite, una insistencia en aquello que val flores también piensa como una política de los bordes pantanosos, permeables. Entonces preguntamos dónde empieza una lectura que es asimilacionista y dónde una que es potenciadora: “En las políticas del saber institucionalizado, ya sea en el espacio de la escuela o en la academia, las interferencias sobre las regulaciones epistémicas del conocimiento y sus agentes productores tienen que abrirse paso”⁴. Las interferencias tienen que abrirse paso, dice la autora. Su presencia en este texto es un modo también de desbrozar el camino para que puedan abrirse paso. ¿Por qué? Porque la escritura de val es una interferencia también en el ámbito militante. La solapa de su libro más reciente, *una lengua cosida de relámpagos* (2019), recoge el guante de esas indicaciones, de lo que se dice de ella, de “una lesbiana provinciana, que es ortiva y hermética, que escribe en difícil, que es intensa, que es demasiado intelectual”. Ella, dice que es un poco todo eso. Más acá, en ocasión de la entrevista que realizamos junto a Edu Mattio para un dossier dedicado al *giro afectivo*⁵, y ya confinadas por la pandemia, le preguntábamos justamente por el señalamiento de esa dificultad: “¿qué cuerpos se nos reclama cuando se nos pide transparencia? ¿Qué afectos, qué modos de ser se nos demandan? Al contrario, ¿cómo pensás que una suerte de *defensa de la opacidad* repercute en los modos de conocer y de afectarnos?”⁶. En esa invitación, val señalaba que

por un lado, hay cierta acusación que opera como disciplinamiento y control en esas lecturas que se detienen en señalar la opacidad como falta de claridad, de entendimiento, de transparencia, de luminosidad, de afirmatividad, de politicidad. Y, por otro lado, hay de mi parte, y cada vez más porque es una pulsión que espolea mi escritura como proyecto poético-político-teórico-afectivo, una

4 flores, val, *interrucciones*, p.46.

5 Dahbar, María Victoria y Mattio, Eduardo, “Una agenda de derechos, ¿qué agenda de afectos es?”. Entrevista con val flores. *Heterotopías*, vol 3, n°5, junio de 2020, pp. 269-283.

6 *Ibid.*, p.269.

experimentación con la opacidad como juego paradójico de hacer huecos en esas gramáticas normativas del decir académico y activista (...) De algún modo, el llamado a la transparencia en el campo del activismo feminista o de la disidencia sexual es un llamado a una traducción civilizadora en términos del lenguaje estatal de la revulsividad y perversión de nuestras vidas⁷.

A riesgo de un diagnóstico apresurado, podríamos decir que no es la primera vez que advertimos en el –llamémosle– *clima de época*, una suerte de oposición que muchas personas entienden como irreconciliable, entre las lógicas de un fantasma irredento llamado *academia*, y las lógicas de otro fantasma, un poco más redimido, llamado *militancia* o *activismo*, según lo castrense de la metáfora. Ante esto, la ¿interferencia?, ¿interrupción? de val flores, parece estar señalando varias cosas. Por una parte, no parece tan evidente lo que distingue, excluyendo, la lógica académica y la lógica militante, y la escritura de val flores parece ser el caso de esa indistinción. Por el otro, hay un llamado a la transparencia, a la fácil e inmediata traducción, que se asemeja significativamente a esa lengua neoliberal que tanto nos obstinamos en pensar y que tan imposible vuelve la vida.

2. *Confiar en la poética de las ficciones*. Una confianza en sintonía con la escritura de este libro, que tiene como sabemos el propósito de proponer otras figuraciones temporales en tanto imaginaria política, de contagiar el entusiasmo por la ficción y su potencia performativa. Operar poéticamente, señalaba val flores. “es hacer del pensamiento una provocación permanente, inmiscuirse en las turbulencias de lo que (me) está pasando, abandonarse al tránsito de la vida practicando una política del detalle”⁸. Y continuaba: “Salpica una pasión que solicita otro lenguaje, una palabra que arrastra al balbuceo, el temblor, la incomodidad de pensar una y otra vez. Compromete un “quizás” en el que la propia subjetividad queda expuesta a la contingencia y, muchas veces, lanzada a la intemperie

7 *Ibid.*, p. 270.

8 *Ibid.*, p.27.

conceptual"⁹. *interruqciones* trabaja también para y por otra poética, para una ficción política, una sensibilidad, dice, "que desfigure los contornos del parcelamiento de la vida. Una poética cuya demencia atesore acontecimientos minúsculos, de suspicaz y exquisita belleza"¹⁰. En tal sentido veo allí un proyecto común —aunque no universal, como quería Haraway—, porque colabora con otras figuraciones, con otros imaginarios o ficciones teóricas que tienen y no tienen su lugar de enunciación en la academia y en la militancia, aunque de hecho eso no garantiza, creo, quiero, su lugar de circulación y sus posibles derivas.

3. *Esperar el asalto*. Intento vindicar aquí una actitud más permeable con aquello que la lectura puede producir, más allá de las intenciones de quien escribe, aunque no más allá de lo escrito. Retomábamos en la Introducción ese carácter inesperado que tiene la *cita* para Walter Benjamin, entendida como método, pero también como asalto, como interrupción. Parece tratarse entonces de aquella irrupción que nos despoja de las convicciones más elementales, pero también de una *cita* en tanto que encuentro, una evocación que no ocurre dos veces de la misma manera. La cita como reenvío, como reiteración, trae lo ya dicho aunque siempre desplazado, hacia un contexto de reflexión que no es, decíamos el previsto por el texto, y en ese sentido podría despertar derivas imprevisibles. Es cierto, no cualquier deriva. Pero también es cierto que no hay cita que sea textual, que nadie cita algo dos veces del mismo modo, y que, en tal sentido, nadie reproduce la norma punto a punto. De allí la fe en la insospechada deriva que puede tener *interruqciones*, tanto en el contexto académico como el militante, y porque también Bourdieu nos advirtió del riesgo de hacer sociología espontánea, es que podemos sospechar, pero no prever, lo que ocurra con ese encuentro.

El concepto

Lo primero que interrumpe el texto de val flores es la palabra a la vez que el concepto: la «q» interrumpe la palabra «interruqciones» que, de otro modo, correría fácil porque, escrita de un modo 'transparente', deja que sus referentes morfológicos y sintácticos nos resulten conocidos, familiares. De hecho, Lucas Morgan —activista sado-queer feminista que prologa el texto— reconoce que una de las primeras cosas que se ven interrumpidas son los órdenes de visualidad contemporáneos¹¹, órdenes que en el léxico de esta escritura podrían ser equiparados a la noción de *marcos temporales* que intentamos componer aquí. Otra de las cosas que se ve interrumpida es, dice Morgan, con volátil ternura, con sugestiva brutalidad, aquella promesa de completud, promesa cara a la civilización occidental¹². Y continúa: "la interr(u)cción opera como un gesto de lúdica disidencia en relación a las demandas de los órdenes de visualidad contemporáneos"¹³, y "a diferencia de otras manifestaciones que florecen de mil maneras sustantivas en imágenes, la interrupción solo se hace visible como acción (sobre la imagen), a través de sus efectos abrasivos sobre otras superficies, materiales y sentidos"¹⁴.

Hay ciertas continuidades que la interrupción busca *abrasar*, y uno de los terrenos donde ese efecto abrasivo tiene lugar es precisamente la escritura. Tal vez, escribe val, "porque interrumpir un texto es una provocadora perversión basada en desenhebrar y discontinuar —entre otras cosas— la cadena lineal que hace de la escritura una acción discreta desprendida de un cuerpo de impermeable y remota materialidad"¹⁵. Desenhebrar, discontinuar o desvincular, como tareas definitorias de la crítica. La materialidad de la escritura y la materialidad del cuerpo, es lo que hay que revincular, así como sus límites, en con-

11 Morgan, Lucas en flores, val, *interruqciones*, p.17.

12 Morgan, Lucas en flores, val, *interruqciones*, p.17.

13 Morgan, Lucas en flores, val, *interruqciones*, p.17.

14 Morgan, Lucas en flores, val, *interruqciones*, p.17.

15 flores, val, *interruqciones*, p.11.

9 Ídem.

10 flores, val, *interruqciones*, p.49.

sonancia con la discusión acerca de la autonomía o soberanía del sujeto que desmonta la ontología socio-corporal butleriana. ¿Por qué hay que revincularlos? Porque desde ciertos acuerdos del antropocentrismo occidental, escribe Morgan "la escritura es una actividad 'limpiamente' ejecutada por un cuerpo individual que parece existir en un primer (y privilegiado) término, a resguardo de toda marca o desborde"¹⁶. Lo que aquí se interrumpe entonces es la reflexión según la cual primero hay un sujeto que existe y luego escribe. La escritura puede ser de hecho otra de las experiencias que no solo subjetivan en unos sentidos y no en otros, sino que, al mismo tiempo, es capaz de ponernos fuera de sí, fuera de nosotras mismas. Recordemos que las tres experiencias en las que Butler insiste para ese fuera de sí son las del *duelo*, la *pasión sexual* y la *furia política*. En esa enumeración es probable que haya que hacerle lugar, entre otras, a la *escritura*. Para esa condición extática sin embargo, se reclama o se requiere una cierta disposición. Una interrupción, dice Morgan, es "una herida furtiva en el lenguaje y una necesidad imperiosa de abismarse dentro, de perforar las capas y producir nuevos circuitos tubulares para la circulación y el colapso de la experiencia sensible"¹⁷. Y continúa, pensando esta vez en sus efectos: un pequeño corrimiento, dice, en el momento indicado que es sin embargo y según entiende el más azaroso, puede "movilizar grandes e impensadas transformaciones, siempre que queramos abrazar la formidable violencia de lo aleatorio e inesperado y nos sepamos atener (o dejarnos sorprender) a sus consecuencias"¹⁸. La interrupción como herida, como necesidad, pero también como corrimiento, como intervención. Puede advertirse allí aquel hamacarse dialéctico en el cual la interrupción no es ni un acto que dependa estrictamente de la voluntad ni algo que simplemente ocurre. Dice val flores: "La interrupción es una práctica mal-educada, mal-avenida. Su acto consiste en insertar un corte en una conversación, un modelo, un acto, un movimiento, una quietud, un

tiempo"¹⁹. Seguidamente "y abrir la posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento. Desbarata el orden lineal del discurso, alterando la inmovilidad y pasmosa inercia de lo que se da por obvio"²⁰.

En tanto modo de enmarcar el marco, esta figuración quizás vaya un poco más allá porque propone, parece proponer, la explícita tarea de interrumpir. La interrupción no es, sin embargo, una tarea que pueda depender de un individuo, como esperamos mostrar a continuación.

La escritura como condición extática del sujeto es descrita por val flores como una modificación que cuestiona el dominio sobre sí: "El cuerpo pasa a ser aquello que se contrae, arrebatada y ejecuta cuando se escribe, ingresando en un cuadrante de la experiencia en el que se pone a disposición"²¹. ¿A disposición de qué? "de ser perforado. intervenido, duplicado, fabulado, redimensionado, estremecido, modificado en un modo sorprendente de literalidad que rápidamente cobra acceso a la carne y a nuestros sentimientos. El cuerpo es aquello que nos sucede cuando estamos escribiendo"²². Esa reflexión cuestiona también aquella delimitada frontera entre la dimensión de lo sensible y de lo inteligible. El cuerpo se dispone, se pone a disposición cuando se escribe —¿un acto por definición intelectual?—, a disposición de un estremecimiento, trémula condición que no puede ser prevista ni en sus efectos emancipatorios, ni en sus efectos restrictivos, ni en el espectro entre uno y otro, ciertamente. Uno de los límites discretos que se ponen en cuestión a partir de esa interrupción es de hecho el criterio de demarcación nosotros/otros. Porque lo que hay que interrumpir, como tarea, es nada menos que los modos heterosexualizados del pensar²³, y porque esa tarea no puede depender de un sujeto que empieza y termina, es que val propone que sea un diálogo que nos implique, un ejercicio de pensamiento colectivo²⁴. La interrupción puede pensarse de hecho en

19 flores, val, *interrupciones*, p.28.

20 Ídem.

21 Íbid., p.19.

22 Ídem.

23 Íbid., p.26.

24 Ídem.

16 Morgan, Lucas en flores, val, *interrupciones*, p.19.

17 Íbid., p.22-23.

18 Ídem.

profunda vinculación con el tiempo, es decir, pensando en que lo que se ve interrumpido, puede ser precisamente, aquel marco temporal más cristalizado. La interrupción como una falla, como uno de los modos, decíamos páginas atrás, de enmarcar el marco. En vinculación con el tiempo, val flores entiende, en nota al pie y siguiendo a Paul de Man, que hay en la interrupción una epistemología de la ironía, "como la constante interrupción de la ilusión narrativa por medio de una intrusión"²⁵. Interrumpir también, como se ve, aquella mismidad inscrita en la promesa de la novedad constante. Dice la autora: "lo que a mí me interesó experimentar fue una escritura que se pretenda como práctica anticapitalista, antipatriarcal, desheterosexualizante, antiracista y no binaria"²⁶, una práctica, en definitiva, "que apueste a desmarcarse de la contemporaneidad que nos fuerza a una instantaneidad vertiginosa, una comunicación compulsiva, bajo el sopor de la anestesia discursiva de la novedad constante del mercado"²⁷.

Resuena la reflexión de Benjamin cuando leía la eternidad de la novedad, la mismidad de la novedad, como una cara del infierno. Es en el Konvolut S del *Libro de los pasajes* [Pintura, Jugendstil, Novedad] donde aseguraba que "determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno"²⁸. Y porque la pregunta por el lenguaje es una interrogación por los modos de vida²⁹ es que se trata de una escritura anacrónica, toda vez que la norma temporal de la escritura es, como marcaba val en las primeras páginas de su texto, un cuestionamiento a *lo difícil*, erigido por la transparencia como norma ideológica. En este sentido es que, de nuevo en una digresión, en una nota al pie, es que trae a la gran Gayle Rubin y su idea del registro geológico. Rubin elige la metáfora —¿la figuración?— de la geología, porque la geología nos ayuda "a pensar en marcos temporales más largos, desenfocándonos del presen-

te"³⁰. Y continúa: "En tiempo geológico, el presente es un parpadeo. Nuestro sentido de lo que es importante en la investigación queer no debería ser distorsionado por el brillo de lo actual, lo que está de moda, lo nuevo"³¹. Se trata de otro modo de discutir ciertos marcos temporales más normalizantes que buscan poner en cuestión el valor de la novedad, en aquel gesto benjaminiano que se valía del dato añejo antes que del último avance. No es otro el gesto que invoca Claudia Masin hacia el final del poema *Geología*, donde escribe acerca de una niña que imaginaba encontrar en un manual de geología su propia foto de pequeña, con disfraz de explorador, y con el siguiente epígrafe: "*nena de piedra hallada en una cueva/ muy al norte, casi escondida/ el cuerpo cubierto de palabras talladas/ por el tiempo transcurrido, incomprensibles*"³².

Interrumpir, una pasión inútil

Cuál es el núcleo de aquel marco temporal heterocapitalista, para que valga esa doble dimensión de la crítica, aquella más analítica, y esta que propone otras figuraciones acerca del tiempo. Lucas Morgan considera que toda perversión es tal por improductiva³³: "En la perversión (santa capital de extranjería del deseo) se interrumpe el flujo temporal de re/producción (de materiales, de relaciones, de significados) para introducir y alimentar un enrarecido paréntesis temporal y afectivo"³⁴, un paréntesis, continúa, "que convoca a detenernos y atender a manías arbitrarias, inútiles y poderosamente desconcertantes, y a probar nuevas economías de la deserción apasionada (a contrapelo, a destiempo, fuera de lugar, innominables, pasadas de estilo)"³⁵. Desde una lógica *montada* en el éxito, allí donde el éxito es asociado a una narrativa progresista y re-productiva, no producir, desertar, interrumpir, es perverso. ¿Qué aparece en su lugar? Un en-

30 Ibíd., p.13.

31 Ídem.

32 Masin, Claudia, *La desobediencia*, p. 42.

33 Morgan, Lucas en flores, val, *interrupciones*, p.18.

34 Ídem.

35 Ídem.

25 Ibíd., p.28.

26 Ibíd., p.11.

27 Ídem.

28 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.559.

29 flores, val, *interrupciones*, p.12.

rarecido paréntesis temporal y afectivo, dice Morgan, una insistencia, concluye, en nuevas economías de la deserción apasionada. Aquello que Tikkun definió con acierto siguiendo a Beckett y contra la lógica del emprendedorismo que también se hace eco de este imperativo: Fracasas mejor. En la idea de ese enrarecido paréntesis temporal y afectivo resuena también la de *epojé de la regla* como primer momento de las tres aporías de *Fuerza de ley*³⁶. Es esa suspensión de la regla presente en la iteración, la que en algún sentido vuelve posible la irrupción de lo otro. Uno de los modos de este fracaso es ciertamente el ensayo de val flores, que señala la escritura poética, ese lenguaje deseante de la poesía, dice, en tanto “desconoce la funcionalidad, transgrede lo útil, insiste en su fracaso, y como experiencia del lenguaje no sirve para nada salvo para liberarnos de la servidumbre”³⁷. Aquí resuena el ejercicio de la crítica entendida como indocilidad reflexiva ante la servidumbre voluntaria, aquel sintagma por el que se preguntaba Étienne de La Boétie hacia 1548, y que Foucault, ese kantiano, caracterizaba en esa gran conferencia de 1978 titulada “¿Qué es la crítica?” (1995) como el arte de no ser gobernados. No de esta manera, por estos, y a este precio, matizaba ante la réplica de Jean-Louis Bruch³⁸. También Butler retomará este ensayo en “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud” (2008) para detenerse, entre otras cosas, en la distancia entre el juicio y la crítica. Pero regresemos a *interrupciones*. La crítica del presente –ya vemos cómo Foucault no deja de resonar– implica, para val flores, “interrumpir lo obvio, ocupar el tiempo de otros modos, para hacer centellear el reverso monstruoso de la norma al exhibirla en su sin-

³⁶ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997.

³⁷ flores, val, *interrupciones*, p.27.

³⁸ Señala Foucault en ese texto: “habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud y moral política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, “¿Qué es la crítica”, p.7).

sentido”³⁹. Hacer centellear ese reverso es un ejercicio de desmontaje-remontaje, allí donde lo que se desmonta es el marco normativo. ¿Cómo? Fallando, volviendo a fallar. Fracasando mejor. Esta tarea no tiene ningún sentido por fuera de su contexto de aparición, puesto que también es pasible de ser asimilada por la lógica del empresario de sí –Foucault, otra vez–. Porque, como decíamos páginas atrás intentando definir la interrupción, no se trata de un acto soberano dependiente de un sujeto, una conciencia ya constituida.

Desandemos un poco más acerca de aquellas cosas que pueden interrumpir. Aquellas prácticas, aquellas pasiones, que vienen a desestabilizar-nos. Quisiera continuar el recorrido por esta figuración, trabajando un breve apartado del gran texto de Alberto beto Canseco *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2017). El apartado pertenece a su Capítulo 5 “Lo erótico. Ontología corporal y pasión sexual” y se titula «Pasión sexual. Interrupción erótica». Allí, Beto se detiene a pensar la temporalidad y la interrupción de la temporalidad inscrita en la pasión sexual. Creo que dialoga de un modo interesante con la reflexión de val flores, y en ese sentido colabora con la composición del concepto de interrupciones, en un sentido temporal. El capítulo comienza de hecho citando *interrupciones*, de modo que mi aproximación dista de ser azarosa. Las palabras de val flores retomadas aquí hacen referencia a ciertos silencios en los estudios de género que, entiende, poco se preguntan acerca de cómo cogemos y qué pensamos cuando cogemos⁴⁰. Canseco, valiéndose de la reflexión de flores, aunque yendo más allá, piensa la pasión sexual como una interrupción. La pasión sexual como una herida en el tiempo. A partir del análisis de ciertos textos literarios y producciones cinematográficas, Beto propone pensar “la importancia de la temporalidad en la experiencia de la pasión sexual”⁴¹. La interrupción de la temporalidad, la falla en los marcos temporales que parece implicar la pasión sexual puede darse, entiende Canseco, como *anticipación*, como *recuer-*

³⁹ flores, val, *interrupciones*, p.45.

⁴⁰ flores, val, en Canseco, Alberto, *Eroticidades precarias*, p.173.

⁴¹ Canseco, Alberto, *Eroticidades precarias*, p.175.

do, o bien como dislocación del *aquí-ahora*. Para pensar la anticipación reflexiona junto al texto de Fernando Noy "Sorpresa en los pastizales" que cierra con el sintagma "Vértigo total". Dice Canseco que aquello que interrumpe, parece ser justamente la anticipación⁴². Y en tal sentido, reconoce que "hay un nudo de significados que remite a la temporalidad en la palabra "inminente": se trata de un tiempo que es ya, una amenaza prontamente a suceder y que tensiona el futuro en el presente"⁴³.

Ese tiempo inminente que puede ser promesa o amenaza, esa interrupción en la lengua ante el deseo sexual que se atraganta, entiende Canseco, es tan significativo como para interrumpir la agencia. Dicha interrupción "asume, entonces, una metáfora de movimiento, pues el vértigo no es quietud"⁴⁴. A continuación y para abordar el vínculo entre la pasión sexual y las categorías temporales⁴⁵ acude al texto de Naty Menstrual "Medialunas de manteca" (2008). Esta vez para pensar el *recuerdo*. La narradora camina recordando lo que pasó horas atrás en el boliche, tanto como para distraerse y pisar caca de perro. La interrupción no viene de la anticipación sino del *recuerdo*, "algo que sucedió en el pasado abre una fisura en el presente, se hace figura y descentra de tal manera que incluso convierte en fondo el camino que se tiene enfrente"⁴⁶; en ese sentido, "el recuerdo excede al yo, se convierte en algo que supera su decisión voluntaria"⁴⁷. Hay que destacar que esta última afirmación —el hecho de que el recuerdo exceda al yo y supere la decisión voluntaria— coloca a la pasión sexual como una de las fundamentales experiencias que ponen al sujeto fuera de sí, esa experiencia extática que pareciera impugnar "el horror de esta conciencia, de este pequeño yo sobreagrandado que no deja lugar para la paz", como temía el poeta Hugo Gola⁴⁸.

