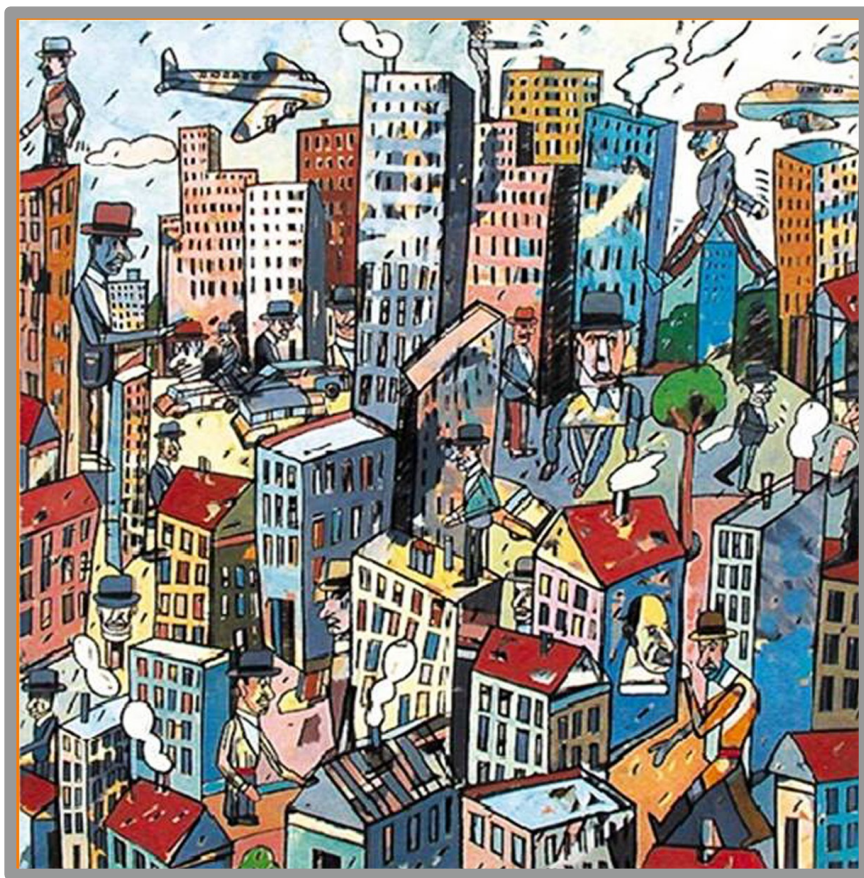


El BANQUETE de los DIÓSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

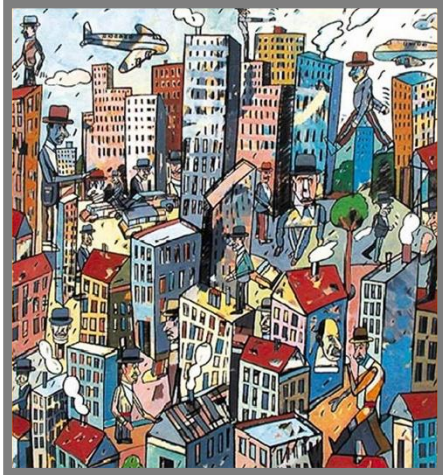
7

Sexo, deseo,
placer:
discusiones
sobre diversidad
sexual y
pensamiento
queer en la filo-
sofía y la teoría
política
contemporáneas



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Volumen 5 – N° 7
Noviembre 2016 – Mayo 2017
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: info@banquetedelosdioses.com.ar



El banquete de los Dioses

Sexo, deseo, placer: discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento *queer* en la filosofía y la teoría política contemporáneas

ISSN 2346-9935 – Volumen 5 N° 7 - Noviembre 2016 a Mayo 2017

Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 6
Editorial	7 – 9
Dossier:	
Sexo, deseo, placer: discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento <i>queer</i> en la filosofía y la teoría política contemporáneas	
Omar Schiliro: artesano de la alegría. <i>Omar Schiliro: Joy's Artisan.</i> Francisco Lemus.....	10 - 36
Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad <i>queer</i> .. <i>Asynchrony and Chrononormativity. Notes on the Idea of Queer Temporality..</i> Mariela Solana.....	37 – 65
Contra la miseria relacional: Cultura homosexual y creación de formas de vida. <i>Against Relational Poverty: Homosexual Culture and Creation of Life Forms</i> Eduardo Mattio – Cristian Alejandro Darouiche.....	66 – 84
Dispositivos y soportes de placer en la Teoría <i>Queer</i> . <i>Devices and Formats of Desire in Queer Theory.</i> Camila Arbuét Osuna – Valentín E. Ibarra.....	85 – 113
Elogio de Bloomsbury. <i>Tribute to Bloomsbury</i> Adrián Melo.....	114 – 129
Esperanza contra natura o de los pasados <i>queer</i> como desafío en el presente <i>Hope contra natura. Or on Queer Pasts as Present Challenges</i> Cecilia Macón.....	130-146



El banquete de los Dioses

Sexo, deseo, placer: discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento *queer* en la filosofía y la teoría política contemporáneas

ISSN 2346-9935 – Volumen 5 N° 7 – Noviembre 2016 a Mayo 2017

Placer y autonomía sexual: un estudio sobre el conocimiento y uso del preservativo femenino en mujeres universitarias <i>Pleasure and Sexual Autonomy: A Study on the Knowledge and Use of the Female Condom in University Women</i> Vanessa Vázquez Laba – Leandro Prieto.....	147-168
Sobre vivencias oscuras, lenguaje y hospitalidad. Hablar y escribir sobre SIDA y homosexualidad <i>On Dark Experiences, Language and Hospitality. To Talk and write about AIDS and homosexuality</i> Ernesto Meccia.....	169-183
Ismos	
Carl Schmitt: individualismo, religión de lo privado y crisis del Estado. <i>Carl Schmitt: individualism, religion of the private and crisis of the State.</i> Daniel Inojosa Bravo.....	184 – 201
Convergencias y tensiones	
Foucault (y Marx): elementos para una crítica de la forma jurídica. <i>Foucault (and Marx): elements for a critique of legal form.</i> Facundo C. Rocca.....	202 – 234
Reseñas	
Melo, Adrián, <i>Antología del culo. Textos de placer anal y de orgullo pasivo.</i> Ernesto Reséndiz Oikión.....	235 – 238
Cano, Virginia. <i>Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes</i> Florencia Barceló.....	239 – 241
Normas de Publicación	242 – 245
Convocatoria para los próximos números	246



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin

Comité Editorial

Paula Biglieri
Paula Fleisner
Adrián Melo
Gabriela Rodríguez
Senda Sferco

Comité de Redacción

Luis Blengino
Omar Heffes
Alejandra Pagotto
Graciela Pozzi
Ramiro Riera
Natalia Taccetta

Comité Académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Judith Revel, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, mediante ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El *dossier* del número 7 de la revista dedicado a las discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento *queer* en la filosofía y la teoría política contemporáneas, invita a hacer un recorrido por diferentes perspectivas teóricas que, en particular durante las últimas décadas, han puesto en cuestión el paradigma hegemónico heteronormativo y de dominación masculina que, sostenido y estructurado a través de diferentes prácticas y discursos –jurídicos, científicos, médicos, psiquiátricos, morales, religiosos, entre otros–, no tuvo ni tiene en cuenta la multiplicidad de formas en que se puede vivir la sexualidad y se montó sobre una cierta concepción de lo “humano” que excluye las sexualidades diversas o disidentes a la heterosexualidad. Esta concepción exclusiva y excluyente de lo “humano” respecto de la sexualidad es la que aparece con la constitución de una cierta noción de sexo y sexualidad de la sociedad burguesa decimonónica, tal como la explicitó Michel Foucault, que ha tenido consecuencias decisivas para nuestro mundo. En efecto, en las últimas páginas del tomo I de *Historia*

de la sexualidad, La voluntad de saber, el filósofo sostiene que no hay algo así como una naturalidad del sexo y una artificialidad de la sexualidad, como si el sexo fuera un concepto o una realidad transhistórica o ahistórica y la sexualidad la forma propia de vivirlo en la modernidad burguesa del siglo XIX, sino que tanto el sexo como la sexualidad son nociones producidas, del orden de lo artificial. Sobre todo en el seno de la sexualidad, se generó una cierta noción del sexo como algo que ejerció sobre el dispositivo de sexualidad un número de funciones que la volvieron indispensable, instituyendo una unidad y una contigüidad artificiales entre lo biológico, lo anatómico, lo afectivo y lo identitario, y, en particular, una sexualidad normal (la heterosexual) y otra, por oposición a ella, como anormal, patológica o desviada.

En sus últimos años, frente a este dispositivo de sexualidad, del cual según su posición no escapan las sexualidades clasificadas como polimorfos o denominadas perversas ni los movimientos de liberación sexual y las identidades gays, lesbianas y trans de los años 1960, Foucault propone como resistencias la amistad como forma de vida, el placer y la erotización del cuerpo por encima de las partes consideradas erógenas, entre otros tópicos y aspectos que su prematura muerte impidió que desarrollara. Su nombre resuena con fuerza en este dossier como también el de los principales exponentes de la teoría *queer* –Judith Butler, Eve Kosofsky Sedwick, Lee Edelman, Leo Bersani, Donna Haraway, David Halperin, entre otros–, intentando rescatar la irreverencia, la posición antinormalizadora, el género como performance y el orgullo del cuerpo extraño, monstruoso o insultado de las sexualidades desviadas de la heteronormatividad. Coincidiendo al tiempo que, discutiendo con estas teorías y perspectivas, es posible reflexionar sobre la ampliación de derechos en los últimos años y, en este sentido también, sobre las nuevas configuraciones familiares, la sexualidad de las personas mayores o el sida en la actualidad, entre otros temas.

Al elegir la problemática del dossier, tuvimos en cuenta la afirmación foucaultiana de que la sexualidad es algo que creamos nosotros mismos más que el descubrimiento de un aspecto secreto del deseo. La utopía de este número consiste en

revalorizar el deseo y el placer como herramientas teóricas y prácticas que permitan pensar e instaurar nuevas formas de relación, nuevas formas de amor, nuevas formas de sexualidades y nuevas formas de creación.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Buenos Aires, noviembre de 2016

Omar Schiliro: artesano de la alegría¹

Omar Schiliro: Joy's Artisan

Francisco Lemus*

Fecha de Recepción: 20/10/2016

Fecha de Aceptación: 2/11/2016

Resumen: *Este trabajo indaga en Omar Schiliro (1962-1994), artista vinculado a la Galería de Artes Visuales del Centro Cultural Rojas de Buenos Aires fallecido a causa de sida. A través de las reflexiones que provee la teoría queer sobre la temporalidad—con especial énfasis en los afectos—, se analizan las formas de subjetivación que hicieron a su trayectoria biográfica, los modos de resistencia a la epidemia y su apuesta estética y política por procedimientos y materiales degradados por las ficciones normativas de la cultura.*

Palabras

clave:

Omar Schiliro - Galería del Rojas - queer- VIH-sida

Abstract: *This paper analyzes the work of Omar Schiliro (1962-1994), an artist associated to the the Centro Cultural Rojas in Buenos Aires, who died of AIDS. Through the reflections about temporality provided by the queer theory—with special emphasis on affect theory—we investigate*

¹Este trabajo forma parte del proyecto doctoral “Imágenes disidentes. Artes visuales y formas de subjetivación gay (1989-1997)”, Beca Interna Doctoral del CONICET radicada en el Instituto de Investigación en Arte y Cultura “Dr. Norberto Griffo”, Universidad Nacional de Tres de Febrero y, también, del proyecto “Genealogías críticas de las desobediencias sexuales desde el sur”, dirigido por el Lic. Fernando Davis en el Laboratorio de Investigación y Documentación en Prácticas Artísticas Contemporáneas y Modos de Acción Política en América Latina, Facultad de Bellas Artes, Universidad Nacional de La Plata. Algunas de las ideas fueron desarrolladas, por primera vez, en una ponencia titulada “Omar Schiliro: el *bijoutier* de Itaipark” presentada en el III Coloquio Internacional “Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis”, Programa Universitario de Diversidad Sexual, Centro de Estudios Interdisciplinarios, Universidad Nacional de Rosario, mayo de 2016. Agradezco a Jorge Gumier Maier y Alberto Goldenstein por permitir la reproducción de las imágenes que integran este trabajo.

* Profesor en Historia de las Artes Visuales por la Universidad Nacional de La Plata y Magíster en Curaduría en Artes Visuales por la Universidad Nacional de Tres de Febrero. En el marco de una Beca Interna Doctoral del CONICET investiga las relaciones entre las prácticas artísticas y las formas de subjetivación gay durante los años noventa, en especial, el grupo de artistas nucleado en la Galería de Artes Visuales del Centro Cultural Rojas y las formas de resistencia generadas en torno a la crisis del VIH-sida. CONICET-IIAC/UNTREF. Correo electrónico: franlemus09@gmail.com

the forms of subjectivation that made up his biographical trajectory, the modes of resistance to the epidemic and its aesthetic and political bet characterized by procedures and materials degraded by the normative fictions of culture.

Keywords: Omar Schiliro - Centro Cultural Rojas- queer - AIDS

Introducción

En 1991, a partir de su diagnóstico VIH+, Omar Schiliro² comenzó a producir objetos y esculturas de elaboración artesanal conformadas por recipientes de plástico y vidrio y ornamentadas con caireles, gemas y otros elementos que adquiría en las tiendas del Once, locales de lámparas y ferias. A diferencia de otros artistas, Schiliro ingresó al arte como una forma de supervivencia para dejar atrás su pasado pobre y reinventar un presente un poco más favorable. Acondicionado hasta su muerte, en 1994, por los cuidados que amorosamente le proporcionó su pareja Jorge Gumier Maier y las medicinas no convencionales para remediar el dolor y hacer de ese tránsito algo más llevadero, incluso espiritual, tomó al arte como terapia y salvación. Quizás estas ideas parezcan un poco anticuadas pero pensar las vidas atravesadas por el VIH-sida, durante los años noventa, por fuera de estas coordenadas de época impediría ver los procesos de subjetivación generados en torno a estas creencias, ante todo, entendidas como una posibilidad de fugarse del dispositivo médico tradicional.³

El sida instaló globalmente otro tiempo, ya sea por la llegada de una enfermedad “extraña” que impuso un límite muy próximo a la vida o por la vuelta crónica que propició una sobrevida farmacológica. En los primeros años de la epidemia, se evidenció

² En los primeros años de la década del ochenta, Omar Schiliro (1962-1994, Buenos Aires) trabajó de *dj* en discotecas de Buenos Aires, hacia 1987 se desempeñó como *bijoutier*, comercializó sus creaciones en ferias y locales de Buenos Aires, Mar del Plata, Rosario y Córdoba y, también, Santiago de Chile y Valparaíso, en estos años conoció a Jorge Gumier Maier.

³ Schiliro practicó terapias alternativas como la medicina antroposófica, el reiki, los *insights* [visualizaciones] y las afirmaciones, varias de ellas inscriptas en el pensamiento de la New Age. A su vez, al igual que otros artistas, fue un ávido lector del libro de autoayuda *Usted puede sanar su vida* (1984) de Louise Hay. Jorge Gumier Maier, en entrevista con el autor, febrero de 2016.

la precariedad de algunas existencias y cómo estas habitaron el mundo a través de formas alternativas que involucran al tiempo, el espacio y la corporalidad. Tanto en Schiliro como en otros artistas, fallecidos tempranamente, vemos biografías exentas de los marcadores paradigmáticos de la heteronormatividad concebidos en un tiempo lineal, progresivo y acumulativo (nacer, casarse, reproducirse y morir). Como señala Jack Halberstam, estos recorridos implican modos de organización no normativos de comunidad e identidad sexual que, a la vez, dan lugar a distintas prácticas contraculturales.⁴

En “Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts” (1996), José Esteban Muñoz señala el carácter efímero de estas experiencias, ya que lo *queer* es un modo de autoconocimiento, de sociabilidad y relacionalidad que, por lo general, se transmite de manera secreta y en gestos mínimos.⁵ Poco es lo que sabemos de Omar Schiliro, su paso fue demasiado fugaz, además de su producción artística —atesorada por unos pocos—, encontramos algunas intervenciones públicas registradas en la prensa gráfica, palabras que adquieren mayor espesor mediante los testimonios orales de sus allegados. En ocasión es su figura se nos desvanece entre las manos, pero enseguida encontramos algún indicio que nos ayuda a seguir con esta investigación, este ida y vuelta, que representa un límite físico y temporal al momento de acercarnos al pasado y, a la vez, un problema común en los historiadores, moviliza la escritura de este trabajo. Es por este motivo que, a lo largo de los apartados, ensayamos e imaginamos distintas ideas y entradas conceptuales sobre su obra para dar cuerpo a su ausencia y poner en relieve la intensidad de su actividad artística.

A su vez, resulta necesario, atender a la dimensión afectiva en la que se asienta su obra, ya que nos permite indagar en acciones personales y colectivas generadas como estrategias de resistencia en las cuales el dolor dio lugar al empoderamiento y no a la

⁴Halberstam, Jack. *In a Queer Time and Space. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2005.

⁵ Muñoz, José Esteban. “Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts”, *Women and Performance: a journal of feminist theory*, New York (US), Volume 6, Issue 2, (1996): 5-16.

victimización.⁶La producción de Schiliro, inscripta dentro de la renovación artística que tuvo lugar en la Galería de Artes Visuales del Centro Cultural Rojas, funciona como una micropolítica⁷ de la alegría modelada a través de elementos que proporciona la infancia: imágenes, afectos y deseos constituyen un pasaje creativo y resiliente que se distancia de la figura convencional del paciente, construida en plena crisis del sida mediante discursos estigmatizantes que hicieron al aislamiento. Desde esta apuesta, Schiliro produjo obras asentadas en la fantasía y situaciones placenteras, ya sea por la exuberancia de sus composiciones, los procedimientos y materiales de origen doméstico y los guiños cómplices que se desprenden de cada obra. [Figura 1].

Dichas estas palabras, este artículo intentará hilvanar la trayectoria del artista, no sólo desde su pertenencia al Rojas, sino también a través de su posicionamiento artístico y su relación con la enfermedad, una política del deseo que tensionó los límites de lo posible, desplazando la historia clínica hacia las prácticas artísticas.⁸

La Galería del Rojas

En Argentina, la década del noventa estuvo signada por el avance del neoliberalismo, no sólo una nueva red de relaciones económico-financieras, sino también un fuerte proceso capaz de construir hegemonía desde diferentes niveles subjetivos, sociales y culturales. De manera eficaz, la doctrina neoliberal asoció ideales políticos como la dignidad y la libertad individual con la libertad de mercado y de comercio.⁹En este sentido, la farandulización y el desprestigio de la política, la extranjería acrítica, la desvalorización de lo público y las privatizaciones, la cultura del *fitness* y los shoppings conformaron una dinámica de relaciones atravesadas por el corrimiento del Estado como garante

⁶ Hago referencia a las ideas desarrolladas en Macón, Cecilia y Mariela Solana, "Introducción". *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones del pasado*. Eds. Cecilia Macón y Mariela Solana. Buenos Aires: Título, 2015. 11-40.

⁷ Sobre las micropolíticas, véase: Guattari, Félix y Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

⁸ Rolnik, Suely. ¿El arte cura? *Quaderns portàtils*, [On line]. En <http://www.macba.cat/es/quaderns-portatils-suely-rolnik>, 1-15 (noviembre 2016).

⁹ Según David Harvey, tanto el fascismo, las dictaduras y el comunismo como la intervención estatal constituirían una amenaza para estos "valores centrales de la civilización", Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.

de derechos y la modelación liberal de los sujetos, en la cual la meritocracia y la estrecha vinculación con los objetos de consumo dieron cauce a un optimismo idealizado que, como correlato, tendió a reproducir la desigualdad social y volver normativos los afectos generados en torno al progreso y el bienestar personal.¹⁰

Durante estos años, las curadurías de Gumier Maier¹¹ redefinieron los parámetros del arte contemporáneo en el campo artístico de Buenos Aires al establecer una estética trazada por las formas de subjetivación sexo-disidentes, la adscripción a procedimientos degradados tanto por el canon modernista como por la heteronorma —la artesanía y las manualidades— y la apropiación de elementos de la cultura de masas y el arte popular en códigos *camp*. Este proceso cultural tuvo como epicentro la Galería de Artes Visuales del Centro Cultural Rojas, espacio institucional, dependiente de la Universidad de Buenos Aires, que Gumier Maier dirigió entre 1989 y 1996.¹² A través de la incorporación de artistas no profesionalizados, *amateurs*, *outsiders* y artesanos, el

¹⁰A través de las lecturas de Lauren Berlant —*El corazón de una nación* (2011) y *Cruel Optimism* (2011)—, Cecilia Macón señala que “Berlant despliega detalladamente la tesis de que el mantenimiento de las fantasías de progreso, principalmente las de movilidad social ascendente, constituyen un afecto particular: el *optimismo cruel*, una suerte de operación ideológica dedicada a que las personas se mantengan apegadas a vidas que, en los hechos, no resultan en su felicidad”, Macón, Cecilia. *Sentimus ergo sumus*. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, [On line] 6, 2. En <http://rlfp.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Sentimus-ergo-sumus-Cecilia-Macon.pdf>, 1-32 (noviembre 2016). 21-22.

¹¹Durante la transición democrática, Gumier Maier se desempeñó como periodista en las revistas independientes *El Porteño*, *Cerdos y peces* y *Fin de Siglo*. A su vez formó parte del Grupo de Acción Gay (1983-1985), previo a su participación política universitaria en la izquierda maoísta, y desarrolló una breve actividad teatral.

¹²Ubicado en el barrio de Balvanera, el Centro Cultural Rector Ricardo Rojas (1984), dependiente de la Secretaría de Extensión de la Universidad de Buenos Aires, fue una de las instituciones más emblemáticas del campo artístico durante la apertura democrática y los años noventa. En este espacio tuvieron lugar experiencias artísticamente radicales, donde no sólo se destacó el área de artes visuales —junto a la creación, en 1995, de la Fotogalería del Rojas, dirigida por Alberto Goldenstein—, sino también las áreas de artes escénicas y literatura y, más adelante, las áreas *queer* y de tecnologías de género. El Clú de Clan, Batato Barea, Alejandro Urdapilleta, Humberto Tortonese, Las Gambas al Ajillo, Tamara Kamenzain, Rubén Szuchmacher, Vivi Tellas, Alejandro Tantanian, María Moreno, Naty Menstrual, Susy Shock, son algún*s de los artistas, músicos, escritores y dramaturgos—varios de ellos del *underground*— que han transitado por el centro cultural. En cuanto a la galería es necesario señalar que, en sus comienzos, sus condiciones de infraestructura fueron bastante precarias a causa del escaso presupuesto para gastos de producción. Incluso, vale mencionar las tensiones ocurridas al interior del Rojas, como por ejemplo la destrucción de obras por parte del personal y la pintada homófoba —“fuera putos del Rojas”— mientras tenía lugar la exposición *Harte Pombo Suárez* (1989). Jorge Gumier Maier, en entrevista con el autor, marzo de 2013.

curador delineó su programa de exposiciones. Frente a la exacerbada profesionalización artística, promovida globalmente en un incipiente circuito de becas y clínicas, el modelo del Rojas asumió una postura contraproduktiva para las narrativas neoliberales, optó por el rechazo al sofisticado intercambio de signos del neoconceptualismo y favoreció el trabajo artesanal. En un contexto en el cual el criterio disciplinario de calidad — propio del arte moderno— se vio desplazado, como señala Hal Foster, por un valor de interés de recepción cultural,¹³ el anclaje local y la apuesta anacrónica por el objeto en dimensiones hogareñas fue diferencial: instaló un conjunto de imágenes que, vistas en retrospectiva, resultan desafiantes para la evolución prefijada del arte contemporáneo y, también, para las garantías del arte moderno.

En este entramado, Omar Schiliro es un artista clave para entender el desarrollo del Rojas. Sin estudios en arte y con un diagnóstico a cuestas, produjo por cuatro años, breve período en el que generó una imagen propia y logró exponer en los espacios más relevantes de Buenos Aires.¹⁴ Al igual que las producciones de otros artistas, sus obras se acercan a las experiencias marginales que circulan por ámbitos no especializados e ilegítimos. Según el artista Marcelo Pombo, amigo de Schiliro:

El arte como terapia, es una de ellas. Forma guaranga e inculta que adquiere relevancia, a principios de los noventa, con la New Age y en medio de fuertes circunstancias locales: una crisis económica sin precedentes poco tiempo después de venida la democracia y la epidemia del sida. Y, es ahí donde algunas maricas quisieron torcer el destino de sus vidas, no del

¹³ Foster, Hal. *El retorno de lo real*. Madrid: Akal, 2000. A su vez, Nelly Richard agrega que “la mirada de la crítica se ha desplazado de las formas intrínsecas del arte —que valoraba la tradición estética— a los problemas discursivos en torno al arte que el posmodernismo y el multiculturalismo relacionan hoy con el efecto social de la obra, Richard, Nelly. *Fracturas de la memoria: arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007. 90.

¹⁴ Durante los años noventa, participó de exposiciones como *Bienvenida primavera* (Centro Cultural Rojas, 1991), *El Rojas presenta: algunos artistas* (Centro Cultural Recoleta, 1992), *Gumier Maier, Benito Laren, Alfredo Londaibere, Omar Schiliro* (Espacio Giesso, 1992), *Ilusiones de artista* (Centro Cultural Recoleta, 1993), *Gumier Maier-Omar Schiliro* (Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993), *906090* (Fundación Banco Patricios, 1994), *Crimen y ornamento* (Centro Cultural Rojas, 1994), *The Rational Twist* (Apex Art, Nueva York, 1996) y *El Tao del arte* (Centro Cultural Recoleta, 1997), entre otras.

mundo, porque apenas podían con sus vidas. Omar es la representación más bella y clara de todo eso.¹⁵

Las relaciones entre el arte y la terapia son de larga data, en especial a partir del *art brut*, categoría relacionada al surrealismo que tuvo auge a mediados de los años cuarenta al incluir las creaciones de pacientes mentales, niños y *outsiders*. Vínculos similares se encuentran en el arte *naïf*,¹⁶ cuyas referencias locales podrían ser las pinturas de Leonor Vassena y los artistas expuestos en la galería El Taller que Vassena fundó, en 1963, junto a Niní Gómez Errázuriz y Nina Rivero. Quizás, Omar Schiliro tenga que ver más con esta experiencia que con la subjetividad totalizante de la vanguardia, ya que produjo desde un lugar de exterioridad a los códigos artísticos, incluso aquellos más experimentales y contraculturales. En él y otros artistas, como Benito Laren, Fernanda Laguna y Marcelo Pombo, dilucidamos una misma política estética dada por la apelación a prácticas consideradas menores, como las metodologías utilizadas en espacios clínicos y educativos, la producción en talleres de barrio, el *amateurismo* que se exhibe con modestia entre amigos y las manualidades expuestas en ferias y otros espacios que funcionan como archivos disparatados de lo singular eternizable. A diferencia de los artistas de las primeras décadas del siglo XX que, como es sabido, incorporaron este tipo de representaciones en sus proyectos, los artistas nombrados provienen de estos ámbitos, los frecuentaron, se hicieron de ellos como medio laboral, de experimentación autodidacta y disfrute.

Si observamos las obras es posible imaginar un contrapúblico conformado por niños*, maricas, maestras, artesanos*, artistas anónimos*, amas de casa, adolescentes, fans y personajes de la subcultura; sujetos —de cierto estatus subordinado— que producen

¹⁵ Marcelo Pombo, en entrevista con el autor, septiembre de 2016.

¹⁶En 1945, el artista Jean Dubuffet (1901-1985) denominó *art brut* a este tipo de prácticas, años después el crítico inglés Roger Cardinal utilizó la categoría de *arte marginal* en su libro *Outsider Art* (1972). Por lo general, al arte *naïf* se lo asocia con representaciones espontáneas, simples e “ingenuas” que poseen motivos cotidianos y religiosos y son realizadas por artistas autodidactas. No sólo encontramos propuestas *naïf* en pintores reconocidos por las historiografías del arte, sino también en imágenes de la cultura popular y el folklore.

imágenes que circulan en un carril paralelo al del arte institucionalizado y otras actividades de la vida pública. Según Michael Warner, un contrapúblico involucra mundos culturales, relaciones sociales y vías de comunalidad donde se asocia lo íntimo, los afectos (negativos y positivos), las prácticas sexuales y, también, las artísticas. Son escenas multicontextuales que transforman las vidas privadas que median al imaginar formas de sociabilidad, reflexión e interpretación oposicionales a los públicos dominantes, es decir, estrategias que permiten el desarrollo de subjetividades por fuera de los marcos reguladores de la vida burguesa.¹⁷

Procedimientos y materiales

En las salas blancas y artificiales del modernismo, la artesanía fue colocada como una otredad económica, cultural y sexual. No obstante, qué sucede cuando el procedimiento que ingresa a este terreno es aún más bastardo —la manualidad—y la materialidad ni siquiera posee un origen antropológico de cientos de años, pero si plebeyo y, casi siempre, asignado por la heteronorma a las mujeres, como son las palanganas y fuentes de plástico, las jarras y los repuestos imitación cristal tallado y la joyería de fantasía que Schiliro utilizó en sus obras. [Figura 2]

La artesanía es una práctica que involucra comunidad, no solo porque lo autoral es dejado de lado por lo colectivo, sino porque el rol de l*s artesan*s es producir para fines comunes. Experimentación en un tiempo propio, anacronismo y autonomía creativa frente a la progresión de otras prácticas mercantilizadas, son algunas de las caracte-

¹⁷Warner, Michael. *Público, públicos, contrapúblicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012. Warner analiza la definición de los públicos racionales-críticos de Jürgen Habermas en *The Transformation of the Public Sphere* (1989) y la distinción que realiza Hannah Arendt —*La condición humana* (1958)—, entre la “actividad pública [...] como marco de referencia común de interacción que se necesita para permitir tanto un mundo compartido de iguales como la revelación de la agencia única” y lo privado fusionado en la vida familiar que, según Arendt, resulta inapropiado para la política ya que no contaría con la configuración creativa de la vida pública. *Ibid.* 66. A su vez, Warner se refiere a la definición de contrapúblicos esbozada por Nancy Fraser, “espacios discursivos paralelos en los cuales los miembros de grupos sociales subordinados inventan y echan a circular contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades”. *Ibid.* 138. Véase también: Fraser, Nancy. “Rethinking the Public Sphere. A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. *Habermans and the Public Sphere*. Comp. Calhoun Craig. Cambridge: MIT Press, 1992.

terísticas del trabajo artesanal, aspectos que contrastan con la modernidad y la distinción aristocrática del arte.¹⁸ Las manualidades, si pensamos en su irrelevancia para el sistema artístico, también comparten algunas de estas características. Existen reglas e intereses comunes en las personas que las realizan, exhiben un conjunto de códigos, transmitidos en comunidad que podemos emparentar con las capacidades relacionales de un contrapúblico y, también, implican desaceleración. Por medio del perfeccionamiento constante y el uso de materiales triviales, las obras de Schiliro abrazan el anacronismo, un ritmo necesario en su proyecto artístico. Para Walter Benjamin, la fuerza anacrónica tiene la capacidad anárquica de testimoniar contra la chatura que homogeniza el tiempo histórico, es decir, sólo a través de aquello marginado de los “grandes acontecimientos”, las rarezas, lo olvidado y rechazado —experiencias de la alteridad— se puede indagar en el pasado.¹⁹ El montaje, una mecánica de la historia, fue para la vanguardia la operación necesaria para inutilizar, recomponer, ensamblar y asociar distintos fragmentos del mundo material. Un modo de expandir los límites del descontento con el optimismo ilustrado mediante la combinación extraña de elementos incongruentes. A partir del *camp* y el pop, el montaje adquirió mayor eclecticismo, dando lugar a relaciones inesperadas entre imágenes de universos diferentes y opuestos.²⁰ Como toda organización impura, estos procedimientos no reniegan de la cultura de masas, el arte popular y los signos de elite, los toman y les imponen un tiempo otro que no es el de la moda.²¹ Es decir, la propuesta de estas obras radica en una desestructuración espacial y temporal que propicia otras condiciones de producción y reconocimiento para el arte,

¹⁸Richard Sennett propone pensar la artesanía como un saber corporal del *capital social*, es decir, conocimientos y habilidades que se van acumulando y transmitiendo en la interacción social, véase: Sennett, Richard. *El artesano*. Barcelona: Anagrama, 2009.

¹⁹Schiavoni, Giulio. “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”. Walter Benjamin, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1980. 9-33. A su vez, sobre el anacronismo como metodología de la historia del arte, véase: Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

²⁰Recomiendo la lectura de Jameson, Fredric. *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Volumen I*. Buenos Aires: La Marca Editora, 2012.

²¹A partir del multiculturalismo, un proceso similar se localiza en las artesanías contemporáneas, véase: García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

donde el trabajo manual y artesanal, por su pertenencia subalterna, conlleva a una relación crítica con la autoridad.

“Trabajo desde cosas que me pasan a mí y a mí con la gente, y lo acentúo con la belleza. Y quiero que se lea con placer, con gusto, con belleza. Lo que todos conocemos, es un código general que marca la belleza. Lo quiero transmitir bien, con un bucle”, dijo Schiliro en una entrevista en 1993.²²La belleza en Schiliro dista del gusto de las clases altas y su derecho a la exclusión—aunque incorpora de manera *kitsch* la idea de lujo—, es popular, genera comunidad y, a su vez, minoritaria, no concuerda con los valores dominantes, ya que opta por la errancia del *camp* que distorsiona las tendencias fijadas.²³En este sentido, las obras del artista reformulan lo insignificante y convocan a un ritual que se sostiene en la tensión entre lo bello y lo ridículamente extravagante, entre el arte y la artesanía, entre el esplendor de lo seriado y el culto a lo único.

Volviendo a la imagen del bucle, es posible pensar un reenvío entre esta definición *camp* y el barroco. En líneas generales las historiografías coinciden en que el barroco es una forma transhistórica opuesta a la racionalidad clasicista, de carácter popular y pleno goce visual por ilusorio y artificioso, un estilo y modo de vida que buscaba propiciar una realidad alternativa —vale señalar la importancia de la fiesta, el juego y la celebración religiosa—.²⁴ Algo similar sucede con la literatura neobarroca que, según Néstor Perlongher, desafía el utilitarismo contable burgués, ya que implica “cierta disposición por el disparate, un deseo por lo rebuscado, por lo extravagante, un gusto por el enmarañamiento que suena *kitsch* o detestable para las pasarelas de las modas”.²⁵Visto de esta manera, las obras de Schiliro reactualizan el barroco, ya que a través de su ojo, objetos triviales—remanentes de otra época y novedades presentes en los contenedores de una economía de libre mercado— adquieren preciosismo e, incluso,

²²Omar Schiliro en: Curti, Silvana. “Jorge Gumier Maier y Omar Schiliro”, *Espacio del Arte, Buenos Aires (AR)*, Año 1, N° 2, (1993): 19. Entrevista a Jorge Gumier Maier y Omar Schiliro.

²³ Sobre el *camp*, véase: Halperin, David. *How to be gay*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

²⁴ Una clásica y, aún vigente, lectura sobre este tema se presenta en: Wölfflin, Heinrich. *Renacimiento y barroco*. Paidós: Barcelona, 1986.

²⁵Perlongher, Néstor. “Caribe transplatino. Introducción a la poesía neobarroca cubana y rioplatense”. *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Excursiones, 2013.122.

alguna que otra vuelta caprichosa. Schiliro recurre a la teatralización, sus ensamblajes son tan perfectos que un taper o una palangana de color chillón simulan ser un objeto sin función alguna y las piezas viejas parecen a estrenar, algo que llega a su punto máximo con la inclusión de *bijouterie* y luces. El resultado final es un tipo de obra que se acerca al trofeo, el juguete, la luminaria y los cálices de una religión misteriosa. La apropiación *queer* del barroco tiene anclaje en Schiliro y sus producciones artísticas realizadas para habitar formas antirracionales. [Figuras 3-4]

Infancia: temporalidad y futuridad *queer*

Sin estudios académicos, trabajaba creando un universo paralelo. Los pequeños paraísos: el Itaipark, los bazares, películas como *Barbarella*, o el *Ladrón de Bagdad*, la famosa esquina de las luces de Suipacha y Córdoba, eran para él, los fragmentos, indicios de un mundo soñado repleto de juegos, fantasías y brillos, donde no había pobreza, donde “todo era estrenar”. Quería construir un inmenso lugar, a la manera de un parque de diversiones, donde pudiera vivir con “la pureza de la niñez”. Hacia ese lugar idílico, ingenuo, lleno de colores y alegría partió, dejándonos sus obras como regalos, que podremos usar para jugar, iluminarnos o desearnos buenos deseos”.²⁶

Con este texto Gumier Maier despidió públicamente a Schiliro al poco tiempo de su muerte en 1994. Ingenuidad y alegría son algunas de las palabras utilizadas para dar cuenta su producción artística atravesada por un diagnóstico que, de manera contraria a lo que se espera, posibilitó un tipo de pasaje donde los afectos incrementaron la acción. En la niñez la “maldición de ser útiles” quedaría en suspenso, ya sea por su marginalidad o la irrelevancia que les corresponde a los niños en el sistema productivo de

²⁶ Gumier Maier, Jorge. “Sin título”. S/f, 1994.

los adultos.²⁷ De este modo, el universo de la infancia constituye un espacio de invención a contrapelo de la racionalidad moderna, un mundo de posibles que puede desajustar la linealidad que regula, instrumentalmente, la vida. Las temporalidades *queer* se pueden asociar a la infancia en especial, como señala Elizabeth Freeman, por su capacidad de generar patrones en torno a lo imprevisible: formas no secuenciales de tiempo que involucran prácticas artísticas, estados de ensueño, etcétera, por mencionar algunas experiencias que resultan invisibles para el umbral historicista.²⁸ En un exhaustivo artículo que analiza las vertientes del giro afectivo y su desarrollo en los estudios de género y la teoría *queer*, Cecilia Macón señala que este tipo de temporalidad, en su interferencia con el tiempo total, puede “dar cuenta del deseo y la fantasía, dos atributos afectivos centrales para el despliegue de modos alternativos de pensar la imaginación histórica y la agencia”.²⁹ Estos atributos articularon la producción de Schiliro, una imagen que se afirma positivamente en lo festivo y la alegría sin negar las huellas de otros afectos propios de la inmediatez de la enfermedad. Un repertorio emocional que lejos de aquietar y volver dócil el cuerpo, produjo la invención de una vida más bella. En las palabras de Schiliro, los límites entre arte y terapia se diluyen, adquieren un carácter empoderador:

Yo hacía *bijouterie* y pensaba en la plástica, pero nunca me había lanzado. Pasó el tiempo, me enfermé de sida y estaba muy deprimido [...] hice una obra que veo como una explosión de angustias, depresiones que se tornaron primaverales. Esto lo relaciono con síntomas míos, llagas, manchas en la piel; todo se transformó en eso. Mi intención es manifestar un estado de hiperalegría, incluso yo trabajo con el virus, lo pongo afuera de distintas formas, porque el virus se transforma... La intención general

²⁷Schiavoni, Giulio. *Op. cit.*, 1980.

²⁸Freeman, Elizabeth. *Time binds. Queer temporalities, queer histories*. Durham: Duke University Press, 2010.

²⁹Macón, Cecilia. *Op. cit.*, 2013.

es transmitir lo mejor.³⁰

Cynthia Francica propone lo “*queer* infantil” como una característica central de las novelas editadas por Belleza y Felicidad,³¹ es decir, la infancia como un espacio de potencialidades desvinculado de los regímenes que gobiernan la adultez y abierto a múltiples futuros, entre estos, desviarse de la trayectoria heteronormativa y lineal que configura tanto los destinos personales como los profesionales.³² Desde su óptica, el pasaje de la niñez hacia la adultez provee de estados, afectos y estrategias que ayudan a sostener formas de vida alternativas. En el caso de Schiliro la infancia es un lugar carente del drama (no del trauma), plagado de emociones y señales que hacen que lo utópico se active por medio de la esperanza y se sostenga en experiencias cotidianas. A través de las ideas desarrolladas por Ernst Bloch en *El principio esperanza* (1954-1959), José Esteban Muñoz piensa lo *queer-utópico* como ese impulso que encontramos en las experiencias estéticas —según Bloch, *wish-landscapes* [paisajes-deseo] —, utopías concretas y extáticas que interrumpen el tiempo productivo e, incluso, las políticas del orgullo de las minorías sexuales. Sin la carga asignada por el pensamiento político tradicional y el imperativo a “ser feliz” del neoliberalismo, es posible encontrar lo utópico en experiencias creativas, situaciones individuales efímeras y políticas del acontecimiento donde lo colectivo es interpelado por la coyuntura,³³ torcer el destino trágico, aunque sea por poco tiempo, fue el llamado de algunas existencias condicionadas por el sida.

Películas de ciencia ficción y sitios como los mencionados al comienzo de este

³⁰ Omar Schiliro en: Ameijeiras, Hernán. “La única posibilidad del arte es la evasión”. *La Maga*. Buenos Aires (AR), Miércoles 7 de julio, (1993): 40. Entrevista a Marcelo Pombo, Omar Schiliro, Alfredo Londaibere y Jorge Gumier Maier.

³¹ Belleza y Felicidad (1999-2007) fue una galería de arte y editorial creada por Fernanda Laguna y Cecilia Pavón que dio lugar a la edición y publicación de poetas y escritores jóvenes, exposiciones, lecturas, talleres y conciertos. Francica analiza, específicamente, las novelas de Laguna —bajo el apodo Dalia Rosetti— y Pablo Pérez.

³² Francica, Cynthia. “Lo ‘*queer* infantil’ en la literatura de Belleza y Felicidad”. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Eds. Cecilia Macón y Mariela Solana. Buenos Aires: Título, 2015. 157-183.

³³ Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2009.

apartado, proveen escenografías y personajes de fantasía. Son espacios por fuera de lo hegemónico, donde los significados y las relaciones son múltiples.³⁴ A través de la heterotopía, la producción artística puede generar espacios de la alteridad, algo que vemos en la apelación de Schiliro a la infancia, en la cual el anacronismo y el montaje hacen, mediante la invención y el reciclaje, una imagen compensatoria del presente.³⁵ Obras de Schiliro como *Amor* (1992), una estructura similar a una glorieta que ampara a dos muñequitas chinas agarradas de la mano sobre una cajita musical y *Sin título* (1993), que en su extremo superior porta una ruleta de juguete en la cual las posibilidades del azar son siempre buenas: “viajecito placentero”, “comidita rica”, “los dinerillos”, “el trabajito liviano”, etcétera, no sólo presentan imágenes de un tipo de felicidad modesta —propio de alguien ajeno al mundo de las satisfacciones gananciales—, sino que tratan de remediar la ausencia de una realidad favorable y divertida. Son artefactos que, más allá de su formalismo exagerado, ponen en estado visible las experiencias diferenciales al tiempo acumulativo que marca, con autoridad, las narrativas del éxito. [Figuras 5-6]

En estos años, el sida generó un revés incómodo a los estándares de vida ficcionalizados por el neoliberalismo y, también, como diría Giorgio Agamben, propició una coyuntura privilegiada para la extensión de la biopolítica a escala planetaria.³⁶ La epidemia irrumpió en las relaciones sociales e impuso otras temporalidades en una sociedad preocupada de sobremanera por la higiene y el cuidado del cuerpo. Buenos Aires y otras ciudades del país comenzaron a experimentar de modo acelerado la aparición mediática de sujetos “castigados” tanto por el empobrecimiento —a causa de la desocupación y la pérdida del poder adquisitivo— como por el virus, cuerpos indeseables para la imagen empresarial de la época.³⁷

³⁴ Foucault, Michel. Of Other Spaces. *Diacritics*, [On line], 16, 1. En <http://foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault-heterotopia-en-html>, 22–27 (noviembre 2016).