42 Ídem.

43 Íbid., p.175.

44 Ídem,

45 Íbid., p. 176.

46 Ídem.

47 Ídem.

48 Gola, Hugo, *Filtraciones*, p.130.

Aquí puede percibirse la continuidad con el planteo de la ontología socio-corporal, en un escenario que Butler ha tematizado apenas, como es el de la pasión sexual. Por eso el aporte de Canseco es fundamental:

se puede conceptualizar la pasión sexual como la experiencia en la que el cuerpo se ve afectado por algún elemento del mundo, y dicha afectación lo interrumpe en términos de placer sexual (...) ¿este cuerpo que sufre tal afectación permanece igual? ¿qué sucede con el cuerpo que se ve interrumpido por la experiencia de la pasión?⁴⁹.

Llevar esta serie de interrogantes al extremo implica que el texto de Canseco se pregunte —citando a Noe Gall— "¿es mi cuerpo siempre el mismo?...Cuando me relaciono sexualmente con alguien o alguien es ¿Puedo decir que mi cuerpo acaba cuando comienza el del otro? ¿Qué constituye el límite de mi cuerpo? ¿Y el límite de mi deseo?"⁵⁰. Esa pregunta por el límite, por el límite de lo que podemos conocer y en ese sentido por el límite de los cuerpos y de los deseos, es un interrogante que la ontología socio-corporal necesita, en tanto no solo, cree Canseco, disloca la auto-certeza sino que, por lo mismo, abre nuevas posibilidades identitarias⁵¹.

En la serie de figuraciones que aquí proponemos, la interrupción es la que parecerá depender más de la voluntad o la intención que del puro acontecer. Pero no. Si bien podemos intentar, como señala Lucas Morgan, interrumpir por ejemplo los órdenes de visualidad contemporáneos⁵², hay experiencias que simplemente, interrumpen, aunque a las interrupciones haya que sostenerlas o hacerles lugar.

Volvamos a la escritura. Aunque quizás sea más atinado referirse a la práctica de escribir. Decíamos páginas atrás, una de las experiencias que interrumpen, según señala val flores, es la escritura, en tanto es capaz de ponernos fuera de sí. Recordemos aquella triada de pasiones que Butler señalaba como capaces de ponernos fuera del sí mismo. Allí se contaban la furia política, el duelo y

49 Canseco, Alberto, *Eroticidades precarias*, p.179.

50 Gall, Noe, en Canseco, Alberto, *Eroticidades precarias*, p.180.

51 Canseco, Alberto, *Eroticidades precarias*, p.181.

52 Morgan, Lucas en flores, val, *interrupciones*, p.17.

la pasión sexual. flores entiende a la escritura como una condición extática del sujeto y, en ese sentido, como una modificación que cuestiona el dominio sobre sí. Lo real, decíamos, como una modificación. El cuerpo ocurre cuando estamos escribiendo, dice val, no es una entidad preexistente a la práctica. En el mismo sentido decía Sara Ahmed que el cuerpo aparece como un efecto de superficie de las economías afectivas, y no al revés⁵³. val flores insiste en la escritura en tanto interrupción. Pero interrupción de qué. De los marcos temporales que constriñen las posibilidades de un cuerpo. Una escritura, recordemos, que intente desmarcarse de la contemporaneidad, y cuando decimos contemporaneidad aquí, decimos, con ella, escritura instantánea, vertiginosa, transparente, novedosa, con compulsiva vocación por comunicar. Si la norma temporal en la escritura, el escribir contemporáneo, parece ser la transparencia como norma ideológica, habrá que desmarcarse de la contemporaneidad intentando otras formas, menos transparentes, más opacas, menos productivas.

Hay una escritura que puede pensarse en tanto que interrupción de lo contemporáneo, de los afectos de este tiempo, de los afectos evolutivos, de nuestras estructuras de bondad. Me refiero a *Serpentarios maricas*, un texto de Beto Canseco y Walter Deasis, editado en Córdoba en 2018. *Serpentarios maricas* está escrito, si se quiere, interrumpiendo la sucesión de los afectos buenos, positivos. Contra los buenos afectos (¿afectos de este tiempo?), introduce unos afectos no evolutivos, no productivos ni reproductivos. En tal sentido una pasión triste puede ser un modo de la interrupción: “nunca hemos sido ni seremos buenas, elegimos ser maricas malas, ponzoñosas y vengativas”⁵⁴. Los serpentarios, dicen sus autoras, destruyen toda idea de principio y de final⁵⁵. Impugnan nuestros marcos temporales mejor asentados, y esto por una razón fundamental: “[c]omo negatividad de ese progreso histórico ascendente, poblamos una zona vacía de promesas, porque ya no habremos de sacrificar nuestra carne

53 Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Unam, 2015.

54 Canseco, Beto y Deasis, Walter, *Serpentarios maricas*, p.10.

55 Ibid., p.7.

a cambio de un futuro que no será para nosotras”⁵⁶. No se trata solo de estar excluidas de ese futuro que no será para ellas; habitar la intemperie, entienden, implica un armarse el propio nido desde el cual se constituyen como anunciadoras del fracaso, por más inclusiva que se pretenda la norma. Desde allí, y con la estridencia de sus cascabeles, dicen las autoras, es que anuncian, es que pueden anunciar, el fin de esta humanidad⁵⁷.

La interrupción, esa instancia revolucionaria

¿Cuáles son nuestras imágenes de la interrupción? Si este texto funciona como un diálogo espectral entre Walter Benjamin y Judith Butler, ¿es lo mismo la *interrupción* para Benjamin que para Butler? No, y esto por una razón fundamental: porque no es la misma analítica del poder, porque no es la misma consideración de la violencia. Para Benjamin hay una vinculación íntima entre revolución e interrupción. La interrupción es un momento revolucionario, es la posibilidad de la revolución. ¿La interrupción de qué? Del curso de la historia, pero también del pensamiento. Del pensamiento como continuidad, como homenaje, y como apología (Cf. Capítulo 6). En el contexto de entreguerras que habitó Benjamin, su consideración acerca de la interrupción siempre tuvo una dimensión teológica a la vez que política. En tanto motivo teológico, si bien la venida del Mesías cuenta con abundante literatura, cuando el autor echa a mano de ese motivo está pensando en la figura del Mesías como la instancia de una interrupción. Por eso se refiere en la segunda Tesis a aquella débil fuerza mesiánica de la que el pasado exige sus derechos, y que tanto recuperaba Michel Löwi⁵⁸. En

56 Ibid., p.19.

57 Canseco, Beto y Deasis, Walter, *Serpentarios maricas*, p.23.

58 Löwi, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires: FCE, 2003. Löwi encontraba una misión en ese convite: “La redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer” (p.59). Ese nosotros enfatizaba en su lectura un carácter colectivo y deliberado: “El único Mesías posible es colec-

un sentido político, pueden recordarse las notas preparatorias a las Tesis, ya recuperadas en el Capítulo 2, donde Benjamin presentaba la visitada metáfora del freno de emergencia: "Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial"⁵⁹. Y seguidamente objetaba: "Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia"⁶⁰. A contrapelo de un materialismo que se regía con la idea de progreso como ley histórica, la revolución no era para Benjamin una necesidad sino una posibilidad.

No es el caso de Butler. En primer lugar porque la filósofa no está especialmente preocupada por la revolución. Pero hay una razón subsidiaria. Hay algo en la lógica de funcionamiento de los marcos normativos, algo en su carácter reproducible, performativo, que habilita no sólo su reproducción sino su interrupción. Pero parece tratarse de una interrupción de otro tenor. Como señalamos a su tiempo, si la reiteración de la norma no reitera la violencia de su origen, la interrupción de la violencia normativa no ocurre como un acontecimiento radicalmente *otro*, sino como la incesante diferencia que puede haber en la repetición. Butler no está pensando en imágenes radicales, en la huelga general revolucionaria, o en una política acontecimental. Cuando las normas que nos preocupan son precisamente las normas *temporales*, una ruptura, una *interrupción* en esa experiencia y en esos sentidos del tiempo, no implica una transformación intempestiva. La ruptura, señalaba Butler en 2010, "no es nada más que una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma"⁶¹. Esos cambios significativos, además, ocasionan la pregunta acerca de la configuración nada menos que de otra temporalidad: ¿surge otro: la humanidad misma y, más precisamente, como veremos más adelante, la humanidad oprimida. No se trata de esperar al Mesías o calcular el día de su llegada —como hacen los cabalistas y otros místicos judíos consagrados a la *gematria*—, sino de actuar colectivamente" (p.60).

59 Benjamin, Walter, en Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, p.307

60 Ídem.

61 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.232.

temporalidad —o varias temporalidades— en el transcurso de sus reiteraciones?"⁶². La reiterabilidad entonces, por un lado colabora a la hora de entender por qué las normas no actúan de manera determinista⁶³, pero también permite avizorar otra posible temporalidad.

En "Walter Benjamin y la crítica de la violencia", su comentario al ensayo de 1921, la autora señala que en verdad lo mesiánico "emerge como una forma de hacer estallar esa cronología y esa historia específicas, recogiendo por dispersión los restos de un pasado sufriente que veladamente nos conminan a poner fin a aquellos regímenes cuya violencia es tanto moral como física"⁶⁴. Como señalábamos en el Capítulo 2, para Butler se trata de un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales, por ello hace sentido atender a la observación de Benjamin de que la revolución tiene que ver más con apretar el freno de emergencia⁶⁵ que con continuar a como de lugar, justamente cuando esa reiteración normativa se produce en nombre de un proceso civilizador. Sin embargo, esa interrupción no tiene, decíamos, un carácter unívoco. Aún más, en el caso de Butler, ni siquiera se trata de una instancia de suyo celebratoria: porque si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, "exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas"⁶⁶, y esas normas pueden tener un horizonte emancipatorio para la vida y la política o bien cada vez más restrictivo.

Entonces, ¿una es mejor que otra? ¿La interrupción catastrófica es mejor que la interrupción minimalista, o que la interrupción posible? ¿Es mejor prender fuego todo, que encender una pequeña fogata? ¿Hay valor en un trayecto vital que interrumpe la continuidad de una serie de normas productivas y reproductivas, o sólo en el colectivo

62 Ídem.

63 Íbid., p.231.

64 Butler, Judith, "Walter Benjamin y la crítica de la violencia", p.64.

65 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.251.

66 Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*, p. 40.

más radical que discute todo lo que hay que discutir, y más? No es tarea de este trabajo inclinar la balanza en semejante valoración. Pero las preguntas pueden alumbrarse invitando a conversar a otras. En esta espectral mesa redonda, además de Benjamin y Butler, se sientan val flores y Beto Canseco. ¿Por qué convocarlos? ¿Qué traen? De manera certera, una singularización y un acuerdo de aquello que la interrupción puede, aún en sus discrepancias. Tanto val flores como beto canseco consideran que aquello que se interrumpe es nada menos que ese relato soberano, donde el sujeto pareciera tener absoluto dominio de sí. Ahora bien, sus reflexiones parecen bifurcarse a la hora de pensar en el carácter más o menos voluntarista de esa interrupción. ¿La interrupción simplemente ocurre, o es a voluntad? Pensemos en sus modulaciones. En el caso de val, al considerar a la práctica de la escritura en tanto que interrupción, se propone desandar aquella idea de que exista un sujeto previo, con un cuerpo delimitado, que escribe, para señalar finalmente cómo es que la escritura hace cuerpos, y como el cuerpo es aquello que sucede cuando estamos escribiendo. Sin embargo, hay algo que interrumpir. Unas epistemologías, unos saberes del cuerpo, un afán de novedad como marca capitalista. En tal sentido parece haber en esa reflexión un afán más voluntarista, de “exhibir la norma en su sinsentido”, una invitación a fallar, y una invitación a pensarnos desde otros marcos temporales, más geológicos o poéticos que re-productivos. En la reflexión de Beto Canseco, en cambio, parece haber un afán por señalar las ocasiones en las que esa interrupción efectivamente ocurre, y en pensar las implicancias que eso luego tiene para la acción política. La pasión sexual, para Canseco, interrumpe la continuidad del tiempo —como anticipación, como recuerdo, como disociación del aquí-ahora—, interrumpiendo de ese modo la agencia. Allí encuentra nada menos que la ocasión de pensar en nuevas posibilidades identitarias.

Finalmente, en el interés por interrumpir aquellos marcos temporales que vuelven la vida menos vivible, circundemos esta idea de val flores de *ocupar el tiempo de otros modos*. Resuena aquí la vieja premisa anarquista que invita a trabajar lo necesario, o aquellas armas del

débil que Saidiya Hartman reconoce como sutiles formas de resistencia a la esclavitud, que consisten en trabajar lento, o fingir incompetencia⁶⁷. La táctica es un arte del débil, decía Michel De Certeau pensando en la astucia⁶⁸. Una treta del débil, recuperando a Josefina Ludmer y pensando también en la astucia, en la respuesta de Sor Juana Inés⁶⁹. Puede que la interrupción también lo sea, adquiriendo así un tono menos espectacular, y pareciéndose más a una práctica molesta, astuta, resistente. A un arte de la oscuridad⁷⁰.

67 Esta reflexión la desarrolla Jack Halberstam en el Capítulo 3 de *El arte queer del fracaso*, que lleva un título homónimo.

68 De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000, p.43.

69 Ludmer, Josefina “Tretas del débil”. En González, Patricia Elena y Eliana Ortega (eds.) *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: Ediciones El Huracán, 1985.

70 Pienso en María Moreno, y su interés por devolver al concepto de *resistencia* su más íntimo aporte, una palabra de la que cree, hemos abusado descontando su máximo valor: “En la resistencia *se responde*; sus estrategias son las dictadas por un poder que presiona cuando la voluntad ha sido arrasada. Y estas artes de la oscuridad son invención, allí donde el Otro no solo no puede sino que no está; ya pertenecen a otra economía a la que se ha logrado sustraerse” Moreno, María. *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Literatura Random House. 2018. p.363.

VI

Imagen dialéctica

La noción de imagen dialéctica en su abordaje exegético ha estado con frecuencia asociada a un particular hermetismo que pareciera volver extraña, si no impensable, su posibilidad en tanto noción operatoria¹. Aquí la pretensión, en cambio, es presentarla como una figuración posible acerca del tiempo, que discuta los marcos temporales más estabilizados. Un modo de figurar, de articular, en esa constelación, una cesura en el movimiento del pensar, ese movimiento inherente al propio pensamiento, según postulaba Walter Benjamin. Como podrá advertirse, propongo un desarrollo de la noción que es al mismo tiempo una discusión sobre su alcance. Y la pregunta por su alcance viene dada específicamente por el referente, ¿qué decimos cuando decimos imagen dialéctica?, peor, ¿qué entendemos por imágenes dialécticas? ¿Cuál es la torsión temporal que implican? ¿Puede una imagen ser o volverse dialéctica? ¿Cómo se afectan mutuamente los términos? ¿Qué hace la dialéctica *adjetivando* a la imagen? ¿Qué introduce la imagen en

1 Recordemos que en una Nota preliminar del libro de Didi-Huberman *Ante el tiempo*, Antonio Oviedo, quien traduce la obra al español para Adriana Hidalgo Editora, señala al anacronismo en tanto noción operatoria, dado que al vincular imagen e historia, anima la construcción teórica de los tres autores que son la ocasión del pensamiento de Huberman: Aby Warburg, Carl Einstein, y Walter Benjamin.

el movimiento dialéctico? ¿Es decididamente equivocado pensar las imágenes pictóricas o fotográficas como imágenes dialécticas, como entiende buena parte de la tradición exegética? Cuando decimos que las imágenes dialécticas son imágenes escritas, ¿no estamos trazando una frontera demasiado estricta entre imagen y palabra? ¿Qué hace León Ferrari con su *Cartas a un general*, entonces? ¿es un poema visual, es una letra poética? ¿Qué decimos cuando pensamos en imágenes escritas? ¿Es posible extender el concepto, como cree Didi-Huberman? ¿Es desacertado extenderlo, como cree Sigrid Weigel? ¿Pueden pensarse las fotografías del regreso de Perón a la Argentina como imágenes dialécticas? ¿o sólo la imagen escrita del autómatas que juega al ajedrez guiado por ese enano feo que es la teología? ¿Sólo las imágenes del pasado son imágenes dialécticas? ¿Puede articularse la dialéctica en una imagen del futuro? ¿Hay, en el porno, imágenes dialécticas? ¿Hay, en el porno que queremos, imágenes dialécticas?

En *Conceptos de Walter Benjamin*, esa extensa obra editada por Michael Opitz y Ermudt Wizisla² la noción de *imagen dialéctica*³ está a cargo de Ansgar Hillach. Aun-

2 Ermudt Wizisla dirige el Archivo Walter Benjamin en Berlín desde su creación en 2004, y está a cargo, a su vez, el Archivo Bertolt Brecht. Para visitar el sugestivo vínculo entre ambos autores, puede acudir al texto del propio Wizisla *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad* [2004] (2007), título que redundante en el gesto teórico-político de disputar la otra amistad, condensada en el texto que el propio Gershom Scholem tituló *Walter Benjamin. Historia de una amistad* [1975] (2008). En palabras de Wizisla, porque "[h]ay muchas más afinidades entre Benjamin y Brecht de lo que podían reconocer Adorno y Scholem" (Useros, Ana, "El archivero como arqueólogo. Entrevista con Erdmut, Wizisla", p.3).

3 Aparecen dos términos en el sintagma: *dialektische bild*. El vocablo alemán *bild*, entre sus numerosos usos, puede hacer referencia a una imagen (figurativa), a una ilustración, una pintura, un cuadro, una figura, una escena, un aspecto. Pero también hace referencia a una fotografía, a una filmación, a una idea, o a una metáfora. Con el término *bild* se compone también la palabra *bilddenken*, es decir, imágenes de pensamiento. Otro de los términos alemanes corrientes para decir imagen es *vorstellung*, que puede hacer referencia a imagen, idea, presentación, representación, imaginación, y, entre otras, concepto. Pero Benjamin utiliza *bild* (a distancia de Adorno, por ejemplo, que se vale del vocablo latino *imago* quizás en un intento por despegar el concepto de sus

que el capítulo dedica especial atención al modo en que esta noción dialoga con sus entonces interlocutores, nos interesan aquí sus reflexiones porque tienen que ver con el tiempo, porque se vinculan con el tiempo y su detención. Acerca de sus interlocutores, baste decir que se trata de un concepto polémico en su génesis, fuertemente discutido por su amigo Theodor Adorno y por Max Horkheimer, quienes, como podrá recordarse, siempre estaban pidiendo a la reflexión de Benjamin *más dialéctica*. Documentado en la correspondencia entre Benjamin y Gretel Adorno, el debate implicó pensar si la imagen dialéctica era una constelación objetiva o subjetiva, esa disyunción que ha atormentado a la historia occidental de la filosofía. Decía Benjamin en una carta desde París del 16 de agosto de 1935, dirigida a Gretel y Theodor Adorno "La imagen dialéctica no retrata el sueño —nunca fue mi intención afirmar eso—"⁴. Y continuaba "Pero me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que establece desde estos puntos su figura (...) También aquí habrá que tensar un arco, adueñarse de una dialéctica: entre la imagen y el despertar"⁵. Esa dialéctica entre la imagen y el despertar, ese arco que Benjamin entiende *habrá* que tensar, tiene sentido si se considera el significado que adquiere en Benjamin esa irrupción del *despertar*, un motivo que tomó del surrealismo y en el que encontró nada menos que un momento clave del conocer. Pero vamos al concepto antes que a su defensa. El concepto de *imagen dialéctica* apareció en Benjamin tardíamente, hacia 1935, y fue percibido por el filósofo alemán como su genuina contribución a una teoría del conocimiento⁶. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin definía a la imagen dialéctica como el objeto de la historia o su fenómeno originario⁷, como un relámpago⁸, como una cesura en el significado usual).

4 Adorno, Gretel, *Correspondencia 1930-1940 / Gretel Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011, p. 251.

5 Adorno, Gretel, *Correspondencia 1930-1940 / Gretel Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011, p. 251.

6 Hillach, Ansgar, "Imagen dialéctica", p.644.

7 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.476.

8 *Ibíd.*, p.475.

vimiento del pensar⁹. “Aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo”¹⁰. Definía esas imágenes como “constelaciones entre las cosas alienadas y su significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significación”¹¹. Estas definiciones no dejaron conforme a sus intérpretes. El propio Hillach señala en esa dirección, que “Benjamin nunca desarrolló una explicación conceptual de esta categoría del conocimiento”¹². Es una categoría difícil, para qué negarlo. Esa dificultad sin embargo, no puede ser una razón suficiente para desestimarla, porque como creen val flores y Gayle Rubin, no se trata de pensar solo lo que es evidente o transparente para nuestras categorías más elementales, para nuestras categorías *actuales*. En ese afán, la reconstrucción que aquí proponemos se compone de tres momentos: a) una aproximación a la aparente paradoja implicada en el sintagma *imagen dialéctica*, en donde reflexionamos sobre la mutua afectación de sus términos; b) una pregunta sobre la imagen como intervalo o línea de fractura entre las cosas, en donde se tematiza la radical apertura que significa para la historia que el conocimiento opere mediante imágenes dialécticas, en el sentido de la relación crítica que habilita entre lo que ha sido y el ahora; y c) un ejercicio en el que se propone extender el alcance de la noción más allá de los límites que pareciera admitir.

9 Ibid., p.478.

10 Ibid., p. 464.

11 Ibid., p.468. Las cosas alienadas según se indica en el mismo pasaje son aquellas que han perdido su valor de uso “adquiriendo significaciones como claves ocultas”. En la traducción usualmente citada por el Círculo de Bellas Artes de Madrid la definición adquiere un mínimo haz de luz en su variación. Allí se define a las imágenes dialécticas como “constelaciones que se forman entre aquellas cosas alienadas y los nuevos significados asumidos, interrumpidas de pronto en el instante de la indiferencia entre su muerte y su significación”. La variación parece volver históricamente más concretos a esos significados asumidos. Cf. Benjamin, Walter, *Obra de los pasajes*, N 5, 2. Recuperado de <https://www.circulobellasartes.com/benjamin/termino.php?id=157>

12 Hillach, Ansgar, “Imagen dialéctica”, p.648.

¿Puede una imagen ser dialéctica? Sobre el oxímoron

Analicemos la paradoja que encuentra Hillach en el concepto. El autor señala que por algún proceso una imagen consigue “una cierta estabilidad que, como figura sintagmática, no puede ser introducida nuevamente en el flujo de tiempo –que todo lo modifica– o en el quehacer humano, sin que al mismo tiempo la imagen se disuelva como *dicha* imagen”¹³. La tensión aparece en esta suerte de oxímoron condensado en la expresión: por un lado, la propia lógica de la *dialéctica* que, de acuerdo con su esencia, no puede concluir¹⁴, por el otro, la lógica de la *imagen* que no es otra cosa que detención. Una figura retórica que en ese juego de opuestos hace emerger un tercer concepto, tensión irresoluble de los dos anteriores. Imagen dialéctica, aquí, es una imagen en movimiento y una dialéctica suspendida. Hay una segunda tensión, porque a partir de esa composición o constelación, ya nunca se trata, estrictamente, de la misma imagen. Es esa dialéctica la que modifica la imagen de modo tal que ya no hay, no puede haber, aquella mismidad. “La imagen es aquí un modo del conocer por el cual el tiempo negado se convierte en impulso dialéctico de un movimiento intensivo, la integración de la vida en la percepción de la actualidad política”¹⁵. El filósofo propone una unidad de teoría y praxis que lo emparenta especialmente con Ernst Bloch y su idea de la oscuridad del instante vivido. Aquel tiempo negado del que habla Benjamin no es otra cosa que aquello que ha sido aunque, reconocía en la tercera tesis, no puede darse por perdido para la historia¹⁶. Por eso es necesario, como propone el filósofo en *Los pasajes*, recuperar ese saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, que tiene la estructura del despertar¹⁷.

Para aproximarnos a la comprensión del sintagma,

13 Ibid., p.643.

14 Ibid., p.644.

15 Ídem.

16 Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, p.133.

17 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.394.

como una suerte de rodeo o acercamiento a tientas, es necesario atender aquello que dice Benjamin cuando dice *dialéctica*. Pues el hecho de que el concepto suene paradójico, al advertirse una inmediata tensión entre el carácter detenido de la imagen y el carácter fluctuante de la dialéctica, es falso si se tiene en cuenta la particular acepción que tiene para Benjamin la idea de lo dialéctico, en discusión, de alguna manera, con la tradición crítica en la que se inscribe y de la que se desmarca. “Benjamin esbozó la “dialéctica en suspenso” también en relación con la forma mercancía, que en la Modernidad todo lo penetra”¹⁸. Seguidamente agrega: “La imagen dialéctica es, como materia gráfica del autor, antes que nada una imagen en la que la dialéctica se encuentra suspendida de manera inestable y, por cierto, condicionada por una percepción perturbada por algo incierto”¹⁹.

Es necesario decir algo más. De las preguntas que ofrecimos páginas atrás, resuenan dos: cómo se modifica la idea de *imagen* cuando es adjetivada por *dialéctica*, y al revés, que pasa cuando esa dialéctica adjetiva nada menos que a la imagen. Volvamos para ello a Didi-Huberman, quien encuentra paralelismos en las miradas de Benjamin y de Aby Warburg. Al haber puesto a la imagen, y no a los hechos, en el centro neurálgico de la vida histórica²⁰ necesitaron entonces elaborar nuevos modelos de tiempo:

la imagen no está en la historia como un punto sobre una línea. La imagen no es ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir. Posee —o más bien produce— una *temporalidad de doble faz*: lo que Warburg había captado en términos de “polaridad” (*Polarität*) localizable en todas las escalas del análisis, Benjamin terminó de captarlo en términos de “dialéctica” y de “imagen dialéctica” (*Dialektik, dialektische Bild*)²¹.

Ahora bien, es necesario detenerse en los motivos para haber puesto a la imagen en el centro. En la imagen,

¹⁸Hillach, Ansgar, “Imagen dialéctica”, p.655.

¹⁹Ídem.

²⁰Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.143.

²¹Ídem.

dice Huberman, el ser se disgrega, “explota y, al hacerlo, muestra —pero por muy poco tiempo— el material con que está hecho. La imagen no es la imitación de las cosas, sino el intervalo hecho visible, la línea de fractura entre las cosas”²². La imagen es entonces la interrupción de ese ocurrir que, de continuar percibiéndose como continuidad, no dejaría ver el material con que está hecho, no daría, en otras palabras, lugar a la crítica. Detengamos aquí la reflexión. Esta afirmación parece contraintuitiva. Acostumbradas como lo estamos a la crítica ilustrada que desmonta la eficacia ideológica de las imágenes, cuesta reconocer entonces que las imágenes guardan una potencia crítica. ¿Qué potencia tienen las imágenes? Sucede que la imagen, según señala Didi-Huberman, “no tiene un lugar asignable de una vez para siempre: su movimiento apunta a una desterritorialización generalizada. La imagen puede ser al mismo tiempo material y psíquica, externa e interna, espacial y de lenguaje, morfológica e informe, plástica y discontinua”²³. La imagen puede ser, entonces, promesa a la vez que amenaza. Pensemos por un momento en la imagen de la *revolución*, ya mencionada. Hay o puede haber allí una línea de fractura. La imagen de la revolución puede ser aquella que, señalábamos, obsesionaba a Nicolás Casullo en *Las cuestiones*, la imagen de *la revolución como pasado*. La fractura está, desde ya, en aquella línea histórico-filosófica que tenía a la revolución en el futuro, siempre hacia adelante, como hecho necesario. Ahora bien, la revolución como imagen también puede desterritorializarse y volverse *revolución productiva* —eslogan del triunfo electoral del entonces presidente Carlos Menem en 1989—, o bien *revolución de la alegría* —eslogan del triunfo electoral del entonces presidente Mauricio Macri en 2015—, pero también puede ser *huelga general revolucionaria*, aquella paradigmática figura que también trabajaba Benjamin en su ensayo de 1921.

El objeto de esta teoría del conocimiento es, sin duda, el presente. Benjamin, como crítico de la modernidad que es, oscila en ese hamacarse dialéctico entre las lógicas del

²²Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.166.

²³Ibíd., p.167.

fragmento y las lógicas del capital, puesto que finalmente le interesa una crítica —una comprensión— del ahora. El estudio de la imagen dialéctica colabora con ese propósito. El término puede encontrarse, asegura Hillach, en una primera anotación de 1929, allí donde Benjamin se proponía demostrar —a través de esos testimonios visuales del siglo XIX que eran los pasajes de París²⁴— “que el conocimiento de la historia es, de manera concluyente, un conocimiento del presente”²⁵. Durante la inauguración de un pasaje parisino en 1927, Benjamin tiene el recuerdo de otro pasaje, derribado hacía poco, el *Passage de l'Opera*²⁶. Esa superposición²⁷ es la que origina la reflexión. Señala Hillach que allí aparece “una visión onírica de los quiebres del espacio, en la cual el tiempo se ha detenido; aparece aquí con pleno derecho la sorpresa de lo simultáneo”. Y agrega: “En cierto modo, la pérdida de seguridad que experimenta la percepción objetiva frente a los disolventes juegos especulares en ciertos pasajes, se registra como aprovisionamiento para una técnica del despertar”²⁸. En uno de los pasajes que recorre Benjamin, observa un juego de espejos en el cual, reflexiona, podría haber tenido lugar la coronación imperial de Carlos V, el asesinato de Enrique IV o la muerte de los hijos de Ricardo²⁹. La imagen dialéctica como unidad mínima del conocimiento histórico implica, centralmente, una subversión. Subversión dialéctica de ciertas imágenes, entiende Hillach, en

24 Hillach, Ansgar, “Imagen dialéctica”, p.649.

25 Ídem.

26 Íbid. p.652.

27 Superposición que recuerda a la «simultaneidad de lo no contemporáneo» tematizada por Reinhart Koselleck. La idea de «simultaneidad de lo no contemporáneo» o «simultaneidad de lo anacrónico», es postulada en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993). Koselleck piensa esta simultaneidad, “que no puede reducirse a una pura serie temporal de la historia” (p.151), para clarificar la historia conceptual. En la idea de «simultaneidad de lo anacrónico», dice, “están contenidas distintas extensiones de tiempo” (p.129) y su mayor ventaja radica quizás en que “va más allá de la alternativa estricta entre sincronía y diacronía, remitiendo más bien a la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar contenida en un concepto” (p.123).

28 Hillach, Ansgar, “Imagen dialéctica”, p.654.

29 Íbid., p.655.

el devenir histórico³⁰. Una de las señales que indican para Benjamin esta subversión es el desplazamiento que aquí se produce: el hecho de que “justo también los pasajes, las grandes tiendas lujosas de la burguesía, al envejecer sean asimilados, desencantados y usados por la masa”³¹, siendo uno de los ejemplos más emblemáticos la prostitución callejera que allí se establece. Otra de las señales es el carácter colectivo de esa subversión. El individuo burgués, dice Hillach, “se extravía de manera meramente contemplativa en las extravagancias”³²; el colectivo que *usa* —y es ése el término que *hace* la diferencia— esas extravagancias, es nada menos que “el sujeto histórico de esta subversión dialéctica, que está instalada casi a la manera de una dialéctica natural en el envejecimiento en tanto movimiento”³³. Avanzando en la conceptualización de lo que Benjamin fue componiendo como *imagen dialéctica*, Hillach rescata una notoria cita de *Los pasajes*. Dice Benjamin “El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo ‘lo que ha sido’, y se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe recibir su fijación dialéctica de la síntesis que lleva a cabo el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas. La política obtiene el primado sobre la historia”³⁴. Revisemos entonces ese desplazamiento.

Temporalidad de la imagen: el intervalo

Se sabe, hay un vínculo íntimo para Benjamin entre el conocimiento y la interrupción del pensar. Un intervalo, una detención, un resto que se escapa y que a la vez hace posible el conocimiento. Ese resto que aparece tanto en la figura del despertar como en la de la tormenta³⁵, pues

30 Íbid., p.658.

31 Íbid., p.657.

32 Íbid., p.659.

33 Ídem.

34 Benjamin, Walter, en Hillach, Ansgar, “Imagen dialéctica”, p.663-664.

35 Recordemos el comienzo del Konvolut N del *Libro de los pasajes*, en donde Benjamin escribe con belleza que “En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después

quizás en materia de conocimiento se trata ya siempre de una presencia diferida, espectral.

En ese mismo bloque de citas del *Libro de los pasajes* conocido por sus exégetas como Konvolut N y titulado nada menos que "Teoría del Conocimiento, Teoría del Progreso", aparece la indicación benjaminiana hoy vuelta lema: recuperar para la historia el principio del montaje. Un principio que implica a la vez una operación, una relación, de montaje-desmontaje. Dice Didi-Huberman: "el desmontaje de lo visible no tiene sentido más que visualmente retrabajado, reconfigurado: hay sentido en el remontaje, es decir, en el montaje del material visual obtenido"³⁶. Por eso es que, insistimos, la crítica en su sentido más genuino oscila entre el gesto paranoico y el gesto reparador, o, para decirlo mejor, es siempre paranoica a la vez que reparadora, es siempre desmontaje a la vez que remontaje. Una de las ocasiones del montaje-desmontaje lo ofrece la imaginación, que no designa para Benjamin la mera fantasía subjetiva: "La imaginación es una facultad (...) que percibe las relaciones íntimas y secretas de las cosas, las correspondencias y las analogías"³⁷. La imaginación entonces, es la facultad de percibir las vinculaciones entre las cosas no percibibles de inmediato. "La imaginación, *montadora* por excelencia, desmonta la continuidad de las cosas con el objeto de hacer surgir las "afinidades electivas" estructurales"³⁸. Es, por lo tanto, una facultad de montaje. Desmonta cierta continuidad, con el objeto de hacer surgir otras afinidades y, en ese acto, remonta otras correspondencias, desmontables a su vez. Didi-Huberman propone pensar en qué sentido la imagen guarda siempre una valencia paradójica, tratándose cada vez, y parafraseando a Butler³⁹, de la promesa a la vez que de la amenaza: "representa al mismo tiempo la *fente del pecado* (por su anacronismo, su contenido fantasmático, el carácter incontrollable de su campo de eficacia, etc)

retumba" (p.459).

36Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.199.

37Benjamin, Walter, en Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.177.

38Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.177.

39Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.93.

y la *fente del conocimiento*, el desmontaje de la historia y el montaje de la historicidad"⁴⁰.

En tal sentido, la imagen dialéctica puede ser leída en la medida que ofrece una vinculación crítica entre pasado/presente/porvenir. La imagen dialéctica como paradigma de interrogación histórica, o como apertura de la historia muestra ese, su carácter de dialéctica en suspenso. Huberman pregunta: "¿En qué la imagen es un *fenómeno originario de la presentación*"⁴¹. En lo que reúne y en lo que hace explotar, junto con las modalidades ontológicas contradictorias⁴²: "de un lado la presencia y del otro la representación, de un lado el devenir de lo que cambia y del otro la estasis plena de lo que permanece"⁴³. En la imagen de la *revolución como pasado*, por caso, sí reúne a la vez que separa, si reúne la revolución y lo que ha sido, ciertamente la quita de la línea histórica que la volvía necesaria, a la vez que la pega a la actualidad, a un ahora en donde vuelve a ser pensada en orden a otras figuraciones, no tanto puestas en lo porvenir, sino en lo que hay. A la vez, ése carácter fulgurante. Relumbra en un instante de peligro, y ese instante, es lo que hay que saber aferrar y, especialmente, cómo aferrarlo.

Las tesis "Sobre el concepto de historia" fueron escritas originalmente en francés. Aquí Huberman cita un fragmento de esa versión francesa: "es una imagen única, irremplazable del pasado que se desvanece en cada presente que no supo reconocerse observado por ella"⁴⁴. Es interesante observar cómo en este pasaje se modula la relación que podría establecerse entre un pasado —una imagen del pasado— y un presente —o una imagen del presente— que se ve o no se ve interpelado, afectado, por ella. La *revolución como pasado* se vuelve imagen dialéctica en la medida en que interpela especialmente a un activismo, a una militancia y a una intelectualidad que no puede con esa formulación, no podemos con que la revolución sea

40Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.178.

41Ibíd., p.168.

42Ídem.

43Ídem.

44Ibíd., p.169.

una imagen del pasado, aunque tampoco guardamos, de momento, la esperanza revolucionaria en el futuro. Una imagen imposible, en tal sentido. La imagen sin embargo, se desvanece en su potencia política si ese presente no sabe reconocerse, dice Benjamin, observado por ella. Continúa Huberman el comentario benjaminiano apuntando que la imagen dialéctica, para Benjamin, constituye nada menos que el *fenómeno originario de la historia*: "Su aparición en el presente muestra la forma fundamental de la relación posible entre el Ahora (instante, relámpago) y el Tiempo Pasado (latencia, fósil), relación cuyas huellas guardará el Futuro (tensión, deseo)"⁴⁶. Encontramos en este pasaje esa radical apertura de las categorías temporales que, al ser un problema para el pensamiento, indican un problema para el lenguaje. La relación entre el ahora y el tiempo pasado es efectivamente presentada bajo la forma intempestiva, fulgurante, anticipatoria, del relámpago. Una forma cuyas huellas guardará el futuro, pueda o no pueda convocarlas.

Cuando pensamos ese sintagma de la *dialéctica en suspenso*, caro a la filosofía benjaminiana, es importante insistir en aquello a que refiere el suspenso. ¿Qué es lo que se suspende? ¿Aquel ciclo de violencias míticas que convocaba Benjamin en su crítica de la violencia? ¿es la linealidad del tiempo histórico lo que se suspende? ¿En tanto qué ocurre esa suspensión? ¿en tanto mandato, en tanto experiencia, imaginario, en tanto percepción? Queda preguntarse, extremando el razonamiento, cuál puede ser el estatuto de esa linealidad. Si no de la ley ¿se trata de la norma? ¿de una violencia normativa, formativa, quizás de las más estructurantes? En la idea de una *dialéctica en suspenso*, señala el francés, se presenta la palabra dialéctica como la más enigmática de las dos, y eso constituye un equívoco, de allí que sea necesario detenerse en cambio en ese suspenso como atributo, como momento, de la dialéctica. "¿De qué "suspenso" se trata? ¿Qué clase de *tempo* comanda la imagen en su trabajo dialéctico? El suspenso del que habla Benjamin está pensado primero como una *cesura*"⁴⁶. Aparece entonces una respuesta pro-

45 Ibid., p.169-170.

46 Ibid., p.170.

visoria: la dialéctica en suspenso es un momento de cesura del pensamiento, una hendidura, un corte en los modos del pensar. Dice Benjamin en *Los pasajes*

El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella⁴⁷.

¿Respecto de qué movimiento esa cesura es una detención? ¿Qué se detiene? Para Benjamin, se trata de la cesura en el movimiento del pensar. Ese momento de suspensión es importante porque es allí donde aparece la imagen dialéctica, en una constelación, recuerda Huberman, saturada de tensiones⁴⁸. Aquí hay un giro respecto del desplazamiento benjaminiano o, incluso, una inclinación reparatoria en la tensión crítica. No se trata, dice Huberman, de una simple interrupción del ritmo, sino, a su vez, de la emergencia de un contrarritmo, "un ritmo de tiempos heterogéneos sincopando el ritmo de la historia"⁴⁹. Y continúa: "De ese modo, en la imagen dialéctica se encuentran el Ahora y el Tiempo Pasado: el relámpago permite percibir supervivencias, la cesura rítmica abre el espacio de los fósiles anteriores a la historia"⁵⁰. Lo que ocurre pues, es una nueva configuración, un pensar abierto o pensar no pensado, según apuntaba Casullo (2007), en el que esos elementos —esas imágenes— que antes hacían sentido ocupando un lugar determinado, se disgregan a la vez que se re-unen haciendo emerger, dice Huberman, un contrarritmo, un encuentro no previsible en su acontecer aunque tampoco, ciertamente, en su duración.

Una de las autoras que emprende la tarea de pensar en esos lugares donde la tradición se interrumpe, de pensar en el momento en que el pensar se detiene, es Mariana Dimópulos, traductora y comentadora del filósofo

47 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.476.

48 Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.170.

49 Ibid., p.171.

50 Ídem.

alemán. En su texto *Carrusel Benjamin* (2017), Dimópulos reflexiona en el prólogo sobre el vínculo entre teología y política en Benjamin. Sobre qué significaba en el contexto de Benjamin discutir con el historicismo: “Desarticularlo significará: dar por tierra con la idea de progreso, acabar con la acumulación de datos, desarmar el esquema de la causa-consecuencia, pensar en múltiples temporalidades”⁵¹. Esa vinculación entre teología y política —allí donde *teología* implica una al menos singular lectura del mesianismo judeo-cristiano, y *política* implica un también singular materialismo histórico—, es propiamente una imagen dialéctica, condensada en la primera tesis “Sobre el concepto de historia”, donde el ajedrecista autómatas gana las partidas ayudado secretamente por el enano jorobado escondido en la máquina por un juego de espejos. Esa imagen es dialéctica porque ella contiene la inactualidad de ese enano jorobado que es la teología, enlazado o al servicio del materialismo dialéctico, que es quien debe ganar la partida. Pero también es dialéctica porque es el propio modo de proceder del concepto.

Imágenes Paganas

Un ejercicio y dos preguntas

¿Hay imágenes dialécticas? ¿podemos componer⁵² imágenes dialécticas, o solo ir a buscarlas? ¿No implicaría esta última opción una pretensión ingenua en el acto de conocer? ¿Puede una imagen *volverse* dialéctica? ¿Cómo es posible desestabilizar esa quietud? En aquella tensión señalada al comienzo entre imagen y palabra, o entre imagen y escritura: ¿cómo historiza una imagen? ¿cómo las imágenes hacen historia?, ¿cuál es la historia ya contenida en esas imágenes, cuando las imágenes tienen ese particular carácter de ser dialécticas? En un libro ya descatalogado de Sigrid Weigel titulado *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, la autora en-

tiende que no hay ninguna relación entre imágenes dialécticas e imágenes en el sentido de representación. Decía entonces Weigel que Benjamin procedía con las imágenes “desde el aspecto de la escritura y no de la representación. El concepto benjaminiano de imagen, entonces, no presenta ninguna relación con la historia de las imágenes en su materialidad, pero tampoco con la idea de una “imagen mental”⁵³. Motivada por la propia reflexión benjaminiana, cuando el autor afirma que “sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje”⁵⁴. Posiblemente sea correcto decir que las imágenes dialécticas no *son* imágenes pictóricas o fotográficas, aunque difícilmente de esto se pueda colegir que: a) la imagen dialéctica no tiene ninguna relación con las imágenes pictóricas, fotográficas o cinematográficas; b) que las imágenes dialécticas *sean* imágenes escritas, en el sentido de que esa sea su materialidad. ¿Qué quiero decir con esto? Que la imagen dialéctica parece no estar en ningún lado. Si el problema fuera la ubicación, tampoco *está*, en el sentido de que se halla, en la materialidad del texto, no está en ningún lugar, puesto que es el intervalo.

Antes que afirmar que no hay ninguna relación entre imágenes dialécticas e imágenes “en el sentido de la representación”, podríamos pensar, como cree Sedgwick de la performatividad, que lo que hay es una relación aberrante con el referente. Porque a la vez esas imágenes evocan otras, que sí pueden considerarse en su materialidad. De hecho páginas más adelante la autora cita nada menos que la Tesis I Sobre el concepto de historia, ya nombrada aquí, una imagen que desde luego puede pensarse en tanto que imagen dialéctica. ¿Por qué? Porque se trata de una imagen reintroducida en un movimiento y de una dialéctica suspendida: ese muñeco vestido a la turca, el autómatas que gana las partidas de ajedrez, y que es manejado desde dentro por un enano que le ayuda a ganar la partida. El muñeco, decía Benjamin, es el materialismo

51 Dimópulos, Mariana, *Carrusel Benjamin*, p.12.

52 Esa composición parece ser la tarea que aborda Silvia Rivera Cusicanqui en *Sociología de la imagen, Miradas ch'ixi desde la historia andina*, una sociología de la imagen que funciona en este caso en tanto práctica descolonizadora.