³⁵ Un operación similar es la que Freeman conceptualiza como *temporal drag*: “con todas las asociaciones que la palabra *drag* [arrastre] tiene con retroceso, retraso y el tirón del pasado en el presente”, Freeman Elizabeth. *Op. cit.* 62. La traducción es del autor.

³⁶ Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 2013.

³⁷ Desde ya, es necesario resaltar que esta irrupción está estrechamente relacionada a la emergencia y fortalecimiento de sujetos políticos —enunciados colectivamente— ligados a distintas formas del activismo gay, lésbico y travesti en constante alianza con partidos de izquierda, núcleos académicos del feminismo, organizaciones barriales y, más adelante, el movimiento piquetero.

A diferencia de las acciones de grupos activistas como Act Up,³⁸ en Buenos Aires los artistas visuales no llevaron a cabo proyectos en los que se ponía de manifiesto el VIH, incluso, algún*s no hicieron público su diagnóstico, seguramente por los efectos estigmatizantes en estas latitudes. De este modo, las resonancias en el campo artístico son escasas, a excepción de las obras producidas por artistas como Liliana Maresca (1951-1994), Alejandro Kuropatwa (1956-2003), Feliciano Centurión (1962-1996), fallecidos a causa de sida y algunas exposiciones realizadas aisladamente.³⁹ Gumier Maier habló de un “engañoso repliegue”,⁴⁰ es decir que los artistas optaron por generar “ceremonias intangibles, mínimas y reiteradas como un rezo”⁴¹ en la intimidad de su comunidad. En estas ceremonias encontramos micropolíticas del cuerpo que proporcionaron claves sobre la gestión de la vida, diarios de supervivencia donde la historia clínica migró suavemente a las imágenes y obras colectivas que diseñaron situaciones compartidas. Dentro de estas respuestas al virus, las obras de Schiliro son rituales con guiños amorosos en torno al cuidado y homenajes cómplices entre amigos, lejos están del sufrimiento y la pasividad a la que fueron condenados los portadores, en especial, por el poder médico y los medios de comunicación.⁴² Como por ejemplo, la obra *Batato te entiendo* (1993), que desde el título hace alusión al artista Batato Barea (1961-1991) o el tríptico *Salud, Dinero y Amor* (1993), un conjunto de talismanes para la buena vida, en el cual “Salud” tiene forma de copón y porta un sorbete relleno con

³⁸Act Up (*AIDS Coalition to Unleash Power*) fue un grupo de acción directa creado en 1987, primeramente en la ciudad de Nueva York y, luego, extendido a otras ciudades de Estados Unidos para reclamar de manera inmediata políticas y legislaciones en relación al VIH-sida, tales como asistencia médica gratuita, pruebas de tratamientos farmacológicos, ayuda económica y contención a los afectados por la pandemia. Las políticas activistas de Act Up se caracterizaron por intervenciones mediáticas, manifestaciones callejeras y escraches a instituciones del poder gubernamental, acompañadas por el desarrollo de imágenes y acciones performáticas de alto impacto visual y simbólico.

³⁹Como por ejemplo, *Mitominas II. Los mitos de la sangre* (Centro Cultural Recoleta, 1988), *Fagotts* (Centro Cultural Rojas, 1995) y *Erotizarte: Muestra Multimedia de Arte Erótico* (Centro Cultural Recoleta, 1993).

⁴⁰Gumier Maier, Jorge. “Sin título”. *Feliciano Centurión. Últimas obras*. Cat. exp. Asunción: Centro Cultural de España “Juan de Salazar”: 1999. 7

⁴¹Ibíd. 12.

⁴²Recomiendo la lectura de Kornblit, Ana Lía. (comp). “El sida en la prensa argentina”, Documentos de trabajo, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, N° 25, (2001): 1-64.

perlas que funcionan como “píldoras sanadoras” o “cápsulas de energía” —amuleto que Centurión tuvo en su hogar para contrarrestar el deterioro de su cuerpo—. ⁴³En estas obras no hay reclusión, sí, intimidad abierta a multiplicarse. Intentar estar juntos y crear las situaciones necesarias para eso, aunque fueran fugaces, desobedecer y tensar con el propio cuerpo la fuerza moldeadora y aislante de la injuria y hacer del diagnóstico un material poético para transitar el trauma, son las estrategias que vemos en este grupo de artistas que desdibujó los límites de la vida condicionada por la muerte. [Figuras 7-8]

Algunas consideraciones finales

En un contexto supeditado por las políticas del neoliberalismo y la irrupción del sida, analizar la trayectoria de Omar Schiliro implica poner la mirada en formas de resistencia *queer* que escapan al historicismo. Al momento de revisitar su obra, como anticipamos en los primeros párrafos de este trabajo, no sólo encontramos un artista aún poco estudiado, sino también una figura esencial para comprender la apuesta por lo minoritario que tuvo lugar en la Galería del Rojas. Sus producciones artísticas nos proporcionan ideas, imágenes y nuevos interrogantes en torno a la revitalización de las prácticas, procedimientos y materiales degradados por las ficciones normativas de la cultura, tanto en el sistema sexo-género como en la construcción del canon modernista que, aún hoy por su carácter formativo, tiene efectos en los medios de producción y reconocimiento de las obras de arte.

Como señalamos anteriormente, la alegría —y la imagen festiva— constituyen en Schiliro un lugar de enunciación crítico y, a la vez, una historia afectiva alejada de las prerrogativas sentimentales de la libertad individual tan celebrada durante los años noventa; sus obras dan cuenta de un tipo de imaginación y supervivencia forjada en torno a la enfermedad. Este es el impulso de vida que lo llevó a convertirse en artista y producir estructuras artesanales extravagantes para extender su presente. La infancia proporciona formas de contestación al “mundo de los adultos”, como es sabido, configurado por reglas sociales y economías que reproducen binarismos y brechas entre los

⁴³Jorge Gumier Maier, en entrevista con el autor, febrero de 2016.

sujetos. Reflexionar sobre estos sentidos, desde los modos alternativos de experimentar el tiempo, el espacio y la corporalidad, significa indagar en utopías extáticas: experiencias creativas, contrapúblicas, que hacen de la vida algo más liviano.

Imágenes

Figura 1. Alberto Goldenstein, “Retrato de Omar Schiliro”, 1993, serie *Mundo del arte*.

Figura 2. Omar Schiliro, Sin título, 1991, Colección MALBA-Fundación Costantini, Buenos Aires.

Figura 3. Omar Schiliro, Sin título, 1992, Colección Ignacio Liprandi, Buenos Aires.

Figura 4. Omar Schiliro, Sin título, 1993. Archivo Fundación Espigas, Buenos Aires.

Figura 5. Omar Schiliro, *Amor*, 1992, Colección privada, Buenos Aires.

Figura 6. Omar Schiliro, Sin título, 1993. Vista parcial de la exposición 906090 (1994), Fundación Banco Patricios. Archivo Fundación Espigas, Buenos Aires.

Figura 7. Omar Schiliro, *Batato te entiendo*, 1993, Colección privada, Buenos Aires.

Figura 8. Omar Schiliro, “Salud”, 1993, del tríptico *Salud, Dinero y Amor*, Colección Macro-Museo Castagnino, Rosario.

Documentos

Gumier Maier, Jorge. “El tao del arte”. *El tao del arte*. Cat. exp. Buenos Aires: Centro Cultural Recoleta-Centro Cultural Rector Ricardo Rojas, 1997.

----- “Sin título”. Feliciano Centurión. *Últimas obras*. Exp. Asunción : Centro Cultural de España “Juan de Salazar”: 1999 .7

----- “Sin título”. S/f, 1994.

Omar Schiliro en: Ameijeiras, Hernán. “La única posibilidad del arte es la evasión”. *La Maga*. Buenos Aires (AR), Miércoles 7 de julio (1993). Entrevista a Marcelo Pombo, Omar Schiliro, Alfredo Londaibere y Jorge Gumier Maier.

Omar Schiliro en: Curti, Silvana. “Jorge Gumier Maier y Omar Schiliro”, *Espacio del Arte, Buenos Aires (AR)*, Año 1, N° 2, (1993). Entrevista a Jorge Gumier Maier y Omar

Schiliro.

Entrevistas

Jorge Gumier Maier, marzo de 2013, Tigre, Buenos Aires.

----- febrero de 2016, Tigre, Buenos Aires.

Marcelo Pombo, septiembre de 2016, CABA.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 2013.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

------. Of Other Spaces. *Diacritics*, [On line], 16, 1. En <http://foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault-heterotopia-en-html>, 22–27 (noviembre 2016).

Foster, Hal. *El retorno de lo real*. Madrid: Akal, 2000.

Francica, Cynthia. “Lo ‘queer infantil’ en la literatura de Belleza y Felicidad”. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Eds. Cecilia Macón y Mariela Solana. Buenos Aires: Título, 2015. 157-183.

Fraser, Nancy. “Rethinking the Public Sphere. A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. *Habermans and the Public Sphere*. Comp. Calhoun Craig. Cambridge: MIT Press, 1992.

Freeman Elizabeth. *Time binds. Queer temporalities, queer histories*. Durham: Duke University Press, 2010.

Guattari, Félix y Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

- Halberstam, Jack. *In a Queer Time and Space. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2005.
- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.
- Jameson, Fredric. *Postmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Volumen I*. Buenos Aires: La Marca Editora, 2012.
- Katzenstein, Inés. “Un artista del pueblo”. *Un artista del pueblo*. Cat.exp. Buenos Aires: Colección de Arte Amalia Lacroze de Fortabat, 2015. 115-129.
- Kornblit, Ana Lía. (comp). “El sida en la prensa argentina”, Documentos de trabajo, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, N° 25, (2001): 1-64.
- Macón, Cecilia. Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, [On line] 6, 2. En <http://rlfp.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Sentimus-ergo-sumus-Cecilia-Macon.pdf>, 1-32 (noviembre 2016).
- y Mariela Solana, “Introducción”. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones del pasado*. Eds. Cecilia Macón y Mariela Solana. Buenos Aires: Título, 2015. 11-40.
- Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2009.
- “Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts”, *Women and Performance: a journal of feminist theory*, New York (US), Volume 6, Issue 2, (1996): 5-16.
- Perlongher, Néstor. *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Excursiones, 2013.
- Richard, Nelly. *Fracturas de la memoria: arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- Rolnik, Suely. ¿El arte cura? *Quaderns portàtils*, [On line]. En <http://www.macba.cat/es/quaderns-portatils-suely-rolnik>, 1-15 (noviembre 2016).
- Warner, Michael. *Público, públicos, contrapúblicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Sennett, Richard. *El artesano*. Barcelona: Anagrama, 2009.

Schiavoni, Giulio. “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”. *Walter Benjamin, Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1980. 9-33.

Wölfflin, Heinrich. *Renacimiento y barroco*. Paidós: Barcelona, 1986.

Imágenes



Figura 1. Alberto Goldenstein, “Retrato de Omar Schiliro”, 1993, serie *Mundo del arte*.



Figura 2. Omar Schiliro, Sin título, 1991, Colección MALBA-Fundación Costantini, Buenos Aires.



Figura 3. Omar Schiliro, Sin título, 1992, Colección Ignacio Liprandi, Buenos Aires.



Figura 4. Omar Schiliro, Sin título, 1993. Archivo Fundación Espigas, Buenos Aires.



Figura 5. Omar Schiliro, *Amor*, 1992, Colección privada, Buenos Aires.



Figura 6. Omar Schiliro, Sin título, 1993. Vista parcial de la exposición 906090 (1994), Fundación Banco Patricios. Archivo Fundación Espigas, Buenos Aires.



Figura 7. Omar Schiliro, *Batato te entiendo*, 1993, Colección privada, Buenos Aires.



Figura 8. Omar Schiliro, “Salud”, 1993, del tríptico *Salud, Dinero y Amor*, Colección Macro-Museo Castagnino, Rosario.

Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer.

Asynchrony and Chrononormativity. Notes on the Idea of Queer Temporality.

Mariela Solana

Fecha de Recepción: 15/10/2016

Fecha de Aceptación: 10/11/2016

Resumen: *En este artículo analizo qué se entiende por temporalidad queer, rastreo algunos de sus antecedentes teóricos, identifico sus características y aportes fundamentales, remarco algunas de sus limitaciones y tensiones, exploro su relación con otras nociones ya desarrolladas por la teoría queer y, finalmente, sugiero algunas de las nuevas direcciones teóricas que esta noción insinúa. Para llevar a cabo este análisis, examino la idea de temporalidad queer a partir de los aportes de una serie de filósofos de la temporalidad ajenos a los estudios de sexualidades disidentes (Reinhart Koselleck, Johannes Fabian, Preston King, entre otros).*

Palabras

clave: *temporalidad queer; anacronismo; asincronía; crononormatividad*

Abstract: *In this article I analyze the idea of queer temporality, I trace some of its theoretical precedents, I identify its most fundamental features and contributions, I stress some of its limitation and tensions, I explore its links with previous queer notions and, finally, I suggest what new directions in queer studies this notion promises. In order to do this, I read the idea of queer temporality alongside a series of insights by*

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y licenciada y profesora en Filosofía por la misma universidad. Fue becaria Fulbright y becaria doctoral CONICET. Actualmente, posee una beca posdoctoral, también financiada por CONICET, para investigar la relación entre afectos, lenguaje y corporalidad en estudios feministas y queer. Es Jefa de Trabajos Prácticos de la materia Prácticas Culturales en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Es parte de los equipos de investigación SEGAP (Seminario sobre Género, Afectos y Política) y Metahistorias, en la Universidad de Buenos Aires, y miembro de la Red GeFloVa y del Programa de Estudios de Género, en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Correo electrónico: mariela.solana@gmail.com

philosophers of temporality external to queer studies (Reinhart Koselleck, Johannes Fabian, Preston King, among others).

Keywords: *Queer Temporality; Anachronism; Asynchrony; Chrononormativity*

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

– Reinhart Koselleck, “On the Need for Theory in History”¹

En “Temporalities” la historiadora medievalista *queer*, Carolyn Dinshaw, se pregunta: “¿Cómo se siente ser un anacronismo?”² La respuesta, la encuentra estudiando la vida de Margery Kempe, una mística inglesa del siglo quince quien parece ser “una criatura enteramente en otro tiempo –con otro tiempo en ella, por así decirlo”³. Dinshaw recuerda una escena en la vida de Margery en la que la mística se ve desbordada cuando ve, en una iglesia, la imagen de la Virgen María abrazando el cuerpo sin vida de Jesús. La escena, en realidad, es que Margery *hace una escena*: se descontrola, se tira al piso, se larga a llorar, se pone azul, grita, se lamenta. La forma en que la visión de la piedad afecta al cuerpo de Margery genera repudio y desconcierto, en especial en el clérigo de la iglesia, quien le pide que recuerde que Jesús murió hace mucho tiempo. Si bien Dinshaw duda de que un pastor pronuncie efectivamente esas palabras, le interesa la forma en que Margery lo narra en su autobiografía, *El libro de Margery Kempe*, ya que apunta a que ella era consciente de que había un choque entre

¹ Koselleck, Reinhart, “On the Need for Theory in History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 8. Aclaración: todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por la autora de este artículo.

² Dinshaw, Carolyn, “Temporalities”, Paul Strohm (ed.), *Twenty-first Century Approaches: Medieval*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 107.

³ *Ibíd.* p. 108.

dos formas diferentes de sentir y pensar el tiempo: la posición distanciada del clérigo y el colapso de temporalidades que experimenta ella misma. Para ella, Jesús no es parte del pasado, “su muerte está tan fresca para mí [como si] hubiera muerto este mismo día”⁴. Lo que hace que Margery se descontrole de esa forma es el modo en que el tiempo erupciona en su cuerpo: “Su tiempo, su presente, su ahora, está definido por el ser invadido u ocupado por lo otro: la piedad afuera se convierte en la piedad en ella. Eso es lo que se siente ser un anacronismo”⁵. Margery está atravesada por diferentes tiempos: su presente, el momento de la muerte de Cristo y la eternidad de los Cielos (Dinshaw recuerda que, a pesar de estar casada y haber tenido catorce hijos, la mística usa ropas blancas porque Cristo se lo pidió, no para parecer una virgen sino como un signo de su carácter angelical).

Ahora bien, según la medievalista, esta forma de experimentar la temporalidad no hace de Margery únicamente una figura anacrónica, la vuelve *queer*. ¿Por qué sentir el tiempo de esta forma haría que alguien devenga *queer*? ¿Qué relación supone este devenir entre lo *queer* y la temporalidad? Este artículo intenta responder a estas preguntas a partir del estudio de la idea de “temporalidad *queer*” tal como ha sido desarrollada, en los últimos años, por una serie de autores emblemáticos en teoría *queer*. Si bien no hay un consenso sobre lo que esta noción significa –y este es uno de los puntos que exploraré en las siguientes páginas– podríamos afirmar, de modo general, que ha sido utilizada para referirse a toda una serie de relatos, metáforas y figuras sobre prácticas, experiencias y sensaciones genérico-sexuales que entran en tensión con la normativa temporal socialmente legitimada. La noción de temporalidad *queer* permite conectar tres ideas –el tiempo, lo genérico-sexual y las normas– que no necesariamente son pensadas en conjunto. ¿Qué motiva a una corriente dedicada a examinar la disidencia genérico-sexual a introducirse en estudios sobre el tiempo? ¿Qué nuevas direcciones para el pensamiento *queer* habilita este interés por la temporalidad?

En este artículo, me propongo explorar en profundidad qué se entiende por

⁴ Citado en *ibídem*.

⁵ *Ibídem*.

temporalidad *queer*, rastrear algunos de sus antecedentes, identificar sus características fundamentales, reconocer no sólo sus aportes sino también sus limitaciones y tensiones y entender su vínculo con otras nociones ya desarrolladas por la teoría *queer*. Para llevar a cabo esta sistematización crítica, la estrategia será examinar la idea de temporalidad *queer* a partir de los aportes de una serie de filósofos de la temporalidad ajenos a esta corriente: Reinhart Koselleck⁶, Johannes Fabian⁷, Preston King⁸, Chris Lorenz y Beber Bevernage⁹. El punto no es sólo profundizar la idea de temporalidad *queer* a partir de estas reflexiones teóricas sino también emprender el camino contrario: poner en evidencia la falta de atención a las dimensiones genérico-sexuales en la obra de estos pensadores de la temporalidad. A lo largo de estas páginas, intentaré demostrar la productividad teórica de la idea de temporalidad *queer* y el modo en que nos permite ahondar en algunos de los desarrollos teóricos más importantes de este campo: la crítica al esencialismo y a la normatividad, la importancia de la labor desnaturalizante y la dificultad de especificar el dominio de lo *queer*.

Desafíos y antecedentes

La expresión *temporalidad queer* apareció en una serie de escritos de los últimos años para hacer referencia a prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo. Como cualquier expresión relacionada con lo *queer*, su sentido no es claramente definible.

Una primera dificultad que podemos identificar en el uso de esta noción es a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer*. En la literatura analizada, es posible notar que, por un lado, se emplea esta expresión para describir la

⁶ Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004 y *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002

⁷ Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

⁸ King, Preston, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Portland, Frank Cass, 2000.

⁹ Lorenz, Chris y Bevernage, Beber, "Introduction", *Breaking up Time Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Schriftenreihe der FRIAS School of History, 2013, pp.7-36.

temporalidad de los relatos de experiencia de personas gays, lesbianas, bisexuales y transgénero, es decir, de aquellos individuos que no encajan en las narraciones normativas vinculadas a la secuencia idealizada del matrimonio y la reproducción heterosexual. Pero, por otro lado, también ha sido utilizada para marcar una diferencia radical entre el modo anti-normativo en que ciertas personas *queer* experimentan el tiempo y la forma normativizada en que otros individuos LGBT ordenan y valoran las etapas de la vida, especialmente aquellas personas gays, lesbianas y trans que en lugar de oponerse a las convenciones del matrimonio, la reproducción y la familia, las adoptan y/o promueven. Asimismo, se trata de una expresión que puede ser compatible tanto con una mirada minorizadora o universalizadora de lo *queer*: por un lado, hay autores que reducen su aplicación a la experiencia temporal de aquellos sujetos cuya sexualidad disiente de la norma (cualquiera que ésta sea); por otro lado, hay textos que argumentan que hay cierta cualidad *queer* en el tiempo humano en general, es decir, que todos, más allá de nuestra identidad o nuestras prácticas genérico-sexuales, sentimos el tiempo de forma desorganizada, irreductible a la flecha del tiempo, por fuera de los parámetros continuistas y homogéneos que dictan los relojes.

Una segunda dificultad es cómo fechar la emergencia de una noción que, explícitamente, pone en cuestión toda búsqueda de orígenes claros y distintos. Si bien se suele hablar de un “giro temporal” en estudios *queer* en los últimos años¹⁰, esta condensación teórica en torno al tiempo convive y dialoga con huellas, fantasmas y antecedentes que ya estaban presentes al interior de esta corriente. Si bien podríamos afirmar que hay una tendencia reciente en estudios *queer* a volcarse a estos temas –cuyo indicio más claro lo marca el mercado editorial– también es posible retrotraer algunas de sus discusiones más atrás en el tiempo. Por ejemplo, si consideramos que el concepto de performatividad ha sido medular en la constitución de esta corriente, entonces el tiempo ya aparecía como un factor a tener en cuenta. Según Butler, la teoría performativa “aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la

¹⁰ Dinshaw, Carolyn y otros, “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 13, No. 2-3, (2007), pp. 179-95.

sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social* constituida”¹¹. La performatividad butleriana constituye un antecedente clave porque anticipa algunas de las discusiones más importantes que se dieron posteriormente en torno a la temporalidad *queer*. En primer lugar, ya que sostiene que atender a la temporalidad de las identidades genérico-sexuales puede ser una forma de contrarrestar caracterizaciones *esencialistas* o *sustancialistas* de las mismas. En *El género en disputa*, por momentos, la autora parece meramente invertir la relación temporal asociada con lo que ella denomina la *metafísica de la sustancia*. Según esta metafísica, “el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o 'núcleo' *anterior* al género”¹². Aquí, el término “anterior” es central ya que la teoría performativa butleriana sustituirá la supuesta anterioridad de la identidad de género con una concepción que asuma su carácter de efecto. Sin embargo, esta estrategia de inversión de los términos de la relación –i.e. plantear la causa como efecto, la anterioridad como posterioridad– también se revela insuficiente a la hora de pensar la performatividad de género. Creo que esto se vuelve evidente cuando la autora señala que es incorrecto pensar a la performatividad como un *acto fundador*; más bien, hay que entenderla como un proceso de repetición que sólo es efectivo en virtud de “una duración temporal sostenida culturalmente.”¹³ Pensar a la performatividad como un proceso reiterativo, sostenido en el tiempo, en lugar de concebirlo como un acto fundador desestabiliza la mera inversión entre el “antes” y el “después” o entre la “causa” y el “efecto”. En segundo lugar, podríamos considerar a la teoría performativa como un antecedente ya que la idea de *repetición con diferencia* –propia de la teoría butleriana– permite reconocer no sólo la importancia del *pasado* en la constitución identitaria sino también imaginar las posibilidades novedosas que se abren a *futuro* – recordemos que, para Butler, las repeticiones subversivas podían agrietar las normas de género y desplazarlas hacia un porvenir no contenido en su significado anterior. Como

¹¹ Butler, Judith, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 274.

¹² *Ibíd.* p. 60, la segunda cursiva es mía.

¹³ *Ibíd.* p. 17.

se verá en breve, la importancia de imaginar un futuro nuevo, diferente, en tensión con la fantasía del porvenir vinculado a la familia heterosexual, es un tema calve para los estudios *queer* sobre temporalidad.

Elizabeth Freeman también ha enfatizado la deuda que la noción de temporalidad *queer* tiene con la teoría de Butler e incorpora como precedentes las reflexiones de Sedgwick en torno al niño *queer* interior y el modo alternativo en que Foucault caracteriza el tiempo en su genealogía de la sexualidad¹⁴. En el texto “Queer times”, Carla Freccero también reconoce a Foucault como un referente insoslayable y agrega inspiraciones por fuera de la teoría *queer*, como Johannes Fabian, Dipesh Chakrabarty, Bruno Latour y Jacques Derrida¹⁵. Freccero no es la única que reconoce las deudas externas. De hecho, las referencias a autores que ponen en tela de juicio los modelos temporales lineales –como Fabian, Derrida, Foucault, Benjamin y Chakrabarty– constituyen el marco teórico de gran parte de este tipo de escritos.

En este artículo me gustaría engrosar la lista de interlocutores, incorporando algunas miradas provenientes de la filosofía de la historia. Como señalé más arriba, el fin no es sólo profundizar algunos aspectos de la idea de temporalidad *queer* sino también exhibir los puntos ciegos con respecto al género y la sexualidad en algunos pensadores del tiempo clásicos. A partir del diálogo entre la teoría *queer* y la filosofía de la historia, intentaré marcar lo que, a mi entender, constituye uno de los aportes centrales de la idea de temporalidad *queer*: la crítica al tiempo naturalizado y a los ideales de género y sexualidad que apuntalan esta naturalización.

¿Qué tiempo es *queer*? El tiempo del reloj, el tiempo de la vida

Para evitar confusiones, creo que es importante aclarar que cuando se habla de temporalidad *queer* no se suele hacer referencia a una metafísica del tiempo –el tiempo objetivo, cuantitativo o natural del universo– sino al tiempo en tanto se manifiesta en la

¹⁴ Freeman, Elizabeth, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham y Londres, Duke University Press, 2010, pp. xii-xiii.

¹⁵ Freccero, Carla, “Queer Times”, Halley, Janet y Parke, Andre, *After Sex?: On Writing since Queer Theory*, Durham y Londres, Duke University Press, 2011, pp. 485-494.

existencia humana, es decir, la *temporalidad vivida o experimentada*. También creo que suele haber solapamientos o confusiones entre las ideas de “experiencia” y de “relatos de experiencia” en los estudios sobre temporalidad *queer*. Si para algunos, como Halberstam, el tiempo *queer* es aquel que choca con las narrativas normativas sobre cómo ordenar las etapas de la vida –apuntando al carácter discursivo de esta noción– otras autoras remarcan que se trata de cierta forma de corporeizar el tiempo. Para Freeman, por ejemplo, el tiempo *queer* apunta a una “sensación de asincronía”, es decir, un tipo de heterogeneidad temporal que es sentida en el cuerpo, en los huesos, “un tipo de dislocación esquelética”¹⁶. De modo similar, Dinshaw se pregunta cómo se *siente* ser un anacronismo, lo cual la lleva a investigar “formas de ser deseosas y corporalizadas que no están sincronizadas a las medidas lineales ordinarias de todos los días”¹⁷.

Más allá de que la idea de tiempo experimentado apunte a una construcción discursiva o una encarnadura o materialización particular, creo que es importante marcar la diferencia entre un tiempo “objetivo” o “cronológico” y uno “subjetivo” o “humano” no sólo para comprender mejor la idea de temporalidad *queer* sino también para sentar las bases para el estudio de una de sus nociones afines: la crononormatividad. Recuperando la expresión de David Couzens Hoy, podríamos afirmar que la temporalidad *queer* trata sobre “el tiempo de nuestras vidas”¹⁸, es decir, el tiempo de la memoria, de la expectativa, de la experiencia. A esto, el autor lo denomina *temporalidad*, una noción que utiliza en contraposición a la idea de *tiempo* entendido como un fenómeno que concebimos como independiente de la experiencia humana, el tiempo físico y cuantificable de la cronometría. Como señala Charles Bambach, esta diferencia entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo, puede ser rastreada hasta la diferencia que el antiguo poeta Píndaro trazaba entre *cronos* y *kairós*.

¹⁶ Freeman, Elizabeth, “Introducción”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 13, n°2-3, (2007) p. 159.

¹⁷ Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*, Durham, Duke University Press, 2012, p. 4.

¹⁸ Hoy, David Couzens, *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, Cambridge y Londres, The MIT Press, 2009.

Mientras que el primero hace referencia al tiempo de los dioses que gobiernan todos los sucesos mortales, el segundo apunta a la dimensión humana del tiempo que resiste a la medición y el cálculo. Mientras el primero remite a un tiempo cuantitativo, universal y pasible de ser medido por instrumentos objetivos, el segundo es empleado para pensar un tiempo cualitativo o con un contenido específico –por ejemplo, el lapso de tiempo en que algo importante sucede o la idea del tiempo justo u oportuno¹⁹.

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

Uno de los aportes principales de este autor es que *historiza* la temporalidad misma, es decir, demuestra que lejos de ser un concepto eterno e inmutable, ha variado con el correr de los siglos. En *Futuro Pasado*, Koselleck estudia el periodo que va de 1750 a 1850, para entender cómo la previa experiencia del tiempo fue desnaturalizada y radicalmente modificada. Este cambio implicó una alteración no en el tiempo mismo sino en la experiencia y la conciencia del tiempo, ahora signada por la aceleración del flujo temporal. Esto hizo del futuro un plano de novedad y diferencia que trasciende lo hasta entonces predecible. Si en el modelo cíclico propio de la vieja *historia magistra*

¹⁹ Bambach, Charles, “Review Essays: The Time of the Self and the Time of the Other”, *History and Theory*, vol. 50, (2011), p. 255.

vitae se confiaba en que el pasado nos daría pistas sobre cómo actuar en el futuro, en la modernidad, según Koselleck, se quiebra el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas*. Por espacio de experiencia, hay que entender el pasado-presente, aquellos eventos del pasado recordados e incorporados a la experiencia contemporánea; mientras que, por horizonte de expectativas, entiende el futuro-presente, es decir, la orientación hacia lo que todavía no es: “La esperanza y el miedo, los deseos, las preocupaciones y los análisis racionales”.²⁰

Según Bevernage y Lorenz, lo que Albert Einstein hizo por la temporalidad de la física –negar su carácter absoluto, mostrando que el tiempo es relativo a la posición del observador– Koselleck lo consiguió para el tiempo histórico. Esto es así ya que logró mostrar la emergencia de formas históricamente específicas de articular y tener conciencia de la experiencia temporal. Si bien la referencia a Einstein permite, incluso, hacer temblar los fundamentos firmes del tiempo del universo, Bevernage y Lorenz argumentan que “la mayoría de los historiadores parecen asumir que el tiempo es lo que el calendario y los relojes sugieren”²¹. Estos autores sistematizan en cinco rasgos las notas del tiempo objetivo: es homogéneo (i.e. cada segundo, minuto y hora es idéntico al resto); es discreto (cada momento es considerado un punto en una línea recta); por ende, es lineal; es direccional (fluye sin interrupción hacia el futuro); es absoluto (no es relativo al espacio o persona que lo mida).

Los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de expectativas permiten pensar al *presente vivido* como un campo de fuerzas múltiples, atravesado por orientaciones temporales contrapuestas. Esta concepción espesa del *ahora* será recuperada por algunas autoras *queer* que sostienen que es necesario concebir al presente como un espacio habitado por fantasmas, espectros y fuerzas que provienen del pasado y del futuro.

²⁰ Koselleck, Reinhart, “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”, *Futures Past: On The Semantics Of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 259.

²¹ Lorenz, Chris y Bevernage, Berber, op. cit. p. 17.

Tiempo y normatividad

Antes de analizar en detenimiento la idea de temporalidad *queer*, me gustaría recuperar lo que, a mi entender, constituye uno de sus aportes fundamentales, a saber que permite incorporar una nueva dimensión a la distinción entre tiempo histórico y tiempo natural: el *tiempo naturalizado*. Con esta expresión hago referencia a toda una serie de procesos históricos y sociales que logran que cierta forma de pensar, valor y ordenar el tiempo parezca natural –especialmente para quienes consiguen seguir sus ritmos normativos. La idea de tiempo naturalizado nos conduce a una de las nociones centrales vinculadas a la temporalidad *queer*: la *crononormatividad*.

Si en los inicios de la teoría *queer* la heteronormatividad se presentó como uno de los conceptos centrales para analizar los procesos sociales, históricos y políticos que fomentaban la naturalización y el privilegio de la heterosexualidad, los estudios *queer* dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que acompañan a la sexualidad y el género. Es así que surge la idea de *crononormatividad*, caracterizada por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos”²². Freeman afirma que los calendarios, las agendas, incluso los relojes, inculcan ritmos ocultos, “formas de experiencia temporal que parecen naturales para aquellos que privilegian”²³. Haciéndose eco de la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu, ella sostiene que las rutinas, los *tempos* corporales, la organización del tiempo y el significado que le adjudicamos al mismo dependen de regímenes de poder asimétrico históricamente específicos. En particular, la autora vincula la noción de crononormatividad a la temporalidad fomentada por el sistema capitalista, al “uso del tiempo para organizar los cuerpos humanos individuales hacia la máxima productividad”²⁴. Para desarrollar esta idea, Freeman se apoya en la noción de *cronobiopolítica* de Dana Luciano como una forma

²² Freeman, Elizabeth, *Time Binds*, cit. p. 3

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

de dar cuenta de “los arreglos sexuales del tiempo de la vida”²⁵. El referente inmediato de Luciano es Michel Foucault, especialmente sus tesis sobre la biopolítica y la anatomopolítica en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Allí, el francés describe a la biopolítica como una serie de procesos de regulación y control del cuerpo-especie, es decir, el cuerpo en tanto parte de la población. Esta idea viene a complementar el otro polo del poder moderno, la *anatomopolítica*, es decir, el poder dirigido al cuerpo-máquina o el cuerpo individual. Ambos polos “caracteriza[n] un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente”²⁶. Luciano y Freeman se apoyan en estas ideas foucaultianas pero para explorar, específicamente, cómo la regulación política del cuerpo termina naturalizando ciertas formas peculiares de organización sus tiempos y sus ritmos.

Si para Koselleck el nuevo tiempo [*Neuzeit*] de la modernidad se vinculaba a la aceleración y la creencia en el progreso, Luciano recupera la *pluralidad de temporalidades* que son producidas por el biopoder moderno, entre ellos: “El tiempo lineal, acumulativo del desarrollo, el tiempo cíclico de la vida doméstica, la atemporalidad sagrada del lazo originario y del premio eterno hacia el que avanza el fiel; o, más allá de estas normas, el tiempo obstinado de la perversidad, el tiempo no progresivo de la sensación pura, etc.”²⁷. El punto es que la manipulación social y política del tiempo genera rutinas y *tempos* corporales plurales que le otorgan valor y significado a cómo vivimos y nos imaginamos en el tiempo. Esta manipulación, lejos de hacer evidente su carácter artificial, se presenta como algo *natural*, una exigencia que parece nacer *del interior* de los cuerpos en lugar de revelarse como lo que verdaderamente es: *productiva* de los cuerpos. Freeman ejemplifica la construcción social del tiempo –y su concomitante naturalización– a partir de los cambios somáticos que se dieron tras el paso de un modelo de producción agraria a un modelo de trabajo

²⁵ Luciano, Dana, *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*, Nueva York, New York University Press, 2007, p. 9.

²⁶ Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 160.

²⁷ Luciano, Dana, op. cit. p. 10.

asalariado. Si, previamente, la vida de los individuos estaba sintonizada según los ritmos de las estaciones, tras el auge del capitalismo hubo una retemporalización de los cuerpos de los trabajadores para adaptarlos al ritmo de la industria. Freeman continua su análisis pensando en las modificaciones que trajeron aparejadas las luchas obreras del siglo XIX en EE.UU. y Europa. Estas luchas tenían como fin reivindicar una jornada laboral de ocho horas y basaban esta demanda en una división tripartita del día: ocho horas de trabajo, ocho de sueño y ocho de ocio. El punto es que aquello que en algún momento nació como un reclamo político hoy se nos presenta como una necesidad. Actualmente, entendemos la necesidad de dormir ocho horas como una demanda de nuestro cuerpo, olvidando su emergencia como una forma de resistencia obrera²⁸.

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

En este sentido, creo que las reflexiones *queer* sobre temporalidades naturalizadas permiten incorporar una nueva crítica al *esencialismo*. Como es sabido, desde los albores de los estudios *queer*, el esencialismo genérico-sexual emergió como un enemigo conceptual y político. Frente a representaciones fijas, inmutables y ahistóricas de la sexualidad, los autores *queer* proponen una concepción ontológica alternativa que pone en primer plano su carácter mutable, contingente, incoherente y situado. En estas nuevas incursiones teóricas, lo que se critica es principalmente el *esencialismo temporal*. Por esencialismo temporal entiendo la idea de que existen

²⁸ Freeman, Elizabeth, “Introducción”, cit. p. 160.

modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos universalmente. Nos topamos con ejemplos de formas esencialistas de concebir el tiempo vital cuando escuchamos “ya es hora de que te cases”, “estás en edad para tener un hijo” o “estás demasiado grande para tal cosa”, como si hubiera una progresión temporal necesaria en lugar de arreglos sociales y políticos que priorizan una línea cronológica determinada por sobre otras. La noción de crononormatividad, justamente, viene a exhibir el modo en que se ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico sobre la organización del tiempo y cómo esta naturalización oculta su estatus socio-político.

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

Por ejemplo, en la obra de Freeman y Luciano el surgimiento del tiempo capitalista no es independiente de la constitución temporal de la esfera doméstica. Ellas sostienen que hubo una división temporal entre las esferas público y privada a principios del siglo XIX en el mundo angloamericano que adopta la siguiente forma: “la repetición y las rutinas de la vida doméstica supuestamente restauraban a los hombres trabajadores a su estatus de seres humanos (...), renovando sus cuerpos para reingresar al tiempo de la producción mecanizada y el destino nacional colectivo”²⁹. De esta forma, las autoras demuestran que el tiempo lineal de la nación, el trabajo y el desarrollo capitalista sólo podían sostenerse en virtud de su complemento: el tiempo cíclico y recurrente del ámbito doméstico, un tiempo signado por sentimientos

²⁹ Freeman, Elizabeth, *Time Binds*, cit. p. 5.

supuestamente eternos y naturales, como el amor a los seres queridos, la seguridad hogareña y los instintos maternos. Freeman sostiene, en esta línea, que “la feminidad, clase media se convirtió en un asunto de sintonía sincronizada a los ritmos de la fábrica”³⁰. Este proceso se superpone con importantes modificaciones en el vocabulario y los rituales temporales de fines del siglo XIX: el abandono de festividades y rituales de las cosechas por la celebración de la Navidad, el surgimiento de la expresión “fin de semana”, la demanda de que todos los miembros de la familia se encuentren para cenar juntos (en lugar de comer en turnos para acomodarse a los horarios de la labor agraria). La esfera doméstica, así, se fue convirtiendo en un reino de repeticiones cíclicas y rutinarias que parecía salvaguardarla del paso del tiempo, creando un efecto de *eternidad*: “A mediados del siglo XX, las madres burguesas y sus sirvientes detrás de escena fueron responsables de lo que Thomas Elsaesser describió como la estética de la naturaleza muerta”³¹.

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

³⁰ *Ibíd.* p. 39

³¹ *Ibíd.* p. 40.

medio de la reproducción”³².

El futuro atado a la promesa y el ideal de la reproducción heteronormada es uno de los blancos críticos de gran parte de los estudios sobre temporalidad *queer*, especialmente en *No Future* de Lee Edelman y *Cruising Utopia* de José Esteban Muñoz. Según Edelman, la tarea de lo *queer* como fuerza política no es abrazar el *futurismo reproductivo* sino destruirlo –y, aquí, lo reproductivo debe entenderse en su doble sentido: ligado a la reproducción sexual y a la idealización del Niño como imagen especular de los adultos heterosexuales³³. De acuerdo con Muñoz, lo *queer* también debe interrumpir lo que el autor denomina tiempo heterolíneo [*straight time*], una expresión que juega con los dos sentidos asociados a lo *straight* en el idioma inglés: la heterosexualidad y la rectitud o linealidad: “El tiempo heterolíneo [*straight time*] nos dice que no hay otro futuro más que el del aquí y ahora de nuestra vida cotidiana. La única futuridad prometida es aquella de la heterosexualidad reproductiva mayoritaria, el espectáculo del estado renovando sus rangos a través de actos de reproducción públicos y subvencionados.”³⁴. Sin embargo, si para el primer autor la solución es repudiar el futuro atado al tiempo heteronormativo, el objetivo del segundo será potenciar la imaginación política sobre el futuro a partir de las ideas de esperanza y utopía *queer*.³⁵

Si bien ninguna de estas autoras recupera la filosofía temporal de Koselleck, creo que es posible extrapolar sus críticas a la falta de atención sobre el género y la sexualidad en los trabajos de este autor. En especial, en los casos en que el alemán asume que la división binaria de los géneros es una cuestión *meramente biológica*. Por ejemplo, en el texto “Social History and Conceptual History”, Koselleck busca

³² Halberstam, Jack J, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York, New York University Press, 2005, p. 153.

³³ Edelman, Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

³⁴ Muñoz, José Esteban, *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press, 2009, p. 22.

³⁵ He desarrollado el contrapunto entre Edelman y Muñoz, atendiendo especialmente a las diferentes emociones políticas que invocan, en Solana, Mariela. “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*”, Cecilia Macón y Daniela Losiggio (comps.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, en prensa.

identificar aquellas condiciones *extra* o *prelingüísticas* de la historia. Entre ellas, incluye la oposición entre la cercanía y la distancia, las diferencias entre las generaciones y “la bipolaridad de los sexos”³⁶. Si bien Koselleck afirma que estas condiciones extralingüísticas son inmediatamente capturadas por las convenciones lingüísticas, las caracteriza como “condiciones geográficas, *biológicas* o *zoológicas* elementales que, vía la condición humana, tienen un efecto en eventos sociales”³⁷. Es cierto que el filósofo alemán señala que los seres humanos encauzamos y transformamos culturalmente todos esos procesos naturales pero los sigue considerando como una condición de posibilidad de la codificación social en lugar de analizar las interacciones y entrecruzamientos entre el dominio biológico y el cultural. Como el activismo y la teoría intersex ha demostrado, la bipolaridad de los sexos dista de ser un asunto meramente biológico³⁸. El hecho de que muchos médicos decidan “rectificar” cualquier expresión genital de los recién nacidos que varía del promedio, señala que lejos de ser algo meramente natural, el dimorfismo sexual es una imposición socialmente sancionada. Como afirman Mauro Cabral y Diana Maffía, “La paradoja de la ambigüedad anatómica pone en cuestión que macho y hembra sean datos biológicos que fuerzan la cultura de dos géneros. Más bien sugieren una cultura dicotómica que fuerza no sólo la interpretación de los cuerpos sino su misma apariencia”³⁹.

En muchos de los textos dedicados a pensar sobre la temporalidad *queer*, se intenta mostrar que las narraciones sexuales crononormativas están a la base de formas de comprender lo humano profundamente arraigadas en nuestras sociedades occidentales contemporáneas, desde nociones de sentido común hasta concepciones disciplinares como el psicoanálisis, el derecho, las políticas estatales, la medicina, etc. El punto es mostrar que estos discursos han promovido ciertos lineamientos temporales

³⁶ Koselleck, Reinhart, “Social History and Conceptual History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, mi cursiva.

³⁸ Véase por ejemplo, Cabral, Mauro, “Pensar la intersexualidad, hoy”, Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2009, pp. 117-126.

³⁹ Maffía, Diana y Cabral, Mauro, “Los sexos, ¿son o se hacen?”, Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2009, p. 88.