53 Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, p.99.

54 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.464.

histórico que, si quiere ganar la partida, si quiere la revolución, debe echar mano de la teología, que es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie. Recuperemos la tesis en su extensión:

Hubo, como es sabido, un autómatas construido de tal manera que a cada movimiento de un ajedrecista replicaba con una jugada que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado ante el tablero puesto sobre una amplia mesa. Mediante un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad, se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro del ajedrez que manejaba mediante hilos la mano del muñeco. Cabe imaginarse una contrafigura de este aparato en filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco, que se llama "materialismo histórico". Puede vérselas sin más con cualquiera si toma a su servicio a la teología, que hoy, como es sabido, es pequeña y fea y que de todas formas no debe dejarse ver⁵⁵

El motivo aparece en 1836 en un relato de Edgar Allan Poe llamado «El ajedrecista de Maelzel», conocido por el público francés por la traducción de Charles Baudelaire⁵⁶. ¿Por qué esta imagen es dialéctica? Porque se sostiene en una irresoluble tensión que es el vínculo, la mediación, entre teología y filosofía, donde la teología, inactual, es una particular mirada sobre el mesianismo, y donde la filosofía, es ese singular materialismo histórico que ha erradicado en su interior la idea de progreso. Ahora bien, las vinculaciones entre teología y filosofía en este pasaje no son transparentes, y las divergentes interpretaciones dan cuenta de ello. Esa tensión está presente en el texto benjaminiano donde la teología parece ser, entiende Reyes Mate, al mismo tiempo sierva y señora⁵⁷. "Empieza sugiriendo que es la teología la que mueve los hilos, es decir, la que mueve con sus hilos al materialismo histórico, para acabar diciendo que éste debe poner a su servicio

55 Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia". En Sánchez Sanz, José y Piedras Monroy, Pedro Andrés, "A propósito de Walter Benjamin", p.18

56 Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, p.50.

57 *Ibid.*, p.52.

a la teología"⁵⁸. Antes que una alianza estratégica lo que hay aquí es una superposición, una sorpresa ante lo simultáneo o, si se quiere, una simultaneidad de lo no-contemporáneo —ni entonces ni ahora—. Puesto que, como señala Dimópulos, la composición del concepto siempre es doble, "[s]iempre que se dice teológico se dice político, problemáticamente"⁵⁹.

De modo que hay un gesto irreverente frente a la filosofía ilustrada —porque, recordemos, "determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno"⁶⁰—, en el modo en que Benjamin habla de motivos teológicos como el Mesías, la redención, y el juicio final⁶¹. ¿Hay allí una voluntad nostálgica? Es posible, siempre que por nostalgia entendamos un pasado desclasificado. "Lo que realmente le fascina a Benjamin de la teología es la normalidad con la que trata aspectos de la vida que se hacen invisibles en la filosofía moderna. Por ejemplo los muertos"⁶². Quizá el elemento fundamental en este razonamiento, la tensión latente, es que una política de los muertos/as es una política del presente. Por eso importa políticamente lo que una época olvida: "lo olvidado por la razón ilustrada no es solo la actualidad de los derechos de los muertos, sino que ese olvido/muerte es un componente de la política de los vivos contra los oprimidos"⁶³. En la tarea de configurar esa imagen en donde teología y filosofía tensan el arco, Benjamin no estuvo solo. Sus aliados, dice Reyes Mate, son al menos tres: Hegel, al recuperar lo *absoluto* como todo aquello que desborda a la razón ilustrada; Marx, al pensar la crítica política de la religión en tanto crítica política del estado; y Weber, al anunciar aquella conocida idea de los dioses levantándose de sus tumbas para dominar nuestras existencias.

Ahora bien, las imágenes dialécticas, como señala la gran Susan Buck-Morss, "no eran arquetipos eternos,

58 *Ibid.*, p.51.

59 Dimópulos, Mariana, *Carrusel Benjamin*, p.272.

60 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p.559.

61 Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, p.53.

62 *Ibid.*, p.54.

63 *Ídem.*

sino constelaciones socialmente específicas”⁶⁴. Esto quiere decir, entre otras cosas, que un esfuerzo de traducción o traslado como el aquí propuesto, puede darse a la tarea de mirar constelaciones específicas. Proponemos tres pequeñas reflexiones, sobre la imagen cinematográfica, sobre la imagen fotográfica, y sobre la imagen histórica. La primera es un ejercicio que intenta pensar la imagen del cine como imagen dialéctica, y las dos siguientes son preguntas de carácter exploratorio, breves, y sin garantías. Tres pequeños saltos al vacío que requieren caridad hermenéutica.

1. Imagen cinematográfica. Mariana Dimópulos considera sin inconvenientes a la imagen cinematográfica en tanto imagen dialéctica. Hay una cesura en esa interrupción contrarrítmica que no deja de acarrear violencia⁶⁵. Una pérdida que hay que celebrar⁶⁶. La autora refuerza la idea de que el paradigma del pensamiento benjaminiano está “en la cesura y en el detenerse. Eso hace la imagen del cine: mostrar, una vez más, como la historia misma, la falsa continuidad, que el historiador había comprobado en las nuevas condiciones de la percepción”⁶⁷. Encuentra entonces un modo paradigmático de esa cesura en el trabajo del cine, que “recorta y aísla”⁶⁸, al desmontar la continuidad. La imagen, señala, es “eso que ocurre cuando al movimiento que corresponde al devenir se aplica la detención”⁶⁹. Judith Butler se preguntaba acertadamente en el primer capítulo de *Marcos de guerra* por qué los medios conservadores se habían esforzado tanto en que las imágenes de los prisioneros torturados por el ejército estadounidense en la cárcel de la ciudad iraquí de Abu Ghraib no llegaran a vista del gran público⁷⁰. Estas imágenes se filtraron en abril de 2004 y dieron lugar a la película de Errol Morris, *Standard Operating Procedure*

(2008), traducida como *Procedimiento Estándar*. Cuando esas fotos se filtraron, a través de los metadatos se pudo determinar dónde, cuándo, con qué cámara, con qué nivel de exposición a la luz se habían tomado esas imágenes. A partir de esa reconstrucción de archivo es que pudieron ser procesadxs y condenadxs siete militares quienes aparecen en las fotos, soldadxs de rango menor, responsables directxs de los hechos⁷¹. Morris realizó el documental entrevistando a cinco de siete procesadxs, quienes en sus respuestas, lejos de dar los argumentos escalofrantes que esperábamos, dicen poco. De hecho —y de allí el título— se refieren a varias de las torturas infligidas como *procedimientos estándar* para con los prisioneros de guerra. La operación de reencuadre que realiza Morris perturba esa regulación del afecto mediante la cual es posible posar sonriendo ante la cámara junto a un prisionero torturado y asesinado y sentir que eso es un procedimiento estándar.

Una imagen es dialéctica porque en ella conviven conflictivamente, suspendidamente, elementos del pasado y elementos actuales. Esa configuración hace que no pueda tratarse, estrictamente, de la misma imagen. Por eso puede decirse que la imagen dialéctica es un modo de enmarcar el marco, es un reencuadre. Esto es evidente en el caso de *Procedimiento Estándar*. No se trata de la misma imagen, porque a partir de esa operación de reencuadre aparecen otros elementos componiendo la imagen, detrás de esa mujer que sonríe junto al cadáver de un preso torturado, está la CIA que lo torturó y cuyos agentes no aparecen en la foto, detrás de esa otra mujer que lleva a un preso con una cuerda, está su novio que es su superior y la alienta, está una institución que considera a la tortura un procedimiento estándar, y está, desde luego, la administración Bush que aparta y procesa a siete soldados rasos y da por terminado el problema. No se trata de la misma imagen, porque no vehiculiza los mismos afectos. Esa discusión sobre la identidad es, en tal sentido, una discusión sobre el nosotros, sobre las modulaciones de ese nosotros.

Hillach caracterizaba a esas imágenes como subver-

71 Kairuz, Mariano, “Partes de guerra”.

64 Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, p.49.

65 Dimópulos, Mariana, *Carrusel Benjamin*, p.39.

66 Ibid., p.251.

67 Ibid. p.252.

68 Ibid., p.254.

69 Ídem.

70 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.66.

sión dialéctica en el devenir histórico⁷², y esa subversión es la que provoca el reencuadre de las imágenes de la tortura en el documental. Aunque, agrega también Hillach, otra de las características relevantes de las imágenes está contenida en el carácter colectivo de esa subversión. El mismo carácter que señalaba Butler para pensar en las versiones minoritarias de la norma que pueden romper y de hecho rompen con los marcos normativos más cristalizados. Una imagen dialéctica no es entonces la actitud contemplativa de un individuo estafalario. Porque la imagen no es "ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir"⁷³. Es, en cambio, un intervalo. Un intervalo hecho visible, "la línea de fractura entre las cosas"⁷⁴. Por eso la imagen dialéctica es un modo de enmarcar el marco, porque discute la continuidad, porque en esa reasignación de elementos no tiene asignado su lugar de una vez y para siempre: "su movimiento apunta a una desterritorialización generalizada"⁷⁵. Desterritorializar una imagen es una tarea que ocurre cuando podemos desvincular las imágenes de ciertos contextos y revincularlas a otros. Ese es el trabajo que hace Morris en el documental, y por eso, podríamos decir, es que Huberman sostiene que "el desmontaje de lo visible no tiene sentido más que visualmente retrabajado, reconfigurado: hay sentido en el remontaje, es decir, en el montaje del material visual obtenido"⁷⁶. Hay una tarea de imaginación allí, y la imaginación es una tarea crítica porque no se detiene en el horror moral que pueden de hecho producirle esas fotografías, sino que entiende que detrás de esas imágenes hay una historia, y esa historia hará que ya nunca se trate de la misma imagen, y por eso sale a buscarla. Una imagen es dialéctica, por último, porque establece relaciones entre un pasado, una imagen del pasado, y un presente que se ve o no se ve interpelado, afectado, por

72 Hillach, Ansgar, "Imagen dialéctica", p.658.

73 Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, p.143.

74 *Ibid.*, p.166.

75 *Ibidem.*

76 *Ibid.*, p.199.

ella. No cualquier imagen impacta o afecta al presente en cualquier momento, de modo que es tarea política del presente poder convocar esas imágenes y esos afectos en ellas inscritos.

2. Imagen fotográfica. Hay una serie de imágenes caras a la cultura política argentina, fotografías del 20 de junio de 1973 cuando más de dos millones de personas fueron a recibir a Juan Domingo Perón a Ezeiza. Hay una fotografía en particular, célebre: la derecha peronista a cargo del palco oficial, donde un sujeto de lentes negros levanta con ambas manos una carabina. Qué encuadra esa imagen, pero también qué deja fuera y, lo más importante, cómo lo deja fuera. ¿Alcanza con saber que ese hombre es Pedro Antonio Menta, Comandante de Gendarmería y un hombre de confianza de López Rega, entonces Ministro de Bienestar Social? En ese palco también está el cineasta Leonardo Favio, quien oficiaba de locutor oficial, y le pedía a quienes estaban armados subidos a los árboles que descendan. Comenzada la masacre, amenaza con suicidarse en el Hotel Internacional si no cesa el tiroteo. El mismo hotel donde serían torturados militantes de la tendencia luego del operativo. Esa imagen para buena parte de la cultura política argentina significa el inicio del terrorismo de estado de la mano de la Triple A. ¿Cambiaría nuestra imagen de Ezeiza como inicio del terrorismo de estado? No es la misma imagen porque no vehiculiza los mismos afectos, apuntaría Butler, y por ello es importante pensar en el carácter afectivo de las imágenes. La subversión de esas imágenes, los afectos que puedan vehicular, implican una subversión que es colectiva. Se trata de una imagen que ya no es la misma, no puede ser la misma en esa constelación ¿Sólo porque está en otro contexto? ¿Puede esta imagen ser reterritorializada, subvertida?

3. Imagen histórica. Dice Dimópulos extremando el gesto benjaminiano: "donde haya continuidad imaginada, el primer trabajo ha de ser destruirla"⁷⁷. En esa tarea, hay una reflexión especialmente relevante que es la que ofrece Ann Cvetkovich en *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad, y culturas públicas lesbianas*, un

77 Dimópulos, Mariana, *Carrusel Benjamin*, p.270.

texto central para el *giro afectivo* traducido en 2018. Su relevancia está dada por sus posibles efectos disciplinares y políticos. En el tercer capítulo titulado “Trauma sexual/memoria queer: incesto, lesbianismo y cultura terapéutica” la autora retoma los modos en que algunas culturas públicas lesbianas tramitaron un pasado traumático de violencia sexual o física en determinadas producciones estéticas. La construcción de ese archivo permite, entiende la autora, inquietar el interrogante por el objeto de la historia, desplazando la pregunta por el hecho, el énfasis puesto en el ¿qué pasó?, hacia la construcción de un archivo heterogéneo de emociones que no permite delimitar, de un modo claro y distinto, placer y violencia en la configuración de la sexualidad. En palabras de Dorothy Allison, a quien Cvetkovich retoma, la construcción de historias otras es necesaria “para no contar esa que el mundo quiere, la historia de nosotras destrozadas, la historia en la que nosotras nunca reímos a carcajadas, nunca aprendemos a disfrutar del sexo”⁷⁸. La discusión sobre el objeto de la historia en este terreno singular parece citar el gesto benjaminiano propuesto en el *Libro de los pasajes* en su discusión con la historia vuelta ciencia positiva. A una historia que reclama la positividad de los hechos, el materialista histórico puede oponerle imágenes dialécticas. Esta desclasificación del pasado también en la modulación de las preguntas que podemos y queremos hacerle, quizás tenga un interesante corolario para los feminismos en su abordaje de la violencia de género, tantas veces atados al relato del hecho como único posible testimonio, necesario pero no suficiente para una rememoración que pretenda, también, la justicia erótica. ¿Por qué? Porque desde esta perspectiva, las imágenes piensan, las imágenes teorizan, no vamos con alguna categoría previa a mirar imágenes desnudas, sino que estamos atentas en un mirar que deje florecer la paradoja. Ese carácter de pensatividad de la imagen que sugiere Rancière en *El espectador emancipado* es importante porque en esa automática asociación entre pasado e historia, seguimos suponiendo que la imagen dialéctica, al ser el objeto de la

78 Cvetkovich, Ann. *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*, p. 157.

historia, es el objeto del pasado. Si pensáramos en cambio junto a José Esteban Muñoz⁷⁹, junto a su utopía del yire, podríamos ver no tanto que a la imagen dialéctica puede corresponderle una reflexión sobre el futuro, si no que al desestabilizarse la automatización del pensar la categoría, la imagen dialéctica opera señalando o haciéndole lugar a la utopía en el presente.

79 Muñoz, José Esteban. *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad anti-normativa*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

VII

Temporalidad queer

Una vive
con las muertas
que están ahí
con las sufrientes vive
y con las despistadas
y con las presas
vive

(variación propia del poema 49
de No, de *Idea Vilariño*)

Finalmente, en este intento de postular otras figuraciones acerca del tiempo, proponemos pensar aquí en la temporalidad queer/cuir¹, figuración que intenta desestabilizar marcos temporales cristalizados, aquellos modos mejor asentados de entender al tiempo que se vuelven efectos y afectos corporales. Se trata de temporalidades articuladas alrededor de la producción y la reproducción, la familia, la herencia y, podemos agregar, la estructura temporal inscrita en las narrativas del

¹ Quisiera sostener la ambigüedad de usar los términos queer y cuir sin poder decidirme por alguno de ellos, como prueba cabal de la persistencia del problema. No parece tratarse de términos equivalentes y en ese sentido reductibles, de modo que sería más interesante pensar qué hace lo cuir con lo queer, o qué aparece y qué se obtura cuando lo queer reemplaza a lo cuir. Dado que este capítulo no se aboca específicamente a esa problematización, ni la resuelve, prefiero que el equívoco persista.

éxito y de la felicidad en tanto que promesa², toda vez que son capaces de subjetivar las economías afectivas de los cuerpos y en ese sentido sus respuestas éticas. Quizás la potencia de la temporalidad queer radique en mostrar la falla, el fracaso del tiempo re-productivo, de los marcos temporales de la producción y la reproducción, justamente por lo que esos marcos necesitan dejar fuera. Si, de acuerdo al método arqueológico, es necesario atender a las condiciones de emergencia de un enunciado³, no resulta azaroso que la discusión sobre la temporalidad se dé esta vez en el ámbito del activismo y de los estudios queer. Los estudios *queer* —especialmente en la variante que conocemos como *giro temporal*— aportan la más compleja rejilla de análisis a la hora de emprender esta crítica a los marcos temporales hegemónicos, porque cruzan, porque *pueden* cruzar, la discusión sobre un tiempo y un futuro productivo con la discusión sobre un tiempo y un futuro re-productivo. Es a partir de la experiencia y la discusión acerca de ciertas normas temporales hegemónicas en relación al deseo, al erotismo, a la sexualidad, a las formas de vida sexogenerizadas en el marco de la heteronorma, que se discuten las normas temporales en general, siendo el marco paradigmático la temporalidad capitalista. De modo que desatender este punto de partida sería en buena medida perder la singularidad de la crítica.

El sintagma *giro temporal* está contenido en una de las intervenciones que la historiadora medievalista Carolyn Dinshaw realiza en “Theorizing Queer Temporalities”, esa inagotable mesa redonda⁴ en formato virtual que organiza Elizabeth Freeman en 2007⁵. Allí, Dinshaw reco-

2 Pueden considerarse, respectivamente, las reflexiones de Jack Halberstam, Lee Edelman, Elizabeth Freeman, Heather Love, y Sara Ahmed.

3 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.63.

4 “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion” es un texto de referencia que recoge los debates de una suerte de mesa redonda que Elizabeth Freeman reúne a través de un intercambio de correos electrónicos y edita en 2007. Participan Carolyn Dinshaw, Lee Edelman, Roderick Ferguson, Carla Freccero, Elizabeth Freeman, Jack Halberstam, Annamarie Jagose, Christopher Nealon y Nguyen Tan Hoang.

5 Dinshaw, Carolyn et al, “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, p.178.

noce dos predecesores de ese giro hacia la temporalidad en los estudios queer: los estudios poscoloniales, por una parte, y, por la otra, cierta historiografía crítica en la que reconoce a Ernst Bloch y su idea de la no-contemporaneidad o no-simultaneidad como uno de sus cabales referentes. En este escenario, y para complejizar la recuperación local acerca del tema, Mariela Solana ofrece en su tesis doctoral y sucesivas reflexiones un interesante trabajo de reconstrucción acerca de las implicancias ontológicas y políticas de la historia y la temporalidad en los estudios queer⁶. Solana entiende que el giro temporal nombra a un conjunto de autoras que se dieron al ejercicio de explorar la relación entre sexualidad y temporalidad⁷ y que en ese sentido la pregunta central es por los modos en que la regulación política del cuerpo, acaba naturalizando particulares formas de organización del tiempo⁸. En la presente reflexión y como tendremos ocasión de revisar, no se trata estrictamente de que los modos de regulación política del cuerpo naturalicen formas particulares de organización del tiempo, sino a la inversa: hay marcos temporales que delimitan violentamente lo que un cuerpo puede y cómo lo puede, y en tal sentido lo preceden. Hay un precio inscrito en no ser contemporáneas, en no ser del todo parte de este tiempo. La lógica de análisis es inversa, sin tratarse de planteos estrictamente oponibles: después de todo, los marcos son cristalizaciones de procesos históricos y de re-

6 La tesis doctoral de Mariela Solana, titulada *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas* (2015) constituye un significativo antecedente con el que este artículo dialoga en varias ocasiones. La reflexión de Solana tiene, además, la importancia de poner a disposición en español una serie de textos en su mayoría no traducidos, de cabal importancia para las preguntas que aquí aparecen. Además de este texto, que es el más trabajado en este artículo, pueden mencionarse tres aportes capitales al debate: “Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer” (2016), “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer” (2017) y “El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes” (2017a).

7 Solana, Mariela, “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer”, p.117-118.

8 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*, p.168.

gulaciones políticas del cuerpo. La distancia se halla más bien en la perspectiva de análisis.

Hay entonces, una serie de autoras que están pensando, más o menos explícitamente, en una temporalidad queer/cuir. La medievalista Carolyn Dinshaw (2007, 2011, 2015), pero también Elizabeth Freeman y su valiosa reflexión acerca de la crononormatividad, Jack Halberstam y Heather Love cuando se dan a la tarea de pensar el fracaso (2015, 2018), Lee Edelman en su hipótesis negativa —en sentido crítico— con el futurismo reproductivo ([2004]2014), José Esteban Muñoz y su apuesta antinormativa de futuridad en una utopía del yire ([2009]2020) y, llevando más allá la reflexión, la australiana Sara Ahmed y su discusión con la estructura temporal inscrita en la felicidad entendida como promesa ([2010]2019). De hecho, buena parte de las reflexiones presentes en el giro afectivo podrían leerse desde la temporalidad queer, como es el caso de la reflexión de Ann Cvetkovitch sobre el trauma (2018), la pregunta de Lauren Berlant por la relación presente en el optimismo cruel y sus formas de suspensión (2012), la recuperación que hace Eduardo Mattio con respecto al fracaso marica (2019) y, finalmente, la reflexión que tiene val flores para con el fracaso lésbico del tiempo (2019). En cuanto a la reflexión de val flores, puede ensayarse una clave de lectura temporal en sus escritos y señalar al menos cuatro textos en los que la autora problematiza la relación entre temporalidad, sexualidad y escritura: El primero es el ya citado *interruqciones* (2017) en donde es el concepto de interrupciones el que quizás colabora de manera más decidida con otras imaginaciones posibles acerca del tiempo, el segundo es “Vivir en diferido. El fracaso lésbico del tiempo” (2019), en donde la reflexión gira en torno a la escritura biográfica y sus marcas anacrónicas, y por último dos textos más recientes, “Con luz propia” (2019a), donde trabaja la idea de masculinidades lésbicas como ese anacronismo que hay que mirar, y “Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto” (2019b) en el que la autora piensa a los feminismos locales atravesados por esa tensión histórica y política.