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 aquello que nombran. Autoras como Freeman y Love, por ejemplo, rastrean la relación entre la perversión y la temporalidad que se establece en algunas de las representaciones que sustentan las concepciones modernas de la sexualidad. Freeman señala que, paradójicamente, los sujetos *queer* fueron caracterizados como temporalmente atrasados al mismo tiempo que se los presentaba como por fuera de cualquier momento histórico específico. Por un lado, ciertos discursos –como el psicoanalítico freudiano– han caracterizado a la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal del sujeto, una tesis basada en la idea de que “la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual”⁴⁰. Pero, por otro lado, otros modos de conocimiento –ya sea provenientes de la medicina como también de la historiografía moderna– han sacado a la homosexualidad del tiempo histórico, asumiendo que la orientación sexual y la identidad de género son datos esenciales o naturales de los individuos. Love, por su parte, argumenta que la idea misma de la modernidad –y su concomitante idea de *progreso*– necesita su opuesto: el *retroceso*, “llamando la atención al quiebre temporal en el corazón de todo modernismo”⁴¹. Así, ella sostiene que, en varios discursos modernos, como el sexológico y el antropológico, ciertos individuos –los desviados, las mujeres, los negros, los discapacitados, los pobres y los criminales– “[fueron] marcados como inferiores a partir de acusaciones de retraso”⁴².

Quien ha ofrecido uno de los análisis más sofisticados sobre los modos en que se crea un objeto de estudio a partir de conceptos temporales es un autor que aparece citado en varios textos sobre temporalidad *queer*: Johannes Fabian en *Time and the Other*. En este libro, Fabian explora, en particular, cómo el discurso antropológico,

⁴⁰ Freeman, Elizabeth, “Introducción”, cit. p. 162.

⁴¹ Love, Heather, *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2009, p. 6.

⁴² *Ibidem*.

desde sus inicios pero también actualmente, utilizan tropos temporales para construir su objeto de estudio, intentando probar que no hay conocimiento del otro que no sea un acto temporal, histórico y político.⁴³ La antropología “promovió un esquema en términos del cual no sólo las culturas pasadas sino todas las sociedades vivientes estaban irrevocablemente localizadas en una pendiente temporal, un arroyo de tiempo –algunos cuesta arriba, otros cuesta abajo”⁴⁴. A partir de la (mal)apropiación de ciertas ideas evolucionistas, en los inicios de la antropología se fueron trazando equivalencias temporales, políticas y epistemológicas que permitieron construir un objeto de estudio como algo otro. Estas equivalencias trazarían una analogía entre lo civilizado, el presente y el sujeto de investigación versus lo salvaje, el pasado y el objeto de investigación. Fabian acuña la expresión “alocronismo” para definir la práctica antropológica de negar la contemporaneidad entre el sujeto y el objeto de estudio, “una tendencia persistente y sistemática de localizar los referentes de la antropología en un Tiempo diferente al presente de quien produce el discurso antropológico”.⁴⁵ Nuevamente, este acto de constitución temporal es performativo más que descriptivo, lo que Fabian denomina una *política del tiempo* propia de un discurso hegemónico.⁴⁶ Haciéndose eco de la teoría de Fabian, en *Feeling Backward*, Love se concentra en las acusaciones de retraso dirigidas especialmente a los sujetos *queer*, comprendidos ya sea como etapas tempranas del desarrollo de la especie humana o como niños que se niegan a crecer. Sin embargo, como veremos a continuación, la estrategia de Love –así como

⁴³ Para ejemplificar la construcción del otro como un otro temporal propio de la antropología, Fabian cita la frase de uno de los primeros relatos de viajeros con pretensión científica: “el viajero filosófico, navegando hacia el fin de la tierra, de hecho, está viajando en el tiempo; él está explorando el pasado; cada paso que toma es el paso de una era” citado en Fabian, Johannes, op. cit. p. 7.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 17.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 31.

⁴⁶ Inspirada por la posición de Fabian, creo que es interesante notar que, en el epígrafe de Koselleck con el que se inicia este artículo, a la idea de la simultaneidad de lo no simultáneo y la caracterización de algunas personas como viviendo en la Edad de Piedra, le sigue inmediatamente una referencia a cómo “los problemas de gran escala de los países en desarrollo vuelven para acecharnos hoy en día”. Se trata de un “nos” que claramente remite a los europeos occidentales. Si bien celebro la tesis de Koselleck sobre la multiplicidad temporal, creo que su aplicación para describir el “atraso” de los problemas del Tercer Mundo es una prueba de que el *alocronismo* no es propiedad privada de la antropología. Koselleck, Reinhart, “On the Need for Theory in History”, cit. p. 8.

también de Halberstam y Freeman— no será negar la idea de una “raza retrasada” [*backward race*] sino justamente sacar a la luz el potencial crítico de los sentimientos de relego y atraso de lo *queer*.

Interrupciones

Siguiendo el espíritu de resignificación crítica que caracterizó a los estudios *queer* desde sus inicios, quienes se dedican a reflexionar sobre temporalidades *queer* han transformado las acusaciones de retraso en una reivindicación de las múltiples formas en que las sexualidades y géneros disidentes logran interrumpir la crononormatividad así como también construir modelos alternativos de organizar y dar sentido al tiempo. Llegó el momento, finalmente, de definir la temporalidad *queer*. Como mencioné más arriba, en la literatura analizada aparecen dos formas de caracterizar esta noción, una minorizadora (los sujetos *queer* viven tiempos *queer*) y una universalizadora (el tiempo mismo puede volverse *queer*). Según la primera, es importante atender a cómo la disidencia sexual se aleja de la crononormatividad heterosexual. Como remarca Dinshaw, “lo *queer*... tiene una dimensión temporal —como bien sabe cualquier persona cuyo deseo ha sido catalogado como un 'desarrollo atrofiado' o rechazado por ser 'sólo una fase’”⁴⁷. La autora remarca inmediatamente que *queer* no necesariamente es sinónimo de gay, lesbiana o persona trans sino que remite a “formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana”⁴⁸. En por eso que podemos hablar de tiempo *queer* incluso en el caso de una mística medieval heterosexual como Margery Kempe, no tanto por su identidad sexual sino por el modo en que su cuerpo se ve atravesado por temporalidades múltiples. Para Freccero, sin embargo, caracterizar a lo *queer* de esta forma general corre el riesgo de perder de vista la relación intrínseca que tiene esta noción con la sexualidad disidente y su estatus de oposición no a cualquier norma sino a la heteronormatividad⁴⁹. La temporalidad *queer* se vincularía no a cualquier oposición

⁴⁷ Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now?* cit. p. 4.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Freccero, Carla, “Queer Times”, cit. p. 17

sino a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales heterocissexuales. En la introducción a *Queer Times, Queer becomings*, los editores también definen a la temporalidad *queer* como una relación de oposición, como una forma de vida por fuera de la agenda y el *tempo* de la reproducción heterosexual. Para ellos se trata de un concepto que busca capturar una “serie compleja de discrepancias y variaciones entre los modos de existencia *queer* y la existencia racional, marcada por el reloj, de lo socialmente convencional”⁵⁰. Halberstam también opta por una definición por vía negativa, sosteniendo que “el ‘tiempo *queer*’ es un término para aquellos modelos de temporalidad específicos que emergen en el posmodernismo una vez que dejamos los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses”⁵¹.

No obstante, también encontramos textos interesados en investigar el carácter *queer* del tiempo humano mismo, el modo en que la temporalidad vivida, en general, retuerce, rarifica y vuelve extraño el tiempo de los relojes. En *How Soon is Now*, Dinshaw se interesa no sólo por cómo las vidas *queer* dislocan el tiempo sino por explorar el camino inverso: cómo formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en sujetos *queer*. Esto lleva a Dinshaw a afirmar que “el tiempo mismo es asombroso, maravilloso, lleno de potencial *queer*”⁵² y que existe una “asincronía esencial de la vida”⁵³. De modo similar, Freeman sostiene que es posible concebir “una visión potencialmente *queer* de cómo el tiempo se arruga y se dobla”⁵⁴, especialmente cuando recupera la crítica benjaminiana al tiempo lineal y homogéneo. Halberstam también extiende la idea del tiempo *queer* más allá de las experiencias sexuales disidentes cuando incluye, además de las subculturas trans que conforman el tema central de su libro, otras experiencias que rompen con las narraciones crononormativas como “la temporalidad lúdica creada por las drogas (capturadas por Salvador Dalí como

⁵⁰ McCallum, E.L. And Tuhkanen, Mikko, “Becoming Unbecoming: Untimely Meditations”, *Queer Times, Queer Becomings*, Albany, University of New York Press, 2011, p.1.

⁵¹ Halberstam, Jack J., op. cit. p. 6.

⁵² Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now?* cit. p. 4.

⁵³ *Ibíd.* p. 10.

⁵⁴ Freeman, Elizabeth, “Introducción”, cit. p. 163.

un reloj derritiéndose o por William Burroughs como 'tiempo *junky*')”⁵⁵.

En su uso minorizador, la temporalidad *queer* permite describir toda una serie de prácticas y experiencias sexo-genéricas que interrumpen las narraciones crononormativas y plantean nuevos modos de ordenar y dar valor el tiempo. Este *corpus* ha privilegiado términos que dan cuenta de este tipo de perturbaciones: asincronía, anacronismos, retrasos, vestigios, fantasmas, obstáculos, demoras, *flashbacks*, etc. De todas estas expresiones, me gustaría detenerme en dos –la asincronía y el anacronismo– no sólo porque son frecuentemente citadas sino también porque permiten echar luz sobre un corolario central de estas investigaciones: el pluralismo temporal. Quien brinda, probablemente, la definición más precisa de asincronía es Dinshaw en *How Soon is Now*. Si bien en textos previos, la autora privilegiaba el uso del término “anacronismo”⁵⁶, en este libro lo reemplaza por “asincronía”, entendido como “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora”⁵⁷. El fin de la autora es caracterizar al tiempo presente, el ahora, como un momento espeso, denso, cargado de ataduras, deseos y orientaciones que “revelan un mundo temporalmente múltiple en el ahora (es decir, un mundo *queer*)”⁵⁸. Para Dinshaw, “el tiempo es vivido; está lleno de ataduras y deseos, historias y futuros; no es una forma vacía”⁵⁹. Esta forma de describir el ahora-presente “se aleja de la medición métrica del tiempo que mide una sucesión de momentos uno tras otro”.⁶⁰ Para ahondar en esta idea, Dinshaw –al igual que José Esteban Muñoz en *Cruising Utopia*– recupera un concepto de Ernst Bloch para dar cuenta de esta idea: *Ungleichzeitigkeit*, es decir, la no-contemporaneidad. Esta expresión busca dar cuenta de la posibilidad de que no todos ocupemos el mismo ahora. En *Herencia de esta época*, Bloch aplica la idea de la no-

⁵⁵ Halberstam, Jack J., op. cit. p. 5.

⁵⁶ De hecho, en “Temporalities”, que se publica en 2007, ella arranca con la pregunta que aparece al inicio de este artículo “¿Cómo se siente ser un anacronismo?” mientras que en el mismo texto, posteriormente retitulado “In the Now” y presentado como el capítulo tres del libro de 2012, la autora modifica la frase previa por “¿Cómo se siente ser asincrónico?” Dinshaw, Carolyn, *How soon is now*, cit. p. 105.

⁵⁷ Dinshaw, Carolyn, *How soon is now*, cit. p. 5.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibid.* p. 3

⁶⁰ *Ibid.* p. 9

contemporaneidad para examinar el uso deliberado que hizo el nazismo de la sensación de relego de la modernidad que varios alemanes experimentaban a principio de siglo XX. Los nazis “explotaron la no-sincronía existencial de los jóvenes, los campesinos rurales y la pequeña burguesía”⁶¹ –lo que demuestra que la asincronía no es propiedad privada de los sujetos *queer* ni que debería ser celebrada de por sí. Dinshaw utiliza esta noción no sólo para pensar a nivel poblacional –i.e. diferentes sensaciones temporales que existen en una misma comunidad– sino también a nivel somático –i.e. diferentes tiempos que erupcionan en un mismo cuerpo, en un mismo momento.

A mi entender, otro autor que puede contribuir a ahondar en la idea de asincronía es, nuevamente, Koselleck. El filósofo alemán emplea la expresión *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen* –la simultaneidad de lo no contemporáneo– para explicar la multidimensionalidad del tiempo histórico. En “Tiempo e historia”, Koselleck ofrece dos imágenes para dar cuenta de los *estratos temporales* que conforman el presente: las cicatrices que actúan como huellas presentes de heridas del pasado, y la yuxtaposición de ruinas viejas y edificios nuevos que le dan espesor temporal a una ciudad⁶². Koselleck afirma que no hay un único tiempo histórico sino muchos tiempos superpuestos, lo cual problematiza todo deseo de trazar periodizaciones históricas claras y distintas. En este sentido, la desnaturalización del tiempo parece tener como corolario el reconocimiento de la *pluralidad* temporal que caracteriza a cada momento. Esta forma de concebir la temporalidad nos obliga a formular una concepción multidimensional de la idea del presente. Para eso, es útil recuperar las cuatro nociones del presente que desarrolla Preston King en *Thinking Past a Problem* (2000). Allí, el autor sostiene que solemos atribuirle diferentes sentidos a la idea del presente. Por un lado, tenemos una idea de *presente instantáneo*, es decir, del presente como un ahora mínimo que siempre se evade. También contamos con una idea de *presente extendido*, es decir, un presente que involucra un lapso temporal más amplio. Estas dos ideas se basan en una concepción cronológica del tiempo que lo concibe como una secuencia

⁶¹ Citado en *Ibíd* p. 167.

⁶² Koselleck, Reinhart, “Time and History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 102.

abstracta y continua. Sin embargo, también tenemos nociones sustanciales del tiempo, esto es, concepciones no de un tiempo formal sino del tiempo en tanto conformado por eventos y comportamientos humanos. Así, King caracteriza al primero de los presentes sustanciales como un *presente que se despliega*: la idea de un ahora definido por un evento que se desarrolla y que determina la duración de ese ahora. Hay una cuarta noción que es incluso más interesante y que nos permitirá avanzar hacia el segundo modo de temporalidad *queer* que quiero recuperar, a saber, el anacronismo. Esta cuarta idea es la del *presente neotérico*, un término que remite a lo nuevo, a lo moderno, a lo reciente. Esta categoría es útil para pensar la asincronía temporal ya que apunta a las distinciones sustanciales que establecemos en un momento presente entre aquellos eventos, conductas y personajes que consideramos *propias* de ese momento, y aquellas que consideramos *adelantadas* para su época. King señala que el sentido del presente neotérico no puede ser encontrado en la cronología –ya que todos los eventos del presente son propios del presente– sino en un patrón de comportamiento humano⁶³. Un corolario de estas distinciones es que no siempre trazamos una división prolija entre pasado y presente, el presente puede ser penetrado constantemente por el pasado, un pasado que puede no estar *cronológicamente* presente pero sí estarlo *sustancialmente*⁶⁴.

Si la idea de presente neotérico apunta al modo en que juzgamos como temporalmente adelantados ciertos eventos, instituciones y comportamientos, la noción de temporalidad *queer* permite profundizar esta idea de King señalando que estas valoraciones temporales incluyen identidades y prácticas sexuales. Sin embargo, en lugar de hablar de un *presente neotérico*, la literatura *queer* permite formular, más bien, la idea de un *presente paleotérico*, es decir, formas de concebir prácticas e identidades ya no “adelantadas” a su época sino consideradas un retraso o detenimiento. En gran parte de los estudios sobre temporalidad *queer*, la idea de *anacronismo* emerge como una forma de caracterizar prácticas o identidades sexuales que aparecen como huellas de un momento histórico que ya ha pasado. En la mesa redonda sobre temporalidades

⁶³ Preston, King, op. cit. p. 42.

⁶⁴ Lorenz, Chris y Bevernage, Berber, op. cit. p. 28.

queer publicada en *GLQ* en 2007, Halberstam ofrece un relato en primera persona sobre cómo se siente ser un anacronismo: “Como alguien que se identifica sexualmente como una *'stone butch'*, siempre me sorprende cuando escucho que aparentemente ¡ya no hay *stone butches!* La gente me dice que la *stone butch* es una identidad atada a los 1950 y que, aparentemente, dependía de una concepción pre-liberacionista del lesbianismo o lo *queer*... ¿Qué significa estar comprometida con una práctica sexual cuyo tiempo es el pasado?”⁶⁵. En este testimonio, la localización de la *stone butch* en un momento que ya pasó echa un halo de sospecha sobre su legitimidad presente. Estas ideas de Halberstam pueden ser leídas en sintonía con la noción de *temporal drag* de Freeman, una noción de difícil traducción al español ya que juega con dos significados de *drag* propios de la lengua inglesa: 1) como un arrastre o rezago y 2) como transformismo. Para Freeman las performances *drag* no son meramente actos que cruzan las fronteras del género sino también las del tiempo: “un acto de vestir el cuerpo con accesorios anticuados más que meramente de otro género”⁶⁶. 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”⁶⁷. La noción de *temporal drag* nos incita a pensar en los cuerpos como “museos vivientes irreverentes”⁶⁸ y en cómo la repetición propia de toda performatividad *drag* trae al presente un pasado que, a pesar de su reactualización por medio de la cita, puede ser considerado obsoleto –una idea que, a mi entender, no aparecía en una teoría como la butleriana que no distinguía entre iteraciones *neotéricas* y *paleotéricas*. Fundamentalmente, se trata de una noción que sirve para imaginar los distintos modos en que el presente arrastra el pasado y descoloca la dicotomía entre presencia y ausencia.

⁶⁵ Dinshaw, Carolyn y otros, “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, cit. p. 190.

⁶⁶ Freeman, Elizabeth, *Time Binds*, cit. p. xxi.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 63.

⁶⁸ *Ibíd.* p. xi.

Cierre

En este artículo, busqué reconstruir la idea de temporalidad *queer*, enfatizando sus posibles aportes y algunas de sus tensiones. Para eso, crucé las reflexiones *queer* con un conjunto de desarrollos filosóficos externos a ese campo. El objetivo fue doble: revisar lo que se entiende por temporalidad *queer* y detenerme sobre los problemas de no incorporar la dimensión genérico-sexual en los estudios sobre la temporalidad. En este sentido, propuse que una de las ventajas de esta noción es que permite no sólo marcar la diferencia entre un tiempo natural y un tiempo social sino también mostrar los procesos políticos que logran *naturalizar* cierto mandato temporal. Frente a esto, la estrategia fue señalar que el modo en que ordenamos y valoramos el tiempo no es esencial sino que depende de la imposición de un discurso crononormativo cuya fuerza radica en la invisibilización de su naturaleza contingente, política y situada. El punto clave es reconocer que esta naturalización no es independiente de los modos hegemónicos de concebir el género y la sexualidad. En este sentido, utilicé la crítica *queer* para complementar los análisis clásicos sobre la temporalidad mostrando: cómo el tiempo de la fábrica ha dependido del tiempo doméstico; cómo el relato progresivo de la nación se ha basado en la caracterización de unos “otros” como otros temporales (i.e. como atrasados, salvajes, obstinados, etc.); cómo la constitución del dimorfismo sexual no es eterna sino histórica y políticamente dependiente, etc.

Quisiera finalizar este artículo sugiriendo que la introducción de la idea de temporalidad *queer* puede servir también para revisar el modo en que, en ocasiones, es concebida la teoría *queer* misma. En particular, creo que el interés *queer* por el atraso, la retaguardia, lo *demodé*, lo anacrónico, abre nuevas posibilidades para imaginar el futuro de esta corriente. Como vimos previamente, estas caracterizaciones temporales –que fueron utilizadas para denigrar o patologizar prácticas e identidades sexuales diversas– son recuperadas por pensadores *queer* como formas críticamente productivas de oponerse a la crononormatividad. Una implicancia de esta recuperación es que permite leer a la teoría *queer* por fuera de las coordenadas vanguardistas con las que suele ser asociada. Como señala Freeman, autocriticamente, “Hasta hace poco los

esfuerzos dominantes de la teoría *queer* han tendido a privilegiar lo *avant-garde*. En un momento de mi vida como académica de la teoría y cultura *queer*, pensaba que el punto de lo *queer* era siempre estar adelante de las posibilidades sociales existentes.”⁶⁹ En este sentido, el interés por lo atrasado, por lo que queda en la retaguardia de las culturas sexuales, parece marcar una nueva dirección en los estudios *queer* –una dirección que desdibuja la imagen caricaturizada de este campo como una mera celebración de la subversión vanguardista, de la novedad constante y del último grito de la moda sexual. Obviamente, nada impide que estos anacronismos no vuelvan a ser idealizados como formas renovadas de vanguardia política o estética. Al fin y al cabo, como nos enseñan estas reflexiones sobre el tiempo, podemos imaginar, fantasear e, incluso, incitar el futuro de lo *queer*, lo que no podemos hacer es predecirlo.

Bibliografía

- Bambach, Charles, “Review Essays: The Time of the Self and the Time of the Other”, *History and Theory*, vol. 50, (2011), pp. 254-269
- Butler, Judith, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Cabral, Mauro, “Pensar la intersexualidad, hoy”, Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2009, pp. 117-126.
- Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*, Durham, Duke University Press, 2012.
- Dinshaw, Carolyn, “Temporalities”, Paul Strohm (ed.), *Twenty-first Century Approaches: Medieval*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 107-123.
- Dinshaw, Carolyn y otros, “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13:2-3, (2007), pp. 179-95.
- Edelman, Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

⁶⁹ *Ibíd.* p. xiii.

- Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Freccero, Carla, “Queer Times”, Halley, Janet y Parke, Andre, *After Sex?: On Writing since Queer Theory*, Durham y Londres, Duke University Press, 2011, pp. 485-494.
- Freeman, Elizabeth, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham y Londres, Duke University Press, 2010.
- Freeman, Elizabeth, “Introducción”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 13, n°2-3, (2007) pp. 159-176.
- Halberstam, Jack J, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York, New York University Press, 2005.
- Hoy, David Couzens, *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, Cambridge y Londres, The MIT Press, 2009.
- King, Preston, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Portland, Frank Cass, 2000.
- Koselleck, Reinhart, “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”, *Futures Past: On The Semantics Of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 255-275.
- Koselleck, Reinhart, “The Need for Theory in History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 1-19.
- Koselleck, Reinhart, “Social History and Conceptual History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 20-37.
- Koselleck, Reinhart, “Time and History”, *The Practice Of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 100-114.

Lorenz, Chris y Bevernage, Berber, “Introduction”, *Breaking up Time Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Schriftenreihe der FRIAS School of History, 2013, pp.7-36.

Love, Heather, *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2009.

Luciano, Dana, *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*, Nueva York, New York University Press, 2007.

Maffía, Diana y Cabral, Mauro, “Los sexos, ¿son o se hacen?”, Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2009, pp. 86-96.

McCallum, E.L. And Tuhkanen, Mikko, “Becoming Unbecoming: Untimely Meditations”, *Queer Times, Queer Becomings*, Albany, University of New York Press, 2011, p.1-21.

Muñoz, José Esteban, *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New Your University Press, 2009.

Preston, King, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Nueva York, Routledge, 2000.

Solana, Mariela, “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*”, Cecilia Macón y Daniela Losiggio (comps.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, en prensa.

Contra la miseria relacional: Cultura homosexual y creación de formas de vida

Against relational poverty: homosexual culture and creation of life forms

Eduardo Mattio*
Cristian Alejandro Darouiche*

Fecha de Recepción: 1°/10/2016
Fecha de Aceptación: 2/11/2016

Resumen: *El presente artículo se propone contribuir, desde una perspectiva queer, a una reflexión crítica respecto de los marcos normativos que regulan la sociabilidad gay, en un horizonte marcado por un alto grado de homonormativización que privilegia ciertos modos vida conyugalizados en desmedro de otros claramente disidentes. Tal estado de cosas, no solo produce efectos nocivos respecto de otras demandas legítimas del movimiento LGTB, sino que limita su capacidad transformadora. Nuestro trabajo se inscribe en un marco de análisis que, recuperando los aportes realizados por Foucault en entrevistas y escritos breves de los años '80, vincula la cultura homosexual con la creación de nuevas formas de vida, o mejor, con una ética del cuidado de sí que involucra la exploración de nuevos placeres y la configuración de vínculos afectivos alternativos. Recuperando el análisis queer que David Halperin ofrece de tales textos, subrayamos el potencial ético y político que supone la creación de ciertas formas de vida por fuera de las expectativas heteronormativas, y así proponemos una nueva cartografía relacional que permita habitar y resistir los escenarios regulatorios que suponen los nuevos paradigmas “inclusivos” de la sociedad, matriz normativa que resulta afín a un movimiento gay institucionalizado,*

* Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Profesor Asistente en la carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH), UNC, e investigador en el Área FemGeS, Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon”, FFyH, UNC.

Correo electrónico: eduardomattio@gmail.com

* Estudiante avanzado de la carrera de Sociología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: cristiandarou@gmail.com

desprovisto de un genuino repertorio político de reclamos y reivindicaciones.

Palabras

clave: *Michel Foucault, Homosexualidad, Sociabilidad gay, Matrimonio, Queer.*

Abstract: *This article aims to contribute to a critical reflection, from a queer perspective, on regulatory frameworks governing gay sociability, in a horizon marked by a high degree of homonormativization that privileges certain marital ways of life in detriment of others clearly dissidents. This state of things, not only produces harmful effects on other legitimate demands of the LGBT movement, but limits its capacity for transformation. Our work is part of a framework of analysis that, recovering the contributions made by Foucault in interviews and short writings of the '80s, links the homosexual culture with the creation of new life forms, or better, with an ethic of concern of self that involves exploring new pleasures and configuration of alternative affective bonds. Retrieving the queer analysis that David Halperin offers of such texts, we emphasize the ethical and political potential that the creation of certain forms of life outside the heteronormative expectations, and so we propose a new relational mapping that allows live and resist regulatory scenarios that represent the new “inclusive” society paradigms, normative matrix that is affine to an institutionalized gay movement, devoid of genuine political repertoire of demands and claims.*

Keywords: *Michel Foucault, Homosexuality, Gay Sociability, Married, Queer.*

“Por obra de las instituciones, nuestra esfera de relaciones es exigua. Tanto la sociedad como las instituciones que la sostienen han limitado la posibilidad de relaciones, ya que un sistema profuso de relaciones dificultaría su gobierno. Nuestra lucha debe dirigirse contra la miseria de relaciones”.

Michel Foucault, “El triunfo social del placer sexual” (1981)

En un artículo dedicado a la invención de la noción de género, Paul Preciado aprovechaba la ocasión para ofrecer, casi de soslayo, una crítica a la última filosofía de Michel Foucault. En el marco del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, sugiere Preciado, Foucault habría intentado realizar una genealogía del dispositivo de

la sexualidad que se ve interrumpida en el siglo XIX. Aunque en su análisis político de las prácticas e identidades sexuales contemporáneas Foucault no podía eludir la existencia de los movimientos feministas franceses y americanos, ni tampoco desconocer la subcultura S/M californiana o el activismo del Frente Homosexual de Acción Revolucionario (FHAR), Preciado cree que el autor francés prefirió forjar una retro-ficción a partir de la sexualidad griega que utilizó como hipótesis programática para la definición de nuevas estéticas de la existencia. Como resultado de tales operaciones hermenéuticas, Foucault habría operado como un ventrílocuo de voces muertas, que, al exhumar prácticas anacrónicas, habría silenciado el grito de los movimientos sexuales vivos¹.

En las páginas que siguen, nuestro propósito es mostrar que el tardío “retorno a los griegos” del filósofo francés no tiene la pretensión alienante de demorarse en la inútil consideración de prácticas sexuales remotas. Lejos de eso, entendemos que ofrece para el tiempo presente algunas pistas que orientan la construcción de nuevas formas de vida sexo-afectivas, por fuera del modelo homonormado en el que ha caído la cultura gay, signado por la prevalencia actual de las agendas matrimoniales. Tal como señala Heather Love, el progreso en la batalla legislativa por el matrimonio gay ha concitado en todo el mundo un consenso prácticamente unánime en muchas personas LGTB. La promoción de la conyugalización de gays y lesbianas es un índice de un marco homonormativo que se ha consolidado en los dos últimas décadas². Dicho modelo de regulación, mayormente hegemónico, no sólo ha perfilado un sujeto ideal de derechos al que gays y lesbianas deberían ajustarse; al ignorar el patrimonio crítico edificado contra el carácter opresivo de los ideales matrimoniales, traslada todo un conjunto de expectativas, valores y prácticas heteronormativas a las formas de vida y relaciones sexo-afectivas de ciertas porciones privilegiadas del colectivo LGTB³. En palabras de

¹Preciado, Paul B. “Biopolítica del género. La invención del género, o el tecnocordero se devora a los lobos”. AA.VV. *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires: Ají de pollo, 2009, p. 20.

²Love, Heather. “Fracaso camp”. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Eds. Macón, Cecilia y Solana, Mariela. Buenos Aires: Título, 2015, p. 187.

³Como sugiere López Clavel, este empobrecimiento de la agenda LGTB no deja lugar a las críticas que el feminismo o la teoría *queer* hicieron del contrato matrimonial. Mientras que las feministas han

Love, “[m]ientras que muchos pensadores y grupos liberacionistas radicales de los setenta creían que el matrimonio, la familia y el ejército contribuían a la opresión homosexual y de género, recientemente los objetivos del movimiento han cambiado para asegurar que los gays y las lesbianas tengan acceso total a esas instituciones. Para muchos, este foco representa un estrechamiento de la agenda más amplia de libertad sexual, de género, económica y racial que definieron los fines del Movimiento de Liberación Gay”⁴. Por otra parte, el efectivo logro de tales propósitos, tal como ocurre en nuestro país tras la sanción de la ley de matrimonio igualitario, no conlleva una igualitaria porción de reconocimiento para el conjunto del colectivo LGTB, ni una necesaria disminución de la violencia homofóbica; más aún, el incremento del nuevo familiarismo y el consecuente desinterés por promover culturas sexuales radicales y redes de parentesco alternativas redundan en la desigual protección de la población LGTB: “se pone un énfasis desproporcional en las vidas de los ciudadanos gays y lesbianas blancos, ricos, en pareja y monogámicos en detrimento de aquellos que no encajan en este modelo”⁵.

Teniendo en cuenta este marco socio-político en el que se desarrollan nuestras prácticas y políticas sexuales, nos interesa revisitar el carácter crítico *queer* que anticipaban las consideraciones foucaultianas acerca de la cultura homosexual. Contra la matriz homonormativa que privilegia la conyugalización de gays (y lesbianas) y sus efectos nocivos sobre otras demandas del colectivo LGTB, analizaremos algunos textos breves y entrevistas de los años ’80 en los que Foucault vinculaba la cultura homosexual con la creación formas de vida sexo-disidentes: recuperando la lectura *queer* que David Halperin ofreció de tales referencias en la década del ’90, analizaremos en qué sentido la homosexualidad involucra la creación *otras* formas de vida —no necesariamente

subrayado su carácter intrínsecamente patriarcal, en tanto ha perpetuado la subordinación de las mujeres y su relegación al ámbito privado, las crítica *queer*ha concebido al matrimonio como “un mecanismo de control social sexual y políticamente conservador y represor”. López Clavel, Pau. “Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana”. *Asparkia. Investigación feminista*, nro. 26, (2015), p. 140.

⁴ Love, Heather. *Op. cit.*, pp. 187-188.

⁵*Ibid.*, p. 188.

nuevas—, ya por la exploración de placeres disidentes, ya por la configuración de vínculos sexo-afectivos no tradicionales. Con ello, intentaremos ofrecer algunos elementos que nos permitan examinar algunos *otros* modos de habitar (y eventualmente de resistir) el contrato heteronormativo en el que vivimos.

La promesa de la homosexualidad

En “La política *queer* de Michel Foucault”, Halperin defiende la hipótesis de que, al cierre de su carrera, cuando su trabajo se desplaza de la política a la ética, el autor francés ofrece una concepción *queer* tanto de la identidad homosexual como de la política gay. En efecto, en “De la amistad como modo de vida” —una entrevista de 1981—, Foucault propone: “La homosexualidad es una ocasión histórica para hacer surgir nuevas posibilidades afectivas y de relación, y no por las cualidades intrínsecas del homosexual sino por la posición, en cierto modo, ‘de través’ que ocupa y porque las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social permiten la aparición de esas potencialidades”⁶. Es decir, Foucault ve a la homosexualidad como una posición marginal que, desde una ubicación estratégica, permite entrever y desarrollar nuevas formas de relacionarse con uno mismo y con los otros. Esta virtualidad, aclara Foucault, descansa en la posibilidad de crear nuevas formas de vida: “Una forma de vida puede ser compartida por personas de edad, de condición y de actividad social distintas; puede determinar relaciones intensas que no guarden ninguna analogía con las institucionalizadas y puede ser también el origen de una cultura y una ética. A mi juicio, ser ‘gay’, consiste menos en reconocerse en las trazas psicológicas y en las señas de la identidad del homosexual, que en tratar de delinear y desarrollar una forma de vida”⁷. Así, en esos últimos años de su vida, señala Halperin, Foucault va de una analítica del poder a una estética de la existencia en la que la homosexualidad es leída en el contexto de una “ética del cuidado de sí”. En las éticas antiguas, Foucault encuentra una práctica de autorregulación vinculada al placer, un “arte de vivir” (*technè*

⁶ Foucault, Michel. “De la amistad como forma de vida”. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Ed. Pérez Bueno, Luis C. Madrid: Cermi-Cinca, 2015, p. 15.

⁷*Ibid.*, p. 14.

tou biou) que no refuerza las prohibiciones, sino que estiliza la libertad: “era una práctica ética que consistía en imponer libremente a su propia vida una forma distintiva y un estilo individual, transformándose a sí mismo según su propia concepción de la belleza o el valor”⁸.

Los sistemas modernos de moral, por el contrario, han tendido a desvalorizar tales técnicas de cultivo de sí en la práctica ética insistiendo más bien en la obediencia a la razón, a la conciencia o a la ley. De ahí la importancia que Foucault dispensa a la recuperación de un arte ético en las comunidades gays y lesbianas, y con ello, a la proliferación de estilos de vida distintos y originales. La construcción de una “cultura homosexual”, según Foucault, ofrecía la oportunidad de desarrollar una creatividad ética que no se restringiera a una élite social o a un género privilegiado, sino que pudiera convertirse en propiedad común de toda una subcultura sexual⁹. En palabras de Guillaume le Blanc, “[s]e trata, por tanto... de recusar la atribución del yo a una identidad sexual y buscar, en cambio, un nuevo arte de vivir la sexualidad. Es menester oponer a la *scientia sexualis* de los modernos el *ars erotica* de los antiguos; no se trata de volver a estos últimos, lo cual carecería casi de sentido, sino, antes bien, de inventar una nueva arte erótica, una nueva manera de construir la sexualidad”¹⁰.

En efecto, cuando Foucault insistía —hacia el final de su vida— en la creación de un “estilo de vida”, no se estaba refiriendo a un modo estandarizado de consumo compartido, ni a un tipo de estilización por el que un individuo pueda distinguirse de los otros; aludía más bien a “un modo de elaboración ética cuyo objetivo es precisamente ‘abrir (dentro de la esfera de la existencia individual) un espacio de libertad entendido como un espacio de libertad concreta, es decir de transformación

⁸Halperin, David. *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004, p. 93. En su comentario de la obra de J. Dover, *Homosexualité grecque*, Foucault señalaba: “Para los griegos, y esto no vale solo para la época clásica, la regulación del comportamiento sexual no adoptaba la forma de código. Los actos permitidos o vedados no eran objeto de prescripción por ninguna ley civil, religiosa o ‘natural’, por lo que la ética sexual era rigurosa, compleja y profusa, pero, sí, cómo puede ser una *techne*, un arte de vivir entendido como cultivo de sí mismo y de su propia existencia”. Foucault, Michel. “De las caricias masculinas como un arte”. *¿Qué hacen los hombres juntos? Op. cit.*, p. 52.

⁹Halperin, David. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁰Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 176.

(personal y social) posible”¹¹. En una entrevista de 1982, Foucault señalaba: “El movimiento homosexual tiene más falta de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o seudocientífico) de lo que es la sexualidad. ... La sexualidad es obra nuestra, es una creación personal y no la revelación de aspectos secretos de nuestro deseo. A partir y por medio de nuestros deseos, podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas modalidades amorosas y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de vida creativa”¹². Eso supone renunciar a descubrir la *propia* homosexualidad; declinar el esfuerzo por comprender el sentido de la *propia identidad* sexual¹³. En su lugar, es preciso “crear una forma de vida homosexual. Un llegar a ser homosexuales”¹⁴. Eso presupone una particular concepción de *agencia* en la que la libertad no se coloca al margen o por fuera de las normas; la resistencia no se figura como *anti* o *extra*-normativa, sino como un juego al interior de las normas. Señala Le Blanc: “La sexualidad está ligada a esa irreductibilidad del juego de las normas que estas presuponen necesariamente en su ejercicio. No hay, es cierto, exterioridad a la norma, pero sí un lugar en blanco dentro de ella donde pueden surgir nuevas prácticas, prácticas de autoinvención, subjetivaciones heréticas que las sujeciones múltiples presuponen pero no pueden anular”¹⁵. En ese sentido hay que entender la invitación foucaultiana a situar la sexualidad en el territorio de la invención.

Por otra parte, advierte Halperin, para Foucault era preciso desmarcar tal

¹¹*Idem.*

¹² Foucault, Michel. “Sexo, poder y gobierno de la identidad”. *¿Qué hacen los hombres juntos? Op. cit.*, p. 85.

¹³ Tal como observa Frédéric Gros, en este período final de su carrera, su concepción de sexualidad se ve modificada. Contra aquella idea de sexualidad en la que el sujeto aparece “como superficie de examen... como lo que hay que conocer, mediante técnicas de exégesis primero, antes de que el sujeto se transforme en objeto científico mudo, muro neutro del conocimiento de las ciencias humanas” — tesis que se explicita en el primer volumen de *La historia de la sexualidad*—, “[e]n los textos de la Grecia clásica no es la sexualidad lo que se necesita conocer para llegar a rehacerse mejor así mismo, sino que ésta designa una serie de actos que componen una forma estética de existencia y constituyen un estilo de vida determinado. La sexualidad en el período helenístico no es un objeto que hay que comprender so pena de desconocerse, sino que remite a un régimen de comportamiento que debe someterse a un cuidado regulado de sí”. Gros, Frédéric. “Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault”. *Litoral. La opacidad sexual*, 27, (1999), pp.17-18.

¹⁴*Ibid.*, p. 86.

¹⁵Le Blanc, Guillaume. *Op. cit.*, p. 177.

esteticismo ético del reduccionismo individualista que supone el “culto californiano de sí”. En esa cultura actual del yo, uno debía descubrir la *propia* identidad separándola de aquello que podría ocultarla; había que descifrar su verdad a través de algún abordaje psicológico o terapéutico que revelara quiénes somos realmente¹⁶. Por el contrario, la preocupación por el estilo en el marco de la estilización de sí gay, da lugar a una tecnología de sí que no insiste en una *personal* realización de sí, sino más bien en “elaborar las posibilidades estratégicas de la dimensión impersonal de la vida personal —a saber, la capacidad de ‘realizarse’ convirtiéndose en otro”¹⁷.

En efecto, como Halperin subraya, la práctica antigua del cuidado de sí no constituía una tecnología que producía individuos únicos; tenía más bien la forma de un arte ascético, de un ejercicio espiritual orientado a vaciar al sí mismo de aquello que podía convertir al yo en algo excepcional, único o individual. El “sí mismo” cultivado por el arte de vivir no es una *identidad personal*; es más bien una *relación de reflexividad*, señala Halperin; una forma de relación del sujeto mismo que no supone explorar o experimentar un sí mismo concebido como dominio privado, como interioridad íntima, sino que consiste en: “utilizar esta relación con uno mismo como un recurso potencial para construir modalidades de práctica subjetiva y estilos de vida personal nuevos que permitan a un individuo resistir o incluso escapar a las determinaciones sociales y psicológicas”¹⁸.

Foucault describía este cultivo de sí como un trabajo ascético y con ello, no significaba alguna forma de vida que implicara prohibición, austeridad o abnegación; refería más bien una forma de entrenamiento: “un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser”¹⁹. En ese marco, la filosofía y la homosexualidad son concebidas como tecnologías de

¹⁶Foucault, Michel. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Ed. Castro, Edgardo. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2013, p. 147; Halperin, David. *Op. cit.*, p. 97.

¹⁷Halperin, David. *Op. cit.*, p. 100.

¹⁸*Ibid.*, p. 99.

¹⁹Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Obras esenciales*. Eds. Morey Miguel y otros. Barcelona: Paidós, 2010, p. 1028.

transformación de sí, como versiones modernas de la “ascesis”, como formas de experimentar con uno mismo, o mejor, de “desprenderse de sí mismo a fin de reconstituirse en un encuentro calculado con la alteridad”, asegura Halperin²⁰. Ese es el contexto en el que hay que entender la invitación de Foucault a “obstinarse en ser gay”: “[hay que] situarse en una dimensión donde las elecciones sexuales que uno hace están presentes y tienen efectos sobre la totalidad de nuestra vida. ...esas elecciones sexuales deben ser al mismo tiempo creadoras de modos de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a través de toda la vida, y es también una manera determinada de rechazar los modos de vida propuestos, hacer de la elección sexual el operador de un cambio de existencia. ... Ser gay es ser en devenir... no hay que ser homosexual, sino empeñarse en ser gay”²¹. En tal caso, como señala Foucault, no hay que concebir a la homosexualidad como una oportunidad de develar la verdad de nuestro deseo, sino más bien como la ocasión de explorar nuevos placeres: “¿Qué relaciones pueden, a través de la homosexualidad, ser establecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?”. El problema no es descubrir en sí la verdad del sexo de uno, sino, más bien, el de hacer uso en lo sucesivo de su sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones. Sin duda radica ahí la verdadera razón por la cual la homosexualidad no es una forma de deseo sino algo deseable”²². O como señalaba en “No al sexo rey”, “se trata no diré ya

²⁰Halperin, David. *Op. cit.*, p. 101. En la entrevista con de Ceccaty, Danet y Le Bitoux, el filósofo francés señalaba: “El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación. Pero la ascesis es otra cosa: es el trabajo que uno hace sobre sí mismo para transformarse o para hacer aparecer ese sí mismo que, afortunadamente uno no alcanza jamás. ¿No sería este nuestro problema hoy? El ascetismo se ha abandonado. Nos corresponde a nosotros avanzar en una ascesis homosexual que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una manera de ser todavía improbable”. Foucault, Michel. “De la amistad como modo de vida”. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Op. cit.*, p. 179.

²¹Foucault, Michel. “Desear un mundo donde otras formas de relación sesan posibles. Conversación con Michel Foucault”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit.*, p. 112.

²²Foucault, Michel. “De la amistad como modo de vida”. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Op. cit.*, p. 178. Contra la presunta profundidad psicológica del deseo verdadero, abierta a un desciframiento sin término, Foucault opone la superficialidad del placer: “El placer se agota, como si dijéramos, por su superficie; puede identificarse, aumentarse, sus cualidades modificarse, pero no tiene la profundidad psicológica del deseo. Está, por así decirlo, relacionado consigo mismo y no con otra cosa de la que sea expresión, ya sea verdadera o falsamente. No hay un espacio conceptual coherente para que la ciencia de la sexualidad se aferre al deseo, ni ninguna primacía del sujeto psicológico en la experiencia del placer. Las estructuras del deseo conducen a formas de orientación

de ‘redescubrir’, sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades”²³, y así eludir las fórmulas convencionales que hoy resultan disponibles —la mísera alternativa entre el mero encuentro sexual casual y la conyugalización tradicional del vínculo amoroso—²⁴.

Veamos a continuación en qué términos Foucault propone salir de la antinomia promiscuidad-matrimonio, es decir, qué invenciones sugiere con el objeto de resistir el contrato heteronormativo.

Explorar nuevos placeres, imaginar otros vínculos

Ahora bien, si la insistencia de Foucault se pone en la proliferación de placeres más que en la consolidación de un perfil identitario, cabe revisar en qué queda, para el autor francés, la lucha por derechos. Consciente de que los efectos reales de un derecho están más sujetos a patrones culturales que a formulaciones jurídicas —v.g., el derecho de las personas LGTB a no ser discriminadas depende más de determinados cambios en el tejido de creencias compartidas que de reformas legislativas oportunas—, Foucault cree que “es necesario... combatir por hacer lugar a estilos de vida homosexual, elecciones de existencia en las que las relaciones sexuales con las personas del mismo sexo sean importantes. No basta con tolerar dentro de un modo de vida más general la posibilidad de hacer el amor con alguien del mismo sexo, a título de componente o complemento. El hecho de hacer el amor con alguien de mismo sexo puede entrañar naturalmente... una serie de valores y elecciones para las cuales no existen todavía posibilidades reales. No se trata sólo de integrar esta pequeña práctica un tanto extravagante que consiste en

sexual, tipos de subjetividad; diferentes placeres no implican orientación alguna, no exigen una teoría de la subjetividad o la formación de la identidad. La circunscripción del deseo verdadero es un procedimiento de individualización; la producción del placer no lo es”. Davidson, Arnold. *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Barcelona: Alpha Decay, 2004, p. 305.

²³ Foucault, Michel. “No al sexo rey”. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. Morey, Miguel. Barcelona: Altaya, 1994, p. 153.

²⁴ Foucault, Michel. “De la amistad como modo de vida”. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. *Op. cit.*, p. 180; Halperin, David. *Op. cit.*, pp. 104-105.

hacer el amor con alguien del mismo sexo a los campos culturales preexistentes; se trata de crear formas culturales”²⁵. Es decir, si se pretende hacer lugar a la creación de nuevas formas de relación, no se puede insistir en reproducir el lazo marital para que tales formas adquieran reconocimiento²⁶. Según Foucault, “sería completamente contraproducente reproducir en este ámbito y en esta clase de amistad el modelo familiar o de las instituciones propias de la familia. ...cierto tipo de relaciones que no cuentan con ningún amparo son a menudo y al mismo tiempo más ricas, más interesantes y más creativas que las relaciones sociales propias de la familia”²⁷. No se trata de “reintroducir la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales”; se trata, más bien, de “crear en el espacio vacío donde nos encontramos nuevas posibilidades relacionales”²⁸.

Ahora bien, por lo dicho hasta aquí puede verse que cuando Foucault nos invita a la creación de nuevas formas de vida, dicha consigna entraña dos tipos de prácticas diferentes, no reductibles de igual modo a la captura del dispositivo jurídico: una relativa a la exploración creadora de “nuevos” placeres (a); otra, a la generación imaginativa de otros vínculos sexo-afectivos (b).

(a) Por una parte, puede verse que en las entrevistas de los ’80 Foucault estaba atento a ciertos “laboratorios de experimentación sexual” tales como los de la subcultura S/M que había conocido en San Francisco o New York. Tales fenómenos suponían una novedosa combinación entre flexibilidad y reglamentación en la que se habilitaba la intensificación de otros placeres, ajenos a la mera consumación coital²⁹. Tal

²⁵Foucault, Michel. “El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Op. cit., p. 115.

²⁶*Ibid.*, pp. 116-117.

²⁷ Foucault, Michel. “Sexo, poder y gobierno de la identidad”. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Op. cit., pp. 98-99.

²⁸Foucault, Michel. “El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Op. cit., pp. 118-119.

²⁹ El sadomasoquismo, según Foucault, “no consiste en una relación entre el amo (o el ama) y el esclavo

(o la esclava), sino entre un amo y el individuo sobre el que se ejerce el dominio. El valor de la relación reside en que es al tiempo normada y abierta. Podría comparársela con una partida de ajedrez, ya que uno puede ganar y el otro perder. El amo puede perder en el juego del sadomasoquismo si defrauda las exigencias y necesidades de sufrimiento de la víctima. De igual modo, el esclavo puede acabar

como advierte Leo Bersani, Foucault creía que la cultura S/M “contribuiría a socavar sistemas más generales de dominación configurados siguiendo el modelo de una ideología sexual en la que la pasividad sexual ha sido... ‘isomórfica’ con la inferioridad social. ...el S/M ha contribuido a ‘mitigar el problema’ de que los hombres piensen que son los amos naturales porque y únicamente nunca están debajo [*bottom*] y siempre encima [*top*]”³⁰. Por otra parte, esa proliferación de prácticas sexuales no suponía la actualización de ciertas tendencias sadomasoquistas guardadas en la profundidad del inconsciente; por el contrario, según Foucault, involucra “la creación efectiva de nuevas e imprevistas posibilidades de placer. ... Se trata de una suerte de creación, de proyecto creativo, una de cuyas notas destacadas es lo que me permito denominar desexualización del placer. ... Las prácticas sadomasoquistas lo que prueban es que podemos procurarnos placer a partir de objetos extraños, haciendo uso de partes inusitadas de nuestro cuerpo, en circunstancias nada habituales”³¹.

En ese marco, en el que el *fist-fucking* aparece como un ejemplo privilegiado de innovación de nuestro escaso repertorio de prácticas sexuales³², “desexualizar” equivale a “desgenitalizar”³³, es decir, a reterritorializar el placer en *otras* partes del cuerpo que no aparecen como sexuales y así ofrecer *otra* cartografía corporal u *otros* usos contra-sexuales para el término “coger”; más aún, en opinión de Halperin, contribuye a una prometedora forma de *desubjetivación*: “La fuerza explosiva del placer corporal intenso, separado de su localización exclusiva en los genitales y diseminado en varias zonas del cuerpo, descentra al sujeto y desarticula la integridad psicofísica del sí, al cual se la ha pegado una identidad sexual. Al destruir al sujeto de

perdiendo si no está a la altura de las provocaciones del amo. Esta combinación de flexibilidad y reglamentación produce el efecto de intensificar las relaciones sexuales aportando un elemento de novedad, una tensión y una incertidumbre permanente que no están presentes en la mera consumación sexual. A lo que hay que añadir el propósito de hacer uso de cada una de las partes del cuerpo como un instrumento sexual”. Foucault, Michel. “Opción sexual y actos sexuales”. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Op. cit., p. 70.

³⁰Bersani, Leo. “Sociabilidad y levante”. *Litoral. Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo*, 31, (2001), p. 62; Bersani, Leo. *Homos*. Buenos Aires: Manantial, 1998, p. 102.

³¹Foucault, Michel. “Sexo, poder y gobierno de la identidad”. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Op. cit., p. 88.

³²Halperin, David. Op. cit., pp. 113-114.

³³*Ibid.*, p. 111; Bersani, Leo. “Sociabilidad y levante”. Op. cit., p. 63.

la sexualidad, el sexo *queer* abre la posibilidad de cultivar un sí más impersonal, que puede funcionar como la sustancia de una elaboración ética continua y, por lo tanto, como el lugar de una transformación futura”³⁴.

(b) Por otra parte, Foucault entendía que la creación de nuevas formas de vida involucra también innovaciones en el campo de las relaciones afectivas o de parentesco. En esa línea, Foucault proponía que se reconocieran otras “relaciones de coexistencia provisoria” tales como la adopción de un adulto por otro: “¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas”³⁵. En tal caso, parece oportuna la observación de Le Blanc respecto de las transformaciones que se imponen en el vínculo entre sexualidad y derecho tras las reflexiones de Foucault: no sólo nos incitan a elaborar una nueva reflexión sobre el derecho; más aún, habilitan una crítica del derecho mismo que permita traducir en otros términos el vínculo entre la creación de prácticas disidentes y la ineludible sujeción a las normas sociales, y así modelar la autonomía jurídica que es posible tender entre una y otra³⁶. En ese marco se hace posible pensar “nuevas” formas de vinculación sexo-afectiva, por fuera del peaje que supone la monogamia heteronormativa, tales como las relaciones poliamorosas, que aún esperan ser más ampliamente exploradas, vínculos sexo-afectivos mayormente estables que no supongan exclusividad sexual ni emocional, y que en cierta forma escapen al modelo de familia nuclear post-guerra³⁷.

³⁴Halperin, David. *Op. cit.*, p. 120.

³⁵Foucault, Michel. “El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit.*, p. 117.

³⁶Le Blanc, Guillaume. *Op. cit.*, pp. 178-179.

³⁷Véase Easton, Dossie y Hardy, Janet. *Ética promiscua: Una guía práctica para el poliamor; las relaciones abiertas y otras aventuras*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2013; Taormino, Tristan. *Opening up: Una guía para crear y mantener relaciones abiertas*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2015; Thalman, Yves-Alexandre. *Las virtudes del poliamor: La magia de los amores múltiples*. Barcelona: Platarforma, 2008.

No obstante, como Halperin acentúa, Foucault no sólo entendía la resistencia al dispositivo de la sexualidad a la luz de ciertas prácticas contra-hegemónicas, vanguardistas o experimentales; en las entrevistas mencionadas se refieren otras escenas más prosaicas de nuestra experiencia sexo-afectiva en las que el amor, la camaradería o la felicidad de los homosexuales resultan amenazantes³⁸. En la entrevista con Le Bitoux, Foucault afirmaba: “De última, creo que se tolera ver dos homosexuales... salir juntos para ir a dormir a la misma cama. Pero si se despiertan a la mañana siguiente con una sonrisa en sus caras, si se toman de la mano y se besan con ternura y con ello afirman su felicidad, entonces nadie va a perdonarlos. Lo que es insoportable no es que vayan en busca de placer, sino que despierten felices”³⁹. En otro lugar, insiste: “Lo inquietante de la homosexualidad es el modo de vida homosexual más que el acto sexual mismo. Imaginarse un acto sexual en desacuerdo con la ley o con la naturaleza no perturba a la gente, lo desconcertante es que unas personas comiencen a quererse... Las normas institucionales no pueden revalidar esas relaciones de intensidades múltiples, de tonos cambiantes, de movimientos imperceptibles, de formas mudables, relaciones que, además de causar trastornos, introducen el amor donde solo debería imperar la ley, la regla o la costumbre”⁴⁰.

Leo Bersani se mantiene a distancia de la lectura que Halperin hace de las entrevistas foucaultianas. Desde una perspectiva más radical, ofrece una interpretación extramoral de la invención de otros placeres y vínculos afectivos, y con ello, resignifica la formulación de una ética sexual. Contra lo que entiende como cierta mistificación de las prácticas S/M, Bersani propone recuperar otra forma de vínculo sexual que carece

³⁸ Halperin, David. *Op. cit.*, pp. 120-121.

³⁹ Foucault, Michel. “Gay Science”. *Critical Inquiry*, vol.37 (Spring 2011), p. 393.

⁴⁰ Foucault, Michel. “De la amistad como forma de vida”. *¿Qué hacen los hombres juntos? Op. cit.*, p. 13. En otra entrevista Foucault señalaba: “lo que más puede inquietar de la homosexualidad a los que no son homosexuales es la forma de vida homosexual, no los concretos actos sexuales. ...que los homosexuales desarrollen relaciones intensas y satisfactorias pese a que no se amolden al tipo de relaciones establecidas. A muchas personas *les resulta intolerable que los homosexuales desarrollen vínculos imprevisibles*”. Foucault, Michel. “Opción sexual y actos sexuales”. *¿Qué hacen los hombres juntos? Op. cit.*, pp. 72-73; cursivas nuestras. Como veremos a continuación es menester prestar atención a que lo intolerable tal vez no solo se limite a la eventual felicidad que encierra el vínculo sexo-afectivo entre dos hombres, sino la imprevisibilidad que se abre en esa forma de relacionarse.

de novedad alguna, pero que permite *desmoralizar* la creación de formas de vida homosexual: “Con el levante, propongo otro modelo sexual... en el que la evitación deliberada de relaciones podría ser crucial para iniciar, o al menos para limpiar el terreno para una nueva manera de relacionarse”⁴¹. En este punto, Bersani desconfía de que la “novedad” de una práctica suponga *per se* algún tipo de beneficio ético; en todo caso, se trata de ver en qué medida ciertas prácticas sexuales disidentes —sexo en público, S/M, relaciones abiertas— suponen la creación de otro horizonte ético, ajeno a la moralización homofóbica imperante. Con lo cual, el esfuerzo *queer* por mostrar que tales prácticas suponen algo nuevo o que resultan congruentes con la decencia, la integridad y la dignidad humanas⁴² resulta para Bersani completamente desencaminado. Es decir, el levante no ha de ser preferido por ser una invención relacional más auténtica, que contenga tanto o más mérito moral que la monogamia hetero; el levante, en todo caso, abre la posibilidad de desechar el mérito moral mismo: “no se trata de demostrar que ciertas prácticas excesivas en realidad tienen lugar dentro de los parámetros de una ética tradicional, sino de especificar las maneras en que esas prácticas puede que nos exijan, o puede que no, elaborar nuevos vocabularios éticos”⁴³.

Algo semejante ocurre respecto de la configuración de otros vínculos afectivos: Bersani ve con recelo la “desexualización de la homofobia” en la que cae Foucault al ponderar qué resulta más intolerable a los heterosexuales —a saber, que los homosexuales puedan ser felices y no que tengan prácticas sexuales *contra natura*—. Es decir, si Halperin cree que Foucault acierta al considerar que “hasta las expresiones más inofensivas de la sexualidad gay amenazan la coherencia del orden social”⁴⁴, Bersani entiende que la generación de nuevos tipos de relaciones es indisoluble de “una nueva economía del placer corporal”⁴⁵. En efecto, Bersani nos provoca a solapar

⁴¹Bersani, Leo. “Sociabilidad y levante”. *Op. cit.*, p. 63.

⁴² Este afán no parece ajeno a Foucault: su inquietud por encontrar una vía media entre el sexo casual o la conyugalización de los vínculos, como así también su pretensión de certificar el carácter moralmente consensuado del vínculo S/M convalidan esta sospecha de Bersani.

⁴³*Ibid.*, p. 64.

⁴⁴Halperin, David. *Op. cit.*, p. 121.

⁴⁵Bersani, Leo. *Homos*. *Op. cit.*, p. 101.

ambos escenarios, a cruzar la gestión de placeres impensados con la interpretación de otros guiones afectivos. No es improbable, sugiere, que aquellos gays de la anécdota foucaultiana que pasaron la noche juntos⁴⁶, se vayan a desayunar felices porque compartieron una intensa sesión de placer S/M; con lo cual, “la intolerable promesa de ‘tipos de relaciones impensadas’ que muchas personas ven en los estilos de vida gays no pueden disociarse de una organización auténticamente nueva de los placeres del cuerpo; ...ese programa tal vez implique necesariamente algún experimento radical, y hasta peligroso, con modalidades de lo que solía llamarse hacer el amor”⁴⁷. En tales exploraciones sexo-afectivas —tan extramORAles como creativas— se cifra, quizás, la posible construcción de otros escenarios normativos en los que sean factibles diversas maneras de encarnar la (im)propia singularidad.

* * *

Durante las últimas dos décadas, la estrategia política prevaleciente en los sectores más institucionalizados del colectivo LGTB a nivel internacional ha sido la de conjuntar la visibilidad y el reconocimiento con la integración y la igualdad jurídica bajo instituciones inadmisibles para aquellos sectores comprometidos con la disidencia sexo-genérica: la lucha por el matrimonio entre personas del mismo sexo es un ejemplo de tales disputas. La crítica feminista y *queer* no resultó suficientemente persuasiva respecto del carácter disciplinario y opresivo que conlleva el contrato conyugal; más aún, pareciera que la prometedor radicalidad del activismo de los años '70 fue arrasada por las ilusorias promesas de la institución matrimonial. Tal vez no sea fácil encontrar una explicación definitiva a tales sucesos; lo que sí parece necesario es proponer frente a la hegemónica pregnancia del “deseo del deseo del Estado”, propio de las agendas LGTB, otros horizontes regulativos que disputen las certezas de la matriz hetenormativa y que alienten la construcción de alternativas viables al consenso

⁴⁶ Foucault, Michel. “Gay Science”. *Op. cit.*, p. 393.

⁴⁷ Bersani, Leo. *Homos. Op. cit.*, p. 100.

familiarista imperante.

Entendemos que la recuperación de las consideraciones foucaultianas acerca del vínculo entre cultura homosexual y creación de formas de vida —y su posterior apropiación en el marco de la teoría *queer*— no sólo proponen un ejercicio reflexivo que evidencia la asimilación del colectivo a las expectativas heterocentradas; muestra también lo que se ha perdido al no haber logrado diseminar en el tejido social otras formas relacionales y otras prácticas sexo-afectivas que se acopiaron en el marco de las luchas por la autonomía sexual. El costo pagado por el reconocimiento, a saber, la subsunción de la agenda LGTB a las formas de vida que suponen el vínculo conyugal y el parentesco heterosexual, supone un reparto de lo sensible, un régimen de afectación en el que no hay espacio para desarrollar y generalizar aquellos modos de vida que se regían (o se rigen) por marcos diferentes a los institucionalizados. No obstante, pese a tales derivas, en la recuperación *queer* de las propuestas de Foucault se nos invita a reemplazar la miseria relacional del cepo matrimonial por otras formas —viejas y nuevas— de habitar los afectos y placeres. Algunas de ellas resultaron válidas entre nosotr*s para poder sobrevivir a las represiones y sanciones sociales; algunas otras esperan ser exploradas y alentadas a fin de posibilitar otros modos de subjetivación, menos invariables y restrictivos. Hemos aprendido a amarnos por fuera de la monogamia, y tales formas de vinculación sexo-afectiva han transgredido con mayor o menor fortuna las marcas divisorias que la clase, la raza, la edad, y hasta la misma visibilidad de quienes participan de tales relaciones, han querido imponer. Tal variedad de vínculos sexo-afectivos presuponen diversos modos de estructurar los tiempos y los espacios de visibilidad/invisibilidad como así también de regular el grado de compromiso y estabilidad. Esa diversa variedad de vinculaciones posibles sigue manteniéndose entre las sombras puesto que no parecen contribuir a la estrategia de visibilidad de un movimiento que se concibe asimilable, con el cual, tales formas de vida siguen (seguirán) permaneciendo en los márgenes, sin legitimarse.

Como en tiempos de Foucault, queda mucho trabajo por hacer: contra la insistencia del contrato heteronormativo en producir vidas predecibles y disciplinadas,

hay una batalla cultural —no sólo política, sino ética— que aguarda ser consumada en la articulación *queer* de otros vínculos amorosos, de diversas relaciones de camaradería y amistad que no han sido ensayadas todavía. Aún nos resta interpretar cierta ascesis (im)personal que, en tanto estética de sí, conlleve efectos micro-políticos que aún hay que decodificar y ensayar colectivamente. Más allá y más acá de las agendas jurídicas que quepa configurar hay *otras* políticas del afecto que no estamos logrando concretar; hay otras comunidades inapropiadas/bles que es preciso imaginar y experimentar. Tal vez sea este momento, el de la meseta yerma del lazo matrimonial garantizado, el que nos permita imaginar, como quería Foucault, “una cultura homosexual, es decir, un conjunto de instrumentos para desarrollar relaciones multiformes, distintas entre sí, a la medida de cada cual”⁴⁸.

Bibliografía:

- Bersani, Leo. *Homos*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- Bersani, Leo. “Sociabilidad y levante”. *Litoral. Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo*, 31, (2001): 41-68.
- Davidson, Arnold. *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Foucault, Michel. “Gay Science”. *CriticalInquiry*, vol.37, n° 3, (Spring 2011): 385-403.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Obras esenciales*. Eds. Morey Miguel y otros. Barcelona: Paidós, 2010. 1027-1046.
- Foucault, Michel. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Ed. Álvarez Yagüez, Jorge. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Foucault, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Ed. Castro, Edgardo. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2013.
- Foucault, Michel. “No al sexo rey”. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. Morey, Miguel. Barcelona: Altaya, 1994. 146-164.

⁴⁸ Foucault, Michel. “De la amistad como forma de vida”. *¿Qué hacen los hombres juntos? Op. cit.*, p. 17.

- Foucault, Michel. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Ed. Pérez Bueno, Luis C. Madrid: Cerami-Cinca, 2015.
- Gros, Frédéric. “Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault”. *Litoral. La opacidad sexual*, 27, (1999):9-18.
- Halperin, David. *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.
- Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- López Clavel, Pau. “Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana”. *Asparkia. Investigación feminista*, [On line]26, (2015).En <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/1490>, 137-153 (octubre 2016)
- Love, Heather. “Fracaso *camp*”. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Eds. Macón, Cecilia y Solana, Mariela. Buenos Aires: Título, 2015. 187-203.
- Preciado, Paul B. “Biopolítica del género. La invención del género, o el tecnocordero se devora a los lobos”. AA.VV. *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires: Ají de pollo, 2009. 15-42.

Dispositivos y soportes del placer en la Teoría Queer

Devices and Formats of Desire in Queer Theory

Camila Arbuét Osuna*

Valentín E. Ibarra*

Fecha de Recepción: 1º/10/2016

Fecha de Aceptación: 1º/11/2016

Resumen: *Estamos acostumbrados a pensar al deseo, como al poder, como un vínculo; un vínculo que, como ha señalado C. Pateman, no puede ser reducido a un hecho contractual entre partes iguales sino que vive, se reproduce y diversifica gracias a la diferencia (simbólica, material, política, sígnica) y a los juegos de poder de sus partes. Aquello sobre lo que nos ha alumbrado la teoría queer es que, junto con las transformaciones del capital financiero, tecnológico y pospornográfico –y con la misma doble faz posibilitadora y destructora– la producción de deseo se ha modificado dramáticamente; amplificado, mutando y ramificando los soportes de consumo de su mercancía (producto y relación social): el placer.*

El placer, en tanto mercancía de consumo masivo, ha alterado sus medios de circulación, sus formas de administración y, por consiguiente, la (re)presentación misma de los cuerpos intervinientes (como lo han demostrado D. Haraway y B. P. Preciado). El presente trabajo se propone hacer un paneo sobre las características de estos nuevos arsenales de dispositivos encargados de capturar, amplificar y vender placer, teniendo en mente cómo la teoría queer a decodificado estas novedades como parte de una nueva matriz de (re)producción de deseo.

Palabras

clave:

queer; placer; deseo; dispositivo; soporte

* Doctora en Ciencias Sociales. Licenciada en Ciencia Política. Becaria posdoctoral de Conicet. Docente de Teoría Política en la Universidad Autónoma de Entre Ríos y de Historia Moderna Europea en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Correo electrónico: camila_arbuét@hotmail.com

* Estudiante avanzado de Filosofía. Periodista de Agencia de Informaciones del Mercosur. Investigador sobre estudios de género y *queer*. Correo electrónico: ibarrave@live.com.ar

Abstract: *We are used to thinking of desire, in the same way as power, as a link; a link that, as C. Pateman has highlighted, cannot be reduced to a contractual fact between equal parts, but rather it lives, reproduces and diversifies due to the difference (symbolic, material, political, signical) and to the power games of its parts.*

The fact upon which the queer theory has shed light is that, along with the financial capital, technological and postpornographic transformations (and with the same enabling and destructive double side) desire production has been dramatically modified; amplifying, mutating and branching its commodities consumption formats (as a product and a social relationship): pleasure.

Pleasure, as massive commodity consumption, has altered its means of circulation, its administration ways and, therefore, the very (re)presentation of intervening bodies –as D. Haraway and B. P. Preciado have shown–. The present work aims at reviewing some of the features of these new sets of formats in charge of capturing, amplifying and selling pleasure, having in mind how queer theory has decodified this development as part of a new desire (re) production matrix.

Keywords: *Queer; Pleasure; Desire; Device; Format.*

La hipótesis rectora del presente trabajo es que, entre las últimas dos décadas del siglo pasado y la primera del que transcurre, las formas de mercantilización del placer han ingresado en una nueva fase de su desarrollo, fase que involucra tanto la transformación de sus prácticas de consumo como de los modos de su circulación y producción. El proceso al que aludimos nos indica una importante metamorfosis subjetiva de las partes intervinientes en cada una de estas etapas. Como parte de este cambio aparece una forma más fragmentaria, sectorizada y personalizada de vincularse con los dispositivos de generación de placer que, sostenemos, tiene una influencia performativa en los soportes clásicos del placer sexual mercantilizado, en las demandas de la prostitución y en las maneras en las que el imaginario social masivo concibe y administra una *performance* sexual apetecible. Sostenemos, a su vez, que la teoría *queer* nos brinda una plataforma de comprensión teórica y política para este proceso, dado que el placer y el deseo han sido de sus objetos dilectos de estudio desde su emergencia. Propondremos, por ende, un recorrido analítico que dé cuenta, en primera instancia, de

dichos aportes teóricos y políticos del universo *queer*; luego, haremos foco en los hitos más representativos de las modificaciones en la mercantilización del placer; y finalmente, concluiremos con las especificaciones que éstos aportes y transformaciones tienen en las condiciones existenciales argentinas.

Deseo y placer en la emergencia de la teoría *queer*

El título de este trabajo exige una aclaración previa de tipo terminológico, dado que hemos decidido no traducir la palabra *queer*, opción que tiene ventajas e inconvenientes. El término *queer*¹ fue apropiado por una parte radical de los movimientos sexuales de gays y lesbianas hacia fines de los '80, para nombrar los cuerpos que bordeaban las propias formaciones guéticas dentro de los colectivos LGBT de aquél momento y que se resistían a las estrategias de inclusión estatal². De este modo, el término apuntaba a todas las combinaciones de género que se pudieran imaginar o articular en la práctica cotidiana de sujetos y comunidades marginales respecto de la heterosexualidad patriarcal blanca de clase media. En este sentido, *queer* es más que la sumatoria de gays y lesbianas pues incluye a éstos y a muchas otras figuras identitarias sexuales y genéricas construidas y deconstruidas: bi, trans, intersex, etc. Como señala Beatriz/Paul Preciado en el *Manifiesto Contrasexual*, el movimiento *queer* no es la invención de una nueva sexualidad, sino la renuncia o ruptura a una sexualidad institucionalizada:

¹ *Queer*: raro, extraño, excéntrico pero también, de modo peyorativo en primera instancia –antes de la inversión performativa de la que nos habla J. Butler (2008)–, gay, lesbiana, travesti, *freaky*, marica. Una referencia a todos los sujetos que se apartan de las formas y prácticas sexuales heteronormadas.

² Las políticas *queer* aparecieron como la culminación de un proceso de autocrítica de las comunidades gays y lesbianas encarnando una confrontación directa con los regímenes normativos. Supusieron el cuestionamiento de la identidad sobre las que se habían asentado las corrientes gays y lesbianas originalmente considerando los efectos excluyentes de tal identidad. En el abandono de las narrativas humanistas y totalizantes, el núcleo fundamental de este nuevo modelo es la de identidad abierta y flexible, la utilización de instrumentos y estrategias de lucha: lo *queer* se emplaza en un lugar decididamente marginal, de confrontación directa, la provocación a las estructuras normativas mediante una actitud de descaro e incorrección política. Desde el nombre, su fundamento está en la reapropiación y resignificación de los discursos y las palabras: *queer*, ya no como insulto ahora como identidad disruptiva.

En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. Por consiguiente, renuncian no solo a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente sino también a los beneficios que podrían obtener de una naturalización de los efectos sociales, económicos y jurídicos de sus prácticas significantes³.

En medio del proceso de apropiación y resignificación permanente que el movimiento *queer* se propone, lxs militantes en España han encontrado una nueva fórmula para actualizar en sus propios términos e idioma el escándalo inicial de la palabra que los designa. Es así como han dado a llamarse “marico-bollera-trans”. Al no tener en Argentina aún un epigrama propio, hemos optado por continuar con *queer*.

La teoría *queer* emerge en sintonía con el feminismo radical lésbico, negro, anticolonialista, encabezado por Monique Wittig (*Las guerrilleras*, 1969), Gayle Rubin (*El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo*, 1975), Adrienne Rich (*Nacemos de mujer*, 1976), Ángela Davis (*Mujeres, raza y clase*, 1981), Donna Haraway (*Manifiesto cyborg*, 1985), entre otras, y con los planteos de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari acerca de las nuevas tecnologías de control y producción del yo. En cuanto a ésta última afluencia, es preciso mencionar, para el desarrollo del tema que nos compete, los hitos que supusieron la publicación de tres libros (nos referimos a *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 1972; a *Vigilar y castigar*, 1975; y a *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, 1976) no solo para el replanteo teórico del cuerpo, la sexualidad, el poder, el deseo, el saber y de los vínculos posibles y necesarios entre estos elementos, sino esencialmente para la inteligibilidad y la puesta en acto de una nueva experiencia política, la experiencia

³ Preciado, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Opera Prima, 2002. pp. 18-19.

queer, que apostó desde sus inicios por una suerte de frónesis permanente y que tan acertadamente Preciado ha enunciado como “una política experimental que no es una política de guerra”⁴ –en diálogo con las reflexiones sobre la vulnerabilidad de la vida de J. Butler (2006).

La teoría del poder como producción de cuerpos y sujetos, que Foucault desarrolla en *Vigilar y castigar* amplía la clásica y soberana noción de poder como ejercicio castrense de arriba hacia abajo, del padre a los hijos, del Estado a los ciudadanos, para inscribirlo en una concepción disciplinar descrita como una amplia red de relaciones que estructuran y seleccionan los vínculos sociales, económicos y sexuales dominantes. En lo que respecta al sistema sexo-género⁵, este pasaje supuso la invención social de la sexualidad durante el siglo XVIII como espacio destinado a la reproducción de la vida y como sistema que posibilita la persecución excluyente de todas aquellas prácticas, conductas y morfologías que involucren la genitalidad y no tengan el mencionado fin: homosexualidad, hermafroditismo, masturbación, sodomía, travestismo, etc.⁶.

Una de las premisas revolucionarias de *Vigilar y castigar* es que el poder no puede ser reducido ni a la represión ni a la ideología, sino que el poder es constituyente a través de sus dispositivos. Circulando entre éstos, el deseo aparece como la falta que atrasa, obtura, dilata el deleite y, en ese *impasse*, fundamenta la ley produciendo subjetividad; mientras que el placer es señalado como la concreción de un goce. La sociedad disciplinaria se propone, entonces, “disminuir el deseo que hace atractivo el delito, aumentar el interés que convierte la pena en algo temible”⁷, incentivar “el placer

⁴ Preciado, Beatriz. Conferencia “Políticas transfeministas y queer: Tecnologías de disidencia de género” en Universidad del Claustro de Sor Juana, México D.F., Junio de 2010.

⁵ Cfr. Rubin, Gayle. “Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. Revista Nueva Antropología, México DF, Vol. III, N° 30, noviembre de 1986.

⁶ Sobre el despliegue del constructivo científico en la conformación de la sexualidad en los inicios de la Modernidad los textos ya canónicos son: Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010; Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Harvard University Press, 1990; Corbin, Alan, Courtine Jean Jacques y Vigarello, George. *Historia del cuerpo*. Tomos I y II. Madrid: Taurus, 2005.

⁷ Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 64

en espiar y en castigar”⁸. Para Deleuze, en cambio, hay una primacía del deseo sobre el poder, entendiendo por deseo no una lógica de la falta –esquivando el meollo psicoanalítico– sino lo que es constitutivo, inmanente, desterritorializado, y comprendiendo por placer una obturación organizativa y normativa del libre flujo del deseo. En palabras de Deleuze:

Para mí, deseo no implica ninguna falta; tampoco es un dato natural; está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es *haecceidad* (individualidad de una jornada, de una estación, de una vida), en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un “cuerpo sin órganos”, que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. [...] El placer me parece el único medio para una persona o un sujeto de “recuperarse” en un proceso que le desborda. Es una re-territorialización. Y, desde mi punto de vista, el deseo se remite de la misma manera a la ley de la falta y a la norma del placer.⁹

En estas notas que Deleuze escribió respecto a *Vigilar y castigar*, y que han sido publicadas como *Deseo y placer*, el autor hace de esta afección –deslizada por distintas líneas de fuga (disposiciones del deseo)– la promotora tanto de movimientos represivos como de formas de resistencia. El deseo para Deleuze y Guattari no es un devenir mediado por una sucesión de objetos trascendentes que se acercan y se alejan, el deseo es pura inmanencia, es un despliegue situado de intensidades que estimulan distintas fases de ese “cuerpo sin órganos” o cuerpo no organizado. Para ellos, siempre se desea un conjunto de elementos temporales, espaciales, corporales, etc. que conforman una situación específica, un escenario de disfrute, un mundo. Por ende, como en una

⁸ *Ibid.*, p. 122

⁹ Deleuze, Gilles. *Deseo y placer*. Barcelona: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. N°23, 1995

película, no hay nada natural en el deseo: el inconsciente es una fábrica y el deseo es producción¹⁰, una producción que tiene la peculiaridad de ser un fin en sí misma, de contener en su carácter expansivo y rizomático la potencia de su sentido. La vida buena, en esta perspectiva, estaría signada por el reconocimiento y la producción de aquellas disposiciones de deseo que sean capaces de generar a su vez nuevas disposiciones¹¹.

Para aquéllos autores, el proceso de producción de deseo que libera la potencia de la voluntad es posible mediante la desterritorialización del deseo. Se trata de un proceso de desidentificación que está en sintonía con la apuesta *queer* a la experiencia sensual y sexual. Una apuesta que, a su vez, está en diálogo con las nuevas características de adaptabilidad y fragmentalidad de la dupla Capital/Trabajo en esta nueva fase del capitalismo. En cuanto al placer, creemos que el diagnóstico que lo vincula con una forma organizativa e incluso terapéutica de performatividad puede ser compartida por varixs de lxs actuales teóricxs *queer*; sin embargo, esto no será para muchxs de ellxs obligatoriamente negativo. De hecho, toda la relación entre alienación y placer es repensada al calor de esta teoría.

Tras complejizar y relativizar el enfoque althusseriano sobre los aparatos ideológicos del Estado, tras deshilvanar la comprensión estructural de ideología como superestructura o como falsa conciencia y reflexionar sobre la imbricación que las diferentes tecnologías biopolíticas (prótesis, píldoras, fluidos y dispositivos informativos de todo tipo) tienen en los cuerpos, la teoría *queer* se ha acercado al problema de la alienación contraponiendo a la aproximación moralista una comprensión que rompe el binomio alienación/emancipación, y que vuelve sobre la

¹⁰ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2004

¹¹ “Para Deleuze [...] lo difícil no es conseguir lo que se desea, sino que lo difícil es desear. Parece tan fácil desear, basta decir “quiero esto y lo otro”. Pero ¡qué cerca se está de la impostura cuando se anuncia lo que se quiere! No sólo cuando deliramos los delirios de las imágenes producidas por la publicidad, sino también cuando asumimos una identidad y, con ella, los deseos propios de esa identidad. La impostura aprisiona la vida, porque hace asumir deseos que no nacen de la propia potencia de ampliar el territorio.[...] Lo verdaderamente difícil es desear, porque desear implica la construcción misma del deseo: formular qué disposición se desea, qué mundo se desea, para que sea el mundo que te conviene, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el cual tu deseo discorra. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear, es un resultado, es en sí mismo virtuoso.” Larrauri, Maite. *El deseo según Gilles Deleuze*. Madrid: Tandem, 2000, p. 45

pregunta de qué puede un cuerpo en sus diferentes estados. En ese marco, así como la alienación ya no tiene que ver necesariamente con la falsa conciencia, el placer y sus diferentes proyecciones ya no tienen que ver necesariamente con la identidad.

El proceso de deconstrucción *queer* ha provocado el estallido tanto de la idea de autonomía en tanto propiedad de sí¹², como de la concepción de alienación como falsa conciencia. Frente a ello, una nueva idea de autonomía, alejada tanto de la trascendencia de la idea como de la inmanencia de los derechos alienables, ha surgido al calor de las prácticas y los usos de nuevas tecnologías del yo. Donna Haraway ha nombrado a esta nueva forma de ser autónomo y posidentitario “*cyborg*”¹³, una ficción política productiva que se fusiona con las prótesis que lx conforman (drogas, ortopedias, chips, dios y todas aquellas artificialidades que surgirían si en este mismo momento quien lee se preguntase ¿qué llevo puesto/inscripto/anexado en/a mi cuerpo que me permite funcionar tal y como lo hago?) y que viabilizan sus potencialidades. En palabras de Haraway:

Los cuerpos (nuestros cuerpos, nosotros mismos) son mapas de poder e identidad y los *cyborgs* no son una excepción. Un cuerpo *cyborg* no es inocente, no nació en un jardín; no busca una identidad unitaria y, por lo tanto, genera dualismos antagónicos sin fin (o hasta que se acabe el mundo), se toma en serio la ironía. Uno es poco y dos es sólo una posibilidad. El placer intenso que se siente al manejar las máquinas deja de ser un pecado para convertirse en un aspecto de la encarnación. La máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y, nuestros procesos, un

¹² Respecto a las críticas al concepto liberal de propiedad de sí se puede ver el notable trabajo de Carole Pateman: “Self-ownership and property in the person: democratization and a Tale of Two Concepts”, *The Journal of political philosophy*. California (EE.UU.), Vol 10, N°1, (2002), pp-20-53

¹³ “La ambivalencia hacia las unidades rotas mediatizadas por la cultura de la alta tecnología requiere no una conciencia reducida a categorías de «crítica de Ideas claras que ponga las bases de una sólida epistemología política» frente a una «falsa conciencia manipulada», sino una comprensión sutil de los placeres nacies, de las experiencias y de los poderes con serias posibilidades de cambiar las reglas del juego.” Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995, p. 256

aspecto de nuestra encarnación¹⁴.

El ser sexuado pero no genérico, animal-máquina, más allá de la fantasía de Mary Shelley, un ser sin origen, sin padre y contenido como un cúmulo de placeres esperando el contacto, se inocula rápidamente en el horizonte *queer*. Hablamos de un cuerpo en tránsito, cuerpo experimental, cuerpo poderoso y desmembrado, único y diluible a la vez, más allá de los laberintos de la individuación liberal, pero solo posible luego de un fuerte proceso re-identitario, es decir, llamado a provocar una dificultosa identidad para destruirla en y por una experiencia más intensa. Treinta años después del manifiesto de Haraway, creemos que éste aún contiene la utopía *queer* y la aproximación más nítida al deseo como caudal informativo y al placer como imbricación (entre lo humano, lo animal y lo mecánico), vehículo y conexión con el entorno.

A contrapelo de los *slogans* del placer como mecanismo antisistema, de buena parte de la militancia y la producción en pos de la liberación sexual de los '60 y '70, Haraway apostó al placer como una forma de hiperconexión sistémica que modificaría todas las partes de la ecuación. Si con Deleuze decíamos que el placer obturaba – normativizando– los influjos del deseo, con Haraway debemos sostener que esta obturación no es sino la posibilidad de una nueva conexión, de una nueva concreción transformadora, y que si el placer fuese el modo imperante de producir performatividad (más allá de que lo hiciera alienando, encarnando o subjetivando) estaríamos en otro nivel del juego. Nos interesa, en este punto, dar luz sobre las transformaciones más importantes en la mercantilización del placer sexual así entendido, como *link* político e informático, en medio del despliegue de la nueva fase del capitalismo (signado por la revolución de la comunicación y el capital tecnológico¹⁵) que acompañó la emergencia y el desarrollo de la teoría *queer*. De esta manera, escudriñaremos en el incremento y la transformación de los dispositivos de poder de la industria pornográfica, para luego

¹⁴ Ibidem, p. 309

¹⁵ Cfr. Arbuét Osuna, Camila. “Capitalismo y globalización: *El Capital* en la era del capital tecnológico”, Revista Desafíos, Bogotá (Colombia), N° 26-2, II semestre, (2014), pp . 97-124

tratar al cuerpo como soporte último, en tanto nueva matriz de circulación del placer en el observable puntual de la prostitución.

Dispositivos de placer pornográfico

Entiendo por dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes.

Agamben, G., *¿Qué es un dispositivo?*

La teoría *queer*, de Wittig a Preciado, llevó al cuerpo sin órganos deleuziano a otro nivel, a un cuerpo con tantos órganos como capacidades de reterritorialización parcial pueda promover. Considerando al cuerpo desorganizado y fragmentado como superficie, terreno de desplazamiento y de emplazamiento del dildo, espacio de reproducción de imágenes y placeres... vimos que la teoría *queer* lo ha imaginado como materia de la contrasexualidad, es decir, como soporte del uso y significación desnormativizadas de sus partes sexuadas y generizadas, partes intervenidas por una exuberancia de dispositivos.

La matriz comercial que pone a andar los dispositivos vinculados a la producción de placer como mercancía es la pornografía; imbricada, obviamente, con las nuevas tecnologías de la comunicación, los nuevos hábitos de consumo, los desarrollos de fármacos y la cambiante noción de abyección. La pornografía forma parte de un régimen más amplio (capitalista, global, mediatizado) de producción de subjetividades a través de la gestión técnica de imágenes, sonidos y texturas, que intervienen en la creación de disposiciones de deseo estandarizadas.

Preciado intenta explicar lo que podríamos denominar una biopolítica de la representación pornográfica partiendo de las siguientes preguntas: ¿cuándo aparece la pornografía como discurso y saber sobre el cuerpo? ¿cuál es la relación que existe entre

porno y producción de subjetividades? ¿cómo funciona la pornografía dentro de los mecanismos políticos de normalización del cuerpo y de la mirada en la ciudad moderna? Y en su *Pornotopía*¹⁶, mediante el análisis de lo que supuso la irrupción de la estética *Playboy* para la arquitectura, la división sexual del trabajo, la reorganización política del binomio público/privado y la apertura de una nueva versión del sueño americano, queda claro que la pornografía es una forma de producción cultural a la que concierne el debate sobre la construcción de los límites de lo socialmente visible y lo placenteramente experimentable del sexo¹⁷. Debate que repara en las relaciones con la historia del arte, las estrategias biopolíticas de control del cuerpo y de producción de placer a través de aparatos de intensificación de la mirada. Son éstas las categorías que nos ayudarán a comprender por qué la pornografía se ha convertido, a partir de los años '70s y '80s, en un espacio crucial de análisis, crítica y reapropiación para las micropolíticas de género, sexo, raza y clase.

A partir de mediados de la década del '80, los trabajos antipornográficos de Andrea Dworkin y Catherine Mackinnon¹⁸, en los que el porno es definido como un

¹⁶ Cfr. Preciado, Beatriz. *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama, 2010.

¹⁷ La noción de pornografía surge en la historia a mediados del siglo XIX como una de las retóricas del higienismo, junto a la metrópolis. Pornografía nombra al conjunto de medidas higiénicas desplegadas por el urbanismo, fuerzas policiales y sanitarias para gestionar la actividad sexual en el espacio público, regulando la venta de servicios sexuales, pero también incluía a la basura, los animales muertos y otras carroñas. En los estudios higienistas pornográficos se incluyó la discusión sobre residuos cloacales, patológicos y la administración de burdeles. El objetivo principal del museo secreto es el celoso cuidado de que ciertos objetos y representaciones que exalten los sentidos, no estén al alcance de mujeres y niños. La pornografía como categoría higiénica es ante todo un mecanismo de regulación de la sexualidad de las mujeres en relación a los espacios públicos, así como la regulación de la oferta de servicios sexuales por fuera de las instituciones del matrimonio y la familia.

¹⁸ La postura anti-pornográfica de Mackinnon se centra sintéticamente en la siguiente lista de afirmaciones: La pornografía significa la subordinación gráfica y sexualmente explícita de las mujeres a través de imágenes y/o palabras que también incluye uno o más de los siguientes: a) las mujeres son presentadas deshumanizadas como objetos sexuales, cosas o bienes; o b) las mujeres son presentadas como objetos sexuales que disfrutan la humillación o el dolor; o c) las mujeres son presentadas como objetos sexuales que experimentan placer sexual en las violaciones, incesto u otros ataques sexuales; d) las mujeres son presentadas como objetos sexuales atacadas o cortadas o mutiladas o golpeadas o lastimadas físicamente; e) las mujeres son presentadas en posturas o posiciones de sumisión sexual, servidumbre o exposición; f) las partes del cuerpo de las mujeres –incluyendo pero no limitándose a la vagina, pechos o nalgas– son exhibidas de forma tal que son reducidas a esas partes; g) las mujeres son presentadas siendo penetradas por objetos o animales; h) las mujeres son presentadas en escenarios de degradación, humillación, herida, tortura, mostradas como sucias o inferiores, sangrando, con moretones

lenguaje patriarcal, sexista y productor de violencia contra las mujeres, eclipsaron los argumentos del llamado feminismo pro-sexo que veía en la representación disidente de la sexualidad una posibilidad de empoderamiento para las mujeres y las minorías sexuales. De este modo, el lenguaje pornográfico y su perspectiva de circulación se fueron instalando como un afuera cultural que se oponía a la crítica, a contrapelo de las preocupaciones teórico políticas de los '60s y '70s por los escritos libertinos del siglo XVII y XVIII. En muchos espacios sociales, académicos y políticos, la pornografía no estaba considerada aún como un objeto de estudio filosófico: ligada la mayoría de las veces con la prostitución, era tomada por desperdicio cultural con grado cero de representación, un código cerrado, soez y repetitivo cuyo único fin era la masturbación acrítica. Según éste razonamiento, el porno no merecía hermenéutica alguna.