Para colaborar en la comprensión de la *temporalidad*

queer, no debemos desentramar solo aquella noción tan evidentemente polisémica como queer, sino también la idea de temporalidad que está en juego. Con lo cual la reflexión está ordenada en tres momentos. En primer lugar el señalamiento de algunos de los aspectos más relevantes que supone una perspectiva crítica a la hora de entender la temporalidad, en particular, una reflexión sobre los marcos temporales y sus posibles fallas o fisuras. Aquí desde luego resonarán los capítulos precedentes, aunque singularizados en otra pregunta posible. En segundo lugar, una pregunta específica sobre lo que queerifica al tiempo, sobre aquello que vuelve a una temporalidad queer, donde tendremos ocasión de discutir la hipótesis minimizadora y universalizadora que trabaja Mariela Solana, articulada bajo la pregunta del sujeto al que puede adjudicársele vivir una temporalidad queer. Por último, una vinculación potente entre la pregunta por el tiempo y la pregunta por las corporalidades que esos marcos pueden contener o necesitan dejar fuera. Esto bajo la hipótesis según la cual hay una relación a la que es necesario atender entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas paradigmáticas y excluyentes de entender lo humano. Allí es donde cabe la pregunta ética, siempre necesaria acerca de quiénes son efectivamente nuestras contemporáneas, con quiénes parecemos estar compartiendo el mismo ahora, y qué comunidades podemos habitar si no atendemos sólo a quienes entran en nuestros marcos de reconocimiento temporal.

Una crítica al tiempo re-productivo

Si la incidencia de los activismos y estudios queer tiene efectos inesperados, uno de ellos puede ubicarse sin duda en la reflexión crítica acerca de la temporalidad. Lo queer, vinculado tanto a una práctica teórica como a una práctica política, funciona aquí como un modo de politizar los marcos temporales de la violencia normativa. Hay en este sentido una invitación a pensar a la temporalidad *queer* en toda su potencia de falla temporal, una temporalidad que es y no es de este tiempo, que habita este tiempo sin estar del todo en él. Esta aclaración es válida porque

cuando el sistema sexo/género es la norma⁹, no puede tratarse de una coexistencia o simultaneidad de marcos temporales. Antes bien, esas versiones minoritarias de la norma que postulaba Butler en *Deshacer el género*¹⁰, funcionan como relaciones críticas con el tiempo que, en tal sentido, pueden horadar los marcos mejor estabilizados.

Mariela Solana retoma en su tesis el aporte que Reinhart Koselleck hace a la hora de pensar la temporalidad, redirigiendo su ámbito de influencia. Así, considera que el principal aporte de Koselleck ha sido justamente historizar la temporalidad, en tanto “demuestra que lejos de ser un concepto eterno e inmutable, ha variado con el correr de los siglos”¹¹. Sobretudo, señala, “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”¹². Lo queer de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, también varía históricamente y funciona como una categoría relacional. Desde una mínima perspectiva histórica, uno de los autores que con mayor detenimiento ha explorado este proceso es sin duda el sociólogo John B. Thompson en su crucial texto *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación* (1998). La reordenación del espacio y del tiempo en el contexto de la modernidad capitalista, sugiere, tuvo que ver con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación y en parte con el desarrollo de los medios de transporte más rápidos¹³. Los acuerdos mundiales de estandarización del tiempo vinieron a saldar los problemas de coordinación espacio-temporal ocasionados. En ese sentido, se estandarizaron para Estados Unidos y Gran Bretaña los horarios del ferrocarril como medida, el GMT (Greenwich Mean Time). Pero la división del mundo en 24 franjas temporales de una

hora no tuvo lugar sino hasta el siglo XIX, precisamente en la International Meridian Conference, Washington D.C., hacia 1884¹⁴. En el apartado “La reordenación del espacio y del tiempo” advierte que “[a]ntes del advenimiento de las telecomunicaciones, la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio estaba generalmente determinada por su transporte físico”¹⁵. Y continuaba: “El advenimiento de la telecomunicación, entonces, desembocó en la separación espacial y temporal, en el sentido de que la distancia espacial dejó de requerir distancia temporal”¹⁶.

Hay un tiempo queer en relación a otro que no lo es, y el tiempo queer contesta unas normativas, unos marcos temporales también de suyo cambiantes. Hay un aporte que Solana entiende fundamental cuando los estudios *queer* piensan la temporalidad, y es que permiten una nueva crítica al esencialismo¹⁷. Un esencialismo que entiende como esencialismo *temporal*, definido como “la idea de que existen, modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos”¹⁸. En tal sentido es que especifica el debate analizando la noción de *crononormatividad* (chrononormativity) de la mano de Elizabeth Freeman. La crononormatividad, dice, “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”¹⁹. Reconoce una cierta línea de progresión temporal en la que se es demasiado joven o demasiado grande para ciertos hitos normalizadores como lo son la institución del matrimonio o los hijos. Así, “los estudios queer dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que regulan la sexualidad y el género”²⁰. De este modo, sugiere, “surge la idea de

9Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, pp.8,15,54.

10Butler, Judith, *Deshacer el género*, p.16.

11Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.163-164.

12Ídem.

13Thompson, John B., *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, p. 53.

14Íbid., p. 54.

15Íbid., p. 52-53.

16Ídem.

17Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.169.

18Ídem.

19Ídem.

20Íbid., p.167.

crononormatividad, caracterizada por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos”²¹. Esas fuerzas institucionales naturalizadas, que llegan a parecer hechos somáticos según la definición de Freeman también son históricamente variables, de modo que lo que toca pensar este tiempo es un marco temporal particularmente cristalizado, que es la temporalidad capitalista. De nuevo Solana retoma a Freeman para pensar en “el uso del tiempo para organizar los cuerpos humanos individuales hacia la máxima productividad”²². No obstante, habría que extremar el argumento. Análogo al gráfico de Gayle Rubin de las buenas prácticas sexuales en su clásico “Reflexionando sobre el sexo” [1984] —me refiero a “La jerarquía sexual: la lucha por donde trazar la línea divisoria”²³— el esquema de las buenas prácticas temporales implicaría que está más cerca de la norma quien, aunque se case o tenga hijos tardíamente con una pareja heterosexual, de todas maneras lo hace, y quien se niega a seguir reproduciéndose, para no reproducir con ello el orden social, puede considerarse entonces como el *otro temporal*. El aporte que realizan los estudios queer a la hora de revisar la temporalidad articula, entonces, la crítica al tiempo de la producción con la crítica al tiempo de la reproducción. Desde la reconstrucción de Solana, Jack Halberstam complejiza el análisis sobre “la producción del tiempo en la posmodernidad con el análisis de la consagración de los tiempos heteronormativos de la reproducción y la familia”²⁴.

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

21 Freeman, Elizabeth, en Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.167.

22 Ídem.

23 Rubin, Gayle, “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad”, p.96.

24 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.171.

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.²⁵.

De modo que hay una jerarquía de prácticas temporales sobre otras o, dicho de otro modo, los marcos normativos que configuran las posibilidades de nuestros cuerpos y la trayectoria de nuestros afectos²⁶ tienen una dimensión estrictamente temporal a la que hay que atender. Son también marcos temporales. Aquí es necesario atender a la crítica cultural al imperativo de la alegría que realiza Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*, un texto publicado hace una década en lengua original y traducido recientemente al español (2019). En el Primer Capítulo, titulado “Objetos felices”, la autora piensa la relación de hecho existente entre objetos y afectos, reconociendo allí tanto la forma retrospectiva como la anticipatoria en esa relación de causalidad²⁷: “Por más que le atribuyamos ser su causa, el objeto no es meramente aquello que causa una sensación; se lo entiende como tal de manera retrospectiva. Y una vez que esto ocurre, basta con que pensemos en el clavo para experimentar un afecto de dolor, dado que la asociación entre el objeto y el afecto ya está dada”²⁸. Pues entonces es esa ligazón “ya dada” entre objetos y afectos, la que hay que discutir. Los objetos felices, reconoce Ahmed, no aparecen en cualquier parte. No cualquier objeto llega a convertirse en un objeto feliz, y el objeto feliz por excelencia es, en este tiempo, la familia feliz: “La familia feliz es un objeto (algo que nos afecta, algo hacia lo cual somos direccionados) y además circula por medio de objetos”²⁹. Esos objetos pueden ser, de hecho, el álbum familiar, la mesa donde se come, o el retrato. La estructura temporal de la relación entre objetos felices y afectos se cifra para Ahmed en la demanda a la

25 Ídem.

26 Butler, Judith, *Marcos de guerra*, p.26.

27 Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, p.71.

28 Ídem.

29 Ibíd., p.91.

que obliga, en tanto “heredar la familia supone heredar la demanda de reproducir su forma”³⁰, aún cuando se responda o no a esa demanda.

La crítica al tiempo reproductivo tiene a su cabal exponente en el clásico texto de 2004 de Lee Edelman que, significativamente, se titula *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* [2004] (2014). Allí, el autor va más allá de las críticas hasta entonces conocidas y emprende una tarea de discusión radical hacia uno de los marcos temporales que él entiende más constrictivos, el del *futurismo reproductivo*. Se trata de

términos que imponen un límite ideológico al discurso político como tal, preservando en este proceso el privilegio absoluto de la heteronormatividad al hacer impensable la posibilidad de una resistencia queer ante este principio organizador de las relaciones colectivas, dado que la deja fuera del terreno político³¹.

Hay un límite, entiende Edelman, al discurso político como tal y que sin embargo lo organiza, que es el futurismo reproductivo, el consenso tácito alrededor del código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa. Ante lo cual Edelman realiza dos movimientos: el primero es discutir ese límite de la política; el segundo es insistir, *políticamente*, en lo queer como una posición privativa que insiste en la inviabilidad de lo social. Vayamos por el primer movimiento. Cuando Edelman dice *político* dice entender el término en un sentido “mucho más retorcido” (¿queer?) que en las referencias más partidistas que encuentra en la figura del experto en medios de comunicación. *Político*, “en la medida en que la fantasía subyacente a la imagen del Niño moldea invariablemente la lógica con la que lo político mismo debe ser pensado”³². Edelman continúa especificando su noción de política, cuando concibe, en un sentido ampliado, a la política como marco:

la política puede funcionar como el marco donde vivimos la realidad social, pero solo en la medida en que nos obliga a vivirla en forma de una fantasía: precisamente, la fanta-

30Ídem.

31 Edelman, Lee. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, p.18-19.

32Íbid., p.18.

sía de la forma como tal de un orden, de una organización que nos asegura la estabilidad de nuestras identidades como sujetos y la coherencia de las totalizaciones imaginarias, por medio de las cuales las identidades se nos aparecen en una forma reconocible³³.

Como se ve, el esfuerzo de Edelman en este pasaje está puesto en mostrar el carácter restrictivo o excluyente que tiene la política cuando asume ciertos códigos tácitos –heteronormados– a partir de los cuales se codifican el resto de las discusiones sobre el buen vivir. A esta concepción de la política como marco o como límite, Edelman opone un proyecto que caracteriza como un espacio exterior al marco. Aunque sabe que se trata de una propuesta contraintuitiva, reivindica como proyecto aquel espacio que la *política*, como la definió previamente, vuelve impensable: “un espacio exterior al marco en el que se concibe la política tal y como la conocemos y, por ende, exterior también a ese conflicto de perspectivas que comparten como presupuesto que el cuerpo político debe sobrevivir”³⁴. Dentro de las objeciones que se le han hecho al planteo de Edelman, habría que destacar un inconveniente epistémico que tiene su propuesta. ¿Es posible pensar en un espacio exterior al marco? ¿No se trata siempre de un exterior no radical sino constitutivo del marco, que lo delimita pero que a su tiempo puede horadarlo? Cuando Edelman discute con el carácter re-productivo del futurismo no impugna solamente el modelo de familia heterosexual, sino también el “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”³⁵. Esta reflexión negaría la posibilidad de la falla en la repetición, inscrita en la propia idea de *marco*. No necesariamente la reproducción implica la repetición de lo mismo. Porque repite, es que puede fallar. Pero precisemos el argumento de Edelman. Por un lado, si el problema está en la política “tal y como la conocemos” es porque lo que parece estar reclamando Edelman es justamente, otro modo del conocimiento que implique otro modo de la política. Por otro

33Íbid., p.25.

34Íbid., p.20.

35 Edelman, Lee, en Solana, Mariela, “Entre la nostalgia y la esperanza”, p.130.

lado, ese otro modo viene dado justamente en la impugnación de ese presupuesto que no deja de ordenar el espacio de la política: que el cuerpo político debe sobrevivir. Si bien excede a las pretensiones de este trabajo, cabe señalar sin embargo la inquietud de Edelman y preguntarse, junto a él, qué se cifra en esa premisa tácita de que el cuerpo político deba sobrevivir, en tanto deuda temporal que organiza el presente.

La queeridad como posición privativa, como provocación no adherida a la lucha y al consenso del futurismo reproductivo es en buena medida una falla temporal, una falla en los modos más establecidos no solo de considerar el tiempo, sino en los modos en que las narrativas sobre el tiempo nos vuelven o no posibles, y de qué modos. Y esto es un problema para el conocimiento: "la queeridad de la que yo hablo nos separaría deliberadamente de nosotros mismos, de la seguridad de conocernos a nosotros mismos y por tanto de conocer nuestro «bien»"³⁶, para ese conocimiento de nosotras mismas que se instala como narrativa y signo de un sujeto soberano. No se trata de contar historias, dice Edelman, sino de una historia sobre el fracaso de esa narración

la teoría queer, tal y como yo la interpreto, marca el «otro» lado de la política: el «lado» donde la realización de la narración y su desrealización se superponen, donde las energías estimulantes se vuelven constantemente contra sí mismas; un «lado» que está fuera de cualquier lado político, ya que todos estos lados se comprometen con el bien incuestionable del futurismo³⁷.

Asumir el peso de ese fracaso y sin embargo obstinarse en esa búsqueda, tal vez implique mantenerse siempre en esa superposición que Edelman señala entre la realización de la narración y su desrealización³⁸. Edelman reconoce el código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa; allí puede trazarse una clara

³⁶ Edelman, Lee. *No al futuro*, p.23.

³⁷ *Ibid.*, p.25.

³⁸ Otro es en cambio el gesto de Walter Benjamin cuando invitaba en "El narrador" a oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia, otra la confianza en lo que el cuento, ese hechizo liberador, puede. Benjamin, Walter, "El narrador", p.16.

vinculación con la crítica de Ahmed. ¿De qué orden es esa vinculación? Es una relación que se acerca y que a su vez toma distancia. Parece haber un acuerdo primordial con respecto a la estructura temporal heteronormada inscrita en estas prácticas afectivas, especialmente presente en la lógica de la promesa. En el caso de Edelman, podríamos decir que ni siquiera se trata estrictamente, de lxs niñxs en tanto sujetos concretos ni en su existencia presente, sino en lo que esa idea articula ordenada hacia el futuro. Una subjetividad deudora. En el caso de Ahmed, hacia el quinto capítulo de *La promesa de la felicidad*, titulado "Futuros felices", la autora señala que tanto las formas nostálgicas como las formas promisorias de la felicidad, aquello que perdimos o aquello que llegará, "pertenecen a un mismo horizonte, en la medida en que imaginan la felicidad como algo que está en un lugar distinto del que ocupamos en el presente"³⁹. Incluso, afirma, si estuviera en el presente, "siempre puede retroceder, volverse angustiante, convertirse en aquello que podríamos perder con el transcurso del tiempo"⁴⁰. Pero la normatividad atada a la promesa de la felicidad no lleva a Ahmed a desestimar cualquier posible idea de futuro. En explícito debate con Edelman, la autora señala

En respuesta al polémico planteo de Edelman, quisiera considerar seriamente la cuestión de si es posible atribuir a todas las formas de esperanza política, a todas las formas de optimismo y de utopía, a todos los sueños de "un orden social más perfecto", la responsabilidad de poner en acción la lógica del futurismo, lo que a su vez exige que la negatividad se ubique en aquellos que no pueden heredar ese futuro. Y es preciso señalar que Edelman, en el acto mismo de rechazar la afirmación, está afirmando algo. Creo que en la polémica que plantea Edelman hay en realidad algo bastante optimista y esperanzador, una esperanza que se deposita en la posibilidad que abre ante nosotrxs la decisión de habitar la negatividad⁴¹.

Si bien el planteo de Ahmed es sugestivo, en tanto trata de no homologar cualquier posibilidad de esperanza

³⁹ Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad*, p.334.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p.335.

política a la lógica del futurismo reproductivo, incurre en un vicio argumentativo al sostener que Edelman “en el acto de rechazar la afirmación, está afirmando algo”. Si algo afirma Edelman en su texto, es efectivamente el habitar una negatividad, y es difícil que esto dependa estrictamente de una decisión. Así como no se *decide* fracasar (o en todo caso, ya hay un privilegio en quiénes pueden decidirlo) tampoco se *decide* estrictamente estar del otro lado de la política. Es cierto que para Edelman lo queer ocupa el lugar de señalar la inviabilidad de lo social, lo cual no es el único modo de entender a lo queer. El antagonista natural y en algún sentido más cercano al planteo de Edelman es José Esteban Muñoz, en su recientemente traducida *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*⁴². Muñoz trabaja sobre el texto durante toda la década del 2000, un momento en el que consideró que la imaginación crítica estaba en peligro⁴³. La distancia para con Edelman se ubica justamente en el modo de entender lo queer. Discutiendo esta suerte de romances con lo negativo que parecieran implicarse en el planteo de Edelman, lo queer “es eso que nos permite sentir que este mundo no es suficiente, que de hecho hay algo que falta”⁴⁴. En clave temporal, Muñoz entiende lo queer en tanto que performativo, “porque no es simplemente un ser, sino un hacer, por y para el futuro. Lo queer es, esencialmente, el rechazo de un aquí y un ahora, y una insis-

⁴² El título original no es *Utopía queer* sino *Cruising utopia*. Patricio Orellana, quien tradujo el texto para Caja Negra en 2020, explica que “el título del libro se nos presenta como una ambivalencia, según la utopía sea el objeto del verbo –la acción de salir a la búsqueda de la utopía, de merodear sus teorizaciones en busca de un encuentro feliz–, o un sustantivo adjetivado –la utopía implicada en la práctica del cruise, o la utopía del yire–” (p. 10). En esa ambivalencia, la edición opta por modificar el título original por *Utopía queer*, y conserva con alguna modificación el subtítulo de Muñoz. Aquí hay un problema. *Cruising utopia* hace más referencia al ligue, al yire o al chongueo, que a lo queer en un sentido más abarcativo. ¿Qué se pierde en la traducción de *cruising* a *queer*? El sexo, ni más ni menos. La especificidad de las prácticas sexuales y sus imaginarios como arena de conocimiento, como suelo afectivo y epistémico.

⁴³ Muñoz, José Esteban. *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*, p. 43.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 30.

tencia en la potencialidad o la posibilidad concreta de otro mundo”⁴⁵. En esa dirección, es que debemos preguntarnos por aquello que cuirifica al tiempo, qué es lo que vuelve a un tiempo queer.

¿Qué hace a una temporalidad *queer*?

En orden a especificar el sentido de una noción que, decíamos, funciona en tanto práctica teórica y en tanto práctica política, y tiene en América Latina particulares formas de significación, pensemos qué le hace la temporalidad queer/cuir a la teoría queer/cuir, o qué sucede con la teoría queer cuando lo que se cuiriza es, justamente, el tiempo. En la definición que val flores arroja en *interrucciones* (2017) encontramos una orientación

Queer/cuir refiere a la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades, por lo que sus esfuerzos teóricos, analíticos y de acción, se dirigen hacia cualquier tipo de normatividad social⁴⁶.

Podríamos especificar la relación de este modo: puesto que lo queer impugna o cuestiona la concepción binaria del género –esa normatividad fundante– es que puede dirigirse entonces hacia cualquier tipo de normatividad social. En el *puede dirigirse* se ve con claridad su carácter contingente. Puede o no puede dirigirse y, de hacerlo, puede dirigirse contra la normatividad social de varias y variadas maneras. Resuena allí la crítica foucaultea como el arte de no ser gobernadas, no de esta forma, no a este precio⁴⁷. Ahora bien, ¿qué alcance puede tener esta impugnación de la normatividad social? Dice val flores: “[c]uirizar una política escritural supone reconocer una posición enunciativa que no tiene un impacto masivo pero sí un fuerte cuestionamiento al orden político imperante”⁴⁸. Si bien el cuestionamiento queer apunta hacia cualquier tipo de normatividad social, no tiene pretensión de

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ flores, val, *interrucciones*, p.36.

⁴⁷ Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica”, p.21.

⁴⁸ flores, val, *interrucciones*, p.37.

efecto masivo.

Uno de las preguntas que puede iluminar la comprensión de lo queer cuando se predica de la temporalidad, es la que arroja Mariela Solana: a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer*⁴⁹. Este interrogante es decisivo, aunque su formulación puede ser un problema, por lo que parece suponer. Por un lado, que lo queer sea adjudicable y, por el otro, que haya un nosotros exterior a ese sujeto, que, por fuera de lo queer, adjudique queeridad. De cualquier modo, la pregunta por el sujeto que vive una temporalidad *queer* es una línea de vital importancia para abordar el problema. La autora tensiona la literatura sobre temporalidad *queer* y reconoce dos líneas, una *minimizadora* y otra *universalizadora*. Una temporalidad *queer minimizadora* es aquella que encuentra temporalidades *queer* en las vidas de las personas queer⁵⁰, y una temporalidad *queer universalizadora* es en cambio la que, en línea con la historiadora medievalista Carolyn Dinshaw entiende que lo queer “se vincula a la oposicionalidad, a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales hegemónicas”⁵¹. La distancia entre la versión minimizadora y universalizadora estaría dada justamente en la pregunta por el sujeto, de modo que la temporalidad *queer* en un caso es habitada por sujetos queer (allí la versión *minimizadora*), y en otro caso la temporalidad *queer* es la que viven aquellos sujetos que fallan en el marco temporal hegemónico, se reconozcan o no como sujetos queer (aquí la versión *universalizadora*). Como se ve, caracterizar una temporalidad *queer* universalizadora y otra minimizadora no tiene tanto la pretensión de demarcar unidades discretas como de tensar dos dimensiones que parecieran excluirse mutuamente. Pero nos detengamos en cada una de estas nociones.