Desde sus inicios, la industria del placer ha cosechado defensores y detractores y, por su carácter controversial, el debate ha quedado generalmente limitado a la posibilidad de su existencia o no, sin avanzar más allá, siendo cooptado por discursos morales, religiosos y sus respectivas influencias políticas. Sin embargo, desde mediados de los años '80s comienzan a emerger nuevos actores como William Kendrik, Linda Williams, Richard Dyer, Thomas Waugh, que van a extender sus investigaciones sobre las relaciones entre cuerpo, mirada y placer junto a la representación pornográfica. Estos estudios abren la puerta a una alternativa, que en el siglo XXI emergerá como “estudios sobre el porno”, realizando profusos análisis críticos, históricos y políticos, los cuales asumirán la tarea de deconstrucción de un permanente exilio hacia el escenario público actual. Siguiendo la línea de aquéllos estudios, desde la teoría *queer* se ha considerado siempre que los dispositivos destinados al placer, que emergen como material, encuadre, accesorio y eje del porno, son objetos de la cultura, en tanto se asumen como modos de producción, distribución y consumo de placer. Por ende, queda observar cómo se imponen y de qué modo han generado las modificaciones que creemos tan sustanciales en la concepción misma de placer.

o lastimadas en un contexto que hace que esas condiciones sean sexuales. Cfr. Mackinnon, Catherine. *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

Hacia fines del siglo XIX, la fotografía y el cine irrumpieron como aparatos técnicos de intensificación de la mirada. En este nuevo campo semántico por donde se segmentaban, diferenciaban y sancionaban las prácticas y discursos, aparecieron las denominadas “películas para solteros” (*stag films*) –inicialmente mudas y de corta duración–, que funcionaban como prótesis masturbatorias¹⁹ en las que aparecían cuerpos desnudos, contacto físico y actividad genital en el contexto del burdel o club masculino. El consumo era masculino y colectivo, el presunto cuerpo del deseo era un gran ausente (“de estar presente sería un estorbo”, reconoció el propio Hugh Hefner) en un ritual cargado de una fuerte significación homoerótica. En palabras de Roman Gubern:

La representación del falo en erección y de las prácticas sexuales existían ya en la Grecia y Roma paganas (por no nombrar a la más exótica cultura hindú), pero la reproductividad icónica masiva e hiperrealista de la fotografía y luego del cine –garantes de que aquello que se muestra ha acontecido realmente ante la cámara– otorgaría un nuevo estatuto sociocultural a las representaciones eróticas²⁰.

A partir de la lectura del texto *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas* de Gubern, vemos cómo las tecnologías de reproducción audiovisual fueron desplazándose unas a otras, generando distintos nichos de audiencia y consumo. La televisión desplazó a la radio, pero enfocada a un espectador pasivo, silencioso y conservador, y, esencialmente, miembro de una familia tipo. La revolución de la TV en los '50s se hizo de espaldas al submundo de la pornografía, que comenzaba a sofisticarse

¹⁹La invención de la pornografía como imagen-movimiento, viene a insertarse en un conjunto de técnicas de producción de la diferencia entre lo normal y lo patológico. Es imposible desligar la historia de las técnicas tempranas de pornografía de la historia de la fotografía médica y antropológica. Es un tiempo en el que la representación clínica y jurídica buscan hacer confesar al cuerpo a través de la imagen. Cinematográficamente, el porno pertenece a un conjunto de representaciones del cuerpo en movimiento. Una exaltación de la vista con una consecuente reacción en el cuerpo del espectador.

²⁰Gubern, Roman. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Barcelona: Anagrama, 2005, p. 9

en revistas –desde las pensadas para el “incentivo” de las tropas en la Segunda Guerra hasta *Playboy*– y films. El cine separó sus aguas entre uno de corte convencional, masivo, y otro denominado “X” evidenciando un sello (como marca originaria) de semi-clandestinidad o de “afuera” cultural. El cine en su acepción “condicionada” o “triple X”, según lo conocemos hoy en día, también experimentó al interior de su universo una escalada de permisividad y despliegue:

El género evolucionó y se diversificó buscando nuevos incentivos. Así, la sodomización, poco frecuente en los primeros años de despenalización del cine porno (aunque ya presente en *Garganta Profunda*²¹), se difundió en la segunda mitad de los años setenta, según el principio de la escalada de estímulos. Entre las ofertas icónicas de la sodomización figuró de modo importante el dolor/placer de la penetración anal, que el género muestra usualmente a través del rostro de la actriz [...] Consecuente con esta escalada apareció la práctica de la triple obturación simultánea del cuerpo femenino (vagina, boca y ano). Pero otras variantes del placer erótico (somasoquismo, zoofilia, coprofagia) se mantuvieron en los guetos especializados y selectivos de los *peep-shows* y *sex-shops*, en cabinas de visión individual²².

Ahora bien, con la invención de nuevos dispositivos de reproducción, primero las videograbadoras y videocaseteras y, posteriormente, la realidad virtual a la que accedemos vía internet, el desplazamiento del consumo de la industria pornográfica – desde el espacio comunitario al privado– es absolutamente irrevocable, completando un ciclo que se inició en el prostíbulo y los clubes masculinos pasando a las salas de cine, luego a las cabinas individuales, hasta llegar a la intimidad del hogar. Esta radical metamorfosis desarma la fantasmática representación de guetos de dudosa reputación

²¹ *Deep throat*, de Gerard Damiano (1972), con el controversial protagonista de Linda Lovelace. Actriz que años después se volverá una abolicionista militante y denunciará en su biografía, *Ordeal*, los abusos a los que fue sometida durante la filmación de la película.

²² *Íbid.*, p. 14.

que tuvieron desde el comienzo las salas y clubes masculinos, privatizando el consumo y produciendo un salto exponencial en sus números de producción, distribución, acceso y venta. Se dejó de pensar en la pornografía como en una pedagogía del sexo para desvalidos, ancianos y solitarios onanistas, pasó a arrastrar a los *dandys* en sus *penthouses*, a los padres de familia en sus ratos libres, a los púberes en sus “preparaciones”, hasta llegar finalmente a mujeres, gays, lesbianas, trans que ya no sólo producen porno sino que lo consumen masivamente. La pornografía se ha ido transformando, conforme pasa el tiempo, en una industria de consumo mucho más expandida de lo que parece. Asimismo, la confesión de su consumo es cada vez más amplificadas²³. Como parte de este desarrollo, la producción amateur de videos caseros se ha convertido en un *boom*, siendo incluso una técnica reiterada de estimulación de parejas –dándoles nuevos soportes al voyeurismo y al exhibicionismo–, técnica que ha puesto en jaque incluso a la profesionalización clásica del sexo²⁴ del modelo *Playboy*. El sexo amateur capturado con la *web cam*, así como las aplicaciones pensadas para tener encuentros sexuales casuales (héteros, *Tinder*; gays, *Gnder*; lesbianas, *Brenda*; tríos, *3der*; swingers, *Erobeo*, etc.), nos presentan un abanico inmenso de dispositivos destinados al agenciamiento del sexo, que si bien están atravesados por la mercantilización del placer rebasan a ésta ampliamente. Dichas tecnologías, junto con las páginas porno, han generado una taxonomización del gusto sobre los cuerpos sin órganos (propios y ajenos) que no tiene nada que envidiarle a la ciencia ficción de A. Huxley o Ph. Dick. Al mismo tiempo, como parte de esta fragmentación especializada, las nuevas filmografías dejan de lado para siempre el tradicional rodaje de la historia semi-guionada para pasar a contar escenas, distribuidas y comercializadas, aisladas entre sí.

Desde principios del 2000, el porno se ha vuelto mucho más diversificado. La

²³ Según un estudio realizado este año (2016) por el Observatorio de Internet Argentino (OIA), 8 de cada 10 adultos consume pornografía por internet a través de distintos dispositivos móviles. El 71% de las mujeres encuestadas reconoció que consumía porno, de las cuales el 50% lo hacían semanalmente.

²⁴ Baste ver algunos de los *spots* publicitarios de *Playboy* en los últimos años, en especial aquél producido a raíz del éxito taquillero de “Las 50 sombras de Grey”.

lógica del mercado obligó a romper (literalmente) cada film en cuatro o cinco escenas breves –posiblemente teniendo en cuenta el tiempo orgásmico promedio–, que bien pueden reunirse bajo un mismo título o no, pero que siempre responden a las “categorías” que refieren a prácticas sexuales explícitas y que pueden encontrarse en todos los *sites*: “anal” “bondage”, “shemale”, “lesbian”, “gay”, “gangbang”, “hentai”, “ebony”, “latinas”, “big dick”, “for women”, “old/young”, “public disgrace”, “interracial”, “rough”, “BBW”, “POV”, “blowjob”, “bukkkake”, “cosplay”, “feet”, “toys”, “gonzo”, “ strapon”, “fuck machine”, “squirting” y “enemas”, entre tantas otras. Pareciera de crucial importancia para el tipo de consumo de estas categorías la perfecta tipificación de aquella práctica que se está por ver armando grupos de visualización altamente especializados.

El siglo XXI también trajo consigo un nuevo modo de contar la sexualidad en versión *fashionista*. Locaciones minimalistas sirven de telón de fondo con la exultante voluptuosidad de la *starlet* como su único centro. Observamos el ascenso de mujeres fálicas, tatuadas, irreverentes, que reaccionan ante el modelo icónico de la rubia siliconada de los '90s, y toman el control de la escena en la meca californiana del porno. Mujeres como Sasha Grey, Princess Donna, Bobbi Star, Bonnie Rotten o Christy Mack tomaron para sí la herencia de aquella radical Belladonna, niña punk de finales del siglo XX, hoy devenida en una de las directoras y productoras más codiciadas de la industria para adultos.

Los subgéneros de la pornografía *online* parecen multiplicarse diariamente, pero, a pesar a ello, su adherencia masiva a los ideales heteronormativos sigue siendo notable incluso entre las imágenes más abyectas, bizarras y parafilicas. Ya sea por el lugar de la mirada, por la disposición de los cuerpos y artefactos, por el escenario o por las palabras y las acciones, algo de las escenas atávicas de la erección del poder fálico, patriarcal y/o parental vuelve a representarse en el juego de excitación-frustración que se pone en acto en la gran mayoría de ellas. Una aplastante cantidad de *sites* siguen estando pensados en su graficación, epígrafes, filmación y títulos para un ojo hétero, masculino, adulto y blanco.

Frente a esta reafirmación del lugar heteronormativo de construcción de la sexualidad surgió el posporno, inventado en los '80 por el fotógrafo erótico Wink Van Kempen quien expuso un conjunto de fotos de genitales que en vez apuntar a la excitación invitaban a la parodia y a la crítica. En este sentido, el cine pospornográfico feminista, experimental lésbico, experimental *queer*, no busca representar la auténtica sexualidad de los cuerpos no-blancos, transexuales, intersex, transgénero, deformes y discapacitados (o simplemente *queer*), sino que trata producir contra-ficciones visuales capaces de poner en cuestión los modos dominantes de la norma y la desviación.

La cuestión que subyace no es saber si una imagen es una representación verdadera o falsa de una determinada sexualidad, sino saber quién tiene acceso a la sala de montaje, a la representación estetizada de las prácticas y discursos, al conjunto de convenciones visuales y políticas de la mirada. La pregunta gira en torno a cómo desplazar los códigos visuales, que históricamente han servido para designar lo normal o lo abyecto, sin perder el efecto del estímulo erótico amplificado. Es a este ejercicio de crítica y reapropiación de las tecnologías, a lo que llamamos pospornografía. No es una estética sino el conjunto de representaciones experimentales que surgen de los movimientos de empoderamiento político-visual de las minorías sexuales.

Finalmente, es preciso decir que más allá de las tipificaciones heteropatriarcales de la industria pornográfica y de los modos de explotación típicos de una industria de semejante porte, la *performance* pornográfica en su permanente expansión corroe lentamente los patrones de placer preestablecidos y habilita a nuevas disposiciones del deseo. A título de axioma se admite un simple “porque me gusta, porque lo gozo” sin necesidad de que el postulado de “la verdad” sobre la (propia) sexualidad sea psicológicamente justificable, convenientemente inmutable, sobriamente imperceptible²⁵.

²⁵ “La pornografía dice la verdad de la sexualidad, no porque sea el grado cero de la representación, sino porque revela que la sexualidad es siempre y en todo caso *performance* [...] Lo propio de la industria del *entertainment*, con su clasificación de “válida para todos los públicos” y “clasificada X”, es negar el valor performativo de la pornografía, reduciéndola a “puro sexo”. [...] La hegemonía actual de la industria cultural no-pornográfica deriva de este axioma moral que hace de los órganos llamados sexuales (especialmente pollas, coños y anos) objetos extra-cinematográficos (literalmente *ob-scenos*,

Lo que la industria pornográfica virtual hace circular es un arsenal de dispositivos emuladores y estimuladores visuales (películas, sexo en vivo, videos caseros, etc.), táctiles (el mundo *online* pone a disposición de tu tarjeta de crédito una variedad de siliconados, plásticos, aceites, cueros sintéticos, etc.), audibles (más allá de las líneas *hots*, el papel de la voz en el porno y en el sexo en general, y el desarrollo consciente de su potencia performativa en estos tiempos, merecería todo un tratamiento específico) y hasta olfativos (sorprende la enorme diversidad de objetos fetiches “usados” de venta virtual). Es interesante pensar cómo a excepción de la materialidad táctil y olfativa todo lo demás está en permanente exhibición gratuita. Solo hace falta conectarse. Mostrando que no se trata meramente de un mercado y de una estrategia de venta pensados a corto plazo, sino de toda una dinámica de interacción y formación de nuevas prácticas y modos de consumo, relación y afección. Hablamos de prácticas y modos que a su vez son puestos en relieve y en jaque alternativamente por la militancia *queer* (por ejemplo, pero no de forma exclusiva, mediante el posporno). Nos referimos a una verdadera educación sentimental, aunque un tanto alejada de los parámetros schillerianos.

De “La economía política del sexo” a la *potentia gaudendi*

¿Pero si fueran en realidad los cuerpos insaciables de la multitud, sus pollas, sus clítoris, sus anos, sus hormonas, sus sinapsis neurosexuales, si el deseo, la excitación, la sexualidad, la seducción, el placer de la multitud fueran los motores de la creación de valor en la economía contemporánea, si la cooperación fuera una cooperación masturbatoria y no simplemente una cooperación de cerebros?

Preciado, B.P., *Testo yonki*

fuera de escena), cuyo valor de verdad no puede ser absorbido por la representación y transformado en *performance*.” Preciado, Beatriz. *Testo Yonky*, *Op. Cit.*, p. 63

“Soporte”, según la RAE, se define como el apoyo o sostén de algo o como el material sobre el cual se registra información, como el papel, la cinta de grabación, el cd, el pendrive. A nosotros nos interesa aquí pensar al cuerpo como soporte último (interceptado y procesado por muchos dispositivos como de los que hablamos antes y tantos otros) de un intercambio que procesa al placer como mercancía.

Cuando Gayle Rubin escribió su visionario trabajo sobre la economía política del sexo, intentó una productiva maniobra de rescate de lo que servía del marxismo engeliano, de la antropología levi-straussiana y del psicoanálisis freudiano para pensar: cómo los cuerpos marcados como femeninos han sido objetos de intercambio desde el comienzo de las sociedades estanzadas, volviéndolos vehículos especulares²⁶ de la exogamia, el comercio y la división sexual del trabajo; cómo, a su vez, estos cuerpos, que son el preciado objeto y medio de tantos contratos entre hombres, no pudieron llegar a cristalizar su valor de cambio de manera constante; cómo la economía parental y sexista organiza culturalmente desde la inscripción edípica una disposición por la cual el mercado sexual queda regulado por la heteronormatividad.

La economía política del sexo, a pesar de sus múltiples peculiaridades culturales, está determinada tanto en Rubin como en Preciado por las capacidades de circulación y por aquellas conversiones que se producen en dicho proceso de circulación. En el caso del intercambio de mujeres está muy claro que estamos hablando, por una parte, de la capacidad de los hombres de volver al cuerpo femenino cuerpo del pacto (matrimonial y laboral, esencial pero no exclusivamente), del mensaje (forma que queda expuesta en su extremo en los femicidios y en las violaciones de guerra) y de la reproducción social y sexual, como mano de obra no asalariada y como formador ideológico de nuevos sujetos heteronormados. Y, por otra parte, hablamos del ingreso, consolidación y reconocimiento, mediante este tráfico femenino, de las personas –marcadas sexo-genéricamente de manera diferencial– en el sistema

²⁶ Sobre el carácter especular de la construcción subjetiva de las mujeres a través de la estructura edípica y de otras instituciones patriarcales ver: Irigaray, Luce. *El espejo de la otra mujer*. Barcelona: Akal, 2005.

jerárquico de los vínculos parentales (Rubin proclama que sólo deshaciendo las estructuras de parentesco es posible la liberación de la dominación sexual), públicos, laborales e íntimos.

La aproximación de Rubin a las condiciones de dominación sexual mediante una disposición económico política del sistema sexo-género está lejos de ser anacrónica pero, en lo que respecta a la venta remunerada de placer, tiene sus límites: por un lado, su comprensión de la prostitución tiende a ser abolicionista sin poder considerar a la prostituta también como sujeto/parte del contrato (que decide qué hacer, cómo hacerlo y cuánto cobrar por lo que hace), solo advirtiendo la domesticación de ese cuerpo²⁷; y, por el otro, se corresponde a una forma del capitalismo en la que el capital industrial y financiero aparecen como las plataformas hegemónicas para pensar la producción, reproducción y circulación de las mercancías. Actualmente, más allá de que el capital financiero siga siendo el dominante y haya expuesto en la crisis sus incommensurables dimensiones virtuales, las nociones de invención tecnológica, ductilidad, inmediatez, red y fragmentalidad, que hicieron punta en medio de la revolución informática y que permean el capital tecnológico, son las que formatean las tendencias productivas. En este contexto, si conservamos nuestro observable del placer en tanto mercancía, veremos que se da una, a veces tensa y a veces acoplada, connivencia entre el clásico tráfico de mujeres y la nuevas formas de alquiler, venta, contratación y transferencia de órganos signados por marcas discursivas de lo “femenino”, que pueden pertenecer a cuerpos *cis* o *trans*; nuevas formas que hacen de estxs expendedorxs de placer una mezcla huidiza entre partes, vehículos, objetos y hasta consumidorxs del tráfico al que pertenecen, promueven y son promovidxs.

Todo esto nos lleva a preguntarnos ¿qué circula cuando se trafican soportes y dispositivos de placer en la economía política del sexo? Creemos que la respuesta que nos lleva más allá de Rubin es “no sólo cuerpos marcados”: hemos llegado a un punto en donde se puede simplemente vender la marca sin el cuerpo, el fragmento sexualizado

²⁷ “¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *Playboy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones.” Rubin, Gayle. *Op. Cit.*, p. 136

de información capaz de generar un estímulo eréctil. Esto no quiere decir ni que estemos ante el inicio del fin de la prostitución clásica, ni que la producción edípica de subjetividad haya dejado de organizar las distintas prácticas de consumo sexual, ni que los rituales intervinientes en la administración de la división sexual de la existencia se hayan alterado significativamente para la mayor parte de la población: es preciso no perder de vista que siempre hay al final del cable o de la cadena de significantes un cuerpo “soportando” las marcas. Sino que en connivencia con estas maneras clásicas de explotación sexual ha surgido otra venta de corporalidad (donde la “carne de mujer”²⁸ se convirtió en “imagen de *cyborg*”) diseccionada, específica, húmeda²⁹, pero principalmente inmediata, desterritorializada y reproducible; que aquello que se trafica es el pack “estímulo-respuesta sexual” en un mercado en el que “las verdaderas materias primas del proceso productivo actual son la excitación, la erección, la eyaculación, el placer y el sentimiento de autocomplacencia del control omnipotente”³⁰. Preciado ha inventado el concepto *potentia gaudendi* para enunciar esta nueva forma de mercancía vinculada al placer del tecnocuerpo³¹:

Se trata de una potencia (actual o virtual) de excitación total de un cuerpo, esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género, no es femenina ni masculina, ni humana ni animal, ni animada ni inanimada, no se dirige primariamente a lo femenino ni a lo masculino, no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad. No diferencia entre el objeto y el sujeto, no sabe tampoco la diferencia entre ser excitado, excitar o excitarse con. No privilegia un órgano sobre otro³².

La propuesta conceptual y política de Preciado es muy seductora: imaginar al

²⁸ Rubin, *Op. Cit.*, p. 136

²⁹ Como las máquinas de escribir de *Naked Lunch*.

³⁰ Preciado, Beatriz. *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2014, p. 37

³¹ Es decir del cuerpo que funciona como una extensión de las tecnologías globales de comunicación.

³² *Ibid*, p. 38

mercado sexual del futuro dando sus primeros atisbos como tráfico desgenerizado de libido abre un gran abanico de posibilidades tanto sobre las desinscripciones identitarias que movilizan el universo *queer* como sobre las nuevas formas de explotación que este modo desustanciado de extracción de la plusvalía comienza a suponer –en diálogo con algunos de los planteos de Toni Negri. Pero, a su vez, creemos que tendríamos que ser capaces de imaginar las desigualdades en la circulación de este capital deseante en contexto, ya que funcionan como un tope real a la supuesta igualdad mercantil. Hay en esta descripción de la *potentia gaudendi* una suerte de “como si”, donde la deconstrucción del placer parecería poder dismantelar las distancias racistas, clasistas y sexistas que constituyen a las formas hegemónicas de objetualización del deseo. Como si el proceso de deshilar la sexualidad, el género y hasta lo humano –que efectivamente ha comenzado a proliferar en ciertos espacios *under*, comunidades militantes y selectos sectores de consumo pornográfico, prostibulario y/o farmacológico– no encontrara restricciones ante necesidades insatisfechas de reproducción biológica de la vida, ante un acceso desigual al capital simbólico que interviene incluso en las técnicas de excitación de distintos sustratos sociales, ante el “terror anal” masivo, solo por mencionar algunos de los cuantioso límites fácticos de circulación de este capital libidinal desmarcado y remarcable.

Por ende, en lo que respecta a la circulación del placer como mercancía rentable, debemos tener presente que el movimiento *queer* (como borde del feminismo radical que se vuelve a reconfigurar en cada situación) posee en las distintas regiones del mundo diferentes colectivos identitarios que aglutinan los cuerpos-márgenes específicos de esa circulación. En el caso de América Latina, son en su inmensa mayoría prostitutxs mujeres, travestis y trans³³ pobres, que trabajan en condiciones de extrema vulnerabilidad y que tienen una esperanza de vida semejante a la de los países africanos más desguazados. Los cuerpos intervenidos con biopolímeros, siliconas y aceites (de avión o de cocina) están un tanto lejos del ideal *cyborg* o de tecnocuerpo y, sin embargo, también algo de eso hay en estos replicantes, a lo *Blade Runner*, que se mueren en su

³³ El mercado sexual gay es, en comparación, más pequeño y principalmente homo.

clímax.

Pensar el cuerpo como soporte de placer en la Argentina actual supone tensionar la teoría *queer* con la militancia política de lxs prostitutxs mujeres, travestis y trans; repasar el debate entre abolicionistas y pro-sexo que interfiere en la construcción de frentes; comprender que el deshilván identitario debe ser puesto en paréntesis en medio de ciertas luchas y de una compleja red de coqueteos y enfrentamientos con un Estado que ha perdido todo viso de liberalidad (o incluso de su carácter benefactor) y una Iglesia extremadamente fuerte. En el contexto de una escalada de violencia policial, la Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina (Ammar) publicó un documento donde contabilizó 44 femicidios de trabajadoras sexuales entre 1996 y 2016³⁴, sin tener en cuenta que muchos otros no son denunciados. En medio de este escenario, las coaliciones entre el abolicionismo de cierto sector del movimiento travesti y Ammar, unida a la RedTraSex³⁵, muestran sintomáticamente la dificultad de liar fácilmente los principios de la teoría *queer* con la realidad del colectivo LGBTTIQ aquí.

Lohana Berkins, célebre activista trans, afirmaba de manera categórica que su postura es por el abolicionismo: “la prostitución no es un trabajo, crea violencia contra las mujeres y travestis y debe ser abolida”. Berkins consideraba, como Catherine Mackinnon y Sheila Jeffreys, que siempre la prostitución es derivada de condiciones materiales precarias y por tanto es una práctica degradante para quienes la realizan, por eso definía el trabajo sexual (al que siempre llamaba prostitución) como una condena – sostenía que 98 de cada 100 travestis están condenadas a ejercerla sin alternativa, tal vez unas veces más mitigadas que otras³⁶. Mackinnon, en el mismo sentido que Berkins enfatiza que no hay distinción significativa entre prostitución libre y forzada porque siempre el ejercicio del trabajo sexual es a partir de condiciones estructurales de

³⁴ Leemos del documento mencionado que el tratamiento de los femicidios hacia trabajadoras sexuales por parte de los medios de comunicación, en general aumenta la estigmatización y refuerza los prejuicios, ya que casi siempre se los asocia a entornos donde prima la proximidad de tráfico de drogas, excesos y clandestinidad. En este sentido, el relato se construye de tal manera en que se camufla un lenguaje moralista y prejuicioso.

³⁵ Red de mujeres trabajadoras sexuales de Latinoamérica y el Caribe que nace el 1997.

³⁶ Berkins, Lohana. *Cumbia, copeteo y lágrimas*. ALITT: Buenos Aires, 2007.

vulnerabilidad y pobreza o marginación. Si bien esto último es generalmente cierto, la confusión entre trata de personas y prostitución es un error severo tanto para pensar políticas tendientes a erradicar la primera como para conseguir condiciones más dignas de trabajo para quienes ejercen el trabajo sexual; tan vulnerables socialmente como un amplio grupo de trabajadorxs explotados en la ilegalidad. Por otra parte, debemos decir que en la Argentina la oferta de servicios sexuales no constituye delito alguno, pero con los edictos policiales y contravencionales aún vigentes en muchas ciudades y provincias se construyen “dispositivos legales”, que en la práctica le confieren a la policía la facultad de detener a cualquier persona por la comisión de una contravención sin intervención judicial. Por ende, al no existir un marco legal contundente y claro, la precaria institucionalidad se caracteriza por la discrecionalidad de los funcionarios y agentes; este estado de arbitrariedad es reforzado actualmente por un proceso de segregación espacial³⁷.

Es en este sentido, sobre estos problemas que parecen tan lejanos a los debates académicos librados en los centros de poder y que a su vez son tan acuciantes para quienes habitan los márgenes de la militancia sexual, que la travesti chilena Hija de Perra sostenía que “interpretaciones inmundas cómo la teoría *queer* colonizan nuestro contexto *sudaca*, pobre, aspiracional y terciarista”³⁸. En medio de una revalorización de los actos, disyuntivas, expresiones y luchas que antes de saberse *queers* fueron emprendidos por estos cuerpos e identidades estalladas entre camiones hidrantes, gases, violaciones y abucheos.

Parece que todo lo que habíamos hecho en el pasado, actualmente se amotina y

³⁷ El caso de la provincia de Entre Ríos es emblemático: en el año 2011, tras el cierre de todos los clubes, bares, whiskerías en una avanzada anti-trata, se dejó al descubierto alrededor de 400 trabajadores sexuales, obligándolos a establecer nuevas zonas rojas, es decir a apropiarse de nuevos espacios, trabajar en la calle, necesitar de proxenetas, etc. Este año la legislatura porteña, en la misma tónica, quitó la figura de las alternadoras del Código de Habilitaciones generando el repudio inmediato de las meretrices.

³⁸ Hija de Perra. “Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría Queer coloniza nuestro contexto *sudaca*, pobre aspiracional y terciarista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma.” Conferencia dictada en el Congreso “El sexo no es mio”, Santiago de Chile, 26, 27 y 28 de Noviembre de 2012.

armoniza dentro de lo que San Foucault describía en sus años en la Historia de la sexualidad y que mezclado con los años de feminismo maravilloso finalmente acaban en lo que la Santa Butler inscribió como queer. Soy una nueva mestiza latina del cono sur que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como Queer y que ahora según los nuevos conocimientos, estudios y reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto, para los teóricos de género en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estrafalaria especie bullada como minoritaria³⁹.

Conclusiones

En la conferencia antes citada de Preciado en México, la autora sostiene que lo *queer* ha devenido lamentablemente moda académica en Europa y los Estados Unidos, que ha perdido en muchos espacios su capacidad de escándalo y se ha tornado un nicho. Dicho diagnóstico no ha hecho más que confirmarse en los últimos años, deviniendo también moda en América Latina. Butler, por su parte, ha señalado en *Cuerpos que importan* que el término tiende, como todos, a la cristalización y a aferrarse a ciertas prácticas e identidades, a perseguir la universalización; sin embargo, su denuncia al necesario error identitario, sigue llegando para ponerlo en crisis y hacerlo funcionar políticamente frente a los regímenes discursivos misóginos y racistas. El peligro de la normalización de lo *queer* y su reducción al gueto académico, ha sido acompañado en la crítica en algunas ocasiones por la denuncia de su lejanía con las experiencias reales de resistencia, militancia y vida de los cuerpos abyectos en calles, barrios y villas.

Sin embargo, se hace muy difícil poder imaginar procesos de transformación y reflexión sobre sí tan complejos y sutiles como los que han transitado lxs referentes trans y travestis sudamericanos como Susy Shock, Marlene Wayar, Naty Menstrual, Diana Sacayán, entre otrxs, sin los debates y perspectivas habilitadas y enunciadas por la teoría feminista y *queer*. Eso no evita señalar que hay que poder pensar cómo se reconfigura un vínculo, como mínimo rasgado, entre militancia y teorización políticas,

³⁹ Ibid.

entre movimiento LGBTTIQ y teoría *queer*, en las actuales condiciones políticas de fuerte represión estatal, pérdida paulatina de las garantías legales conquistadas, pauperización creciente y escarnio social machista apañado por las fuerzas de seguridad.

En el contexto de este debate, de esta tensión, que podemos volver productiva, aparece el deseo, una y otra vez en las distintas proclamas, manifiestos, poemas, ensayos y *papers*, como plataforma común sobre la cual volver a problematizar la identidad. Una plataforma que admite diversas modulaciones del placer muchas veces dependiendo de las culturas, las clases, los géneros y *habitus*... y otras tantas, trasvasando esos límites o haciendo del tránsito por esos bordes el goce en sí.

El presente artículo intentó presentar un paneo de las teorizaciones *queer* en torno a la circulación y transformación del placer como mercancía de consumo masivo en medio de una reconfiguración cultural de la pornografía –y de los dispositivos intervinientes en su producción, distribución y acceso– y de la comprensión de la prostitución como tráfico libidinal –reivindicando al cuerpo situado como soporte último de todo placer y marca. Hemos hablado a su vez de la generación semiótico-tecnológica de cuerpos experimentales que, únicos y diluibles (al mismo tiempo y en múltiples espacios), se presentan a sí mismos como territorios desmembrados; cuerpos cuya ductilidad es posible mediante de un proceso re-identitario que guarda su potencia transformadora y la actualiza en cada desplazamiento. Cuerpos que viven de correrse, en el doble sentido de la palabra.

Nuestra hipótesis central, que sostenía que la transformación en la mercantilización del placer, gestada en la revolución informática y agudizada en la última década, ha modificado tangencialmente las partes y los modos del mercado sexual, ha sido –a lo largo de este artículo– abierta en distintas aristas, dándonos las siguientes aproximaciones: la producción de deseo ha pasado ha ser entendida por cierta vanguardia como un fin en sí misma, como lo único que puede salvarnos de nuestra reproducción como mercancías parlantes; la generación de placer, por su parte, reconoce objetos más específicos en su concreción (estímulos, eyaculaciones,

erecciones, erizamientos), ya sea que se la presente como terapéutica, subliminal, anestésica o vinculante, y sus posibilidades han sido exponencialmente expandidas a través del uso de nuevas tecnologías y la producción de nuevas subjetividades; la teoría *queer* propone la complementariedad entre estas dos disposiciones para conformación de cuerpos autónomos, conectados y potentes; la intensificación de la mirada, la segmentación de los relatos y la estructuración del gusto mediante fetiches, se han vuelto formas dominantes del porno y la prostitución y son signos de un mercado sexual volcado a la eficiencia (mayores resultados con el menor esfuerzo/distracción posible), asimismo datan de un nuevo modo de experimentar la sexualidad y de producir cuerpos sexuados que merece un detenido análisis (sobre cómo conviven estas nuevas formas con los consumos clásicos en los distintos lugares, cuáles son los puntos de fricción, qué estructuras parentales o maritales tensiona, cuáles son las nuevas ficciones de la heterosexualidad, etc.); la apuesta *queer*, a un placer en el que la identidad no sea una certeza y donde el caudal libidinal sexualice todo el cuerpo y barra con las preocupaciones heteronormativas sobre la genitalidad, ha logrado, tras décadas de trabajo, generar un gusto acorde a esa sensibilidad política, sin embargo es aún residual, experimental y depende de cada contexto; finalmente, en la actualidad latinoamericana, en medio de las devastadoras condiciones sociales que atraviesa a la mercantilización del placer, con una preocupante escalada de femicidios por doquier, hemos visto que la preocupación política que presentábamos al comienzo de intentar recuperar la capacidad del escándalo se debe medir todo el tiempo con la triste premisa de vivir para contarlo, en ese punto las teorías se relativizan y los cuerpos se vuelven imprescindibles.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- Arbuét Osuna, Camila. “Capitalismo y globalización: El Capital en la era del capital tecnológico”, *Revista Desafíos*, Bogotá (Colombia), N° 26-2, II semestre, (2014), pp. 97-124

- Berkins, Lohana. *Cumbia, copeteo y lágrimas*. ALITT: Buenos Aires, 2007.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Butler, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós: Buenos Aires, 2004.
- Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”, Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona (España), Archipiélago, N°23, (1995).
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI: Buenos Aires, 2002.
- Gubern, Roman. *El eros electrónico*. Madrid: Editorial Taurus, 2000.
- Gubern, Roman. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995.
- Haraway, Donna. *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*. Barcelona: Sans Soleil, 2015.
- Hija de Perra. “Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría Queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma.” Conferencia dictada en el Congreso “El sexo no es mio”, Santiago de Chile, 26, 27 y 28 de Noviembre de 2012.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Harvard University Press: Massachussets, 1990.
- Larrauri, Maite. *El deseo según Gilles Deleuze*. Madrid: Tandem, 2000.
- Mackinnon, Catherine. *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Siglo XXI: Buenos Aires, 2014.

Pateman, Carole. “Self-ownership and property in the person: democratization and a Tale of Two Concepts”, *The Journal of political philosophy*. California (EE.UU.), Vol 10, N°1, (2002), pp-20-53

Preciado, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Madrid. Editorial: Opera Prima, 2002.

Preciado, Beatriz. Conferencia “Políticas transfeministas y queer: Tecnologías de disidencia de género” en Universidad del Claustro de Sor Juana, México D.F., Junio de 2010.

Preciado, Beatriz. *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama, 2010.

Preciado, Beatriz. *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Rubin, Gayle. “Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. *Revista Nueva Antropología*, México D.F., Vol. III, N° 30, (1986), pp. 95-145.

Elogio de Bloomsbury.

Tribute to Bloomsbury

Adrián Melo*

Fecha de Recepción: 20/10/2016

Fecha de Aceptación: 2/11/2016

Resumen: *En este artículo propongo al grupo de Bloomsbury como una erotopía y como un grupo intelectual a partir del cual pueden ponerse en cuestión y pensar formas alternativas de comunidad, familia y matrimonio. A su vez, los principios del amor sin posesión, el intercambio de amantes y de identidades y el ferviente pacifismo de sus miembros permiten reflexionar sobre las posibilidades del sexo como resistencia.*

Palabras

clave: *Erotopía – grupo de Bloomsbury – diversidades sexuales – familia.*

Abstract: *In this article, I consider the Bloomsbury group as an erotopy and as an intellectual group allowing to question and think alternative forms of community, family and marriage. At the same time, the principles of love without possession, the exchange of lovers and identities and the passionate pacifism of its members open the way to think over the possibilities of sex as resistance.*

Keywords: *Erotopy – Bloomsbury Group – Sexual Diversities – Family*

I - En 1885, se aprueba en Londres el proyecto de enmienda de la ley penal que condena

* Sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales. Se desempeña como profesor titular e investigador en la Universidad de Buenos Aires en las áreas de sociología y sociología histórica. Es autor, entre otros de los libros *Antología del culo. Textos de placer anal y de orgullo pasivo* (Aurelia Rivera Editora en Argentina, 2015- Voces en Tinta en México, 2016); *Historia de la literatura gay en Argentina* (Ed. Lea, 2011) y *El amor de los muchachos. Homosexualidad y literatura* (Ediciones Lea, 2005), y compilador de *Otras historias de amor. Gays lesbianas y travestis en el cine argentino* (Ediciones Lea, 2008). En coautoría con Marcelo Raffin escribió *Obsesiones y fantasmas de la Argentina. Los judíos, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (Editores del Puerto, 2005). Es autor además de numerosos artículos en revistas académicas en el área de su especialidad. Correo electrónico: meloadrian@hotmail.com

a dos años de trabajos forzados a los que consienten en mantener actos homosexuales íntimos. Pocos años después, el caso Oscar Wilde brinda la oportunidad de hacer carne la legislación.

Sin dudas, el juicio y la posterior condena a trabajos forzados del novelista y dramaturgo irlandés tuvo consecuencias de largo plazo en relación con las identidades y las visibilidades de las sexualidades disidentes y sus manifestaciones en el arte. En este contexto, resulta sorprendente la libertad y el carácter transgresivo que manifiesta el llamado Grupo de Bloomsbury. Tal como señala Ana María Leyra Soriano,

en Bloomsbury se debilitan primero y terminan cayendo las convenciones sociales en torno al sexo, a la religión o a la política. Las relaciones tanto hétero cuanto homosexuales se perciben en Bloomsbury desprovistas de crispación social, el grupo se vincula con los denominados neopaganos y el liberalismo y la tolerancia son las notas que mejor podemos aplicar a su comportamiento político. Sus miembros se sitúan al margen de la ciudadanía bienpensante, su espacio, su barrio, es el síntoma en el que podemos reconocer toda una línea de comportamiento frente a la desintegración de la sociedad victoriana (Leyra: 82).

Frente a esta posición se sitúa Alberto Mira quien en *Para entendernos*, su monumental diccionario de cultura homosexual, gay y lesbiana, dedica muy pocas –y despectivas líneas- al grupo de Bloomsbury. Los caracteriza como “un grupo de individuos excéntricos, casi todos de clase alta, entre cuyas obras apenas hay conexiones estilísticas pero cuyas vidas se entrecruzaron *ad nauseam* en una serie promiscua y combinatoria de romances y separaciones” (Mira: 127). También citando a algún crítico, los caracteriza como “a un grupo de intelectuales enamorados de Duncan Grant”.

Es innegable que el grupo de Bloomsbury nace vinculado a una clase intelectual, política y socialmente dominante y que esas circunstancias permitieron cierta permisividad pública con relación a sus sexualidades y su mantenimiento. Sin embargo, la perdurabilidad de las profundas influencias del grupo Bloomsbury en la cultura del

siglo XX y a las puertas del siglo XXI, nos impiden reducir el análisis a una situación de clase privilegiada.

Sin ir más lejos, y por nombrar solo a algunos de sus integrantes, las ideas económicas de Keynes afectaron y siguen afectando la vida de millones de personas en el mundo; Lytton Strachey (1880-1932) modificó el curso de la biografía contemporánea; la forma y belleza de la prosa de Virginia Woolf revolucionaron el mundo de la novela, entre otras valiosas contribuciones.

En las siguientes líneas, intentaré proponer al grupo de Bloomsbury como una erotopía, como un lugar erótico que puede ser a su vez una utopía y que en su carácter de lugar mítico del pasado, puede influir sobre las praxis de vida actuales. Bloomsbury adopta la filosofía y los principios dictados por los *Principia Ethica* de G.E. Moore. Ello implica afirmar que la búsqueda de la bondad coincide con la verdad, la belleza, la amistad y el placer estético y preconizar el amor sin sentimiento de posesión. El lema es intercambiar amantes e invertir la identidad como resistencia frente a un mundo que reprime el sexo y se vuelca al horror de la guerra. A su vez, la libertad y la búsqueda constante de nuevas formas de placer erótico van de la mano de la libertad y de nuevas formas en el arte.

A su vez, como señala Didier Eribón en *Herejías*, una vez adquirida cierta igualdad legal para diferentes formas de sexualidades, resulta interesante e imprescindible discutir otros modelos alternativos a la familia tradicional. En épocas de matrimonio igualitario que tienden a asimilar a las sexualidades disidentes a una idea conservadora y burguesa de familia, puede resultar útil aquel núcleo de artistas y disidentes de guerra, pacifistas y bisexuales en una comunidad inseparable de hombres y mujeres, esposos, amigos y amantes alternativamente unidos por lazos de sangre, deseo, sexo, amor y muerte.

II - Ana Grynbaum y Ercole Lissardi han acuñado el concepto de erotopía para referirse a aquellos lugares generados para realizar el deseo. La noción remite a las nociones de

heterotopía (Michel Foucault) y de pornotopía (Paul Preciado). Se trata de lugares quiméricos e imaginarios pero con un referente real y que por una u otra razón quedaron grabados en la mentalidad colectiva. Son constructos culturales colectivos o privados mediante los cuales la experiencia erótica se inventa un lugar privilegiado para el encuentro entre el sujeto y aquello que causa su deseo. Para Roland Barthes, ese otro a partir del cual se constituye el objeto de deseo, carece de lugar, es atópico. La erotopía es ese lugar situado entre la imaginación y la realidad en el que finalmente sería posible el encuentro con ese otro atópico en el que encarna el deseo.

Las fantasías que concretan las erotopías pueden ser privadas o colectivas. Un rasgo común de las erotopías es que abren espacios de libertad para el deseo y para el placer que contrastan con la moral sexual de la sociedad de origen. Las fantasías erotópicas suelen tener algo de orgiástico, de pansexualismo, de intercambio de cuerpos, de accesibilidad a infinidad de cuerpos de hombres o de mujeres o de ambos. En todo caso, suponen la concreción más o menos real de un deseo básicamente transgresor. Una especie de “todo vale” en materia erótica cuya libertad suele contrastar también con las ideas culturales del hombre y de la mujer. Por ello, por un lado, suponen lugares privilegiados para la concreción del deseo de las sexualidades disidentes y, por otro, la figura del andrógino suele ser recurrente en las manifestaciones culturales y artísticas que representan.

Las erotopías son, en definitiva, los escenarios que se construyen para concretar las fantasías. Es el Jardín de Edén transformado en el Versalles de las fiestas galantes (las formas geométricas de Versalles no obedecen tanto a un criterio estético como práctico para el encuentro sexual de las parejas) o en la Arcadia de las fotografías de jovencitos de von Gloeden. Siempre hay un costado utópico en los lugares donde se concretan las fantasías.