La temporalidad *queer* desde una perspectiva *minimizadora*, es, decíamos, aquella que aparece en la vida de los sujetos percibidos como queer. Ahora bien, como se trata ciertamente de distinciones analíticas, rápidamente las

49 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.159.

50 *Ibid.*, p.176.

51 *Ibid.*, p.177.

vemos solaparse. Solana recupera la mirada de Dinshaw en *How soon is now?* (2012) para señalar la dimensión temporal que hay en lo queer, y que muchas veces tiene que ver con unos marcos de inteligibilidad según los cuales el deseo queer puede ser leído como “desarrollo atrofiado’ o rechazado como ‘solo una fase’”⁵². Como una suerte de etapa, de experimentación si se quiere, a la que ya le llegará su momento de normalización. Lo queer entonces se refiere aquí, a “formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana”⁵³. De modo que lo queer, en aquellos sujetos reconocidos como tales, también viene dado por una falla temporal en los modos hegemónicos de vivir esas líneas del tiempo. En tal sentido Solana sigue la Introducción de *Queer Times, Queer becomings* (McCallum & Tuhkanen, 2011), para mostrar que hay algo queer en la forma de vivir el tiempo no atada a la agenda de la reproducción heterosexual⁵⁴. El tiempo *queer* es entonces entendido aquí por vía negativa, como impugnación, dirá Jack Halberstam, de “los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses”⁵⁵. A los marcos temporales que señala Halberstam –la reproducción, la familia, la lógica de la seguridad, la herencia– podemos agregarle la felicidad en tanto que promesa que analiza Sara Ahmed (2019), y las narrativas del éxito que discute el propio Halberstam en *El arte queer del fracaso* (2018). Esos marcos temporales son los que vinculan o vuelven más permeable la distinción entre una versión *minimizadora* y una *universalizadora* de la temporalidad *queer*. En ambos casos, lo queer de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, es una serie de desvíos respecto de algunos modos instalados y normalizados de temporalidad. La autora reconoce también una tensión entre esta forma minimizadora y la forma universalizadora de la temporalidad *queer*.

52 Dinshaw, Carolyn, en Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.176.

53 *Ibid.*, p.177.

54 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.177.

55 Halberstam, Jack, en Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.177.

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.⁵⁶

El riesgo que comporta desde luego la forma universalizadora de entender la temporalidad *queer* es perder especificidad en las referencias críticas: Solana reconoce esta ambigüedad semántica en la noción de temporalidad *queer* que o bien se *abre*, dice, para adjetivar cualquier experiencia o identidad, o bien se *cierra* para reducirse a la tensión entre hegemonía/oposición respecto de las normas genérico-sexuales vigentes⁵⁷. Pero si bien es cierto que, potencialmente, todas podemos experimentar en algún momento de nuestras vidas el tiempo de un modo *queer*, o, para decirlo mejor, si bien todas podemos vivir temporalidades *queer*, también es cierto que hay temporalidades más *queer* que otras. La distancia se halla posiblemente en el modo de entender la temporalidad. Allí donde el tiempo no es entendido como dato objetivo (eso que está allí) pero tampoco como experiencia subjetiva (de modo que cualquier sujeto tendría razones para decir que vive una temporalidad *queer*) la distinción se vuelve más porosa o menos evidente. Porque lo que hay aquí, en cambio, es una consideración del tiempo en tanto *marco*: lo que nos interesa discutir aquí no es tanto si tal o cual sujeto experimenta *su* tiempo como tiempo *queer*, sino en esas versiones minoritarias de la norma, en aquello que falla, que interrumpe, que vuelve *queer* a un marco temporal cristalizado y que potencialmente puede instalarse como otro modo de inteligibilidad —y con ello de afectabilidad— del tiempo. En tal sentido, entonces, no podría decirse que a unos sujetos *queer* les corresponda una tempo-

ralidad *queer*, sino que la temporalidad *queer* puede ser una falla en el marco temporal hegemónico, y eso puede o no coincidir con un sujeto marcado por una identidad *queer*. La consideración del tiempo en tanto que marco discute entonces esta distinción, puesto que si el tiempo es fundamentalmente un marco, no podríamos detenernos tanto, en si tal o cual sujeto (que empieza y termina dónde, por otra parte) experimenta 'su' tiempo como tiempo *queer*, sino en las versiones minoritarias de la norma, en las fallas e interrupciones que vuelven *queer* a un marco temporal cristalizado, y que, decíamos, podrían instalarse como otro modo de inteligibilidad y afectabilidad del tiempo. En todo caso, la importancia que reconoce Solana en esta literatura, es la de 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"⁵⁸. Está pensando en el fundamental texto de Carolyn Dinshaw *How Soon is now. Medieval texts, amateur readers and the queerness of time* (2012), en donde la autora "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*"⁵⁹. Este giro es relevante para pensar cómo la posibilidad de vivir un tiempo *queer* puede volver a un sujeto *queer*, y no al revés.

⁵⁶Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.193.

⁵⁷Ídem.

⁵⁸Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.177.

⁵⁹Ídem.

¿De quiénes somos contemporáneas? Acerca de cómo vivimos juntas

La foto no es buena, está movida, pero la bruma del desenfoque
aleja para siempre la estabilidad del recuerdo.

La foto es borrosa, quizá porque el tul estropeado del sida
entela la doble desaparición de casi todas las locas.

Pedro Lemebel, *Loco afán. Crónicas de sidario*.

Noche tras noche, en cada playback,
le robábamos a las divas un poco de la eternidad
que el mundo nos negaba

Playback, Ensayo de una despedida,
película dirigida por Agustina Comedi

Hay en la noción de crononormatividad una potencia significativa a la hora de pensar tanto en los afectos que reproducen los marcos temporales más cristalizados como en aquellos donde vemos aparecer la falla. La crononormatividad, recordemos, era definida por Freeman como una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos. Allí, las autoras del giro afectivo le devuelven al problema su dimensión corporal. Cuando alguien está triste porque siente que no hizo nada con su vida, que perdió el tiempo, que fracasó⁶⁰,

60 En relación al fracaso, cabe mencionar tres textos de circulación local que abordan el problema: el primero es "Fracaso Camp", de Heather Love, que aparece en la sugestiva sección "Emociones y figuraciones negativas", e integra *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Macón y Solana, 2015). Allí, Love insiste en la pregunta por la supervivencia de lo camp, por su obstinada persistencia como fracaso, en un momento de generalizada integración y mayor conquista de derechos civiles para el colectivo LGBTQI+. El segundo es el ya mencionado *El arte queer del fracaso*, de Jack Halberstam (2018), en donde el autor demanda otra gramática de la posibilidad (2018, p.13). Fracasar, ir más allá de lo que se entiende por éxito, habiendo definido por éxito, en una sociedad heteronormativa y capitalista, a las "formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza" (2018, p.14). El tercero y último es un texto donde el argentino Eduardo Mattio recupera a Heather Love y a Halberstam y se titula "Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones". El texto puede ubicarse en la misma línea que los dos anteriores, al examinar "las

vemos manifestarse un marco temporal configurando unas posibilidades afectivas para nuestros cuerpos. En el mismo sentido, cuando un sujeto —individual o colectivo— dispone su presente en orden a la promesa de la felicidad, esos marcos temporales están haciendo algo con sus cuerpos, están produciendo efectos de superficie. Decía Sara Ahmed que las emociones son *la carne misma del tiempo*, en tanto muestran que "el tiempo que toma moverse, o seguir adelante, es un tiempo que excede el tiempo de una vida individual. A través de las emociones, el pasado persiste en las superficies de los cuerpos"⁶¹. Y continuaba reflexionando acerca de cómo las emociones nos muestran, además, el modo en que se mantienen vivas las historias, aún las que no se reponen de manera consciente⁶². Pero ¿de qué historias está hablando? De "cómo las historias de colonialismo, esclavitud y violencia dan forma a las vidas y los mundos en el presente. El tiempo de la emoción no se refiere siempre al pasado (...) Las emociones también abren futuros"⁶³, y esto nada menos que "por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros. Toma tiempo saber lo que podemos hacer con la emoción."⁶⁴ Quizás porque las emociones constituyen el terreno en donde se cristalizan de un modo mucho más impermeable las ideas acerca del tiempo que moldean las posibilidades de nuestros cuerpos, y sus respuestas éticas. Hay un marco temporal extremadamente normalizado, y cuando esa norma falla, cuando esa temporalidad se vuelve queer, eso puede estar relacionado con prácticas breves y exploratorias o con prácticas sostenidas, articuladas políticamente. ¿Puede considerarse lo queer en ese sentido como un devenir? ¿Un sujeto deviene queer por vivir una temporalidad queer? Esta vinculación presenta

gramáticas afectivas del éxito/fracaso que reducen las diversas formas de vida homoerótica a los patrones normativos del asimilacionismo gay". En Moretti, Ianina y Noelia Perrote (eds.) *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos* (2019).

61 Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, p.304.

62 Ídem.

63 Ídem.

64 Ídem.

el riesgo de suponer en lo queer una suerte de elección, y difícilmente lo sea. Hay cuerpos que son históricamente marcados como queers antes de que puedan decidir insistir en ello como una articulación política.

Solana remarca la importancia de defender una temporalidad *queer*, advirtiendo la relación entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas paradigmáticas y excluyentes de entender lo humano. Las narraciones crononormativas, dice, se hallan a la base de formas occidentales de comprender lo humano sumamente arraigadas

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 nombran⁶⁵.

La temporalidad *queer* resulta una figuración potente, porque al destacar la falla, destaca también la permeabilidad de las categorías temporales mejor abonadas y ofrece la posibilidad de pensar en simultaneidades, en la intrusión de una época en otra, o en las versiones minoritarias de las normas temporales que disputan su legitimidad. En *How soon is now*, Dinshaw habla de *asincronía*, para referirse a “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora”⁶⁶. El interés,

65 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.173. Aquí sin embargo es necesario hacer una salvedad. Puesto que la diversidad (más que la disidencia) sexual es en ciertos contextos considerada como un indicador de una sociedad evolucionada y, en ese sentido, leída bajo un patrón de temporalidad progresiva. Ese es el argumento del texto de Butler en “Política sexual, tortura, tiempo secular”, tercer capítulo de *Marcos de Guerra* (2010). De modo tal que aquellas comunidades que no comparten esa norma cultural son consideradas entonces como fuera de este tiempo, como no contemporáneos, allí donde lo no contemporáneo es indudable signo de no-pertenencia (no todavía). Entonces, ¿la temporalidad queer es anacrónica? En efecto, con respecto al pasado por lo que arrastra y puede arrastrar, y con respecto al futuro, porque no solo es anacrónica sino que posiblemente lo siga siendo.

66 Dinshaw, Carolyn, en Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.178.

señala Solana, “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, un mundo *queer*”⁶⁷. Aunque un presente atravesado por temporalidades múltiples no implica desde luego una suerte de multiculturalismo temporal, sino una temporalidad conflictiva. La idea de anacronismo en los estudios que abordan la temporalidad *queer*, entonces, “emerge como una forma de caracterizar aquellas prácticas e identidades sexuales que aparecen como huellas de otro momento histórico”⁶⁸. Una de las figuras que colabora con la desnaturalización es la de «temporal drag» de Elizabeth Freeman (en *Times binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, 2010), recogiendo al menos dos sentidos de *drag*, como «arrastre» y como «montarse»

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”⁶⁹.

O bien, podríamos agregar en el mismo sentido, el modo en que algunos cuerpos al arrastrar esos eventos históricamente contingentes revelan no tratarse siempre del mismo cuerpo, o proponen al menos una reflexión dislocada sobre la identidad corporal.

Finalmente, la idea de temporalidad *queer* nos devuelve a una necesaria pregunta ética y política. Si no todas ocupamos el mismo ahora, ¿qué tipo de comunidades, y bajo qué presupuestos de proximidades y distancias, pueden formarse en esas temporalidades extrañas? ¿De quiénes somos contemporáneas? Esta pregunta modula singularmente a una pregunta mayor, que excede sin duda a este trabajo pero que cabe formular: ¿qué cuerpos y materialidades aparecen o se vuelven inteligibles cuando fallan los marcos temporales? Aquí podríamos preguntar a quiénes reconozco temporalmente como un

67 Solana, Mariela, *Historia y temporalidad en estudios queer*, p.178.

68 Ibid., p.181.

69 Ibid., p.182.

nosotras, y a quienes reconozco en ese otro marco temporal, heteronormado, productivo, reproductivo y exitista. Pensar en estos términos la pregunta por el nosotros, el nosotras, reñidas con la posibilidad y los límites de un sujeto soberano implica volver a pensar y a tender lazos. Pero también, como reverso necesario, deshacerlos. Hay una reversibilidad en las relaciones de proximidad y distancia, según apuntaba Judith Butler en "Vida precaria y ética de la cohabitación" (2017), donde la relación ética no sólo se vuelve crítica espacialmente —de modo que no soy próxima solo de mis próximas geográficas, pero tampoco necesariamente de ellas— sino que también se vuelve crítica temporalmente —de modo que no soy solo próxima de mis contemporáneas, pero tampoco lo soy necesariamente de ellas. Por ello, cabe aquí retomar las líneas del poema de Idea Vilariño que abre este capítulo y decir, con ella, que entonces también una vive con las presas, con las muertas, con las despistadas, y no sólo, o no necesariamente, con quienes parecen compartir el mismo ahora.

Quizás uno de los desvíos más interesantes de este esfuerzo sea recoger las preguntas que animaron a Carolyn Dinshaw en ese texto que cuenta ya con décadas de publicación, "Tocando el pasado", aparecido en 1999 en *Getting Medieval* y publicado en castellano en 2015. Allí Dinshaw, retoma la tarea de John Boswell en su conocida investigación *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad* (1980) para pensar, justamente, los modos en los que esos cuerpos, esos otrxs temporales, pueden tocarse, incluso a través del tiempo⁷⁰. Otro tipo de comunidad aparece cuando la agrupación social no es estrictamente la del parentesco: "¿Qué es la historia y cuál es su uso para quienes la vida no gira en torno a la reproducción generacional de la familia tradicional? ¿A quién podemos preguntarle? ¿Y quién nos pedirá, a su vez, que se la expliquemos?"⁷¹, se preguntaba. Antes que el gesto de ensayar otros marcos temporales donde la vida sea más vivible, tal vez convenga lidiar con la ansiedad epistémica y detenerse en el *fracaso*. Fracasas, dice Halberstam, "perder,

olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo"⁷². ¿Cómo? Recuperando los caminos que no han sido escogidos, "de modo que podamos cuestionar de nuevo luchas y debates que creíamos arreglados y resueltos"⁷³. Formas de saber que "no han sido solo pérdidas u olvidadas; han sido descalificadas, consideradas absurdas, no conceptuales o «insuficientemente elaboradas»"⁷⁴. En efecto, los tres lugares que Halberstam propone para el fracaso son: rechazar el dominio total⁷⁵, privilegiar lo ingenuo o absurdo —la estupidez, a secas—⁷⁶, y sospechar de las conmemoraciones, recuperando en cambio la potencia del olvido⁷⁷. De allí el intento por mostrar a la noción de temporalidad queer tanto en relación a los marcos temporales hegemónicos como en relación a sus posibles fallas, una tensión epistémica y política donde la noción revela su potencia.

72 Halberstam, Jack, *El arte queer del fracaso*, p.14.

73 *Ibid.*, p.23.

74 *Ibid.*, p.22.

75 *Ibid.*, p.23.

76 *Ibid.*, p.24.

77 *Ibid.*, p.26.

70 Dinshaw, Carolyn, "Tocando el pasado", p.354.

71 *Ibid.*, p.353.

y andar con suavidad y con desenvoltura
de fumador de opio
para que a cada paso un paisaje o una emoción
o una contrariedad
nos reconcilie con la vida pequeña y su muerte pequeña

Raúl González Tuñón,
La cerveza del pescador pescador Schiltigheim

VIII

Los signos con que habremos de volver a entendernos¹

A lo largo de las páginas de este libro, insistí en una reflexión acerca del *tiempo* en tanto marco normativo, en un afán por considerar tanto la reproducción de las normas temporales, como sus posibles fallas. Si bien una puede reconocer que la propia estructura del marco es temporal, porque depende de las instancias de repetición para su éxito o su fracaso, la pretensión aquí fue pensar, antes bien, en el tiempo como un marco. En un contexto crononormativo, el otro, la otra, es un otro temporal. Y en ese dispositivo de largo alcance donde la *producción* aparece en el centro de una nueva organización de la temporalidad, otrx es quien pierde el tiempo. Que pierde el tiempo porque no produce, o que lo pierde porque se le escapa, porque no se adecúa a las normas culturales de este tiempo. Desde ya, no puede trazarse fácilmente la línea divisoria, de modo que quienes se adecúan son contemporáneas y quiénes no, son anacrónicas. En cambio, el análisis es normativo: se está más o menos cerca de esa narrativa reguladora, según las prácticas temporales sean más o menos normales, además de intersectadas con las otras marcas de la normalidad. Si bien todas podemos vivir temporalidades *queer*, es cierto que hay temporalidades más queer que otras. Así, y para-

¹ Una línea del poema de Olga Orozco, Si me puedes mirar. En *Obra poética*. Buenos Aires: Corregidor. 2017, p. 102.

fraseando los gráficos de Rubin, podríamos pensar en un esquema de buenas prácticas temporales, donde en el extremo más normalizado aparecieran las prácticas productivas, reproductivas, heterosexuales, capaces, orientadas hacia el futuro, emblanquecidas, promisorias, exitistas, y soberanas. En el otro extremo de ese esquema, podríamos encontrar las prácticas de quien fracasa, abandona, interrumpe, no lo intenta, no produce ni se reproduce, dedica su vida al recuerdo o sólo hace comunidad con las muertas. En medio del espectro, infinitas variaciones. Porque siempre las diferencias importan.

En un acercamiento a la orilla más reparadora de la crítica, me di a la tarea de ensayar otras *figuraciones*, en tanto modos de enmarcar el marco, de señalar esas fisuras en los encuadres, esta vez temporales, que permiten pensar en otros modos de habitar el tiempo. Dado que "los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización"², el señalamiento de otros encuadres temporales no es una pregunta por lo que vendrá, sino una advertencia de esas señales o figuras de otros tiempos, potenciales o efectivos, en este tiempo. Con Haraway, esas figuraciones intentan no ser representativas, asumir la contingencia histórica, su carácter de artefactos, la espontaneidad, la fragilidad y los excesos de la *naturaleza*³. Siempre, decía la autora, entre lo humano y lo no humano, entre lo orgánico y lo tecnológico, entre la historia y el mito, entre la naturaleza y la cultura, y de formas inesperadas. Un ejercicio que es también una suerte de invitación al ensayo colectivo de figurar. ¿Las figuraciones que propongo son otros marcos temporales? Más acertado sería decir que pueden funcionar como otros marcos temporales. Si bien es tarea de la política esa duración, rápidamente asoma la pregunta ¿será la instauración de nuevos marcos normativos lo que buscamos?, ¿no son esos marcos, otra forma de la violencia? Aunque las pretensiones ambiciosas no sean bien leídas en épocas fragmentarias, el programa de

² Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, p.18.

³ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinvencción de la naturaleza*, p.66.

largo alcance en el que la reflexión de este libro intenta inscribirse, es un proyecto de crítica de la violencia. En esa tarea, hay un péndulo político entre la consideración de Judith Butler y Walter Benjamin sobre el asunto, que no parece resolverse. En momentos de mayor optimismo, entiendo con ella que, dependiendo de una analítica performativa del poder, el hecho de que la norma se origine en la violencia no implica que esa violencia del origen se instancie en cada ocasión normativa. Pero creo que no habría que perder de vista al pesimista cuando decía, como advertencia en la quietud, que la violencia que conserva el derecho es, también ella, una violencia amenazante. Pero volvamos al tiempo.

Esa insistencia acerca del tiempo como marco normativo me devolvió a la reflexión sobre una normatividad temporal regulando el sexo y el afecto que, bajo el signo de la heteronorma, reclama unos recorridos muy delimitados para lo que un cuerpo puede, y obtura en cambio otras exploraciones. Como pudo palpitarse, conforme el texto avanza, fue ganando protagonismo la reflexión tanto teórica como práctica alrededor de la sexualidad y los afectos en el guion de la heterosexualidad obligatoria. Una reflexión tímida en las primeras páginas, que fue ganando centralidad. De algún modo quise que ese desequilibrio persistiera, pues siempre me resulta más valioso mostrar el camino del pensamiento y sus zonas de sombra que convencer a quien lee de una univocidad de la que no soy capaz. Podría pretenderlo, pero sabríamos que eso no es cierto.

Así, cerrar este libro no ha sido tarea fácil. Además de la propia indeterminación, en cada lectura sentí no sólo la apertura de la reflexión hacia lugares insospechados, sino también, todo lo que faltaba. Pero, ¿acaso se puede enumerar lo que no hay? Quizás pueda señalarse con timidez lo que no está pero aún así resuena, lo cual es también un modo de la presencia. Por eso me gustaría indicar aquí algunas latencias en las que esta escritura puede devenir, algunas más expandidas que otras. Una de las primeras latencias es la cuestión del *racismo*. El abordaje del racismo en la historia de los feminismos tiene su peso propio y no ha sido este trabajo su lugar de reflexión. Ape-

nas hay aquí un desarrollo de la hipótesis según la cual es la explotación de las colonias en América, articulada alrededor de la idea de *raza*, la que hizo posible la modernidad capitalista, y no al revés. Esa relación de racialización interesa en esta discusión al estar ya articulada con unas ideas paradigmáticas de lo humano prevalentes en la cultura occidental. Allí, antes que hacer el listado de los nombres propios que faltan, me gustaría señalar una reflexión necesaria, que apuntala un lugar clave de esta investigación. En *Toward a Global Idea of Race*, Denise Ferreira Da Silva⁴ pone a jugar un principio explicativo que no está formulado en tales términos en este trabajo, y es la idea de *globalidad*. Es la cristalización de ese proceso histórico, entendida en términos de contexto ontoepistemológico, la que permite comprender aquella calificación de poblaciones según un esquema civilizatorio en el que se es más anacrónico o más contemporáneo según la adecuación a las normas culturales de Occidente. El anacronismo de esas poblaciones que parecieran estar viviendo en otro tiempo, adquiere una complejidad histórica que vale la pena visitar en la idea de *globalidad*.