Como sostienen Grynbaum y Lissardi, artefactos culturales como las fiestas galantes del *ancien régime*, las islas paradisíacas de los Mares del sur, el harén, el Venusberg, el gymnasium de la Grecia clásica trasladado a la Sicilia de fines del siglo XIX en la mirada fotográfica del barón von Gloeden, entre otros, tienen un carácter

eminentemente fantástico, más allá de que tengan un referente real en las cronologías históricas o en las cartografías geográficas. Cada escenario erotópico se corresponde con una forma particular del deseo, y tiene medios propios para vehicularlo. Ya las primeras elaboraciones freudianas privilegian el carácter alucinatorio del deseo. La fórmula del fantasma -o de la fantasía- que Lacan empleó para esquematizar el encuentro del sujeto con el objeto de su deseo, halla en el arte realizaciones diversas.

Bloomsbury puede pensarse como erotopía en tanto lugar situado en el pasado con cierto carácter mítico y cuyas fantasías y deseos perduran en diferentes obras artísticas e incluso en la construcción posterior a manos de sus biógrafos. Un lugar situado entre la realidad y la ficción que puede tener efectos reales para pensar el erotismo y las relaciones amorosas y sexuales en el presente.

III - El comienzo de la historia es bien conocido. Durante la primavera de 1904, Vanessa Stephen, la hermana de Virginia, decidió trasladarse a vivir a 46 Gordon Square en Bloomsbury, por entonces un barrio barato que no estaba de moda pero que tenía la virtud de estar alejado de la casa paterna y de los dolorosos recuerdos que contenía.

Luego de una sucesión de muertes familiares y de cuidar por largos años a su padre enfermo, la vida social de Vanessa y Virginia Stephen necesitaba cobrar un nuevo impulso. Por ello, a partir de la primavera de 1905 tomaron la costumbre de invitar a cenar todos los jueves a los amigos que su hermano Thoby había hecho en Cambridge. Estos jóvenes contribuirían al germen de lo que posteriormente sería denominado grupo de Bloomsbury: el escritor y biógrafo Lytton Strachey, los críticos de arte Clive Bell y Roger Fry, el pintor Duncan Grant, el editor Leonard Woolf, el economista John Maynard Keynes, más ellas mismas, la pintora Vanessa Bell y la escritora Virginia Woolf, entre otros.

Tal como señala Quentin Bell,

el elemento esencial que quizá había en estas reuniones -y que las hacía tan atractivas- era la sensación de libertad que reinaba en el número 46 de

Gordon Square. Los Stephen, hijos, eran huérfanos. Se habían librado de un hogar victoriano extremadamente deprimente. Eran jóvenes. En aquel ambiente libre de todo control, de toda coartante vigilancia, los amigos de Thoby Stephen podían continuar la conversación que habían empezado en Cambridge (Bell: 37).

Vanessa Bell expresa esta misma idea con la misma elocuencia:

Podías decir lo que gustases sobre arte, sexo o religión; podías asimismo hablar libremente y, con mucha probabilidad, tontamente, sobre los quehaceres ordinarios de la vida. Creo que había muy poca autoconciencia en estas primeras asambleas [...] pero la vida era excitante y temiblemente divertida, y uno tenía que explorarla agradecido de poder hacerlo con tanta libertad (Bell: 38).

Frente a un nuevo siglo que traía las promesas de cambiar el mundo, cada uno de ellos sentía que debía hacer su contribución desde el arte para alejarse de las sombrías proscripciones de la era victoriana.

IV - Virginia Woolf refiere el siguiente suceso:

En un atardecer de primavera, Vanesa y yo estábamos sentadas en el salón. (...) Vanesa estaba sentada en silencio haciendo alguna cosa misteriosa con las agujas y las tijeras. Yo hablaba de forma egocéntrica, animada, indudablemente acerca de mis cosas. De pronto se abrió la puerta y la figura larga y siniestra de Mr. Lytton Strachey apareció en el umbral, y señalando con el dedo una mancha en el vestido blanco de Vanessa dijo: “¿Semen?”. (Bell: 25)

La anécdota relatada por Virginia Woolf fue el punto de inicio de una nueva época marcada por la franqueza y el entusiasmo de los amigos de la comunidad de Bloomsbury a hablar de sexo y el fin de mucho tiempo de la reticencia y la vergüenza que había reservado a la temática el mundo victoriano. A partir de entonces se

decidieron a vivir intensos amores que los mantenían unidos y a su vez estimulaban sus obras.

Así, Virginia estuvo secretamente apasionada por Clive Bell, su cuñado, pero finalmente se casó con Leonard Woolf, al mismo tiempo que parecía eternamente enamorada de su propia hermana Vanessa y sostenía un fogoso romance con Vita Sackville-West. Al mismo tiempo, las experiencias amorosas se convertían, bajo la pluma de Virginia, en bellísimas novelas. De esta manera, *Fin de viaje* (1915), *Noche y día* (1919), y la melancólica y dulce *Al faro* (1927), tuvieron como musa inspiradora a Vanessa, mientras que en *Orlando* (1928), Virginia Woolf, inspirada por su nueva relación romántica, celebró la vida y la personalidad de Vita escribiendo una fantasiosa y alegre biografía de su amiga amante en la que, a lo largo de tres siglos, la representa primero como un muchacho y luego como una mujer. La novela *Las olas* (1931), por su parte, no solo constituye un homenaje a su adorado y deseado hermano Toby Stephen que murió prematuramente a los veintisiete años, sino también una biografía novelada del grupo Bloomsbury y de sus amores que iban y venían. “Al aproximarse a la orilla, cada una de ellas adquiriría forma, se hinchaba y se rompía arrojando sobre la arena un delgado velo de blanca espuma. La ola se detenía para alzarse enseguida nuevamente, suspirando como una criatura dormida cuya respiración va y viene inconscientemente” (Woolf:7). Triste paradoja que la escritora que cantó a las olas como metáfora de la vida y del fluir del tiempo, se haya sumergido en ellas, con el abrigo cargado de piedras, un 7 de abril de 1941.

Toby Stephen murió prematuramente, en noviembre de 1906, a la edad de veintisiete años. A la sombra de su fantasma, evocándolo continuamente, Bloomsbury siguió su curso. Todos lo habían amado de una manera u otra y muchos de sus miembros habían estado enamorados de él.

En ese sentido, pueden pensarse las reflexiones de Jacques Derrida sobre la amistad y nociones tales como duelo imposible para caracterizar a Bloomsbury como una comunidad en donde conviven los vivos y los muertos. En *Políticas de la amistad*, Derrida parte del pacto que parece ser ley fundante de toda amistad: de dos amigos, uno

de los dos morirá antes y el otro deberá recordarlo. Esa es la verdad de los amigos desde el primer saludo. El duelo está adelantado, está siempre allí, antes de la muerte.

No hay amistad sin la posibilidad de que uno de los dos amigos muera antes que el otro, tal vez incluso en su presencia o ante sus ojos. Pues incluso cuando los amigos mueren juntos o, mejor dicho, en el mismo momento, su amistad habrá estado desde el principio estructurada por la posibilidad de que uno de los dos vea morir al otro, y que el superviviente se quede solo para enterrarle, para recordarle y guardar luto por él. (Derrida: 45)

Al sobreviviente le toca la responsabilidad de llevar el mundo del amigo muerto, después del fin del mundo, de ese mundo singular y único que se ha muerto. Tal como lo expresa el filósofo:

Lo que experimento ante la muerte de cualquiera, y de una manera más vehemente e incontrovertible ante la muerte de algún pariente o un amigo, de tal o cual persona querida, incluso cuando el amor está ausente o ha sido terriblemente contrariado, hasta el desprecio o el odio, es lo siguiente, algo que no tengo ni ganas ni fuerza de demostrar como hubiera podido hacerlo con una tesis: la muerte del otro, no únicamente pero sí principalmente si se le ama, no anuncia una ausencia, una desaparición, el final de *tal o cual* vida, es decir, de la posibilidad que tiene un mundo (siempre único) de aparecer a *tal* vivo. La muerte proclama cada vez *el final del mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y *cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita* (Derrida: 11).

En esos mismos términos, en sus *Diarios*, Virginia Woolf se referirá a Roger Fry tras su fallecimiento:

Qué relación más curiosa la que tenemos Roger y yo en este momento. Yo, que le he dado una cierta figura después de su muerte. ¿Era así? Siento intensamente su presencia en este momento, como si estuviera íntimamente conectada a él, como si entre los dos hubiéramos creado esa imagen de él: un hijo nuestro. Y sin embargo, no posee ningún poder para alterar esto. Y,

no obstante, por algunos años esto lo representará. (Woolf: 112)

V - Hay algo en la afirmación citada por Mira que tiene su cuota de razón. Gran parte de los triángulos o más bien pentágonos amorosos que vivieron los miembros del grupo intelectual británico, giraron en torno a la hermosura de Duncan Grant. D. H. Lawrence convirtió a Grant en un personaje de novela en *El retrato de Lady Chatterley* y lo describió como un taciturno Hamlet de piel oscura. Era maravillosamente agradable y atractivo para su primo Lytton Strachey. El “más original de los hombres que conocí” (Cf. Edel: 45) para David Garnett que también lo convirtió en personaje de una novela devenida musical famoso en Broadway: *Aspects of Love*. Quizás la mejor caracterización hecha por el propio Garnett, aparece en la novela que le dedicó: *La mujer que se transformó en zorro*. El calificativo de mujer zorro, aquella que deviene de un día para otro de mujer doméstica en salvaje, cabe a ese hombre de naturaleza amable pero incapaz de ser apresado por las cadenas del matrimonio o de cualquier relación y que no ponía contención ni excusas a su voraz sexualidad.

“Cualquiera podría enamorarse de Duncan”, escribió Keynes en una carta que nos legó la historia (Skidelsy: 187). La combinación entre las delicadas facciones, los extraordinarios ojos grisazulados, los gruesos labios que incitaban a la lascivia y su aire relajado del que toma la vida como viene, despertaba poderosos afanes de posesión. Su tendencia a sacrificarlo todo por el arte (mientras tuviera su pintura era feliz) desarmaba a cuantos lo conocían.

John Maynard Keynes conoció a Duncan en junio de 1908 en París. Hasta ese momento, según sus biógrafos, todas sus relaciones habían sido con muchachos. Siempre agudo con las estadísticas, solía tabular sus numerosos encuentros sexuales como más adelante registraría también cada encuentro sexual con Duncan Grant y con otros, en su diario. Puesto que la homosexualidad era penada como un delito, Keynes los identificaba con iniciales, sobrenombres o descripciones. Sin embargo, la carrera amorosa de Keynes había tenido un desliz. En una carta que escribió en 1906 desde una villa en Florencia a su amigo Lytton Strachey, le cuenta que allí conoció a una chica

inglesa de 18 años llamada Ray y que, de forma sorprendente, se dio cuenta de que le gustaba. Así lo explicó en la carta: “Parece que me he enamorado un poquito de Ray, pero como no es un hombre no sé bien qué pasos debería dar [...]. Desde luego es casi como un hombre, ya que, sin duda, practica el safismo” (Skidelsky: 136).

Para 1908, Grant y Strachey eran amantes o Strachey estaba tormentosamente prendado de Grant. Como atestigua su correspondencia, Keynes había tenido que consolar a su amigo Strachey cuando las cosas no le iban bien con el joven pintor. Particularmente, había sufrido cuando Duncan mantuvo una relación amorosa en París durante 1906 con Arthur Hobhouse, quien, anteriormente, había sido novio de Keynes. Y Strachey no cesaba de comentar a Keynes su adoración y sus cautelosos intentos por llamar la atención del muchacho.

Strachey se fue un mes a Cambridge dejando a Grant y a Keynes juntos y, en ese momento, los jóvenes comenzaron una relación amorosa. “Sé que seremos felices”, escribió Grant cuando comenzó el romance (Skidelsky: 128). Y algún biógrafo de Keynes no dudó en afirmar que aquellos meses del verano de 1908 fueron los más felices de la vida del economista.

Desde entonces, y por muchos años, Duncan Grant, el artista que no reconocía normas sociales, frecuentemente vestido con ropas gastadas, y John Maynard Keynes, el economista aristócrata, elegante y sofisticado, o dicho en palabras de Leon Edel, el pintor que conocía la economía del arte y el economista que era un artista en su especialidad, compartieron el hogar y viajaron juntos.

Lytton sufrió como todo enamorado abandonado desde tiempos inmemoriales y se retiró como un caballero, con sentimientos ambivalentes (alguna vez parodió a Keynes y puso pocas fichas sobre la perdurabilidad del vínculo con Duncan; otra vez manifestó su deseo de besar a Keynes y escribió sobre la sufriente imposibilidad de evocar a los amantes juntos en la cópula) pero conservando la amistad con Keynes de quien había sido amigo mucho tiempo “para dejar de serlo ahora” (Skidelsky: 126).

El hombre de la razón y el poder político y el hombre de la sensibilidad visual se aceptaron sin exigir posesión, que es lo que había hecho Lytton y que había espantado

a Duncan. Seguramente la lógica mente de Maynard se flexibilizó aún más frente a la flexibilidad en la vida de Duncan y su lógica que desarmaba. Los dos compartían un gran sentido de la diversión y de la independencia.

De hecho, hacia 1914, Vanessa Bell, la extraordinaria pintora a la sazón también miembro de Bloomsbury y hermana de Virginia Wolff, escribió a Keynes: “¿Pasaste una tarde agradable dando por el culo a unos cuantos de los jóvenes que dejé para ti? Tuvo que haber sido deliciosa. Te imagino en los extáticos preliminares de la mamona sodomía” (citado en Dunn: 186). Por esos años también Vanessa se enamoraría de Duncan.

La intensa libertad y alegría de la que gozara Duncan queda reflejada en los murales que pintó hacia 1911 en el gran comedor del Distrito Politécnico cerca de Elephant and Castle. Para el tema *Londres en vacaciones*, Duncan eligió pintar jugadores de rugby y nadadores. Sus cuerpos muestran alegría y bienestar. En los murales, se combina la velocidad del rugby con el amor por el cuerpo masculino. En la escena acuática adyacente, musculosos jóvenes nadan, bucean con hermosa movilidad. Lamentablemente, esa juventud gozosa y placentera, con cascos y uniformada, rebosaría de las trincheras como jugadores de rugby en un partido de horror, en un baile con la muerte. De esa misma época datan pinturas intensamente eróticas de marineros practicando felatio, orgías sexuales entre boxeadores, rugbiers y basquetbolistas, encuentros sexuales explícitos interraciales, incluso pinturas heréticas como *Descenso de la cruz*, que, emulando las escenas clásicas del descenso del cuerpo muerto de Jesús, representa a dos jóvenes negros transportando y copulando a la vez el cuerpo de un rubio angelical de nalgas musculosas. Esta obra intensamente alegre y escandalosa que da cuenta de una vida gay intensa, libre y normal y que no conoció la trágica epidemia del sida, permaneció clandestina y fue recogida muchos años después de la muerte de Grant en el libro *The erotic art of Duncan Grant*.

Quizás también de esos años gozosos con Grant, surgiría el genial Keynes, flexible y dispuesto a ponerse en el lugar del otro, como el Keynes que, al momento de negociar con el representante del enemigo alemán tras la Primera Guerra Mundial,

señala sentirse enamorado de él, el que alertó al mundo de las consecuencias del Tratado de Versalles y de la humillación infligida a Alemania. El que finalmente formularía las teorías que ayudaron a superar la crisis del 29. Para algunos, tan solo un liberal reformista y optimista, un “lobo con piel de cordero” para la izquierda más ortodoxa pero, sin duda, quien recondujo el capitalismo hacia métodos socialmente más humanos y responsables como el intervencionismo del gobierno con el fin de controlar la inflación y superar el desempleo. Uno de sus legados más perdurables fue sentar las bases del Estado de Bienestar que garantiza estándares mínimos de ingreso, alimentación, salud, habitación, educación a todo ciudadano como derecho político y no como beneficencia.

El afecto entre ambos sobrevivió más allá del matrimonio de Keynes con la bailarina rusa Lidia Lopokova (“El matrimonio de Maynard es un hecho triste que habrá que afrontar” afirmó Duncan al respecto (Skidelsky: 87) y Keynes siguió manteniendo a Duncan hasta muchos años después de los dorados tiempos en que fueron pareja. En el terreno de la lógica y del amor, fueron ejemplos de la armonía más perdurable de Bloomsbury.

Cuando pasados los años, Keynes tuvo que seleccionar dos recuerdos de su vida, el hombre lleno de experiencias del mundo de las finanzas, de la guerra y del poder, no dudó en rescatar de su memoria y dedicar uno de ellos a sus amigos de juventud:

Éramos, en el más estricto sentido del término, inmoralistas. Por supuesto, había que sopesar las consecuencias de ser descubiertos, pero rechazábamos cualquier obligación moral o coacción interna para conformarnos u obedecer. No teníamos respeto por el saber tradicional ni por las restricciones impuestas por la costumbre. [...] Carecíamos de reverencia por nada ni por nadie. (Keynes: 13)

VI - A su vez, el grupo de Bloomsbury compatibilizó sus propuestas de *ménage à trois* y la homosexualidad con el pacifismo, idea política arriesgada en aquellos años de la

Primera Guerra Mundial.

De hecho, el conflicto más importante que tuvo Duncan Grant con el mundo fue cuando intentaron enviarlo como soldado. No estaba hecho para matar a sus semejantes. Solo para pintar y copular. En esos años difíciles, se fue a vivir a una granja con Vanessa Bell y su familia, y junto con su amante David “Bunny” Garnet se convirtieron en objetores de conciencia y se dedicaron a trabajar la tierra. Ahí lo tuvo todo: tardes de plenitud tranquila pintando con Vanessa y algunas otras tardes y noches gozando del cuerpo robusto de Bunny o de incontables amantes, jóvenes y bellos, que estimulaban sus sensuales obras.

Por su parte, Lytton Strachey expresó su horror en versos, ante la vista del sacrificio de los jóvenes cuyos cuerpos amaba, que morían en medio de la suciedad de las trincheras, entregando la belleza en los altares del imperialismo (“En cada cara hermosa/acecha el horror/como una araña en una flor” (citado en Edel: 68). Su aparición frente al Tribunal Militar de guerra tiene ribetes tragicómicos. Como sufría hemorroides, llevó un almohadón de goma inflable. Un oficial le preguntó qué haría si un soldado alemán tratara de violar a su hermana, a lo cual Lytton contestó: “Interponer mi propio cuerpo” (cf. Edel: 78). Luego, en espera de su examen físico, se extasió frente a la visión del desfile de jóvenes desnudos.

VII - Estaban civilizados de tal modo que puede que el mundo jamás vuelva a ver nada igual, señaló Leon Edel en su biografía del grupo llamada *Bloomsbury, una familia de leones*. Puede citarse una lista interminable con la cadena de amores, amoríos y romances furtivos. Pero quizás el paradigma ejemplar lo constituya la figura de Vanessa Bell.

En el verano de 1913, Vanessa, ya casada con Clive Bell, y manteniendo una relación amorosa de años con Roger Fry, se enamoró profundamente de Duncan Grant. A pesar de que Fry la amaba intensamente y vio como ella se alejaba, le reconoció en una carta enviada a los pocos meses:

Has hecho algo extraordinariamente difícil sin ningún alboroto: cortar con todas las convenciones, seguir siendo amiga de una criatura tan quisquillosa

como Clive, abandonarme y sin embargo conservarme como tu devoto amigo, conseguir todas las cosas que necesitas para tu propia evolución y aún, arreglártelas para ser una madre espléndida. [...] Das una sensación de seguridad, de algo sólido y real en un mundo cambiante. [...] Eres un genio en tu vida, así como en tu arte, y ambas cosas son raras, por lo que puedes sentirte bastante complacida contigo misma. (citada en Dunn: 219)

En efecto, Vanessa superó las situaciones y mantuvo intactos marido, amantes, amantes de sus amantes y familia. Durante el año 1914 y a medida que Duncan se separaba gradualmente de Adrian Stephen y se acercaba a Vanessa, ella lo atraía a su hogar y a un ambiente propicio para pintar juntos mientras que toleraba e incluso alentaba la presencia de jóvenes amantes que inspiraban la pintura de Duncan.

De esa manera, en 1915, entró en la vida de Vanessa un cuarto hombre, el novelista David (Bunny) Garnett. Duncan se obsesionaría con Bunny como lo estaría con otros hombres mientras Vanessa velaba por él y corría con la responsabilidad del cuidado de todos. Durante aquel largo y ardiente verano, se fueron todos juntos a vivir a una casita en la costa de Sussex, donde Duncan se dedicaba a cultivar la tierra, se dejaba amar por Vanessa y explotaba de pasión por Bunny.

En medio de confusas emociones, Duncan se convirtió a su vez en amante de Vanessa y le dio una bella hija llamada Angélica. El día del nacimiento, Bunny la vio y declaró que Angélica era la niña más bonita que había visto y que cuando fuera mayor se casaría con ella. En efecto, veinticinco años después, Angélica Bell (en realidad hija de Duncan) se casa con el hombre que la vio nacer y que era, a su vez, el ex amante de su padre y el adulator de su madre.

VIII - También el grupo de Bloomsbury fue pionero en la inversión y la alternancia de identidades, siempre contingentes. Dueños de una energía sexual vital, Duncan se vestía de mujer, Virginia aparecía como Safo en medio de fiestas de aura luminosa o desnuda o las hermanas Stephen se disfrazaban como muchachas de Gauguin desprovistas de ropa. Según las anécdotas de la época, Keynes hizo el amor con

Vanessa en el salón de Gordon Square y Duncan compartió su vivienda primero con una mujer alcohólica que pedía por la calle y luego con un delincuente juvenil que había recogido en el tren (a propósito de esta relación, Vanessa expresó que “Duncan se ha convertido en criminal otra vez” (Dunn: 76). A su vez, Vita solía travestirse como Julián, un joven oriental con la cara tiznada y turbante para esconder su romance con otra mujer, la novelista Violet Trefusis.

Duncan conservó una juventud sobrenatural hasta su muerte a los noventa y tres años, sobrevivió a todos sus amigos, fiel a sus principios, libre como el aire y no aceptó nunca ningún tipo de compromiso aunque su relación de amor/amistad con Vanessa –y amantes incluidos- se extendiese por más de cuarenta y cinco años.

Leon Edel señaló que todos los miembros de Bloomsbury estaban conectados por el amor, una cadena que los unía a todos. Bloomsbury rompió barreras y dio un nuevo significado al concepto de androginia, la mezcla de los dos sexos en la vida y en el arte. Los victorianos habían intentado enterrar el sexo como si no existiera. Pero Bloomsbury liberó al sexo de toda culpa y vergüenza (Cf. Edel: 400). Aún hoy se hace necesario echar una mirada sobre ellos.

Bibliografía:

Bell, Quentin, *El grupo de Bloomsbury*, Madrid, Taurus, 1976.

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002.

Cragolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

(comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, 1999.

Derrida, Jacques, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2005.

, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006.

, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la*

- nueva Internacional*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- , *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
- , *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Dunn, Jane, *Vanessa Bell/ Virginia Woolf*, Barcelona, Circe, 1993.
- Edel, León, *Blomsbury. Una guarida de leones*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Garnett, David, *Formas del amor*, Cáceres, Periférica, 2010.
- , *La dama que se transformó en zorro*, Cáceres, Periférica, 2010.
- Grant, Duncan, *The erotic art of Duncan Grant (1885-1978)*, Londres, The Gay Men's Press, 1989.
- Keynes, John Maynard, *Dos recuerdos*, Barcelona, El Acanalado, 2006.
- Leyra Soriano, Ana María, "Arte, literatura y pensamiento. La estética de Bloomsbury" en *Recerca: revista de pensament i analisi*, 1995, Vol XVII-Núm. 5. Universitat Jaume I: Departament de Filosofia, Sociologia i Comunicació Audiovisual i Publicitat, Castelló, España, pp. 73-85.
- Marder, Herbert, *Virginia Woolf. La medida de la vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- Mira, Alberto, *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 2002.
- Skidelsky, Robert, *John Maynard Keynes*, Barcelona, RBA, 2013.
- Woolf, Virginia, *Virginia Woolf. Dardos de papel. Cartas ilustradas*, selección y presentación de Frances Spalding, Barcelona, Ediciones Odín, 1994.
- , *Las olas*, Santiago de Chile, Facultad de Ciencias Sociales- Universidad de Chile, 1997.

Esperanza *contra natura* o de los pasados *queer* como desafío en el presente¹

Hope *contra natura*. Or on Queer Past as Present Challenges.

Cecilia Macón*

Fecha de Recepción: 15/8/2016

Fecha de Aceptación: 20/9/2016

Resumen: *Uno de los desarrollos más fructíferos desplegados por la teoría queer en los últimos años se refiere al vínculo que se establece entre el giro afectivo y la temporalidad queer: la dislocación temporal que es también la de la subjetividad está asociada al modo en que los afectos resultan de y generan ese tipo de temporalidad. Este trabajo se centra en un efecto conceptual puntual de este vínculo: la posible resignificación de la idea de 'esperanza' en tanto capaz de iluminar el modo en que la teoría queer se resuelve a aprehender su propio pasado. La noción de 'esperanza' (Bloch, Rorty) implica dar cuenta de un arco afectivo orientado hacia el futuro atravesado por la ansiedad (Ngai). El argumento central de este trabajo consiste en mostrar el modo en que aquella dislocación temporal habilita pensar la idea de 'esperanza' en*

¹Deseo agradecer a Ewa Domanska, Mariela Solana y Natalia Taccetta por sugerencias que resultaron fundamentales para la realización de este trabajo. Este texto dialoga además con los argumentos presentados por Mariela Solana en "Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*", en Losiggio, Daniela y Macón, Cecilia (ed.) *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

* Licenciada y Doctora en Filosofía (UBA) y MSc en Teoría Política (London School of Economics). Desde 1996 enseña e investiga Filosofía de la Historia en el Departamento de Filosofía de la UBA centrándose en cuestiones vinculadas a las políticas de la memoria, la perspectiva de género volcada sobre la historia, la relación entre temporalidad, agencia y afectos y la representación artística del pasado. Su último libro es *Sexual Violence in the Argentinean Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*. Ha publicado las compilaciones *Pensar la democracia, imaginar la transición*, *Trabajos de la memoria* y *Mapas de la transición* –esta última en colaboración con Laura Cucchi-, junto a Mariela Solana *Pretérito indefinido. Afectos y emociones* en las aproximaciones al pasado y con Daniela Losiggio, *Afectos Políticos. Ensayos sobre actualidad*. Desde 2009 coordina el grupo de investigación interdisciplinario SEGAP (Seminario sobre Género, Afectos y Política) dedicado al impacto de las teorías contemporáneas de los afectos sobre las humanidades y las ciencias sociales. En este marco sus investigaciones se encuadran en la cuestión de la agencia, particularmente en aquello que impacta sobre el modo de aproximarse al pasado. Desde 1996 ejerce el periodismo cultural en diversos medios nacionales e internacionales. Correo electrónico: cmakon@yahoo.com

tanto orientada al pasado. Implica también un intento por sacar a la luz sus consecuencias sobre la aproximación a opresiones del pasado –que son también las del presente- a través del análisis de un ejemplo particularmente revelador: el archivo fotográfico Sincerely Queer de Sébastien Lifshitz, donde queda en evidenciala posibilidad de encontrar en el pasado lo inesperado, lo impensable, lo dislocado como esperanza del presente.

Palabras clave:

esperanza- temporalidad- queer- afecto- historia

Abstract:

One of the most productive perspectives deployed by queer theory in the last years refers to the liaison established between the affective turn and queer temporality: the temporal dislocation that impacts on subjectivity results from affects, but also generates them. This paper focuses on a specific conceptual effect of such liaison: the possible re-signifying power of the idea of “hope” when capable of illuminating the way queer theory deals with its past. It has been established that the notion of “hope” (Bloch, Rorty) involves giving account of an affective matrix pierced by anxiety (Ngai) aimed at the future. The main argument of this article consists of claiming that such temporal dislocation enables thinking “hope” also as past- oriented. It also implies an attempt for bringing to light its consequences on the scrutiny of past oppressions – that are also current oppressions- thanks to the analysis of a revealing example: the photographic archive Sincerely Queer by Sébastien Lifshitz, where the possibility of finding in the past what is unexpected, unthinkable and dislocated expresses such present hopes.

Keywords: *Hope- Temporality- Queer- Affect- History*

Tres = Introducción

La teoría *queer* –que no ha podido evitar ser descripta como un giro dentro de las teorías de género²- tiene, entre otras particularidades, la de resistirse al sometimiento a una narrativa de progreso. Si bien hay más de una descripción del campo destinada a mostrar que se trata de un proyecto “superador” de principios encarnados por momentos

² Véase por ejemplo Berger, Anne-Emmanuelle *El gran teatro de género*, Buenos Aires: Mardulce, 2016. Trad.: Dolores Lussich. Particularmente p.22 y ss.

anteriores de la discusión, lo cierto es que habilita, por su propio marco teórico y de acción, a demoler reificaciones innecesarias. Entre tales reificaciones se encuentra por cierto la pretensión de una narrativa progresiva como sostén de la aproximación al pasado, incluso la de los propios movimientos involucrados; así, la introducción de la discusión alrededor de la temporalidad *queer* expresó un momento clave de este cuestionamiento. El objetivo de este breve trabajo no es discutir lo afirmado en las líneas anteriores –que constituye una trama de supuestos–, sino argumentar sobre la posibilidad de que cierta lectura de la idea de ‘esperanza’ derivada de la teoría *queer* permita iluminar la relación entre el presente y el pasado de la opresión sostenida en cuestiones de género, sexo y sexualidad. Uno de los ejes que entiendo resultan más productivos a la hora de desmentir la narrativa progresiva del campo –y no nos referimos acá a políticas concretas que pueden ser experimentadas puntualmente como momentos emancipatorios– se centra en ciertas consecuencias del llamado giro afectivo producido centralmente en el contexto de la propia teoría *queer*³. Dentro de este marco uno de los elementos que más firmemente colabora al cuestionamiento de una historia narrativa del campo surge justamente de la distinción desplegada entre la esperanza y el optimismo. A pesar de su productividad, el objetivo de este trabajo no consiste solo en caracterizar estas dos nociones –una diferencia de larga data que resulta clave para la política–, sino en mostrar que, en tanto resultado del cuestionamiento a la temporalidad lineal, la idea de ‘esperanza’ se torna particularmente productiva si se conceptualiza en tanto volcada al pasado y no meramente al futuro. No nos interesa aquí entonces dar cuenta de esta distinción como modo de describir las experiencias pasadas de futuridad esperanzada–algo que, por cierto, resultaría absolutamente legítimo pero que remite a otras cuestiones⁴–, sino como matriz posible para dar cuenta

³ Véase la respectiva introducción en Macón, Cecilia y Solana, Mariela (ed.): *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*, Buenos Aires: Título, 2015.

⁴ El vínculo entre pasado y esperanza fue tematizado por Walter Benjamin y algunos de sus intérpretes en términos de la necesidad de encontrar “chispas de esperanza en el pasado”, es decir como un modo de dar cuenta de la futuridad experimentada en el pasado. Véase al respecto Didi-Huberman, Georges *Ante el tiempo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, p.99. Dice al respecto Benjamin “Tanto el lector como el pensador, el esperanzado y el *flâneur*, son todos tipos del iluminado, como lo son el que consume opio, y el soñador, y el embriagado. Y ellos son, además, los más profanos. Por no hablar de la más terrible de

del modo en que desde el presente nos aproximamos a un pasado marcado por la opresión. Se trata de un tipo de relación con lo sido que implica dejar de entenderlo en tanto cerrado o dado, optando por aproximarse a él, gracias a la lógica reorientada de la esperanza, sacando a la luz lo que tiene de inesperado, de impensado, de dislocado. Esto implica, por cierto, un primer desafío: objetar el supuesto de que la esperanza es un afecto estrictamente asociado a un modo de pensar el futuro, es decir que da cuenta solo de la futuridad. Me propongo aquí argumentar entonces sobre su productividad – consecuencia de las premisas cuestionadoras de la temporalidad *queer*- si logramos plantearlo como un arco afectivo capaz de iluminar el modo de contactarnos con el pasado, es decir, insisto, ya no su futuridad –que puede referirse al modo en que imaginaron el futuro los actores del pasado o al que ejercemos al imaginarlo hoy-, sino a la ‘paseidad’ en tanto nuestra experiencia de contacto con lo sido. Tal como ha analizado extensamente Carolyn Dinshaw ese contacto con el pasado está fuertemente marcado por una experiencia afectiva que, lejos de deber ser pensada en términos meramente empáticos, involucra una superposición de afectos diversos y de tensiones constantes entre la continuidad y la discontinuidad. En tanto parte del “impulso a hacer conexiones a través del tiempo”⁵ este tipo de vínculo con lo que sucedió exhibe el modo en que el pasado toca el presente ayudando a construir comunidades a través del tiempo. Ruinas, fantasmas, huellas materiales, heridas, evidencias forenses que traen el pasado al presente pero que también exponen el abismo involucrado en las pretensiones de superarlo. En palabras de Freccero, se trata de una “apertura a la posibilidad de ser acechado, incluso habitado y hasta tocado por fantasmas”⁶, donde “el acecho puede conllevar alteridad”⁷ y no meramente la parálisis repetitiva. La desestabilización vinculada a la esperanza, alejada de la teleología que contiene el optimismo, tal como se mostrará en las páginas que siguen, resulta capaz de abrir un marco nuevo a la hora

las drogas –la más terrible, a saber, nosotros mismos–, que consumimos en nuestra soledad.” (Benjamin, Walter *El surrealismo* en *Obras II*, 1, Madrid: Abada, 2007, p. 314).

⁵ Dinshaw, Carolyn *Getting Medieval. Sexualities and Communities. Pre- and Postmodern*. Durham: Duke University Press, 1999, p.1.

⁶ Freccero, Carla, *Queer/ Early/ Modern*, Durham: Duke University Press, 2006, p.80.

⁷ Freccero, Carla, *Op.cit.*, p.85.

de dar cuenta de opresiones silenciadas del pasado. Un camino que solo es posible gracias a la dislocación de la temporalidad lineal.

Recordemos aquí brevemente que la temporalidad *queer* se basa en la certeza de que “las subculturas *queer* producen temporalidades alternativas al permitir que sus participantes creen que sus futuros pueden ser imaginados de acuerdo a lógicas que se sostienen fuera de ciertos marcadores paradigmáticos de la experiencia de vida”⁸. Justamente, la lógica no normativa que define la instancia *queer* señala a la temporalidad como construida y no ya como una progresión natural organizada de acuerdo a la matriz propia de la acumulación de capital⁹. El tiempo *queer* es así un término que refiere a aquellos modelos de temporalidad que emergen dentro del posmodernismo una vez que abandona los marcos temporales de la reproducción burguesa, la familia, la longevidad, la dicotomía riesgo/seguridad y la herencia. Es decir, que la ruptura de la temporalidad lineal –presente detrás de distintas concepciones del sentido histórico tales como el progreso o la decadencia- habilita trastocaciones infinitamente más disruptivas que las clásicas, particularmente por sumar la dislocación de las propias subjetividades.

Teniendo en cuenta este punto de partida cuestionador hacia las narrativas sobre la temporalidad y hacia el contacto con el pasado que desplegó la teoría *queer* resulta necesario preguntarse: ¿cuál es el impacto que genera sobre los afectos involucrados en el modo en que creamos contacto con esos pasados?, ¿en qué medida esto implica iluminar de manera distinta la historia, ya no progresiva, del amplio y tensionado campo de las cuestiones que involucran el género, el sexo y la sexualidad?, ¿hasta qué punto la trastocación temporal ejecutada por la exigencia de narrativas alternativas para dar cuenta de tales pasados resignifica esa dimensión afectiva?

Tal como se señaló más arriba el objetivo de estas páginas consiste precisamente en indagar en el modo en que un arco afectivo fundamental vinculado al campo de lo político y de la historia como es la esperanza resulta reformulado bajo esta perspectiva. Se establece ciertamente aquí un vínculo particular entre la dimensión afectiva y la

⁸ Halberstam, Jack, *In a Queer Time and Place*. Nueva York: New York University Press, 2005. Edición Kindle, pp.133-139.

⁹ Halberstam, *Op.cit.*, pp. 220-225.

temporal¹⁰: el objeto de la esperanza se ubica inevitablemente en un lugar distinto al del presente¹¹. Es, en definitiva, el espacio desde donde poder escapar a la norma partiendo del señalamiento de algo no cumplido del presente¹². Esta insatisfacción es así la que motoriza la dimensión ciertamente agencial de la esperanza. Resulta entonces posible referir a la esperanza como un arco afectivo que despega la mirada de un presente dado ubicando el objetivo de la dimensión agencial en otro tiempo: en principio el futuro, pero también el pasado.

Dos =La ansiedad de la esperanza

La distinción entre esperanza y optimismo se ha popularizado recientemente gracias al libro de Terry Eagleton *Esperanza sin optimismo* donde el crítico británico argumenta a favor de la existencia de un abismo sustancial entre la linealidad del optimismo sostenido en las certezas del progreso¹³ y una forma no progresiva de esperanza¹⁴ basada en una superposición de deseo y expectativa¹⁵ capaz de suponer una temporalidad abierta¹⁶. Si bien es posible encontrar esta distinción en un arco importante de teorías - como la desplegada por Christopher Lasch¹⁷-, una de las explicaciones más claras corresponde a la introducida por Lauren Berlant: en sus términos, el llamado ‘optimismo cruel’ está asociado al apego hacia objetos significativamente problemáticos¹⁸ que constituyen un obstáculo para el florecimiento¹⁹ de las personas. Sostenido en abstracciones sentimentales²⁰ que se imponen como supuestas garantías de

¹⁰ La relación entre la dimensión afectiva y la temporal ha sido detalladamente analizada en: Luciano, Dana *Arranging Grief*, Nueva York: NYU Press, 2007.

¹¹ Coleman, Rebecca y Moreno Figueroa, Mónica “Past and Beauty Perfect. Beauty, Affect, and Hope” en: *Journal of Cultural Research*, vol.4 no. 4, Octubre 2010, p.8.

¹² Coleman y Moreno Figueroa *Op.cit.*, p. 20.

¹³ Terry Eagleton *Esperanza sin optimismo*, Buenos Aires: Taurus, 2016 Trad.: Belén Urrutia, p.24

¹⁴ Eagleton, *Op. cit.*, p.56.

¹⁵ Eagleton, *Op. cit.*, p.98.

¹⁶ Eagleton, *Op. cit.*, p.106.

¹⁷ Miyazaki, Hirokazu *The Method of Hope*, Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 16.

¹⁸ Berlant, Lauren *Cruel Optimism*, Durham: Duke University Press, 2011, p.24.

¹⁹ Berlant *Op.cit.*, p.1.

²⁰ Berlant, Lauren *Op.cit.*, p.35.

promesas, el optimismo cruel refrenda fantasías convencionales de buena vida²¹ que obturan justamente aquel florecimiento. Podríamos decir que, por el contrario, la esperanza expresa, no un apego a una lógica teleológica, sino una apertura temporal que, en su imprecisión, dista de ser una garantía. Esta distinción tiene un efecto claro: mientras que el optimismo paraliza gracias a sus certezas, la esperanza está lejos de hacerlo²². De hecho, una aproximación optimista –y no ya esperanzada– sobre el pasado encarnaría una mirada decadentista sobre la historia con efectos posiblemente desagenciadores. La esperanza, en cambio, forma parte de una búsqueda de lo que el pasado tiene de inimaginable para nuestro propio presente.

Realicemos primero un breve recorrido por las teorías filosóficas sobre la esperanza que más han impactado sobre el campo que nos ocupa. Es inevitable aquí referir al modo en que Ernst Bloch desplegó en los tres volúmenes de *El principio de la esperanza* un marco ciertamente refundacional para este concepto. Recordemos en primer lugar que el filósofo alemán centra su interés en la categoría de ‘posibilidad’ en un camino destinado a presentar la realidad en tanto proceso y a negar la existencia cualquier instancia que pretenda ser definida como conclusa. La esperanza es aquí el reino del “todavía no”²³. Dice Bloch: “Me agito. Desde muy pronto se busca algo. Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere”²⁴. Hay entonces en la esperanza una fuerte insatisfacción hacia un presente que se identifica como inestable y abierto.

Para Bloch la esperanza es un método de conocimiento que permite encarnarla en tanto un anhelo, un impulso que involucra fuertemente la dimensión corporal. “Desde muy temprano se quiere retornar a sí. Pero no sabemos quienes somos”²⁵, señala. La esperanza no apunta así hacia un destino conocido, sino que se sostiene en la incertidumbre y su marca sobre la dimensión afectiva –a la que Bloch dedica más de un señalamiento-.

²¹ Berlant, Lauren *Op.cit.*, p.2.

²² Crapanzano, Vincent “Reflections on Hope as Category of Social and Psychological Analysis” en *Cultural Anthropology*, Vol.18, No.1 (Feb., 2003), p.18.

²³ Bloch, Ernst *El principio de la esperanza*, Madrid: Trotta, 2014, T.I p.33.

²⁴ Bloch, Ernst *Op.cit.*, T. I, p.47.

²⁵ Bloch, Ernst *Op.cit.*, T. III, p. 9.

Justamente la pretensión de Bloch es que la esperanza constituya una reorientación temporal radical del conocimiento²⁶: de la lógica retrospectiva y meramente contemplativa de la filosofía hacia una esperanza activa orientada al futuro, al “no-aún” que nos espera.

Es este eje central el que resulta revisitado por Richard Rorty—evocando a John Dewey, por cierto— al proponer que la esperanza reemplace al conocimiento entendido como una suerte de sedimentación del pasado: para el pragmatismo la esperanza resulta así central a la hora de evitar que, vía la metafísica, la filosofía se centre meramente en el pasado²⁷: darle a lo sido el prestigio de lo eterno es aquí una maldición a evitar. Es en el marco de este camino que Rorty evoca el poder de la esperanza generada por profecías fallidas —como el Nuevo Testamento y el *Manifiesto Comunista*— por su inapelable poder inspiracional²⁸ capaz de movilizar a partir de la insatisfacción radical.

Desde esta perspectiva la dirección temporal del conocimiento²⁹ hacia el futuro permitirá a la filosofía transformarse más en un instrumento de cambio que de conservación. Es que el origen de la esperanza reside justamente en la valorización de la agencia humana, un punto de partida que implica abolir las esencias y estar alerta al peligro de ejercer la esperanza en términos de pura trascendencia³⁰. La idea de esperanza se torna así urgente porque resulta necesaria a la hora de crear futuros mejores: futuros que deben presentarse como distintos pero también como más libres que el pasado. El tema de la acción está además sustancialmente vinculado a cierta temporalidad³¹: es el patrón temporal orientado hacia la futuridad el que obliga a ubicar casi naturalmente al futuro como foco de la esperanza. Dados los cuestionamientos de la teoría *queer* hacia esa temporalidad homogénea y teleológica propia por su intervención en la legitimación de subjetividades normativizadas en términos de género

²⁶ Miyazaki, Hirokazu *Op. cit.*, p. 5

²⁷ Miyazaki, Hirokazu *Op. cit.*, p. 4.

²⁸ Rorty, Richard *Philosophy and Social Hope* Londres: Penguin, 1999, pp. 201-203.

²⁹ Miyazaki, Hirokazu, *Op. cit.*, p. 15.

³⁰ Miyazaki, Hirokazu, *Op. cit.*, p. 4.

³¹ Coleman, Rebecca y Ferreday, Debra “Introduction: Hope and Feminist Theory”, en *Journal for Cultural Research*, vol.4 no. 4, Octubre 2010, p. 318.

y sexualidad, resulta inevitable preguntarse sobre la posible reformulación de los efectos de la idea de esperanza bajo este nuevo marco generado para la temporalidad: el pasado deja aquí de ser algo superado para, sin perder sus características de sido, abrirse de otro modo al presente.