Como segunda latencia o segundo devenir, a la hora de pensar en aquella unidad mínima del conocimiento que se configura a partir de estas consideraciones, aparecieron los problemas. De manera un tanto mecánica, la reflexión se dirigió a pensar en las corporalidades humanas que se adecuaban a las normas temporales, y en las corporalidades que fallaban en esa adecuación. Pero en ese *dirigirse* había un problema. Por el punto de partida, y por lo que dejaba de lado en ese trayecto. El problema con el punto de partida puede caracterizarse como ético y epistémico, porque se vuelve patente el ya siempre inquietante lugar de enunciación. Yo podría pensar en determinados cuerpos como más o menos anacrónicos, más o menos contemporáneos, incluso siendo parte de ese señalamiento, pero hay algo de la construcción de esos nombres propios que me resultaba una dificultad. Hablar en nombre de alguien, y delimitar la reflexión a pretendidas unidades discretas. En cuanto a lo que dejaba de lado, un pensar no

⁴Ferreira Da Silva, Denise. *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

únicamente centrado en corporalidades humanas abre la consideración no sólo hacia corporalidades no humanas, sino hacia otras materialidades que exceden los marcos temporales dominantes. Hay, en tal sentido, una materialidad que insiste y que no está desarrollada en este trabajo aunque sí aparece presentada. La materialidad inscrita en las emociones. Sin la pretensión de distinguir de un modo taxativo cuerpo de emociones, sino en el afán de singularizar la pregunta. ¿Qué del cuerpo? Las emociones. Que están y no están en el cuerpo, si es que nos guiamos, como al parecer lo hacemos, por una ontología como la butleriana, donde el sujeto está ya siempre fuera de sí. En esa dirección recupero la reflexión de tres autoras significativas del giro afectivo. Sara Ahmed, Lauren Berlant y Ann Cvetkovich, quienes sin desarrollar de una manera exhaustiva su reflexión en términos de temporalidad, implican sin embargo en su estudio sobre emociones, afectos y sentimientos, una mirada honda acerca del tiempo. En el caso de Ahmed, esto se vuelve evidente en su recorrido acerca de la estructura temporal inscrita en la promesa de la felicidad, tanto en su forma nostálgica como promisoría. En ese sentido ha de leerse el archivo de infelicidad que la autora propone en su libro más reciente, como un modo de dar cuenta no sólo de lo que hace la felicidad con los cuerpos que se adecúan en ese camino, sino de las incontables ocasiones en que esa felicidad falla. Tal es el caso de feministas aguafiestas, inmigrantes melancólicos, o queers infelices, junto a quienes Ahmed construye su archivo. Se trata de reconocer la estructura temporal que se ata al proponer el repertorio de sentimientos positivos como promesa de que una vez orientado el cuerpo hacia ese modo de ser, el sufrimiento y la injusticia habrían de acabarse. Ahmed cree en cambio que de la trampa entre la felicidad y la infelicidad puede salirse mediante la posibilidad, una vez que la felicidad es una posibilidad entre tantas otras —una que “no agota lo posible”⁵—, y no una oclusiva estructura temporal que en el imperativo de ser felices, arrastra, como el ángel de la historia, todo tras su paso. Como reconoce la autora, “aprender acerca de la posibilidad es incursionar en el arte de la genealogía,

⁵Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad*, p.439.

cuestionar nuestro presente preguntándonos por los modos de su producción. Aprender acerca de la posibilidad implica así cierto extrañamiento respecto del presente”⁶, quizás en línea con aquella idea foucaultiana de ensayar una ontología crítica de nosotrxs mismxs. Berlant por su parte realiza una crítica a la economía política del afecto en la que intenta “rastrear el perdurable carisma de lo normativo”⁷ a la vez que indagar en sus momentos de suspensión. Mediante un análisis de variadas producciones de la cultura popular, la autora desarrolla la noción de optimismo cruel como un principio explicativo de por qué las personas parecen dejarse llevar “por la ola del sistema de vínculos al que están acostumbrados”⁸ antes que interferir en ese curso. El optimismo cruel, esa relación con unas condiciones de posibilidad cuya realización resulta imposible, o una mera fantasía⁹, pareciera aligerar la carga y constituirse como una “incitación a habitar y a rastrear el vínculo afectivo con lo que llamamos la buena vida”¹⁰ pero no hace otra cosa que desgastar a los sujetos inclinados en esa disposición, y obstaculizar su florecimiento¹¹. El sufrimiento, la violencia de la normatividad y las así denominadas tecnologías de la paciencia, sugiere, se articulan alrededor de una promesa de buena vida que impide “que se interrogue la crueldad del ahora”¹². La crueldad del optimismo parece depender de una idea de temporalidad según la cual “la vida buena llegará cuando no haya más dolor sino sólo (tu) felicidad” una idea insostenible no sólo porque “no hace nada por alterar las estructuras hegemónicas de la normatividad”¹³ sino porque “la reparación del dolor no acarrea consigo una vida justa”¹⁴.

6 Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad*, p.438.

7 Berlant, Lauren, “Optimismo cruel”, p. 129.

8 *Ibid.*, p. 112.

9 *Ibid.*, p. 107.

10 *Ibid.*, p. 111.

11 *Ibid.*, p. 129.

12 *Ibid.* p. 112.

13 Berlant, Lauren, en Macón, Cecilia, “Sentimos ergo sumus”, p. 58.

14 *Ibid.*

Cvetkovich finalmente se pliega a la crítica temporal presente en la teoría queer cuando se aboca a la reflexión sobre el afecto “al margen de matrices progresivas”; una tarea que redundará nada menos que en “el despliegue de modos alternativos de pensar la imaginación histórica y la agencia”¹⁵. ¿Pero cómo es posible esa torsión? La autora realiza en su libro traducido más recientemente, *Un archivo de sentimientos* —concepto surgido de una conversación en la cocina de Lauren Berlant— una crucial pregunta epistémica a la pulsión por “contar la historia” cuando se trata de tramitar un pasado traumático. Por eso insiste en revisar los modos en que algunas culturas públicas lesbianas tramitaron un pasado traumático de violencia sexual o física, en determinadas producciones estéticas. Justamente porque los traumas “desafían la concepción habitual de lo que constituye un archivo”¹⁶, ya que suelen estar marcados por el olvido y la disociación, el trauma “cuestiona y fuerza las formas convencionales de documentación, representación y conmemoración, dando lugar a nuevos géneros de expresión, tales como el testimonio, y nuevos tipos de monumentos, rituales y representaciones que pueden convertirse en testigos colectivos y públicos”¹⁷. De allí que el movimiento sea doble: el archivo se analiza a la vez que se construye. Ello redundará, considera la autora, en una forma de reconocimiento que permite nada menos que construir nuevas visiones para el futuro¹⁸. ¿Por qué retomar esta reflexión aquí? Porque es una posible deriva. Tanto Ahmed, Berlant como Cvetkovich parecen estar comprometidas con el ejercicio crítico que Eve Sedgwick proponía y que de alguna manera informa estas páginas, aquel hamacarse dialéctico entre una lectura paranoica y una lectura reparadora. A la hora de pensar en marcos temporales del afecto, esta lectura doble tiene la ventaja de ponernos a mirar, a la vez, los afectos que refuerzan las normas temporales del éxito y la reproducción de una vida normalizada, como

15 Cvetkovich, Ann. *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*, p.25.

16 *Ibid.*, p.22.

17 *Ibid.*, p.23.

18 *Ibid.*, p.31.

aquellos que fracasan, interrumpen, hacen trastabillar el ritmo de las cosas. Poder mirar a la vez afectos normalizados y disruptivos, permite ciertamente comprender la necesaria vinculación que los anuda. Desde la categoría de *marcos temporales*, informada como lo está por una estructura performativa, pueden considerarse tanto las ocasiones en que la temporalidad del afecto funciona según normas exitistas, productivas y reproductivas, como las ocasiones en que esa temporalidad falla, sin con ello oponerlas o moralizarlas. Los marcos del afecto funcionan performativamente, y en esa reproducción pueden fallar. No se trata de una transvaloración, de modo que quien persigue el éxito está alienado o quien insiste en fracasar habita un afecto revolucionario. De hecho, uno de los valores epistémicos más relevantes del giro afectivo es, justamente, la posibilidad de discutir el binomio. De modo que para poder entender la rigidez a la que obliga la felicidad como promesa haya que leer a las feministas aguafiestas, para entender la crueldad inscrita en el optimismo, sea necesario mirar en sus momentos de suspensión, y para mirar la complejidad del trauma, sea preciso pensarlo entrelazado con la agencia que se deriva de aquel.

La tercera cosa que late aquí, es una inquietud de hace tiempo, acerca de los marcos temporales que ordenan la *escritura*. Puede resultar una contradicción discutir, impugnar o contestar ciertas figuras temporales como la continuidad, las narrativas progresistas, bajo una idea sustantiva del tiempo, y que sin embargo la estructura general del texto y su esquema argumentativo avance en forma lineal, o secuencial. La intuición que tengo ante esta dificultad es que siempre hay una distancia, vaya si la hay, en el (im)propio proceso de escritura, que la propia cronología se modifica o se destruye en ese proceso, que los índices de escritura que proponemos jamás se parecen al primero, sino que se trata de índices mediados por las infinitas modificaciones que ese artefacto sufrió —casi un índice hegeliano, podríamos arriesgar— y por eso mismo, exponer la sucesión de contramarchas, movimientos e interrupciones que sufre el cuerpo y la escritura en ese vaivén, sería un documento del caos. Sin embargo insistimos. ¿Escribimos para vivir de otra manera? Es posible.

Si es que escribir no es ya estar viviendo de otra manera, si es que la vida del cuerpo no es aquello que ocurre, como cree val flores, cuando estamos escribiendo. O como creía Derrida, al reclamar no solo el vivir de otra manera sino más justamente. Pero con quiénes. ¿*Junto a* quiénes ha de ensayarse una vida justa? También con aquellas y aquello que desajustan al presente, esa no contemporaneidad a sí del presente vivo¹⁹ sin la cual no podemos imaginar una comunidad justa. Un ser-con el otro que el argelino entendía también como un ser-con los espectros —esos otros temporales—, una política que es de la memoria, de la herencia y de las generaciones²⁰. En ese juego de proximidades y distancias que también proponía Butler, así como mis obligaciones no son exclusivas para quienes considero están cerca mío (y allí cabría preguntarse de qué orden es esa proximidad: física, erótica, afectiva, tecnológica, geográfica, ideológica, política, económica, cultural), tampoco mis obligaciones se vinculan con aquellos a quienes considero seres humanos en abstracto, puesto que de ese modo no atravieso la situación de tener que traducir culturalmente mi situación respecto de otros otros. Sólo una mirada que se corra del antropocentrismo y el antropomorfismo será capaz de mirar *junto a* quienes estamos, una mirada en la que, señalaba Haraway, “[m]is parentescos están formados por floridas entidades maquinicas, orgánicas y textuales con las que compartimos la tierra y nuestra carne”²¹. Esa mirada entonces nos devuelve la pregunta por el nosotros, por el nosotras, que apunta no tanto a cómo vivir juntxs, como si de hecho eso no estuviera ya ocurriendo, sino a mirar con quiénes ocurren esas experiencias y articuladas en qué relatos comunes. Si el cuerpo, decíamos, se sostiene o no se sostiene en ciertas condiciones de emergencia, “las tecnologías, las estructuras, las instituciones, en un conjunto de otros con los que puede haber una relación personal o impersonal, procesos orgánicos y humanos”²², es en ese encuentro, dice

19 Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, p.13

20 *Ibíd.*, p.12.

21 Haraway, Donna. “Una familia de figuraciones feministas”, p. 2.

22 Butler, Judith. *Los sentidos del sujeto*, p.27.

la autora, que me enfrenta a un mundo que nunca elegí, "que da lugar a la afirmación de la exposición involuntaria a los otros como condición de relacionalidad, humana y no humana"²³, es en ese límite, donde aparece lo ético.

Aparece en tal sentido la pregunta acerca de con quiénes parecemos estar compartiendo el mismo ahora, y qué comunidades podemos habitar si no atendemos sólo a quienes entran en nuestros marcos de reconocimiento temporal. Por eso decíamos que una política de las muertas es también una política del presente. Pero no sólo de las muertas. De aquellas que no parecen contemporáneas. Pero no es una ética de los nombres propios. Por eso componer imágenes dialécticas sigue siendo un buen modo de aproximarse a la historia, en tanto condensa elementos de lo que ha sido pero no puede darse por perimido, y elementos del ahora, en una tensión siempre irreductible. De modo que es necesario volver a pensar y a tender lazos. Pero también, como reverso necesario, deshacerlos. Esos otros temporales, pueden tocarse, incluso a través del tiempo. Otro tipo de comunidad aparece cuando la agrupación social no es estrictamente la del parentesco. Carolyn Dinshaw preguntaba con acierto "¿A quién podemos preguntarle? ¿Y quién nos pedirá, a su vez, que se la expliquemos?"²⁴. A veces no hay nadie a quién preguntarle por qué somos como somos, quién de las ancestras tuvo el mismo lunar en la espalda, o las manos tan huesudas. Por eso las emociones son una buena clave de lectura. A través de las emociones, nos orienta Ahmed, "el pasado persiste en las superficies de los cuerpos"²⁵. Pero el tiempo de la emoción no es solamente el pasado, esa apertura que discute las formas históricas de la injusticia, sino que, por lo mismo, "las emociones también abren futuros"²⁶.

Cree Gayle Rubin, que "quienes no logran asegurar la transmisión de sus historias están destinados a perderlas"²⁷. Hay una historia perdida del pesimismo, no tanto

²³ *Ibid.*, p.29.

²⁴ Dinshaw, Carolyn, "Tocando el pasado", p. 353.

²⁵ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, p.304.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Rubin, Gayle, "Geologías de los Estudios queer. Déjà vu, otra vez". En Rubin, Gayle, *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*, p.239.

porque la historia sea de los vencedores, sino porque lo historizable parece ser el triunfo. ¿Puede ensayarse un archivo de otras temporalidades? Walter Benjamin creía en el relato en tanto hechizo liberador, y nosotras, de alguna manera, aunque resulte inquietante la imagen de un grupo de entusiastas que, en el derrumbe del mundo, seguimos contando y escuchando historias. Ricoeur insistía con razón en una hermenéutica de la escucha, porque entendía que el gesto iconoclasta, la posibilidad de darle batalla a este mundo como lo conocemos no tenía que ver con echar por tierra las imágenes de los ídolos, sino, paradójicamente, con la recuperación del sentido. En sintonía con el poema que da título a estas páginas finales: los signos con que habremos de volver a entendernos, ¿qué tan nuevos son?

Bibliografía

Para los casos en que el año de la primera publicación resulta de relevancia teórica para el trabajo, se consigna la fecha respectiva entre corchetes, después de la inicial del nombre del autor, y antes de la fecha de la edición citada (Ej: Benjamin, Walter [1921] (2009)).

Adorno, Gretel. *Correspondencia 1930-1940 / Gretel Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2001.

Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 1998.

Morris, Errol. *Standard Operating Procedure*. [Documental] Estados Unidos: Participant Media, 2008.

Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Unam, 2015.

—*La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

Austin, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Bacci, Claudia, “De la crueldad a las resistencias”. En Cuello, Camila y Maccario, Paula (comp.). *Resistencia, melancolía y crueldad : XIV Jornadas de Filosofía Política*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2019.

Barthes, Roland. *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

—*Mitologías*. México: Siglo XXI, 1999.

—*El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 1987.

Benjamin, Walter. *Calle de Mano Única*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.

—*Conceptos de Filosofía de la Historia*. La Plata: Terra-

mar, 2007.

–*El autor como productor*. México: Itaca, 2004.

–“El capitalismo como religión”. *Katatay*. 13, 178-186. Recuperado de http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf, 2015.

–El narrador. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. (111-134). Madrid: Taurus, 2001.

–“El surrealismo. La última instancia de la inteligencia europea”. En *Obras II*, 1. Madrid: Abada, 2007.

–*Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

–Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs. En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (87-135). Buenos Aires: Taurus, 1989.

–“La vida de los estudiantes”. En *Papeles escogidos*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2008.

–*Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

–*Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

Berlant, Lauren. *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

“Optimismo cruel”. En *Debate Feminista*, 45, 107-135. Recuperado de www.jstor.org/stable/42625246, 2012.

Biset, Emanuel y Roque Farrán. *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.

Blom Hansen, Thomas & Finn Stepputat (eds.). *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial state*. Durham: Duke University Press., 2001.

Bourdieu, Pierre. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

–y Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon (2002). *El oficio del sociólogo, Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016.

Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

–*Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca Editora, 2014.

Bull, Malcolm “Para que los extremos se toquen”. En

Bull, Malcom (comp.) *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México: FCE, 1998.

Butler, Judith.

–*¿A quién le pertenece Kafka?* Santiago de Chile: Palinode, 2014.

–*Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.

–“Cuerpos en alianza y la política de la calle”. *Revista Transversales*, 26. Recuperado de <http://www.transversales.net/t26jb.htm>, 2012.

–*Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

–*Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

–*Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

–“El deseo de vivir. La Ética de Spinoza bajo presión”. *Nombres Revista de Filosofía*, 29 (23) 9-29, 2015.

–*Frames of war. When is life grievable?* London: Verso, 2009.

–*Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder, 2016.

–*Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

–*Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Madrid: Cátedra, 1997.

–“Nosotros, el pueblo”. Apuntes sobre la libertad de reunión. En Badiou et.al. *Qué es un pueblo*. (pp. 47-67). Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

–“Performatividad, precaridad y políticas sexuales”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), 321-336. Recuperado de <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040302.pdf>, 2009.

–“¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En Buden et al. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp.141-167). Madrid: Traficante de Sueños, 2008.

–“Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”. Conferencia en la Universidad de Alcalá. XV. Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos. Recuperado de <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf>, 2014.

–*Sujetos del deseo, Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Bs. As.: Amorrortu, 2012.

–*Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

–“Violencia no-violencia. Sartre en torno a Fanon”. En Fanon, Franz. *Piel negra máscaras blancas*. (pp. 193-216). Madrid: Akal, 2009.

–“Walter Benjamin y la crítica de la violencia”. *Revista Papel Máquina*, 8 (4), 63-96, 2013.

–“Walter Benjamin and the Critique of Violence”. En *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. (69-98). New York: Columbia University Press, 2012.

–“What is critique? An essay on Foucault’s virtue”. En Ingram, D.(ed) *The Political: readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2002.

–y Athanasiou, Athena. *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

–y Gayatri Spivak. *¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Burgos, Elvira. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado libros, 2008.

Calvino, Italo. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela, 2005.

Canseco, Alberto Beto. *Eroticidades precarias: La ontología corporal de Judith Butler*. Asentamiento Fernseh Editora, Sexualidades Doctas: Córdoba, 2017.

–y Walter Deasis. *Serpentarios maricas*. Córdoba: Asentamiento Fernseh, 2018.

Casullo, Nicolás. “La revolución como pasado”. En *Las cuestiones*. (pp.11-124) Buenos Aires: FCE, 2007.

Chambers, Samuel, Carver, Terrell. *Judith Butler and political theory: troubling Politics*. London-New York: Routledge, 2008.

Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

Corbalán, Macky. “Lo que no se dice no es silencio” Entrevista. *Almacén Literario* Recuperado de shorturl.at/doJKX, 2019.

Cvetkovich, Ann. *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra, 2018.

Dahbar, María Victoria. *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo, 2020. Recuperado de <https://www.teseopress.com/marcostemporales/>

–y Mattio, Eduardo, “Una agenda de derechos, ¿qué agenda de afectos es? Entrevista con val flores. *Heterotopías*, vol 3, n°5, junio de 2020, pp. 269-283. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29088>

–y Moretti, Ianina. “El largo trueno que después retumba. *Detención* en la historia para una crítica de la violencia”. *El laberinto de arena*, 4, 278-293, 2014.

De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

Ferreira Da Silva, Denise. *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

Derrida, Jacques. *La difunta ceniza. Feu la cendre*. Buenos Aires: La Cebra, 2009.

–*La verdad en pintura*. Argentina: Paidós, 2001.

–*La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

–*De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1998.

–*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1998.

–*Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

Dimópulos, Mariana. *Carrusel Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press, 2012.

– “Temporalities”, Strohm, P. (ed.). *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

–“Tocando el pasado”. En Macón, Cecilia y Mariela So-

lana (eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales, 2015.

—et al. "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". Durham: Duke University Press. Recuperado de <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/literaturetheoryandtime/ltt.queertemporalities.pdf>, 2007.

Edelman, Lee. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales, 2004.

Eco, Umberto (dir.). "Monstruos y Portentos" En *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen, 2007.

El Guiso y Medionegro Audiovisuales (real.). [Documental] *Villa la Maternidad Resiste*. Recuperado de <http://medionegro.com.ar/?p=696>, 2011.

Estupiñán Serrano, Mary Luz (ed.) *El abc del neoliberalismo*. Viña del Mar: Communes, 2016.

Flatley, Jonathan. *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2008.

flores, val. "Con luz propia". Mesa redonda: Masculinidades: (re) definiciones y apuestas entre la academia y el activismo. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Mar del Plata, del 29 de Julio al 01 de Agosto de 2019. https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia_val-flores.pdf

—"Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto". Texto presentado en el Conversatorio Trans/feminismos situadxs, con Lorena Wolfer. En el I Encuentro Pensamiento Situado. Arte y política desde América Latina. Museo Nacional Reina Sofía de Madrid y UAM-Cuajimalpa. Casa Refugio Citlaltépetl y Museo Universitario del Chopo. Ciudad de México. 4 al 6 de febrero de 2019 (en prensa).

—*interruqiones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Asentamiento Fernseh, 2017.

—*interruqiones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La mondonga Dark, 2013.

—*una lengua cosida de relámpagos*. Buenos Aires: Hekht, 2019.

—"Vivir en diferido. El fracaso lésbico del tiempo", En Laura Arnés y Facundo Saxe (coord.) *Escenas lesbianas*. Buenos Aires: La Cebra, 2020. (en prensa).

Fogwill, Rodolfo. *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva, 2010.