Ahora bien, ¿cómo hacer para que esa opción por evitar la reificación –una operación que Rorty adjudica a la posibilidad de centrarse en el futuro vía la esperanza– pueda ser también volcada sobre la experiencia de pasado?, ¿cuáles son además sus efectos?

Siendo que, tal como ha señalado³² Carpanzano, la idea de esperanza se encuentra implícita en las concepciones de utopía y revolución³³ señalando así su vínculo con el deseo y la agencia, ¿qué lugar ocuparía el pasado en esa dimensión utópica si nos aproximamos a él desde la esperanza? De hecho si, gracias al reconocimiento de las premisas de la temporalidad *queer*, hacemos a un lado el patrón progresivo que reifica el pasado como dado se abre la posibilidad de indagar en este camino.

Para caracterizar este tipo de acercamiento al pasado es importante sacar a la luz uno de los rasgos centrales de la esperanza: se trata de una experiencia de inquietud; una forma de la ansiedad en la que, contrariamente a lo que sucede en el caso del optimismo, se carece de un objeto predeterminado.

De hecho, tomando también como punto de partida la teoría de Ernst Bloch, Ngai nos recuerda que, en contraste con las emociones plenas, la ansiedad y la esperanza son parte de las emociones expectantes³⁴: mientras aquellas están orientadas a objetos disponibles en el mundo, las primeras “apuntan menos a objetos específicos como fetiche de sus deseos que a la configuración del mundo en general, o (...) a la futura disposición del *self*”³⁵. La ansiedad, alineada con el concepto de futuridad y la

³²Coleman y Ferreday, *Op.cit.*, p.314.

³³Carpanzano *Op.cit.*, p.5.

³⁴Ngai, Siane *Ugly Feelings* Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 209.

³⁵Ngai *Ugly...*, p. 210.

dinámica temporal del diferimiento y la anticipación³⁶, relacionada también con la fantasía³⁷ y la desorientación corporal³⁸ puede ser descripta como una suerte de proyección afectiva³⁹. Así, al no tratarse de una ‘monotonía indefinida’ que suspende la asignación de valores, la ansiedad está orientada a un objeto pero solo en un sentido negativo⁴⁰. Lejos de las estabilidades de la felicidad, la inquietud apegada a la esperanza, la aleja de las certezas del progreso y el optimismo. En su lugar, configura un arco de emociones asociadas con temporalidades dislocadas, alérgicas a la teleología y cercanas a la narrativa que desafía no solo las continuidades sino también las concepciones estandarizadas del afecto.

Lejos entonces de ser una dimensión *naïve*, la esperanza admite así la contingencia. En palabras de Billingsley “a través de la esperanza, abrimos nuestra proyección hacia la contingencia y la sorpresa”⁴¹. La esperanza resulta fatalmente frágil y, lejos de ser un “audaz salto de confianza”⁴², se torna compatible con la sospecha. De hecho, en tanto afecto no totalizante⁴³ mantiene la apertura hacia el cambio radical⁴⁴ y la habilidad de los humanos para luchar aún reconociendo los límites de la agencia humana. La esperanza es incierta, pero resulta también consistente con los rasgos empoderadores y caóticos de la imaginación.

Es en un camino similar que José Esteban Muñoz reconsidera la dimensión afectiva de la esperanza, no como una perspectiva *naïve* a la manera del optimismo sino en tanto una de tipo intrincado, matizado y desafiante: la posibilidad de encontrar utopía en la vida cotidiana a través de una concepción no abstracta de la esperanza que consi-

³⁶ Ngai *Ugly...*, p. 210.

³⁷ Ngai *Ugly...*, p. 215.

³⁸ Ngai *Ugly...*, p. 237.

³⁹ Ngai *Ugly...*, p. 243.

⁴⁰ Ngai *Ugly...*, p. 246.

⁴¹ Billingsley, Amy “Hope in a Vice: Carole Pateman, Judith Butler, and Suspicious Hope”, en *Hypatia*, Volumen 30, No.3, Verano de 2015, p. 598.

⁴² Billingsley, *Op.cit.*, p. 598.

⁴³ Billingsley, *Op.cit.*, p. 598.

⁴⁴ Billingsley, *Op.cit.*, p. 600.

dera el fracaso como un rasgo posible de resistencia contiene aquí una perspectiva política transformadora. Mientras que la noción de optimismo encuentra su propósito claro en la felicidad, la esperanza está atada así a la experiencia inestable de la ansiedad.

Basada en huellas efímeras en lugar de una historia consistente⁴⁵ la noción revisada de esperanza desplegada por Muñoz está basada en un deseo y no en utopías abstractas⁴⁶: es el acecho de fantasmas que definen una política de la emoción⁴⁷ que ni descarta la futuridad ni está atada fatalmente al progreso acumulativo. De hecho, lo que configura una concepción compleja de la esperanza en su asociación con la ansiedad es el sentido de la posibilidad de fracaso contenido en la emoción: “al tener esperanza nos volvemos ansiosos, porque la esperanza involucra desear algo que puede suceder o no”⁴⁸.

El presente desde el cual se aproximan al pasado los grupos oprimidos por encontrarse fuera de la norma está marcado ciertamente por la incertidumbre y el cuestionamiento de las identidades estables. Se trata de buscar en ese pasado, no un origen sostenido en la certeza de un momento de verdad unificado⁴⁹ desde el cual se despliega la historia, sino una instancia de disolución al estilo de la procedencia nietzscheana capaz de constituirse en un punto de partida clave en tren de generar una matriz de aproximación que no esté sostenida en presupuestos ajenos: una suerte de *Herkunft* donde queda expulsada su mera contemplación desde el presente.

Uno = Pasados posibles

¿Qué implica entonces plantear la esperanza como modo, no ya de pensar nuestra acción en relación al futuro, sino como uno alternativo y activo destinado a aproximarse al pasado?, ¿en qué medida los efectos de la teoría *queer* sobre la temporalidad ayudan

⁴⁵Muñoz, José Esteban *Cruising Utopia*, New York: New York University Press, 2009, p.28.

⁴⁶Muñoz, *Op.cit.*, p. 30.

⁴⁷Muñoz, *Op.cit.*, p97.

⁴⁸Ahmed, Sara *The Promise of Happiness*, Durham: Duke University Press, 2010, p.183.

⁴⁹Evocamos aquí a la conocida distinción desarrollada por Michel Foucault a partir de la *Segunda Intempestiva* de Frederick Nietzsche entre *Ursprung*—u origen como lugar de verdad— y *Herkunft*— en tanto procedencia inestable—. Véase, Michel Foucault *Microfísica del poder* Madrid: La Piqueta, 1980, p. 7 y ss.

a reformular y radicalizar el rol de su propio pasado? Mi respuesta se centra en sacar a la luz el rol de un contacto esperanzador con el pasado: que haya allí algo distinto de lo esperado, un recurso inestable y cuestionador del propio presente donde se disuelven los marcos afectivos establecidos implica, creo, un énfasis importante en la disconformidad que genera el presente. Así, tener esperanza en el pasado supone hacer del archivo que a su manera lo contiene un punto de partida para la acción y no, justamente, para la mera contemplación. Es esa dimensión agencial de la esperanza desplegada más arriba la que permite poner en funcionamiento las consecuencias de hacer del pasado un recurso que es más que un mero punto de partida. Se trata en realidad de un enfrentamiento agenciador con la inestabilidad e inaprehensibilidad del pasado.

La primera consecuencia inevitable de este planteo consiste en hacer a un lado la perspectiva de radical extrañeza con el pasado, una dimensión fundamental a la hora de volverlo significativo: el pasado es un lugar donde encontrar/ crear nuestra esperanza. La segunda –que, como veremos no resulta aquí contradictoria con la primera–, en mostrar, gracias a la dimensión inestable de la ansiedad asociada a la esperanza, que ese pasado resignifica al presente por ser un otro inaprehensible. Pero se trata de un otro capaz de movilizar una mirada hacia lo sido capaz de generar, más que un vínculo emocional con ese pasado, uno de tipo visceral: y es esa dimensión de la visceralidad la que rescata al pasado como próximo al tiempo que lo hace estallar. La esperanza orientada al pasado moviliza fatalmente el presente, pero no por su capacidad para generar esperanza hacia el futuro sino por haber encontrado en el pasado experiencias desafiantes a cualquier prejuicio.

Recordemos aquí que la visceralidad pone en primer plano aquella dimensión corporal⁵⁰ reclamada por el propio Bloch al dar cuenta de la esperanza: es el cuerpo en su inestabilidad lo que resulta puesto en juego. Si la idea de pasión resulta problemática para describir las emociones por hacer foco en su supuesta pasividad, la visceralidad tiene la virtud de mostrar la relación extrema entre afecto y acción. Así, la actitud visceral como modo de expresar/experimentar la relación con el pasado implica poner en

⁵⁰ Elizabeth Wilson, *Gut Feminism*, Durham: Duke University Press, 2015, p.3

juego lo instintivo. Aquí, el amor, la ira, la agresión, lo abyecto, lo indigerible del pasado, está estrechamente unido al deseo, al apego, a los apetitos. Es la experiencia carnal, casi sanguínea, la que tiñe la reacción al orden establecido. En términos de Ngai “es algo sentido por dentro, en tanto dentro de los órganos del cuerpo”⁵¹ lo que obliga a lidiar con emociones crudas o elementales a la hora de enfrentarse a un orden. Es en ese vínculo esperanzador con el pasado como un lugar donde encontrar lo aún no imaginado que se despliega está tensión entre lo que sido tiene de diferente del presente y lo que tiene de cercano. El lazo por cierto se encuentra en la posibilidad de que ese tipo de mirada hacia el pasado esté vinculada a la acción. Esta esperanza visceral orientada al pasado es, en definitiva, la que lo hace estallar mostrando la dimensión agencial de lo afectivo. Se trata de sacar a la luz nuestra propia capacidad para sobrevivir, florecer, subvertir⁵² y desafiar la autoridad⁵³. Una manera de hacerse cargo de la agencia transformadora en lo que la acción tiene de obstinado⁵⁴ pero también y, sustancialmente, de persistencia en tanto desviación de una trayectoria asignada por otros⁵⁵. Se trata siempre de “volver *queer* la voluntad creando líneas de deseo, marcas tenues sobre el mundo, en tanto huellas donde hemos estado nosotros pero también otros”⁵⁶. En los términos en que presenta Ahmed el problema, se trata de la necesidad de generar “un archivo intencionado sostenido en la esperanza: la esperanza de que los descarrilados, aquellos que se salieron de sus caminos asignados hayan dejado su huella”⁵⁷. Se trata así de tornar *queer* –no solo el tiempo y los afectos-, sino también el modo en que la intersección entre ambas cuestiones lleva a complejizar la idea misma de agencia. Disuelto el patrón clásico que obliga a ubicar a la esperanza en el futuro, sus consecuencias pueden desplegarse en toda su intensidad en su captura de un pasado esperanzador.

⁵¹ Siane Ngai “Visceral Abstractions” en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol.21, No.1, Enero 2015, pp.33-63, p.33.

⁵² Ahmed, Sara *Willful Subjects*, Durham: Duke University Press, 2014, pp. 170-171.

⁵³ Ahmed, Sara *Willfull....*, p.168.

⁵⁴ Ahmed, Sara *Willfull....*, pp. 174-176.

⁵⁵ Ahmed, Sara *Willfull....*, pp.337-338.

⁵⁶ Ahmed, Sara *Willfull....*, p. 575.

⁵⁷ Ahmed, Sara *Willfull....*, p. 28.

La necesidad de definir una matriz alternativa a la hora de desplegar una reconstrucción del pasado *queer* ha implicado el desafío de establecer esquemas por fuera de las narrativas progresivas asociadas a sujetos estables sostenidos en la norma. El modo en que la teoría sobre los afectos desplegada bajo esa nueva matriz habilita un contacto esperanzador en el pasado implica hacer a un lado la mera actitud contemplativa hacia el pasado y asociarlo de manera heterodoxa al presente.

Para desplegar ciertas consecuencias de mi análisis me gustaría evocar en estas últimas líneas un proyecto icónico sobre la representación de la historicidad de parte del movimiento LGTBIQ. Me refiero a la colección de fotos *Sincerely Queer (Mauvais Genre)* del cineasta francés Sébastien Lifshitz –responsable del documental *Bambi*, dedicado a una de las primeras mujeres trans de Francia- presentada en su totalidad en el Encuentro Internacional de Fotografía de Arles de 2016. Se trata de más de 450 fotografías anónimas tomadas entre 1890 y 1970 que conforman una colección que Lifshitz viene construyendo desde su adolescencia. A lo largo de décadas buscó en mercados de pulgas, subastas, colecciones familiares, archivos y basurales imágenes de hombres y mujeres trans, de *drag queens* y *drag kings*, de travestis y *garçonnes*, imágenes del Kabuki japonés, de soldados de campamento de prisioneros de guerra, de falsas bodas entre mujeres, de hombres casualmente vestidos de mujer en salas suburbanas u hombres ataviados como personajes femeninos en obras de teatro improvisadas para que las mujeres vestidas como hombres dieran pie a conversaciones sobre la igualdad de derechos.

Se trata de fotos de pequeño formato – una característica que, según el propio Lifshitz, obliga al espectador a acercarse a las imágenes estableciendo una experiencia particular y casi táctil-: hay burla en la mirada a cámara de un grupo de *garçonnes*, desafío en la exhibición de las uñas pintadas de una travesti, sorna en la *drag-queen* que se muestra en un circo, nostalgia tal vez detrás de un *jacquet* aferrado a guantes de encaje, alegría en los *pin-up boys*, sarcasmo en un grupo de lesbianas con trajes masculinos varios talles más grandes. En palabra de Lifshitz: “Estas comunidades trans y gay

revelan una experimentación audaz al mezclar roles de género con un espíritu de rebelión que conlleva poder y coraje. El *Cross-dressing* es para mí un gran ejemplo. Frente al ojo de la cámara se mostraban de un modo que tal vez les haya resultado imposible en público. Desde esas burbujas de privacidad surgió un espíritu de rebelión que más tarde tomaría las calles (...). Son los bordes de la historia; lejos de todo poder moral, político o social, lejos de toda norma de la mirada”⁵⁸.

Una de las características más notables de la colección de Lifshitz es que no intenta construir una historia de la comunidad *queer*. La secuencia de imágenes aquí compiladas busca formular un relato: no hay una presentación cronológica ni un final feliz o infeliz de lo que se cuenta. Tampoco pretensiones de autenticidad en aquello que traen del pasado al presente. Hay retazos. Tal como él mismo señala: “Se trata de imágenes anónimas, fuera de contexto, plenamente *amateurs* y por ello en un punto misteriosas. Algo que nos permite proyectar historias en las imágenes (...). Estas personas comunican caras, cuerpos e historias concretas a los espectadores. Si hablamos de manera demasiado general o demasiado científica sobre ellos, caemos en una descripción descorporeizada”⁵⁹.

El modo a través del cual se traen esas imágenes al presente no tiene que ver con encontrar en esos momentos idos un origen heroico ni verdadero del activismo *queer*, sino más bien mirar al pasado justamente con la esperanza que habilita la supervivencia en el presente. Hay en esas imágenes una potencia de lo impensado que deviene dislocadora, imprevisible, desafiante para el presente: un índice esperanzado de que el pasado, en definitiva, fue tal vez distinto a lo que se quiso imaginar. Es un momento de lo sido que sorprende y al sorprender ilumina. Agencia este presente que lo mira con la esperanza de una emergencia capaz de habilitar otros mundos posibles. Lejos del optimismo de la construcción de un relato progresivo del activismo, pero también de la impugnación hacia la esperanza por su supuesta ingenuidad. Queda habilitado así una suerte de nuevo arco metodológico para aproximarse al pasado desde

⁵⁸<http://www.loeiladelphographie.com/en/2016/07/04/article/159912635/arles-2016-sincerely-queer/>

⁵⁹ https://i-d.vice.com/en_us/article/sebastien-lifshitz-queer-photography

el presente que, impactado por las impugnaciones radicales a la temporalidad lineal propias de la teoría *queer*, torna posible refigurar la orientación temporal de afectos como la esperanza. Y con ello traer a la experiencia política uno de sus efectos más desafiantes a la hora de formular la acción colectiva.

Bibliografía:

- Ahmed, Sara, *The Promise of Happiness*, Durham: Duke University Press, 2010.
- Ahmed, Sara, *Willful Subjects*, Durham: Duke University Press, 2014.
- Benjamin, Walter, *El surrealismo en Obras II*, 1, Madrid: Abada, 2007.
- Berger, Anne-Emmanuelle, *El gran teatro de género* Buenos Aires: Mardulce, 2016. Trad.: Dolores Lussich.
- Berlant Lauren, *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Billingsley, Amy, “Hope in a Vice: Carole Pateman, Judith Butler, and Suspicious Hope”, en *Hypatia*, Volumen 30, No.3, Verano 2015.
- Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*. 3 tomos. Madrid: Trotta, 2014. Trad.: Felipe Gonzalez Vicéns.
- Coleman, Rebecca y Moreno Figueroa, Mónica “Past and Beauty Perfect. Beauty, Affect, and Hope” en *Journal of Cultural Research*, vol.4 no. 4, Octubre 2010.
- Coleman, Rebecca y Ferreday, Debra “Introduction: Hope and Feminist Theory”, en *Journal for Cultural Research*, vol.4 no. 4, Octubre 2010.
- Crapanzano, Vincent, “Reflections on Hope as Category of Social and Psychological Analysis” en *Cultural Anthropology*, Vol.18, No.1 (Feb., 2003) pp. 3-32.
- Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Dinshaw, Carolyn, *Getting Medieval. Sexualities and Communities. Pre- and Postmodern*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Eagleton, Terry, *Esperanza sin optimismo* Taurus Buenos Aires 2016 Trad.: Belén Urrutia.

- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1980. Trad.: Julia Varela y Fernando Álvarez- Uría.
- Freccero, Carla, *Queer/ Early/ Modern*, Durham: Duke University Press, 2006.
- Holland, Sharon, Ochoa, Marcia y Kyla Wazana Tomkins “Introduction : On the Visceral” en: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volúmen 20, Número 4, 2014, pp. 391-406.
- Macón, Cecilia y Solana, Mariela, *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título, 2015.
- Miyazaki, Hirokazu, *The Method of Hope*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Muñoz, José Esteban *Cruising Utopia*, New York: New York University Press, 2009.
- Ngai, Siane, *Ugly Feelings*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Ngai, Siane, “Visceral Abstractions” en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volúmen 21, Number 4, 2015, pp 33-63.
- Pihlström, Sami, “Rorty on Faith and Hope”. Mimeo presentado en la Dewey and Rorty. International Conference, Szeged, Hungría. 6 al 7 de noviembre de 2009.
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999.
- Wilson, Elizabeth, *Gut Feminism*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Solana, Mariela, “Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer”, en Losiggio, Daniela y Macón, Cecilia (ed.) *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

Sitios web:

https://i-d.vice.com/en_us/article/sebastien-lifshitz-queer-photography

Última consulta: 12/11/16

<http://sebastienlifshitz.com>

Última consulta: 30/11/16

<http://www.loeildelaphotographie.com/en/2016/07/04/article/159912635/arles-2016-sincerely-queer/>

Última consulta: 1/12/16

Placer y autonomía sexual: un estudio sobre el conocimiento y uso del preservativo femenino en mujeres universitarias

Pleasure and sexual autonomy: a study on the knowledge and use of the female condom in university women

Vanesa Vazquez Laba*

Leandro Prieto*

Fecha de Recepción: 25/9/2016

Fecha de Aceptación: 5/11/2016

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Investigación en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología (UBA). Es investigadora adjunta del CONICET y dirige proyectos de investigación relacionados con la salud sexual y reproductiva y la violencia de género (PUENTE-UNSAM; UNFPA; OPS). Ha publicado artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Ha sido profesora de la Universitat de les Illes Balears (España, 2010, 2011 y 2012) profesora visitante en la Universidad de Santiago de Cuba (Cuba, 2010 y 2011). Ha publicado los siguientes libros: “Voces desde los márgenes. Mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía” (Edicions UIB, 2012); “Feminismos, sexualidades y religiones en mujeres subalternas” (Ediciones CDD, 2012); “La diversidad familiar en las Islas Baleares. Continuidades y nuevas tendencias” (Observatori Social de les Illes Balears, 2011). Es docente de “Historia del movimiento feminista y debates de las teorías de género/transgénero/queer” y de “Taller de Redacción de tesis I” en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. CONICET/IDAES-UNSAM. Correo electrónico: vanesavazquez.laba@gmail.com

* Maestrando en Estudios Urbanos por la Universidad Nacional de General Sarmiento, en donde ha obtenido media beca PROFOR del Ministerio de Educación (entre 2013 y 2014). Es Licenciado en Antropología Social y Cultural por la Universidad Nacional de San Martín. Ha sido pasante en la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, en carácter de investigador para su tesis de grado, titulada “Derechos humanos y políticas públicas de la población LGTBI. Trayectorias de activistas y funcionarios públicos”. Es miembro investigador del equipo “Sexualidades, Géneros y Violencias” del IDAES-UNSAM. Ha asistido en proyectos de investigación relacionados con la salud sexual y reproductiva y la violencia de género bajo la coordinación de la Dra. Vázquez Laba (CONICET-UNSAM). Ha publicado dossiers en la revista Márgenes de la UNSAM en dos oportunidades. Recientemente, ha expuesto en GEDIS 2016 (La Plata, Argentina) los resultados del proyecto “Placer y autonomía sexual: conocimiento y uso del preservativo femenino en mujeres universitarias”. Se desempeña como profesor adjunto del Instituto Universitario Nacional de Derechos Humanos Madres de Plaza de Mayo (Buenos Aires, desde 2015). Allí, imparte la asignatura Elementos de Semiótica a estudiantes de derecho. Es, además, profesor de idiomas, enseñando inglés y castellano para extranjeros. Correo electrónico: leandroprietoturtela@gmail.com

Resumen: *A partir de la investigación sobre el conocimiento y uso del preservativo femenino discutimos dentro del campo temático de sexualidades. Partiendo desde una concepción del placer y cuestionando la perspectiva represiva del sexo arribamos a indicios de cambios en las prácticas sexuales y representaciones en torno a la sexualidad, construyendo autonomía sexual en las mujeres.*

Palabras clave: *placer; autonomía sexual; sexualidad; preservativo femenino*

Abstract: *Based on the research regarding the knowledge and use of the female condom we discuss within the thematic field of sexualities. Departing from a conception of pleasure and questioning the repressive perspective of sex we reach evidence of changes in the sexual practices and representations concerning sexuality, therefore building sexual autonomy in women.*

Keywords: *Pleasure; Sexual Autonomy; Sexuality; Female Condom*

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo aportar a los estudios en sexualidades datos sobre la autonomía sexual de las mujeres desde la perspectiva del placer. Mediante la investigación realizada para tal fin, pretendemos indagar sobre el conocimiento y el uso del preservativo femenino (PF) en poblaciones jóvenes universitarias, entendiendo que los métodos de prevención de ITS y/o anticonceptivos se encuadran en políticas de salud que pueden legitimar como invisibilizar unos u otros métodos de la cartera disponible.

Para ello partimos del marco teórico sobre sexualidad desde la perspectiva que la considera como un hecho histórico y cultural y alejándonos de la hipótesis represiva que sostiene que el sexo es algo fundamentalmente peligroso (Millet, 1975; College, 1992; Vance, 1984; Osborne, 1995; Rubin, 1992). Partimos de una primera hipótesis de trabajo la cual sostiene que el Estado, a través de los agentes de salud, no promueve/promociona el uso del PF como tecnología para el placer y el cuidado del cuerpo femenino, ya que ideológicamente no considera la idea de autonomía sexual de las mu-

jeros; por el contrario, continúa sosteniendo un orden de género donde el cuerpo sexuado femenino tiene como única función la reproducción de la especie humana. En este sentido, consideramos que el Estado ha estado más atento en delinear políticas reproductivas antes que políticas sexuales.

No obstante, de la investigación surgió como hallazgo que, a pesar de la escasa y confusa información sobre el preservativo femenino (PF), las mujeres ejercen una “sexualidad plástica” –en términos de Giddens-, haciendo uso de una *reflexividad institucional* que va transformando la práctica sexual y los papeles sociales de los sexos, ya que se evidencia en ellas un discurso consciente de la autonomía sexual y del derecho al placer.

La metodología se basó en la realización de 15 entrevistas en profundidad a mujeres jóvenes universitarias y trabajadoras, de las cuales 13 son heterosexuales, 1 homosexual y 1 bisexual. Asimismo, también se relevó el discurso médico sobre el PF, entrevistando a un total de 15 efectores/ras de salud de los diferentes niveles de atención del partido de San Martín, en la provincia de Buenos Aires.

Definiciones sobre sexualidad a partir del estudio de la autonomía sexual

“Sexualidad”, como sostiene Michel Foucault, es un término que aparece por primera vez en el siglo XIX aunque haya sido usado durante el 1800 en la jerga técnica de la biología y la zoología. La palabra aparece con el sentido que hoy tiene –“la cualidad de ser sexuado o tener sexo” (Oxford English Dictionary)-, en un libro publicado que respondía preguntas sobre las enfermedades que padecían las mujeres y de las que los hombres estaban exentos; la respuesta que se daba era la “sexualidad femenina” (Giddens, 2012). Esta tesis estaba orientada a reprimir la sexualidad femenina, la cual era, a su vez, fuente de preocupación y estudio. Se sostenía, para ese entonces, que las mujeres que anhelaban el placer sexual eran específicamente “innaturales” (Giddens, 2012: 31).

“La sexualidad es un constructo social, que opera en campos de poder, y no meramente un abanico de impulsos biológicos que o se liberan o no se liberan” (Giddens, 2012: 31). Foucault argumentó que la sexualidad era en la época victoriana un secreto, pero abierto, discutido sin cesar en distintos ámbitos como el de la medicina. Sin embargo, los manuscritos médicos y otras publicaciones eran accesibles solo para pocos, ya que la población era casi analfabeta. Su ámbito de difusión, por tan limitado, se volvía elitista. “El confinamiento de la sexualidad al campo de la discusión técnica fue un modo de censura de facto. Esta literatura no estaba disponible para la mayoría, incluso de la población educada. Esta censura afecta de la forma tangible más a las mujeres que a los hombres” (Giddens, 2012: 32/33).

Consideramos para este análisis la tesis de Anthony Giddens en relación a la vinculación de la sexualidad con el amor romántico y el control de la procreación a partir de los métodos anticonceptivos, lo que devino en una “sexualidad plástica”. Es decir, la sexualidad se hizo maleable, abierta a la configuración de varias experiencias; la negociación con los y las otras, autónoma para los individuos y separada de la reproducción llevó a la “revolución en la autonomía sexual femenina” (Giddens, 2012: 36). Otro factor determinante en la modificación de la sexualidad ha sido el florecimiento de la homosexualidad masculina y femenina.

Giddens también sostiene, siguiendo el pensamiento de Michel Foucault y con relación al desarrollo de la sexualidad, que una nueva terminología elaborada para comprender la sexualidad, las ideas, los conceptos y teorías permea la vida social y contribuye a reorganizarla. Difiere con Foucault, quien sostiene que este proceso aparece como una intrusión fijada y de dirección única del “saber-poder” en la organización social. Giddens, sin embargo, plantea:

“Sin negar su relación con el poder, deberíamos ver el fenómeno más bien como una *reflexividad institucional*¹, que está en movimiento constante. Es institucional, porque constituye un elemento básico estructurante de la actividad social en

¹ Para Giddens “La expansión de la reflexividad institucional es una característica que ha venido a definir a las sociedades modernas en un período relativamente reciente. La creciente movilidad geográfica, los

las situaciones actuales. Es reflexivo en el sentido de que introduce los términos para describir la vida social, entrar en su rutina y transformarla, no como un proceso mecánico ni necesariamente de forma controlada, sino porque forma parte de los marcos de acción que adoptan los individuos y los grupos” (2012: 36/37).

En este sentido es que el presente trabajo resume algunos análisis de una investigación sobre discursos y prácticas sexuales, haciendo foco en las ideas de autonomía y placer sexual femenino. Para ello, y a diferencia de los estudios sobre sexualidades en los cuales prevalece un abordaje del cuidado de la salud sexual –ITS/VIH-Sida y control de la reproducción-, consideramos necesario e innovador incluir dicha perspectiva del placer. Como nos recuerda la autora Carol Vance:

“the threat of male violence is [...] not only source of sexual danger. Sexuality activates a host of intra-psychic anxieties: fear of merging with another, the blurring of body boundaries and the sense of self that occurs in the tangle of parts and sensations, with attendant fears of dissolutions and self-annihilations”² (Vance, 1984: 4-5; en Bakare-Yusuf, 2013: 28).

En este sentido, es importante interrogarse sobre otros aspectos de la sexualidad, corriéndose del paradigma de la violencia sexual para conocer dimensiones como el placer, la agencia, lo erótico y el deseo que trascienden el discurso del peligro sexual. Volviendo a Vance:

medios de comunicación de masas y un gran acúmulo de diversos factores han erradicado elementos tradicionales de la vida social que resistido mucho tiempo -o se habían adaptado a la modernidad. La continua incorporación reflexiva del saber no sólo acrecienta la brecha, sino que proporciona un ímpetu básico para los cambios que se producen tanto en contextos personales como globales de acción. En el área del discurso sexual, aquellos textos que informan, analizan y comentan aspectos prácticos de la sexualidad, tienen efectos más duraderos que los abiertamente propagandísticos, que abogan por la búsqueda del placer sexual” (2012: 38/39).

² “La amenaza de la violencia masculina es [...] no sólo fuente de peligrosidad sexual. La sexualidad activa una serie de ansiedades intra-psíquicas: el miedo a fusionarse con otro individuo, la borrosidad de los límites del cuerpo y el sentido de identidad que ocurre en el enredo de partes y sensaciones, con consiguientes temores de disoluciones y autodestrucción” [nuestra traducción].

“In any discussion of female sexuality, we need always to bear in mind two aspects of the female sexual universe: on the one hand, that which represents cohesive power, danger and fear; and on the other, the realm of ecstasy, desire, intimacy, mutuality and pleasure”³ (Vance, 1984; en Bakare-Yusuf, 2013: 29).

Asimismo, nuestra hipótesis también se sustenta en la importancia que ha tenido el discurso feminista de la segunda ola que hizo foco en el mundo privado, personal y sexual de las mujeres y, a su vez, en un contexto de proliferación de los estudios científicos sobre sexualidades, la creación de la pastilla *antibaby* (1942 en Estado Unidos), de la categoría “género” en un laboratorio (1947 por el psiquiatra John Money), las intervenciones de cirugía estética, entre otros avances que tienen efectos sobre la orientación sexual e identidad de género de las personas.

Recordemos que Kate Millet con su libro *Política Sexual* (1975), ha sido una de las primeras teóricas que planteó que la sexualidad refleja la tensión entre la dominación masculina y la subordinación femenina, y resaltó la importancia de las diferencias de poder en el terreno de la sexualidad. Para Millet, el sexo es una categoría política, entendiendo la política como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (pág. 72).

Luego, Gayle Rubin acuñó el término “sistema sexo-género” abonando al feminismo una conceptualización más amplia al concepto de Patriarcado, pensando en una “organización social de la sexualidad”, al retomar la tesis de Lévis-Strauss sobre el intercambio de mujeres. No obstante, la misma autora en 1984 reformuló su tesis en el libro de Carol Vance, *Placer y peligro*, entendiendo la teoría de opresión de género como una perspectiva necesaria para el feminismo pero, cuestionando la supremacía en

³ “En cualquier discusión de la sexualidad femenina, siempre debemos tener en cuenta dos aspectos del universo sexual femenino: por un lado, aquella que representa poder cohesivo, peligro y temor; y por el otro, el ámbito del éxtasis, el deseo, la intimidad, la reciprocidad y el placer” [nuestra traducción].

cuanto a teoría de la opresión sexual porque según ella “asumir esto implica la ausencia de distinción entre género, por un lado, y el sexo, entendido como el deseo erótico, por otro. (...) El desarrollo del moderno sistema sexual –el que comienza, según Foucault, a partir de la era moderna, del siglo XVIII- ha tenido lugar en un contexto de opresión genérica; además no caben dudas acerca de que el disfrute sexual ha sido concebido como un atributo y de privilegio masculinos, y de que el modelo de sexualidad vigente es un modelo que favorece al varón. Pero analíticamente convendría separarlos, indica Rubin, aunque ello suponga ir contra corriente de la mayoría del pensamiento feminista, que opina que la sexualidad se deriva del género (Rubin, 1984; citado por Osborne, 1995: 28/29)

En síntesis, siguiendo estos postulados consideramos que la sexualidad debe estudiarse teniendo en cuenta las fuerzas que interviene en su conformación, es decir, “la economía, la política, la religión, y las grandes ideologías como el psicoanálisis y los sistemas educativos, sanitarios y legal y sus imbricaciones con instituciones “privadas” como pueden ser el matrimonio, la familia, el cuidado de los hijos, el hogar, la intimidad, el amor (Osborne, 1995). En definitiva, como lo afirma Gayle Rubin, el estudio del sexo debe ser abordado desde un análisis político y no como un fenómeno biológico o aspecto de la psicología individual (Rubin, 1984: 275; citado por Osborne, 1995: 29).

El personal de salud: el PF, un método estudiado pero poco promovido

De las 15 entrevistas realizadas a efectores de salud empleados en hospitales, centros de salud y organismos de gobierno municipal, 9 corresponden a médicos/as y 6 a otros profesionales -en su mayoría, provenientes de las ciencias sociales-, así como personal administrativo con diverso grado de especialización.

Si bien la totalidad ha declarado conocer el preservativo femenino en forma total o parcial, la mayor parte de las personas entrevistadas no ha visto siquiera una muestra de este método.

“No, no la vi nunca. No, no sabía. Claro, en realidad nunca lo vi. Pero... sabía que estaba, pero no, no. Nunca me lo trajeron para verlo, para ver cómo era, nada” (42 años, secretaria de Planificación Familiar del Hospital Eva Perón).

Se observa, por tanto, que aún en ámbitos de la salud, dependientes del Estado -que otorga métodos de prevención de ITS y para planificación familiar- y, aún, en un área directamente relacionada al reparto y difusión de información y métodos, el personal no está actualizado en lo concerniente al PF. En muchos casos, el contacto con este método es por haberlo visto o estudiado, como por haber escuchado hablar sobre él en el propio hospital o centro de salud. En otros casos, la información obtenida es a través de los medios de comunicación, como ser prensa, noticieros o por internet.

A pesar de que muchos efectores de salud no hayan visto al PF directamente, en general coinciden en que sus aspectos positivos son la barrera contra las ITS y una mayor autonomía para la mujer, sobre todo en aquellos casos en los que el hombre no quisiese usar el preservativo masculino en una relación heterosexual.

“A ver, el uso de preservativo, las cosas que más te dicen las mujeres: que la pareja no se la quiere poner. Entonces, bueno, ahí ya tenés como tu autonomía de colocártelo vos. Te lo podés colocar un rato antes. Esto de la alergia al látex, yo creo que hay más mito con la alergia al látex que la alergia al látex real. Pero, bueno. Cuando viene el hombre con esto de la alergia al látex, tenés ahí una carta para jugar: bueno tengo uno que no te va a dar alergia. Sí, un poco eso la autonomía de la mujer” (31 años, médica, coordinadora del Programa de Salud Sexual del municipio).

De todas formas, de quienes sí están más informados/as en la materia, como se constata en el relato anterior, sus comentarios parten del supuesto de que el método estaría disponible como parte de la cartera repartida por el Estado. Lo cierto es que, no

sólo el PF no forma parte del grupo de métodos distribuidos, sino que no es fácilmente adquirible, aún si se quisiera comprarlo.

Como consenso generalizado, puede decirse que existe una nula o muy poca demanda de información o uso por parte de los grupos poblacionales. Aun quienes realizan capacitaciones concernientes a la educación sexual y la planificación familiar, hacen hincapié en métodos “tradicionales”.

“En realidad, nosotros promovemos el preservativo, el otro, el masculino. No promovemos... sólo lo informamos, cuando vamos a algún taller o algo, para que sepan que existen. Y siempre es una sorpresa cuando vos sacas un preservativo de esos, porque hasta la misma forma ¿viste? llama la atención. Pero, más de eso no. Nosotros no lo, no lo promovemos para uso porque no hay. No está disponible. Y el otro es más sencillo; y es gratis” (37 años, sociólogo y técnico en el Programa de VIH-San Martín).

En los casos en los que, por motivos de capacitaciones o en la consulta médica, sí se haya alentado su uso -y, siempre que estuviera disponible, lo que no es frecuente-, parece haber habido resistencia a incorporar el PF en las relaciones sexuales.

“No, no. Sí, yo lo ofrecí como opción, ya te digo, las pocas veces que... de personas con alergia al látex. Y, la verdad es que no, no lo han elegido, digo, han elegido otros métodos que no las cubren de enfermedades de transmisión sexual. En general, el que es alérgico al látex, bueno, elige la pastilla, el DIU u otra cosa. No me ha pasado capaz a mí porque no veo tanta población HIV positiva, que supongo que ahí sería como... estás como... si tenés alergia al látex y HIV, bueno, tendrías que usarlo” (31 años, médica, coordinadora del Programa de Salud Sexual).

En el relato anterior se constata algo interesante, comentado también en las reflexiones realizadas a partir de las entrevistas a las mujeres “usuarias”. Existe, en muchos casos, una asimilación del concepto de prevención de embarazos al de prevención de infecciones de transmisión sexual. Es decir, dentro de la cartera de métodos disponibles, no todos cumplen ambas condiciones. Algunos, como el PF o el PM sí se encuentran entre aquellos preventivos de embarazos no deseados y como barrera al ingreso de un agente patógeno al cuerpo. Sin embargo, en los casos en los que no pudo utilizarse un método -por una supuesta alergia al látex- la elección de un método alternativo no se corresponde técnicamente con el objetivo de que provee el primero.

Por tanto, no sólo impera un desconocimiento del PF. Hay muchos métodos que no se conocen en profundidad, o bien se confunden sus usos. Así, queda de manifiesto que la difusión es una de las claves para nutrirse de un mayor entendimiento en materia de los métodos disponibles. Desde ya, sería una estrategia primordial para conocer en más detalle el PF y, así, poder tener más recursos para su implementación.

Es cierto, por otra parte, que el PF lleva menos tiempo en el mercado que otros métodos, tales como el PM. Consecuentemente, su grado de desconocimiento es todavía mayor. En relación a ello, la concientización es vista como parte de la estrategia educativa. Algunos/as efectores/as de salud consideran que una buena campaña podría poner al PF a la altura de su homólogo masculino.

“Mirá, yo no tengo experiencia, como para decirte sí puede ser de consumo masivo. Primero tendrías que valorar muchas cosas. En primera instancia, la difusión...eh, la difusión que implica la educación. Eh...por otro lado, la concientización de la población femenina, en el hecho de que lleve su preservativo en la cartera. Por otro lado, eh...la enseñanza, o sea, esto forma parte de la difusión, digamos, sería la otra pendiente, la... digamos, la enseñanza de la utilización, de la buena colocación...como pasa en el hombre” (65 años, médico ginecólogo).

Acompañado a ello, la disponibilidad y la gratuidad permitirían captar más grupos poblacionales interesados en experimentar con este preservativo. Esto, sin embargo, abre otra disyuntiva: la del costo de fabricación –sensiblemente más caro que el preservativo tradicional- así como el de distribución. Esto último se justificaría si la suficiente difusión y conocimiento permitieran un consumo considerable. En relación a esto último, y a las campañas de información, la falta de conocimiento repercute negativamente en la facilidad de colocación, retroalimentando la reticencia al uso. En síntesis, esto dificulta la inclusión del PF como posible método del Programa Nacional de Salud provisto por el Ministerio de Salud.

“Sí podría serlo. Pero, me parece que tenés un tema de costos muy grande, de distribución y después de la técnica de uso. El otro preservativo, el masculino, lleva 60 años, 70 usándose. Entonces, ya no hay ¿viste? tanta dificultad en la técnica de utilizar el preservativo, en la forma de ponérselo y eso. Este, me parece que llevaría un tiempo que la mujer le encuentre la vuelta ¿viste?” (37 años, sociólogo y técnico).

No todo el personal de salud coincide en el argumento del alto costo de fabricación de este método como causa final y única de su no difusión. La legislación por parte del Estado en materia de difusión, fabricación y/o conocimiento, permitiría incluirlo como un método más de entre los disponibles.

“Escuché que era caro. Escuché que era caro. Pero, a ver, si es del mismo material que el masculino, si no tiene ninguna otra condición más que un formato distinto, si ya está aprobado por ANMAT y tiene formato y ya está toda organizada la investigación, la única causa por lo que pueda llegar a ser caro es porque hay un solo laboratorio que lo produce. Entonces, lo que tiene que hacer el país, o el Estado, si esto es un método bueno, un anticonceptivo bueno,

tiene que liberar este tipo de situaciones cuando se trata de la salud sexual de la población” (60 años, médica y jefa de servicio de medicina preventiva).

Algo que se desprende de las entrevistas realizadas, es la gran omisión a una apreciación de una perspectiva de la diversidad sexual. Es llamativo que, tomando en cuenta que el personal entrevistado trabaja en la salud pública -especialmente considerando aquellos y aquellas que trabajan en planificación familiar y departamentos de ginecología- todavía no logre incorporar una perspectiva de la diversidad sexual. Los grupos activistas por los derechos LGTBI han incluido en su lista de reclamos lograr una mayor apertura de los y las efectoras de salud en la materia: por ejemplo, no presuponer la heterosexualidad de los y las pacientes y respetarle a la población trans el nombre elegido en lugar del constatado en el documento.

Partiendo del supuesto de que el reclamo mencionado tiene un fundamento empírico, que se constata con denuncias, así como por el alejamiento de pacientes de la consulta, al haberse sentido discriminados o no respetados en su diversidad, puede inferirse que no se ha incorporado una perspectiva de la diversidad sexual en el personal médico. Esto queda demostrado en la no mención de las sexualidades “otras” en sus relatos.

Continuando, parece haber una asunción de las relaciones heterosexuales al hablar tanto de PM como de PF. En el primer caso, el masculino es pensado, en general, en su uso por parte de un varón que mantiene relaciones sexuales con una mujer. Más allá del propio debate sobre las sexualidades flexibles -y la dificultad a “encasillar” en una u otra categoría a las personas- lo cierto es que estos relatos tampoco están incluyendo a un sujeto masculino gay. Se construye, así, un imaginario de “macho proveedor”, producto de la matriz heteropatriarcal dada en la sociedad (Butler, 2001), que mantiene relaciones sexuales con personas del sexo femenino, y cuya meta primordial es evitar los embarazos no deseados. Sí es cierto, por otra parte, que los y las efectoras de salud están incluyendo la perspectiva de las ITS como necesidad para paliar la propagación de una infección. Pero, el tratamiento diferencial de protocolos concernientes

al VIH con respecto a otras infecciones podría acarrear, en un inconsciente colectivo todavía arraigado, una matriz ligada a la idea de “peste rosa”, lo que denominaba a la infección en sus comienzos – por otro lado, directamente asociada al sida, y a la muerte –, y en donde los contagiados y “contagiosos” eran los varones gays.

En el segundo caso, cuando se habla de PF, sucede algo similar. Se está construyendo un sujeto, mujer en este caso, que mantiene relaciones sexuales con hombres, nunca con mujeres. Los problemas de contagio de ITS son incluidos, pero en función de un hombre que podría contagiar. Por otra parte, la cuestión concerniente al embarazo no deseado está construyendo sujetos heterosexuales que mantienen relaciones sexuales y que son potenciales procreadores. No se incluye la perspectiva de pacientes o usuarias lesbianas de uno u otro método. Tampoco parece estar pensándose en mujeres bisexuales que pudieran requerir el uso de métodos anticonceptivos, a la vez que utilizar barreras contra ITS, tanto en sus relaciones heterosexuales como homosexuales.