Freeman, Elizabeth. *Time binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press, 2010.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

—*Los anormales*. México: FCE, 2000.

—"¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]". *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-25. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>, 1995.

—*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1970.

Gola, Hugo. *Filtraciones. Poemas reunidos*. México: FCE, 2004.

Giorgi, Gabriel "Políticas de la supervivencia". *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 10, 249-260. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/10634/10557>, 2017.

Grüner, Eduardo. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y modernidad*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

Halberstam, Jack. *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales, 2018.

Hall, Stuart. "¿Quién necesita identidad?" En Hall, Stuart y Paul Du Gay (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. (pp. 13-38). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra, 1991.

—"Ecce homo, Ain't (Ar'n't) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post- humanist landscape". En Butler, Judith and Scott, Joan W. (eds.) *Feminist theorize the political*. New York y Londres: Routledge. pp. 87- 101, 1992. Traducción no publicada de emma song, 2017.

—"Las promesas de los monstruos: Una política re-

generadora para otros inapropiados/bles". *Política y sociedad*, 30, 121-163, 1999. Recuperado de http://wiki.medialab-prado.es/images/9/93/Las_promesas_de_los_monstruos.pdf

– *Manifiesto de las Especies de Compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria, 2017.

– “Testigo Modesto@Segundo_Milenio”. En *Lectora*, Revista de Dones i textualitat, Traducción de Pau Pitarch. 10 (Cuerpos, géneros, tecnologías), pp 13-36, 2004. Disponible en <http://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7061/8888>

– “Una familia de figuraciones feministas”. En *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros Inadaptables*. Barcelona: Holobionte, 2019.

Hilas, Sasha. *Temporalidades en pugna. Apuntes para una ética de cohabitación*. Trabajo final de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Tesis no publicada, 2020.

Martínez Ruiz, Carlos, “El sexo como «fornicación». La construcción del estatuto moral del erotismo en Occidente”. En Schickendantz, Carlos (ed.), *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*. Córdoba: EDUCC, 2008.

Hillach, Ansgar. “Imagen dialéctica”. En Opitz, Michael y Ermudt Wizisla (eds.) *Conceptos de Walter Benjamin*. (643-708). Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

Honneth, Axel. “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin”. En *Patologías de la razón*. (pp.101-138). Buenos Aires: Katz, 2009.

Kairuz, Mariano. “Partes de Guerra”. *Página12*, 23 de noviembre de 2008, Buenos Aires. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-4945-2008-11-23.html>

Khiari, Sadri. “El pueblo y el tercer pueblo”. En Badiou, Alain et al. *¿Qué es un pueblo?* (pp. 101-118). Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

– ¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causa! Entrevista a Sadri Khiari, cofundador del Partido de los Indígenas de la República, 2013. Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=177842>

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

– *En busca de la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2003.

– *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991.

– *Una larga edad media*. Barcelona: Paidós, 2008.

Lemebel, Pedro. *Loco afán. Crónicas de sidario*. Santiago de Chile: Seix Barral, 2017.

Ley 26.791 Código Penal de la Nación. Artículo 80 Inciso 11, 2006. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/205000-209999/206018/norma.htm>

Ley 26.150 Programa Nacional de Educación Sexual Integral, 2006. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/121222/norma.htm>

Lorenz, Chris y Berber Bevernage (eds.) *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Love, Heather. “Fracaso Camp”. En Macón, Cecilia y Mariela Solana (eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales, 2015.

Löwi, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires: FCE, 2003.

Ludmer, Josefina. “Tretas del débil”. En González, Patricia Elena y Eliana Ortega (eds.) *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: Ediciones El Huracán, 1985.

Macpherson, Crawford B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

Macón, Cecilia. “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política”. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. II, (6), 1-32, 2013.

– y Mariela Solana (eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Bs. As.: Re-

cursos Editoriales; 2015.

Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.

Martín Barbero, Jesús. "Bienvenidos de vuelta al caos". Entrevista por Washington Uranga para Página 12. 24/11/14. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-260497-2014-11-24.html>

—De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, XXX, 76-84, 2012.

—De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nuevos mapas nuevos retos. En Laverde Toscano, M.C. y R. Reguillo (eds.) *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá: Universidad Central, 1999.

—De los medios a las mediaciones. *Comunicación, cultura y hegemonía*. México: GG Massmedia, 1991.

—"La telenovela en Colombia. Televisión, melodrama y vida cotidiana". *Diálogos*, 17 52-63, 1987. Recuperado de <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2012/01/17-revista-dialogos-la-telenovela-en-colombia.pdf>

—Oficio de cartógrafo. *Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: FCE, 2002.

Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Progreso, 1989.

—*La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.

Masín, Claudia. *La desobediencia. Poesía reunida*. Resistencia: ConTexto Libros, 2018.

Mattio, Eduardo. "¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas". *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 4 (5), 1-11, 2009. Recuperado de: http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0301-Esencialismo_estrategico-Mattio,Eduardo.pdf.

—"Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones". En Moretti, Iainina y Noelia Perrote (eds) *Sentirse precari*s. Afectos,*

emociones y gobierno de los cuerpos. Córdoba: Editorial de la UNC, 2019.

McCallum, E.L. And Tuhkanen, M. *Queer Times, Queer Becomings*. Albany: University of New York Press, 2011.

Minh-ha, Trinh Thi. Minh-ha, Trinh Thi. *Framer Framed*. Nueva York: Routledge, 1992.

Montes-Bradley (dir). [Documental] *Deliciosas perversiones polimorfos*. 2004. Recuperado de <https://vimeo.com/150449246>

Moreno, María. *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Literatura Random House, 2018.

Muñoz, José Esteban. *Cruising utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press, 2009.

—*Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad anti-normativa*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

Nun, José. "Gramsci y el sentido común". *Punto de Vista*, 27, 1986. Recuperado de <http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Nun.pdf>

Orozco, Olga, *Obra poética*. Buenos Aires: Corregidor. 2017.

Oyarzún, Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez Federico (comp.) *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile. Lom 2017.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander. E. (comp.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta, 2009.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Édition du Seuil, 1965.

—*Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven & London: Yale University Press, 1970.

—*Freud. Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1990.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen, Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

Rubin, Gayle. *Deviations: A Gayle Rubin Reader*.

- Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones, 2018.
- Sánchez Sanz, José y Piedras Monroy, Pedro Andrés. A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las “Tesis de filosofía de la historia”. *Duerías. Analecta Philosophiae*. 2, 111-142, 2011. Recuperado de shorturl.at/pzZ46
- Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Universidad, 1987.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.
- *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Alpuerto, 2018.
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004.
- Shock, Susy. *Hojarascas*. Buenos Aires: Muchas Nueces, 2017.
- Solana, Mariela. “Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer”. En *El banquete de los dioses*. 37-65, 2016. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2431/2052>
- “El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes”. En Abramowsky, A. y S. Canevaro (comps.). *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. (pp. 233-247). Los Polvorines: UNGS, 2017.
- “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer”. En Losiggio, Daniela y Cecilia Macón (eds.). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. (pp. 117-143). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*. (Tesis de Doctorado) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2809>
- song, emma. “Nosotras no-humanos. Narraciones posthumanistas”. VI Coloquio Interdisciplinario Internacional “Educación, Sexualidades y Relaciones de Género”, 4° Congreso Género y Sociedad “De pedagogías, políticas y subjetividades: recorridos y resistencias”, 21, 22 y 23 de septiembre de 2016, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <http://conferencias.unc.edu.ar/index.php/gyc/4gys/paper/viewFile/4287/1417>
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según un orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis, 1980.
- Tarkovsky, Andréi. “Sobre el tiempo, el ritmo y el montaje”. En *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*. (pp. 138-148). Madrid: Rialp, 2002.
- Thompson, John B. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Tronti, Mario. *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Useros, Ana. El archivero como arqueólogo. Entrevista con Erdmut Wizisla. *Minerva*, 17, 2011. Recuperado de <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=472>
- Vilarino, Idea. *Poesía Completa*. Barcelona: Lumen, 2018.
- Weber, Max. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Weigel, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- Wizisla, Erdmut. *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Zamora, José Antonio. “W. Benjamin: «Capitalismo como religión»”. En *Anthropos, Huellas del conocimiento*. 225, 58-70, 2009.
- Zižek, Slavoj (comp.). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2008.

Indice Analítico y Onomástico

Adorno, Theodor 54, 74, 77,
78, 80, 174, 175, 237, 238
Afectos 54, 74, 77, 78, 80, 174,
175, 237, 238
Agencia 54, 74, 77, 78, 80,
174, 175, 237, 238
Agenciamiento 54
Ahmed, Sara 148, 165, 166,
197, 200, 205, 208, 209, 213, 216,
217, 229, 230, 231, 234, 237
Anacronismo 148, 165, 166,
197, 200, 205, 208, 209, 213, 216,
217, 229, 230, 231, 234, 237
Benjamin, Walter 19, 20, 21,
22, 23, 24, 31, 32, 40, 44, 45, 46,
49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 71, 73,
74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 106,
107, 110, 114, 116, 118, 119, 120,
123, 125, 126, 139, 141, 142, 144,
145, 152, 156, 160, 167, 168, 169,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 193, 208, 227, 235,
237, 238, 240, 241, 244, 245, 247,
248, 249
Berlant, Lauren 19, 20, 21,
22, 23, 24, 31, 32, 40, 44, 45, 46,
49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 71, 73,
74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 106,
107, 110, 114, 116, 118, 119, 120,
123, 125, 126, 139, 141, 142, 144,
145, 152, 156, 160, 167, 168, 169,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 193, 208, 227, 235,
237, 238, 240, 241, 244, 245, 247,

248, 249

Binario 35, 37, 40, 43, 133
Binarismo 35, 37, 40, 43, 133
Butler, Judith 19, 20, 21, 22,
23, 24, 31, 32, 40, 44, 45, 46, 49,
50, 51, 52, 54, 55, 57, 71, 73, 74,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 106, 107,
110, 114, 116, 118, 119, 120, 123,
125, 126, 139, 141, 142, 144, 145,
152, 156, 160, 167, 168, 169, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 193, 208, 227, 235, 237,
238, 240, 241, 244, 245, 247, 248,
249
Canseco, Alberto Beto 35, 37,
40, 43, 133
Capital 31, 46, 55, 86, 95, 96,
103, 161, 180
Capitalismo 32, 48, 74, 86,
87, 95, 96, 104, 238, 249
Cita 44, 45, 46, 75, 76, 86,
102, 117, 144, 156, 181, 183, 187
Comunidad 11, 33, 58, 77, 80,
85, 106, 220, 226, 233, 234
Corporalidades 29, 62, 201,
228, 229
Crítica 19, 21, 22, 23, 26, 27,
29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39,
41, 42, 47, 52, 53, 54, 57, 58, 61,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 84, 91, 94, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 106, 107, 109, 114,
115, 118, 120, 123, 124, 126, 129,
134, 139, 140, 141, 142, 148, 149,
152, 157, 161, 162, 169, 176, 178,
179, 180, 182, 183, 184, 185, 189,
192, 198, 199, 201, 203, 204, 205,
206, 208, 210, 211, 219, 226, 227,
230, 237, 238, 239, 240, 241, 243,

- 247
 Crononormatividad 199, 200, 203, 216, 248
 Cuerpo 7, 21, 26, 29, 32, 41, 42, 46, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 123, 127, 131, 135, 146, 147, 148, 149, 157, 159, 161, 164, 165, 166, 170, 199, 207, 208, 219, 227, 229, 232, 233
 Cultura 30, 31, 36, 37, 38, 43, 49, 64, 75, 83, 85, 86, 96, 100, 102, 106, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 133, 134, 192, 193, 226, 228, 230, 243, 246, 247
 Derecho 21, 22, 23, 24, 25, 26, 47, 54, 80, 81, 87, 180, 227
 Derrida, Jacques 23, 46, 58, 79, 127, 128, 145, 146, 162, 233, 241
 Deseo 161, 164, 165, 184, 198, 213, 239
 Diferencia 22, 24, 51, 53, 54, 59, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 108, 116, 152, 157, 168, 181, 207, 246
 Dinshaw, Carolyn 30, 126, 198, 200, 212, 213, 215, 218, 220, 234, 241
 Disidencia 48, 148, 155, 157, 218
 Duelo 59, 101, 140, 158, 165, 233, 240, 241
 Edelman 126, 197, 198, 200, 206, 207, 208, 209, 210, 242
 epistemologías 58, 170
 ética 32, 59, 60, 61, 77, 78, 91, 106, 201, 219, 234, 239, 244, 249
 Feminismos 51, 52, 194, 200, 227, 242, 244
 Figuración 42, 131, 132, 134, 135, 140, 149, 151, 158, 160, 163, 173, 197, 218
 Filosofía de la historia 49, 71, 80, 89, 96, 100, 101, 105, 107, 244, 248
 flores, val 11, 13, 27, 34, 51, 53, 114, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 170, 176, 200, 211, 233, 241, 242
 Foucaulteana 40, 61, 78, 211, 230
 Foucault, Michel 26, 55, 58, 73, 85, 94, 141, 162, 163, 198, 211, 239, 240, 243
 fracaso 81, 148, 149, 162, 166, 170, 198, 200, 208, 213, 216, 220, 222, 225, 243, 246
 Freeman, Elizabeth 126, 197, 198, 200, 203, 204, 216, 218, 219, 243
 Futurismo 200, 206, 207, 208, 209
 Futuro 21, 28, 41, 48, 72, 82, 83, 84, 93, 105, 164, 166, 174, 179, 184, 194, 198, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 218, 226, 231, 242
 Género 26, 30, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 59, 62, 64, 74, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 103, 127, 163, 194, 201, 202, 203, 211, 219, 239, 244
 Giorgi, Gabriel 146, 147, 243
 Giro afectivo 27, 30, 154, 193, 200, 216, 229, 232, 245
 Grüner, Eduardo 53, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 116, 243
 Halberstam, Jack 52, 148, 170, 197, 198, 200, 204, 213, 216, 220, 222, 243
 Haraway, Donna 27, 32, 42, 43, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 149, 150, 156, 226, 233, 243
 Herencia 43
 Heterosexualidad 227
 Hillach, Ansgar 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 191, 244
 Historia 19, 21, 27, 30, 31, 32, 34, 43, 47, 49, 50, 51, 60, 71, 72, 77, 80, 82, 83, 84, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 199, 208, 219, 220, 226, 227, 229, 231, 234, 238, 241, 244, 245, 247, 248
 Humano 15, 32, 35, 41, 42, 43, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 67, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 93, 97, 99, 100, 101, 103, 105, 107, 118, 120, 123, 124, 133, 134, 135, 177, 201, 215, 217, 226, 228, 241
 Ideología 39, 46, 47, 86, 87, 89, 92, 93, 128
 Imagen dialéctica 40, 42, 126, 131, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 194, 195
 Imaginación 53, 174, 182, 192, 210, 231, 240
 Inhumano 35, 55, 57, 58, 71, 73, 82, 86, 92, 101, 241
 Interrupción 33, 34, 40, 42, 47, 72, 104, 118, 119, 120, 126, 129, 130, 131, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 179, 181, 185, 190, 218
 Interrupción 157, 158, 159, 163
 Justicia 45, 54, 153, 194, 234, 247
 Lectura paranoica 35
 Lectura reparadora 31, 35, 231
 Le Goff, Jacques 53, 110, 111, 113, 126, 245
 Lengua 7, 8, 13, 20, 48, 154, 155, 164, 205, 242, 249
 Lenguaje 23, 25, 27, 59, 64, 65, 116, 135, 148, 150, 155, 158, 160, 162, 179, 184, 187, 237
 Libertad 63, 76, 86, 87, 105, 133, 239, 240
 Marcos 32, 35, 45, 55, 56, 62, 63, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 118, 119, 120, 124, 127, 129, 130, 131, 140, 168, 169, 182, 190, 205, 218, 239, 241
 Marcos interpretativos 62, 79, 149
 Marcos temporales 3, 4, 19, 26, 29, 32, 33, 41, 42, 43, 48, 56, 59, 62, 63, 118, 124, 126, 136, 140, 151, 152, 157, 160, 163, 166, 170, 173, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 213, 216, 218, 219, 220, 222, 226, 229, 231, 232
 Martín Barbero, Jesús 31, 53, 71, 99, 100, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 126, 246
 Materialidad 46, 59, 62, 127, 140, 146, 147, 148, 157, 187, 229
 Materialismo 49, 101, 168, 186, 187, 188
 Memoria 58, 69, 142, 144, 145, 193, 233, 245
 Minh-Ha, Trinh Thi 32, 118, 135

Modernidad 43, 82, 85, 86, 87, 94, 96, 102, 105, 106, 108, 110, 111, 131, 133, 160, 179, 189, 202, 203, 228, 243, 249

Modernización 116

Moretti Basso, Ianina 34, 57

Muñoz, José Esteban 194, 200, 210, 247

Normas 26, 29, 41, 46, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 71, 74, 78, 81, 83, 84, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 118, 119, 124, 127, 128, 130, 131, 168, 169, 198, 203, 212, 214, 218, 225, 226, 228, 231, 232

Normativa 23, 30, 32, 41, 53, 57, 73, 124, 168, 169, 184, 201, 227

Normativas 124, 140, 154, 203

Normatividad 62, 131, 169, 209, 211, 227, 230

Normativo 24, 26, 29, 30, 42, 43, 44, 55, 63, 64, 125, 136, 162, 225, 227, 230

Normativos 30, 41, 56, 57, 81, 124, 168, 192, 205, 216, 226

Occidental 43, 77, 102, 131, 157, 175, 228

Occidente 30, 55, 91, 100, 103, 228, 244

Ontología 30, 31, 57, 58, 59, 60, 64, 88, 126, 127, 129, 151, 157, 163, 164, 165, 229, 230, 240

Ontología sociocorporal 57, 64, 88, 127, 129

Pasado 8, 20, 21, 30, 41, 72, 82, 96, 102, 116, 118, 120, 142, 144, 145, 164, 167, 169, 174, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 191, 192, 193, 194, 202, 216, 217, 218, 220, 231, 234, 240, 241, 244, 245

Pasión 151, 155, 158, 161, 163, 164, 165, 166, 170

Pasión sexual 151, 158, 163, 164, 165, 170

Patriarcado 28, 48

Performativa 36, 81, 82, 127, 129, 155, 219, 227, 232, 239

performatividad 26, 35, 36, 56, 63, 127, 148, 187, 248

Poder 7, 23, 24, 33, 37, 38, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 73, 76, 83, 84, 85, 87, 95, 96, 97, 127, 128, 129, 149, 167, 171, 192, 197, 227, 232, 237, 239, 240, 247

Poética 34, 151, 153, 155, 156, 162, 174, 225, 242, 247, 249

Política (lucha p.) 21, 22, 30, 31, 32, 37, 43, 48, 51, 52, 59, 63, 72, 77, 78, 79, 86, 87, 95, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 120, 126, 127, 131, 132, 134, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 158, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 177, 181, 184, 186, 189, 192, 193, 199, 200, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 222, 226, 230, 233, 234, 237, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 248, 249

Precariedad 52, 75, 149

Presente 20, 21, 24, 26, 28, 41, 48, 51, 72, 77, 107, 115, 116, 118, 127, 132, 135, 140, 142, 145, 149, 160, 162, 164, 179, 180, 181, 183, 184, 188, 189, 192, 195, 199, 200, 202, 208, 209, 216, 217, 218, 229, 230, 233, 234, 242, 245

Producción 33, 50, 51, 92, 93, 95, 96, 103, 112, 113, 115, 117, 124, 161, 197, 198, 204, 225, 230

Productividad 86, 204

Progreso 21, 25, 26, 32, 49,

74, 86, 87, 89, 92, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 112, 116, 117, 119, 142, 143, 166, 168, 186, 188, 218, 245

Queer 27, 30, 32, 35, 36, 40, 42, 52, 126, 131, 148, 157, 160, 170, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 225, 226, 231, 234, 242, 243, 248

Racismo 27, 58, 71, 82, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 105, 227

Reiteración 57, 63, 119, 127, 128, 129, 156, 168, 169

Repetición 56, 81, 114, 127, 168, 207, 225

Reproducción 56, 76, 127, 153, 168, 197, 198, 204, 207, 213, 220, 225, 231, 232

Resistencia 37, 45, 90, 116, 119, 128, 135, 170, 171, 206, 239

Revolución 23, 49, 74, 79, 85, 86, 90, 101, 116, 142, 144, 167, 168, 169, 179, 183, 187, 238, 240

Revolucionario 48, 167, 189, 232, 238

Rubin, Gayle 48, 49, 160, 176, 201, 204, 226, 234, 247

Sedgwick, Eve Kosofsky 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 51, 123, 129, 148, 187, 231, 248

Soberano 57, 60, 149, 163, 170, 208, 219, 237

Solana, Mariela 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 241, 245, 248

song, emma 11, 43, 132, 134, 135, 243, 248

Subjetividad 26, 64, 65, 155, 209

Sujeto 41, 57, 58, 60, 63, 64, 74, 76, 87, 88, 125, 130, 133, 144, 149, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 170, 181, 193, 201, 208, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 229, 233, 234, 239

Temporalidad 20, 27, 30, 31, 40, 41, 42, 43, 56, 60, 63, 71, 72, 83, 97, 99, 100, 102, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 119, 126, 131, 139, 141, 147, 163, 164, 168, 178, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 225, 229, 230, 232, 248

Temporalidad queer 40, 42, 126, 131, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 222, 248

Teología 21

Teoría queer 27, 30, 35, 206, 208, 211, 230, 242

Tiempo 7, 8, 11, 15, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 51, 52, 56, 62, 63, 64, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 170, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 188, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 225, 226,

Otras figuraciones

227, 228, 229, 232, 234, 237, 241, 243, 245, 248, 249

Tiempo reproductivo 206

Universal 21, 43, 88, 105, 109, 135, 156

Universalizadora 64, 201, 212, 213, 214

Violencia 3, 4, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 41, 47, 51, 53, 54, 56, 57, 59, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 96, 99, 100, 101, 118, 120, 125, 126, 130, 139, 158, 167, 168, 169,
184, 190, 194, 201, 217, 226, 227, 230, 231, 238, 240, 241, 244, 247, 249

Violencia normativa 30, 32, 41, 53, 57, 73, 168, 184, 201