Si, como plantea Scott, hablar de género es hablar de política (2009), bien vale esta reflexión para pensar en que los métodos de prevención de embarazos no deseados e ITS no sólo deben analizarse desde su uso práctico. En tanto y en cuanto son repartidos y difundidos por el Estado, mediante sus efectores de salud, un sinnúmero de complejidades se observan al analizar la manera en la que médicos/as, sociólogos/as y empleados/as administrativos/as proceden en la materia. Las relaciones de poder en la relación médico-paciente, la decisión por repartir y difundir el PM por sobre el PF y la asunción heterosexual de los y las pacientes en la consulta no pueden pasarse por alto, entendiéndose que, toda esta batería de reflexiones en torno a estos métodos, son cuestiones políticas.

Sobre el conocimiento y uso del preservativo femenino

Como adelantamos, hemos realizado un total de 30 entrevistas semi-estructuradas, de las cuales 15 corresponden a la categoría de mujeres usuarias del preservativo femenino que trabajan o estudian en San Martín, Buenos Aires. De estas quince entrevistadas, sólo 1 utilizó el método. Por ello, no puede hablarse de mujeres “usuarias” realmente.

Si, en cambio, podría definirse esta unidad de análisis como mujeres de un rango etario entre los veinte y los cuarenta años de edad aproximadamente y sexualmente activas. Algunas de ellas tienen pareja estable, según constatan. Otras, no; o, al menos, no ha sido especificado. Sólo una de las entrevistadas habló de su adscripción sexual, al comentar que mantiene relaciones sexuales con mujeres. Del resto de entrevistadas, la “orientación” sexual puede ser inferida a partir de algunos de sus relatos.

“Entonces, bueno, por diferentes motivos el... dejé de tomar y el que se cuida es mi marido” (36 años, Escuela de Humanidades, UNSAM).

Enunciar a un marido o un novio ubica a estas mujeres en un supuesto heterosexual, y las libera de tener que dar cuenta de una sexualidad *otra*. En general, quienes se consideran heterosexuales, no aclaran serlo. La aclaratoria, en cambio, sí es requisito de gays, lesbianas y bisexuales, y siempre enmarcada en ámbitos progresistas o de mayor apertura que permitan la “confesión”; el silencio rotundo, en cambio, será la opción para evitar la condena social en ámbitos conservadores, aun cuando opere el “se dice de mí” que exclamaba Niní Marshall. En síntesis, la población heterosexual se enmarca en un “doble estándar” (Pecheny, 2001: 31).

Aclarar o no una sexualidad, una preferencia por las relaciones amorosas y/o sexuales, acarrea un trasfondo ligado a la historia política en materia de género, diversidad sexual; en síntesis, es un relato que habla de derechos humanos. De ello, cabe una reflexión, que subyace al propio rol de quien investiga y cuestiona a estos sujetos “investigados”: como la experiencia no es autoevidente es pertinente que él o la investigadora permita que los sujetos tomen las riendas sobre qué y cómo contar los hechos y vivencias (Richard, 2009). Esto es de particular interés en situaciones como las sexualidades de personas entrevistadas, ya que por acción u omisión siempre se estará diciendo algo al respecto.

En el siguiente fragmento aparece la opción por la aclaratoria a una adscripción sexual. Esto es un disparador para pensar, también, en políticas de salud. Las relaciones

lésbicas demandan una especificidad en la materia, como así las heterosexuales. El PM o el PF, como métodos, deben también ser analizados reflexionando en esta clave.

“A mí me pasa que tengo relaciones con mujeres y es como, entonces, el preservativo masculino, digo, se usa, lo podemos usar, digo, en relaciones de mujeres pero... nada, eso, también como que es, es mucho más visible, digo, se reparte por todos lados y el femenino no” (24 años, estudiante y actriz).

Continuando con las entrevistas, es pertinente comentar acerca del grado de conocimiento que las entrevistadas pudieran tener acerca del PF. La mayoría de ellas declaró conocerlo (11 personas). Sólo 4 de ellas comentaron que nunca habían oído hablar de este preservativo. Es interesante la asimilación que dos entrevistadas hicieron con el diafragma, al confundirlo con el PF.

“¿Es... es el DIU?” (29 años, empleada administrativa universitaria).

La pregunta que realizó esta empleada administrativa de 29 años surgió en una instancia avanzada de la conversación. Al comienzo de la entrevista, ella misma había declarado conocer el preservativo femenino desde temprana edad.

“Cuando iba al colegio, a la primaria, se acercó una marca de toallitas femeninas y, más o menos en sexto grado, nos enseñaron todo lo que tenía que ver con la reproducción femenina, y cuáles eran los cuidados, tanto higiénicos como los de prevención de embarazos o enfermedades, y, y ahí fue el primer contacto que tuve, tanto con preservativos femeninos y... formas de protección femenina y masculina. Así que lo aprendí de chiquita. Digamos, en el colegio” (29 años, empleada administrativa universitaria).

La mayor parte de las mujeres entrevistadas sólo lo conoce por nombre y nunca hizo uso del mismo. Una de las entrevistadas comentaba lo siguiente:

“Lo conozco, digamos, de información de internet y de la tele. Pero no porque yo lo haya elegido, digamos, como elección” (31 años, universitaria y administrativa).

Justamente cuando indagamos sobre dónde adquirió información y/o conocimiento del PF, la mayoría respondió que accedió vía páginas de internet. Además, se evidenciaron otros canales de acceso a la información: folletos, medios de comunicación y charlas en el colegio, así como entre pares. No obstante, estas diversas vías de acceso confirman que no existe ninguna campaña comunicacional que concentre la información y la otorgue de manera precisa y concreta acerca del PF; la información no está institucionalizada. Una de las entrevistadas respondía lo siguiente:

“Si, lo habré leído seguramente en algún folleto o en algún libro de educación sexual integral. Y... y tal vez, lo charlé con mis amigas. El hecho de poder también decidir una, ponerse un preservativo” (30 años, universitaria y docente).

Si bien la mayoría de las entrevistadas son conscientes de que este método previene de ITS y embarazos y que, fundamentalmente, promueve autonomía en las mujeres a la hora de la práctica sexual, sólo una de ellas hizo uso del método en una relación sexual, tal como comentamos al inicio de este apartado.

Cuando indagamos sobre los obstáculos en el acceso, la mayoría informó que no está disponible a la venta o que es demasiado caro en relación a otros métodos. Sólo aquella entrevistada que fue, en efecto, usuaria, pudo detectar un punto de venta.

“En realidad fui a una farmacia lo vi y lo compré porque lo quise probar a ver qué onda. Y eso, básicamente, no es que lo vi en internet ni que alguien me

contó, no. Simplemente, llegué un día a una farmacia, vi un preservativo femenino y dije ¡ah! mira que interesante lo compré y cuando lo abrí lo usé” (34, estudiante y personal administrativo universitario).

Respecto a las características y beneficios del PF, muchas hablaron desde la absoluta desinformación. Sus testimonios evidencian cierta confusión en relación a las ventajas y desventajas –producto no sólo de la desinformación sino también de la falta de experiencia dada por el no uso. Sin embargo, entre quienes lo conocen, algunas manejan información teórica a partir de la cual ponderan la ventaja de la autonomía que genera el método en las mujeres.

“Mirá, por lo que estuve chusmeando así... mis cuadernillos del Ministerio de Salud, y demás, este... en realidad, lo que veo es, más allá de una característica así de cómo funcione y demás, a mí lo que me interesaba saber, y que por eso lo... lo había querido adquirir, era, nada, como que una mujer pueda hacer uso, o sea, puede cuidarse a sí misma sin necesidad de consensuarlo con otro. Eso es lo que me... me gustaba de la idea del preservativo femenino. Es una decisión personal de la mujer de utilizarlo. Me acuerdo de cuando me puse a leer, una de las cosas que decía es: ni siquiera se nota que lo tenés puesto. Entonces, te digo que es importante en el caso de mujeres que son víctimas de situaciones muy violentas o que ejercen la prostitución y, digo, y muchas veces, los hombres se niegan a utilizar preservativo y demás. Ahí me parece que es... clave ¿no? Decir, bueno, la mujer se lo pone y se lo puso y nadie se entera es... y es una decisión de ella” (28 años, personal administrativo de universidad).

“Está bueno porque, o sea... es dejar de insistirle. Está bueno porque te da a vos una autonomía con respecto al cuidado. No es lo mismo andar con un preservativo, o sea, yo ando ahora con preservativos de hombre y exijo que se los pongan ¿entendés? Pero, pero es mucho más autónomo. Si yo me pongo el mío

y ya está, es así. Digo, en ese sentido está bueno” (32 años, universitaria y empleada).

Como la mayoría no hizo uso del PF, existe un imaginario en torno al método y varios presupuestos. Muchas hablaron de la incomodidad por su aspecto, lo asimilaron a un tampón menstrual femenino, consideraron que es “poco práctico” para usar y algunas dudan de su fiabilidad. Lo interesante de esto es que, en la mayoría de los casos, las mujeres entrevistadas no han visto un PF, ni conocen a alguien que lo haya usado y les haya podido comentar, en primera persona, que efectivamente es incómodo, no es práctico o es poco confiable.

De todas formas, la única entrevistada que sí ha hecho uso, enunció su experiencia como negativa, lo que va en sintonía con los comentarios de quienes no han hecho uso práctico. La entrevistada, de 34 años, criticó su textura y dimensión, declarando que “parece una bolsa de plástico” y que “su tamaño es grande”. Transcribimos, a continuación, el fragmento sobre su experiencia:

“El efecto bolsa fue muy impactante. Es fácil de colocar. No es imposible, o sea, no es difícil, es fácil, es práctico... eh... te genera como un... como, yo no sé si empoderamiento. Puede ser esa sensación de soberanía, si querés. De decir, me lo pongo; yo me cuido. O sea, ya no tengo que pasar a tener toda una charla del cuidado y de la protección sobre los otros, sino que yo hago esto y si no te gusta bien. También lo que sucedió que el efecto bolsa fue como muy impactante. Pero, a mí me gustó eso. No, es fácil, no es difícil...es muy fácil, es... es facilísimo usarlo” (34 años, universitaria y empleada).

De los aspectos positivos del PF, puede destacarse que, tanto aquellas con conocimiento práctico como con conocimiento teórico coinciden con la libertad que otorga el método. Las entrevistadas plantean que las mujeres pueden sentirse relajadas

de poder decidir cuidarse y de no tener que depender de la decisión y/o negociación con el varón en la relación heterosexual.

Asimismo, el discurso de las entrevistadas enfatizó en la búsqueda del placer sexual y en una mayor autonomía en sus relaciones. En este sentido, el PF les otorgaría estas ventajas. Quienes pudieron hacer uso del método, a pesar de las incomodidades – por falta de costumbre y/o por la representación hegemónica de la practicidad del preservativo masculino- destacaron la sensación de placer vinculada a la “sensación de soberanía”, “me lo pongo”, “yo me cuido”, “decido yo” que hace también a la práctica sexual.

En síntesis, parece haber una percepción ambigua respecto al PF, primordialmente, por falta de información, asimilación a otros métodos y por su supuesta incomodidad material, lo que genera una sensación de desconfianza e incomodidad. En contraste, una mayor toma de decisión de la mujer en las relaciones sexuales, al poder disponer del cuidado *motu proprio* -gracias a que el método es aplicado en su propio cuerpo- compensa con esa sensación de extrañeza y, en cambio, otorga una sensación de libertad que es placentera, más allá de la limitación material del preservativo.

Reflexiones finales

Mediante las 25 entrevistas realizadas, la sistematización de los datos desprendidos de aquellas y la producción de este documento, pudimos arribar a interesantes conclusiones. Por un lado, las mujeres entrevistadas, que en los inicios de esta investigación se pretendían usuarias, no han constituido una unidad de análisis semejante, por la falta de información, difusión y accesibilidad del método en cuestión, lo que ha mantenido a estas personas dentro del espectro de métodos conocidos. Se aprecia aquí un cierto conservadurismo a explorar nuevas posibilidades para prevención de ITS y/o embarazos no deseados.

Por un lado, el personal de salud entrevistado destaca la importancia de la planificación familiar y la difusión y enseñanza de métodos y estrategias para la prevención de ITS y/o embarazos no deseados. Se coincide, en general, en un mayor aporte

estatal en materia de recursos e insumos, tanto de capacitaciones y folletería como de métodos disponibles para la salud sexual y reproductiva en la actualidad. Algunos miembros de la salud demuestran su preocupación por embarazos adolescentes y situaciones de violencia ligadas a la disparidad de género y ciertas conductas sociales. En este sentido, muchos y muchas destacan la autonomía que podría acarrear un método como el PF en las mujeres, quienes no deberían depender de la voluntad del hombre en colocarse un PM en las relaciones heterosexuales. En contraste, en general coinciden en que no están dadas las condiciones para la oferta, implementación y un mayor uso de este método “alternativo”, tanto desde el Estado o el personal de salud, como desde los nichos poblacionales que podrían verse beneficiados con su uso. Sin embargo, y con relación a esto último, parece haber consenso en que las campañas educativas, progresivamente, podrían cambiar el panorama, y ofrecerle a la población –femenina, como masculina- una herramienta más y una mayor autonomía de decisión en el cuidado sexual y reproductivo, con los beneficios que esto traería aparejado.

Ahora bien, parte de este desarrollo de un plan de salud más amplio se producirá en condiciones óptimas si se trabaja por una mayor apertura a la consideración de la diversidad sexual en los consultorios médicos. Este trabajo, que en paralelo debe realizarse con capacitaciones y reparto de métodos, permitirá, a su vez, que el manejo de la información provisto por efectores/as de salud se encuentre a la altura de un plan que piense en las sexualidades por fuera del modelo heteropatriarcal. Así, los métodos preventivos también servirán a espectros poblacionales más amplios, puesto que la información será bajada de manera eficaz y otorgada a sectores específicos, atendiendo sus necesidades y preocupaciones.

Otra cuestión relevante que pudimos advertir es la confusión de algunas entrevistadas entre el preservativo femenino y el DIU, algo que ya fue comentado en el apartado de análisis de entrevistas a mujeres. Al respecto, consideramos que tal situación refuerza la hipótesis sobre la desinformación que existe sobre el PF, tanto desde el programa de salud del Estado, como en el sistema educativo y en el seno familiar. Por otra

parte, las parejas “consumadas” -que, en el universo de nuestras entrevistadas son hombre-mujer, en su mayoría- no parecen tener la tendencia a explorar nuevos métodos. Hay una preferencia por el *status quo*: el uso del preservativo masculino por parte del varón -en la relación heterosexual- y el de la pastilla anticonceptiva para regular el posible embarazo.

Es llamativo, sin embargo, que casi todas las entrevistadas consideraran que el PF le da mayor autonomía a la mujer, puesto que le permite decidir a ella el “cuidarse”, quitándole la responsabilidad al varón, por un lado, al ponerse un preservativo, y por otro, evitando situaciones desagradables en las que un varón no quisiera decidir utilizar un método, ya que el femenino puede ser aplicado antes de la relación sexual. Consideramos esta valoración de las mujeres producto de lo que Giddens denomina una “sexualidad plástica”, es decir, indicios de cambios en la práctica sexual y las representaciones del placer sexual de las mujeres.

Lo que todas estas mujeres parecen opinar sobre un mayor empoderamiento y control de la situación femenina en materia de cuidados y placer sexual no se condice con la realidad del uso del PF y sus potencialidades. De hecho, aún quienes lo hubieran usado -como, de hecho, hemos constatado en una de las entrevistadas- no parecen otorgarle características placenteras a este preservativo.

Estos indicios de cambio en la práctica sexual y representaciones del placer femenino, abonan a la discusión sobre la temática de sexualidades. Las mujeres entrevistadas manifestaron abiertamente la búsqueda del propio placer sexual, algunas con acciones muy concretas como usar el PF y otras sólo por el hecho de indagar sobre sus beneficios, saber que existe y tenerlo como opción. Esto misma evidencia que, a pesar del panorama negativo en relación a la poca/nula promoción del PF por parte del sistema y efectores de salud, la autonomía sexual y el derecho al placer de las mujeres es una práctica que se viene asumiendo. Quedará para futuras investigaciones, en donde pudieran ser entrevistadas más mujeres usuarias, cotejar si, efectivamente, hay un displacer en su uso.

Bibliografía

- Bakare-Yusuf, Bibi “Thinking with pleasure. Danger, Sexuality and Agency”. *Women, sexuality and de political power of pleasure*. Jolly, S.; Cornwall, A., Hawkins, K. (editors). New York: Zed Books, 2013.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Giddens, Anthony. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra, 2012.
- Millet, Kate. *Política Sexual*. Madrid, Cátedra, 2010.
- Osborne, Raquel. “Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista” en *Revista Papers* 45, (1995): 25-31.
- Pecheny, Mario (2001). *De la “no-discriminación” al “reconocimiento social”*. *Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina*. En XXIII Congreso de la Latin American Studies Association, Washington DC.
- Richard, N. (Octubre de 2009). La crítica feminista como modelo de crítica cultural. *Debate feminista*, 40, 75-85.
- Rubin, Gayle. “Thinking sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carol Vance (ed.). Routledge & Kegan Paul: Boston, 1984. 267-319.
- Scott, J. W. (2009). Algunas reflexiones adicionales sobre género y política. En J. W. Scott, *Género e historia* (págs. 245-269). México: FCE.

Sobre vivencias oscuras, lenguaje y hospitalidad.

Hablar y escribir sobre SIDA y homosexualidad

On Dark Experiences, Language and Hospitality. To Talk and write about AIDS and homosexuality

Ernesto Meccia*

Fecha de Recepción: 3/9/2016
Fecha de Aceptación: 5/10/2016

Resumen: *En este ensayo reflexiono sobre las dificultades para incorporar vivencias traumáticas en los relatos de vida de varones homosexuales mayores. Las dificultades son analizadas desde dos perspectivas: una metodológica y otra relacionada con la “hospitalidad” del lenguaje, inspirado en la noción de Jacques Derrida.*

Palabras clave: *Homosexualidad – Relatos de vida – Lenguaje – Experiencias traumáticas – Hospitalidad*

Abstract: *In this essay I reflect on the difficulties of incorporating traumatic experiences in the life stories of older homosexual males. The difficulties are analyzed from two perspectives: the methodological one and other one related to the “hospitality” of the language, inspired by the notion of Jacques Derrida.*

Keywords: *Homosexuality – Life Stories – Language – Traumatic Experiences – Hospitality*

Preguntas

* Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Profesor regular de grado y posgrado en la UBA y la Universidad Nacional del Litoral. Autor de “La cuestión gay. Un enfoque sociológico” (2006), “Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad” (2001) y “El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia” (2016). Correo electrónico: ernesto.meccia@gmail.com

La última investigación que realicé se publicó como libro con el título *El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia* (Meccia, 2016). Trata sobre las formas en que homosexuales adultos y adultos mayores narran las transformaciones sociales de la homosexualidad en la ciudad de Buenos Aires (y sus alrededores), y las de ellos mismos a medida que las primeras se expandían.

Como nunca antes procuré estar atento a las voces de los actores. Entendía que su ensamblado nos iba a legar –a nosotros, los lectores sucedáneos- el relato colectivo de una época de furiosa represión y dramático destierro social “superada” en varios e importantes sentidos. En todo momento tuve presente una famosa reflexión de Bertolt Brecht que hace mucho descubrí como epígrafe de un libro de Carlo Ginzburg: “¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas? En los libros aparecen los nombres de los reyes”.¹ En efecto, desde un punto de vista metodológico, decidí hacer todos los esfuerzos y tomar todos los recaudos para restaurar –plena- la voz de los actores en la explicación de su propia historia individual y colectiva.

Irene Vasilachis, en el prólogo, sostuvo que hice un uso “comparativo y no legitimador” de la teoría sociológica. Es cierto: al estar convencido de que los científicos sociales debemos comprometernos para ensanchar las posibilidades hermenéuticas de los grupos sociales, me planteé el desafío de poner de relieve en el texto y en su progresión argumental las teorías sociológicas del cambio social que manejaban los entrevistados. Sí: las teorías de los actores “comunes”. “De”: preposición de pertenencia. Y ello nunca para confrontarlas con mis teorías sociológicas o para triangularlas con vistas a la confirmación de algo, sino –al contrario- al solo efecto de ampliar las posibilidades de la interpretación.

Se trató, en suma, de mi primera gran experiencia en torno a una idea profusamente circulada pero poco practicada –es mi opinión- en el campo de estudios de las sexualidades: la del carácter co-construido y dialogal del conocimiento, es decir, la consideración de que la investigación es “una construcción cooperativa en la que sujetos esencialmente iguales realizan aportes diferentes. Esos aportes son el resultado del empleo

¹ El poema de Bertolt Brecht se llama “Preguntas de un obrero ante un libro”.

de diferentes formas de conocer, una de las cuales es la propia del conocimiento científico.” (Vasilachis, 2006).

Como ya se intuirá, mi aliento no era solamente metodológico; también tenía un componente ético: “dar voz”-al decir de Charles Ragin (2007)- a un conjunto de personas grandes (la mayor de ellas tiene hoy de 81 años), cuyas vivencias pasadas y cuyas problemáticas actuales no están clara ni tenazmente representadas por alguna línea de activismo LGTBI.

Cuando pensaba en las vivencias pasadas imaginaba la ingente cantidad de hechos profanadores de la dignidad personal que debieron soportar pero, sobre todo, en que por los años en que eran jóvenes no existían lenguajes propios a través de los cuales situar y significar esas vivencias dolorosas. De la homosexualidad –vale recordar- se decía que no podía decir su nombre. Siendo ese el caso, la única posibilidad de “significación” que les quedaba a aquellas personas estaba dada por la razón heteronormativa y homofóbica que, además de invisibilizadora, era siempre aleccionadora y vergonzante.

Conjeturaba entonces que un conjunto de antiguas vivencias homosexuales habían quedado atrapadas en una zona de oscuridad o, al menos, de penumbra discursiva; aprisionadas en un largo pasillo de indiscernibles, cuya longitud se extendía desde el recuerdo puro de la vivencia (eternamente vergonzante y humillante) hasta las puertas de la puesta en sentido del pasado, algo que se podría lograr pero solo en caso de disponer de nuevos lenguajes que ayudaran a encuadrar lo vivenciado desde las propias coordenadas de las víctimas.

En el día de hoy, en momentos en que el viejo sistema homosexual ha desaparecido y emerge la gaycidad junto con los derechos igualitarios pareciera que existiesen nuevos lenguajes; es más, uno estaría dispuesto a sostener que dentro del espacio discursivo delineado por el imaginario gay podrían encontrarse recursos lingüísticos para inscribir el pasado y significarlo de una manera acorde a la dignidad humana y proporcional al drama vivido.

Pensemos por un momento en la creciente transversalidad que tienen, por un lado, el discurso del “orgullo gay” y, por otro, el de los Derechos Humanos. Ambos

discursos forman parte de un notorio proceso de des-regulación predicativa de las sexualidades no-heterosexuales. Ya no existe la sola razón heterosexista predicando la desigualdad sexo-genérica, sino que existe paralela a un conjunto de prédicas plurales emanadas del mundo de vida de la diversidad sexual. Estas prédicas – asimismo – están insufladas por la propensión a la reflexividad, entendida como un fenómeno sintomático de la actual etapa de la modernidad, en el cual lo biográfico sea ha vuelto un imperativo en concomitancia con la legitimación de los estilos de vida. Quiero decir: hoy, gays y lesbianas tendrían –circunstancia inédita- múltiples ofertas discursivas de subjetivación positiva.

Sin embargo, y aun reconociendo la pluralización del espacio de lo decible, este artículo nace de una duda. La duda respecto del grado de “hospitalidad”(Derrida y Dufourmantelle, 2008) que el lenguaje gay podría tener respecto de quienes provienen del universo socio-semiótico homosexual: ¿hasta qué punto este lenguaje se desempeña como un buen “anfitrión” de quienes hablan, en gran medida, otra lengua; la lengua del mundo anterior? ¿Hasta qué punto (los) contiene? ¿Hasta qué punto incita a la conversación?

Escribo este artículo –en parte para hacer catarsis- por recomendación de mis colegas del mundo académico y compañeros de militancia sexual a quienes oportunamente compartí un hallazgo inquietante del trabajo de campo para la investigación. Luego de realizar más de setenta entrevistas en profundidad, pude observar que el tema que menos apareció fue el SIDA: sus menciones, contra todas mis expectativas, o fueron nulas, o tuvieron el estilo de un telegrama por su brevedad. Muy pocos entrevistados trataron el tema directa y extensamente.

La epidemia del SIDA fue un acontecimiento dramático que sirvió para el resquebrajamiento del antiguo orden homosexual; su impacto más alto en Argentina tuvo lugar durante los años 90. Más de veinte años después puede observarse su carácter bivalente: en su momento, si bien por un lado se redobló la sospecha estigmática sobre la homosexualidad (“grupo de riesgo” fue una expresión de uso casi popular), por otro, paradójicamente, la epidemia arrancó a la homosexualidad del silencio y la invisibilidad

e hizo que comenzara a formar parte de discusiones políticas ampliatorias de la ciudadanía y portadoras de nuevas ideas sociales de igualdad.

Pero el SIDA, antes que nada, puede catalogarse como un “trauma” de carácter colectivo (La Capra, 2005; Pollak, 1988, 2006; Wikinski, 2016). En los años 90 fue sinónimo de muerte, y por lo tanto, un alterador demográfico, que además funcionó como causa de degradación social total.

“Alterador demográfico”, una expresión cuyos alcances deseo aclarar. Por ejemplo, en un estudio realizado en Estados Unidos por Martin y Dean (1993), sobre una muestra de varones homosexuales se observó que el 30% había experimentado hasta dos muertes de amantes, ex amantes o amigos cercanos dentro de un período de 12 meses iniciado en 1987, y casi un 50 % había experimentado 3 o más muertes. Resumidamente: en un año, cerca del 80% de los encuestados había perdido, al menos, dos personas de gran cercanía; cifra que no sumaba a los conocidos y a los conocidos de los conocidos.

Quedé sumido en la extrañeza: ¿por qué –justamente- los integrantes de las generaciones que resultaron diezmadas por la epidemia, entrevistados nada menos que a propósito de la historia de la homosexualidad (y la de ellos) durante los últimos 35 años, casi no la mencionaron?

Me enfrentaba ante algo que era aparentemente una borradura. Me sentí entonces, me siento ahora, muy interpelado: ¿cómo podría construir una reflexión sociológica sobre aquello que no está, que no apareció? Una de las vías que penséla adelanté hace un momento: pensaba que es adecuado indagar la hospitalidad concreta de los lenguajes “ciudadanos” de la diversidad sexual o en la percepción que tienen los homosexuales mayores de esa hospitalidad. Pero me parecía apresurado culminar ahí.

Creí necesario abrir dos vías más. Primero: una reflexión sobre la dimensión discursiva de las situaciones de traumas colectivos: ¿el silencio sobre ellos implica siempre una borradura? ¿Qué debería entenderse por tal? Y, además: ¿qué recursos brinda una cultura, en determinado momento, para la tematización y la narración de los traumas? Se-

gundo: una reflexión –para mí muy significativa- de índole metodológico que involucrara mi oficio, que ayudara a preguntarme si había hecho las cosas bien y, así, colaboraran la auditoría de mi propia investigación: ¿cuáles son los márgenes de acción que podemos tener los investigadores cualitativos respecto de los silencios relativos a situaciones sociales traumáticas cuando estamos en situación de entrevista? ¿Cómo podemos ayudar a que los entrevistados den curso a sus verdades en penumbras, especialmente en el sentido de “liberarse de ellas”, como decía Pierre Bourdieu (1999)? Quiero decir: ¿cuándo se torna necesario hacer algo más que esperar a que –como se indica “emerjan” los datos “desde” el actor y solamente desde allí? ¿De qué formas sería fundado intervenir en la entrevista sin violentarla? ¿No sería acaso dicha intervención un signo de hospitalidad del investigador? Y esta última pregunta abre otra que es fundamental: ¿qué entrenamientos nos damos para ser hospitalarios con las voces de los demás, esto es, para recibirlas sin alterarlas en el contexto de una investigación?

El subtítulo de este trabajo incluye dos verbos (“conversar” y “escribir”); la inclusión de ambos procura reflejar el elenco involucrado en esta reflexión y las acciones correspondientes a cada integrante. El primer verbo hace referencia a la acción de los entrevistados de testimoniar el pasado traumático: ¿cómo podrían –hoy- conversar sobre lo sucedido? ¿Con quiénes sí podrían, con quiénes no? El segundo verbo es el que corresponde al investigador: ¿cómo escribir sociológicamente de un modo que esté a la altura de la intensidad del drama vivido? ¿Cómo textualizar en un escrito académico testimonios complejos por lo que dicen y por lo que no dicen? ¿Cómo hacer para que la escritura académica refleje la hospitalidad que previamente hubo de lograrse en la situación de entrevista? Y si un texto académico llega a ser realmente hospitalario: ¿quién tiene la voz autorizada, de quién es la última palabra?

Como pensamos que la hospitalidad es una práctica que se debe trabajar en todos los planos de la interacción social, empezaremos por pensarla dentro del mundo al que pertenecemos. La primera parte del artículo –entonces- estará dedicada a la metodología.

Hospitalidad metodológica

Quienes trabajamos desde las Ciencias Sociales con metodologías cualitativas manejamos un lema de significación altamente compartida: al realizar observaciones o entrevistas nos incumbe el despliegue de habilidades tendientes a favorecer la locuacidad a través de la “asociación libre” (por parte de los entrevistados) y la “atención flotante” (por parte del investigador) con el fin de que emerjan (por parte de los entrevistados) “categorizaciones diferidas”, o sea, las visiones de los mismos actores sobre cierta fracción de la realidad social (Guber, 2004). Simultáneamente, entendemos que cualquier situación de entrevista, al ser una relación social surgida de los intereses cognoscitivos de una de las partes, supone una alteración de los términos en que se producen los intercambios comunicativos de la otra parte y que, por lo tanto, en todo momento es un riesgo el ejercicio involuntario e inadvertido de la “violencia simbólica” (Bourdieu, 1999). De allí que el nivel de intervención del entrevistador deba –en principio- reducirse al mínimo.

Cuando comencé a realizar el trabajo de campo me propuse –como siempre- respetar esta lógica de trabajo. Cuando estaba cerca de la mitad empecé a notar la “ausencia” del SIDA en los relatos del cambio social de la homosexualidad. Las entrevistas –dicho no sea de paso- eran generalmente extensas y encuadraban las transformaciones desde muchos aspectos. Un tanto inquieto y extrañado empecé a reflexionar en términos dilemáticos acerca de ¿dónde está el dato: en lo que los entrevistados ponen “dentro” de la narración o en lo que dejaron “afuera”? Paranoico, pensaba con temor y temblor en mis colegas y lectores. Ellos podrían preguntarme más por lo que dejaron “afuera”, un interrogante sin dudas válido. Sin embargo, fiel a lo que entendía era el procedimiento correcto, decidí no prestar tanta atención al “afuera”; en lugar de eso, me dispuse a observar en detalle cuál era la “trama” de cada relato que rememoraba las transformaciones de la homosexualidad, es decir, tratar de comprender qué le habían puesto “adentro” los testimoniantes.

Suponía que bajo esta lógica, lo “mucho”, lo “poco” (o lo “silencioso”) tendrían el mismo valor como dato; “adentro” y “afuera” era información por igual, la diferencia

es que con algunos datos podría trabajar más que con otros. Pensaba que esas consideraciones ordinales respecto a la presencia del SIDA en los testimonios no tendrían una razón cualitativa de ser, quiero decir, que indicar “mucho” o “poco” era una impertinencia ya que dichas cantidades encarnaban, en realidad, mis propias expectativas acerca de lo que tendrían que decir quienes –en esa situación- no eran como yo. En ese momento este procedimiento me parecía un “sinsentido cualitativo”.

Ahora, cuando la investigación está terminada y publicada, me pregunto si no pude haber actuado de otra forma; si no pude haber desplegado –*in situ*- tácticas destinadas al traslado de contenidos desde el “afuera” del relato hacia el interior del mismo.

Para ello tendría que adquirir más formación académica sobre la dimensión discursiva de los traumas colectivos y –sobre todo- convencerme de que en Ciencias Sociales los investigadores no solo podemos trabajar como “captadores” de categorías emergentes de sentido, sino también como “co-productores” de nuevas categorías de sentido junto a los entrevistados; un trabajo que Pierre Bourdieu metaforiza con la figura del “partero”: *“Los fundamentos reales del descontento y la insatisfacción así expresados, en formas tergiversadas, no pueden tener acceso a la conciencia —es decir, al discurso explícito— más que a costa de un trabajo que apunte a sacar a la superficie esas cosas enterradas en quienes las viven, que no las conocen y, a la vez y en otro sentido, las conocen mejor que nadie. El sociólogo puede ayudarlos en ese trabajo a la manera de un partero, siempre que posea un conocimiento profundo de las condiciones de existencia que los producen y de los efectos sociales que pueden ejercer la relación de encuesta y, a través de ella, su posición y sus disposiciones primarias.”* (Bourdieu, 1999: 539).

Pero más pensé en que me hacía falta entrenamiento –seguramente apelando al psicoanálisis- para colaborar en la exteriorización de acontecimientos dolorosos. Junto a Michael Pollak, asumo que el silencio no supone el olvido (o la “borradura”, como dije arriba) sino ante todo la dificultad de procesar (o de elaborar) una situación traumática. Pollak sostiene que la crueldad y la inhumanidad que signan la situación origen

del trauma alojan a las víctimas en dos propensiones a lo indecible. Primero, las víctimas pueden preferir no hablar porque en las situaciones de opresión aprendieron lo conveniente que era guardar silencio. Ellos como nadie supieron que hablar podía llevarlos a dramáticos malos entendidos (además de a los malos entendidos de siempre). Segundo, puede darse que las víctimas no elijan no hablar sino que no sepan cómo hacerlo, es decir, que aún no tengan o que no hayan encontrado una forma atractiva. Ha sido tan ominosa la inhumanidad, que la suma de las profanaciones al yo que trajo aparejadas, pudo delinear una subjetividad escéptica respecto de que pueda existir un encuadre de la memoria “correcto”, entendiendo como tal, una forma expresiva que maneje un lenguaje que resulte “fiel” al trauma, que pueda “re-presentarlo” cabalmente. En estas condiciones, el sufrimiento permanecería en silencio al no encontrar un canal comunicativo verosímil. Pero este silencio no es el síntoma necesario de una borradura. Justamente es en ese espacio donde deberíamos diseñar herramientas metodológicas que tiendan a que el silencio o el balbuceo dejen de operar en el sujeto y produzcan—en situación de entrevista— nuevas categorías que den sentido a lo vivido.

En un sentido parecido, Michèle Leclerc-Olive (2009), en sus estudios sobre las temporalidades biográficas, se explaya sobre la secuencialización de la vida que realiza el trabajo narrativo. Nos dice que los actores, desde un presente siempre específico, arman la narración biográfica través de dos clases de “eventos significativos”: los “giros de la existencia” y los “acontecimientos catástrofe”. Los primeros son hechos que la narración presenta como dinamizadores de la vida: un giro de la existencia es un hecho rememorado que permite imaginar el derrotero del narrador a través de una “vuelta de página”, o de “un antes y un después” en la vida. Los “acontecimientos catástrofe” son muy distintos: lejos de señalar una vuelta de página hacen referencia a un “momento eterno”, a la irrupción de una realidad (guerras, epidemias, genocidios) con efectos devastadores sobre la subjetividad de las personas, a quienes desordena y desestabiliza cognitivamente. Sus vidas, a partir de entonces, no pueden comprenderse más que a través de la devastación, siendo altamente dificultoso que se active de allí en más algún almanaque, es decir, que la vida adquiera un sentido de avance o de movimiento. Un

giro de la existencia hace las veces de espaciador biográfico; en las antípodas, un acontecimiento catástrofe no reconoce espacios y lo inunda todo. En íntima vinculación con los planteos de este escrito, los giros de la existencia son tematizados, sobre ellos recaen ya explicaciones de los actores, destinados a ellos existen ya distintos lenguajes. Por el contrario, esos lenguajes aún no existen para cubrir los acontecimientos catástrofe que de esta manera siguen habitando al sujeto sin transformarse cualitativamente en “acervo de experiencia” (Schutz, 1974).

Sin embargo, ello no compromete –por definición– la comunicación futura de lo vivido traumáticamente. Leclerc-Olive habla, a la sazón, de una “memoria en descanso” que, lejos del simple olvido, espera las oportunidades para ponerse en acción y etiquetar las vivencias, pudiendo ser una ellas la conversación en el marco de la entrevista: “*entre el inconsciente y la memoria viva existe una memoria en descanso de lo “no-dicho y no-olvidado” (...) que la entrevista consigue develar*” (Leclerc-Olive, 2009: 12). En palabras de la autora, el entrevistador puede oficiar como el “sancionador” de las “vivencias oscuras” del entrevistado, una especie de instancia externa que aporta –a modo de hipótesis interpretativa rebatible– una etiqueta sobre lo que “realmente” le pasó al testimoniante. Sin dudas, una delicada operación de co-producción de sentido entre el investigador que pone la hipótesis *ad referendum*, y el entrevistado que, en caso de aceptarla, pone el etiquetado de los eventos del pasado, recuperándolos e incorporándolos a la línea de su biografía.

La adopción de procedimientos de esta clase ampliaría el papel de la investigación cualitativa en el sentido de ofrecer un lugar no solo a las palabras del otro sino, fundamentalmente, a sus “palabras-por-decir”. Trabajar para el afloramiento de las últimas sería un signo de hospitalidad en un texto de Ciencias Sociales, una práctica –es una opinión (y también fue mi experiencia)– a la que deberíamos volcarnos con más decisión y en colaboración con otras disciplinas sociales y humanas.

Hospitalidad lingüística

Los sentimientos de pérdida y duelo que causó al aterrizaje de la epidemia en los años 90 quizás sean intransferibles (como suele decirse acerca del sufrimiento), sin embargo, la reflexión que nos convoca nace del hecho de que casi no hayan sido comunicados a lo largo de decenas de entrevistas en profundidad que trataban sobre las transformaciones de la homosexualidad en los últimos 30 años. Intransferibilidad e incomunicabilidad son dos cuestiones distintas.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, la cuestión del sufrimiento conlleva la construcción de una pregunta a través de la descripción de dos circunstancias polares. En principio, puede considerarse al sufrimiento (especialmente el originado en situaciones traumáticas o de humillación social) como un conjunto de vivencias individuales intransferibles, en el doble sentido de que solo el sufriente y el humillado “saben” qué es lo que siente, y de que parecieran no existir palabras que expresen la hondura del sentir. Pero, al mismo tiempo, debiera plantearse lo contrario: que el dolor busca una forma de exteriorización, una forma de ponerlo en común con los demás (sean éstos afectados o no por la misma situación), y para ello, los que sufren no tienen otra alternativa que llevar el dolor a la lengua, que buscar -casi en términos de ensayo y error- las palabras que mejor den cuenta de él. Al hacerlo –dato sociológico de máxima importancia- sufrientes y humillados crean “comunidades de dolor”, las cuales, a su vez, no son fácilmente dissociables de la construcción de una “memoria colectiva” en torno al mismo. En este contexto, ambos (“comunidad” y “memoria”) son entendidos como insumos para el “trabajo de elaboración” de lo sucedido.

Una buena pregunta para continuar podría ser: ¿aquellas vivencias oscuras e intransferibles son “incomunicables”? (Calveiro, 2008; Wikinski, 2016). Pensamos que la respuesta es negativa. Por lo tanto, más allá de las cuestiones metodológicas del apartado anterior tenemos que destinar una reflexión a las formas en que los varones homosexuales adultos y adultos mayores podrían insertarse lingüísticamente –si es que pueden- en el plano más general de la cultura gay.

La situación podría caracterizarse como paradójica: como nunca antes los discursos “amigables” (“*friendly*”, es la expresión en usanza) sobre gays y lesbianas circulan por muchos lugares y provienen, asimismo, de usinas “autorizadas” de producción de sentido social (desde el discurso jurídico hasta el mass-mediático; desde el discurso político-partidario hasta al de los Derechos Humanos). Y, sin embargo, me encontré con una semi-borradura, con reticencias, con balbuceos, con susurros indirectos que no se deciden a incorporar un acontecimiento clave en el devenir de las generaciones de los varones homosexuales que estudié.

Mi hipótesis -que presento por primera vez en el marco de este ensayo- es que mis testimoniados sienten que dentro de la sociedad gay también son extranjeros, o se sienten extranjeros por segunda vez (antes lo habían sentido respecto de la sociedad heterosexual). Si en los momentos en que asolaba la enfermedad tuvieron que comparecer –entre otros- ante el lenguaje médico-hegemónico, y fueron obligados a hablar ante quienes usaban una lengua distinta; ahora sentirían algo parecido respecto del lenguaje gay. En otras palabras: es probable que, ante un lenguaje que insiste en remarcar con aire triunfal los derechos conquistados, la ciudadanización, la salida del closet obligada y la integración social, se haga dificultoso acuñar un lenguaje que traiga las imágenes de los peores momentos del pasado. En otras palabras: ante la transparentación triunfal de algunas cuestiones de la diversidad sexual: ¿para qué traer cosas de un mundo oscuro y clandestino, de un mundo que –además- ya no existe? El temor de los testimoniados adultos y adultos mayores a que surjan nuevos malos entendidos oficializaría –ésta es la continuación de mi hipótesis- como inhibidor del habla. Al respecto, pude leer en Derrida y Dufourmantelle que quien necesita hospitalidad se siente “extranjero”: *“entre los (...) problemas que tratamos aquí, está el del extranjero que, torpe para hablar la lengua, siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el derecho de la hospitalidad. (...). Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el*

dueño de casa. (...). Este le impone la traducción en su propia lengua, y ésta es la primera violencia.” (Derrida y Dufourmantelle, 2008: 21).

Tendríamos que dirigir la mirada hacia el funcionamiento global de los discursos nativos y amigables sobre la diversidad sexual para profundizar la reflexión acerca del verdadero grado de hospitalidad que tendrían respecto de los lenguajes anteriores. La cuestión es de importancia, ya que muchos de esos discursos forman hoy parte de la cultura *mainstream* y surgen dudas acerca de que la misma—a contrapelo de su auto-representación (*friendly*)-funcione como una auténtica proveedora de recursos simbólicos para significar lo vivido, especialmente cuando fue doloroso y estuvo adscrito a la abyección. Mariana Wikinski, en un trabajo sobre el testimonio de las experiencias traumáticas de violencia estatal, expresa que: *“en el trabajo de encontrar las palabras que se acerquen a la transmisión de lo vivido, el narrador cuenta con las representaciones disponibles para su época. Todo acontecimiento tiene o habrá de tener algún modo de inscripción narrativa en la comunidad en la que se produce. Incluso los traumas más íntimos resultan pre-significables. Pero cuando el trauma que debe ser narrado no es de índole individual, sino que es un trauma colectivo, será crucial el aporte de los recursos narrativos disponibles para el conjunto de la sociedad, puesto que podrán tanto facilitar como obtener —e incluso clausurar— el trabajo de significación individual. El juego que se produce entre los modos colectivos y los modos individuales del recordar, es profundamente complejo.” (Wikinski, 2016: 63)*

Habrá que examinar entonces a los lenguajes “plurales” e “inclusivos” de la ciudadanía gay, observarlos en su rol de anfitrión de otras lenguas y otras experiencias; observarlos —en definitiva— en su capacidad de incitar y legitimar la palabra de “otras” gentes que aún tienen bastante por decir.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. “Comprender”. *La miseria del mundo*. Dir. Pierre Bourdieu. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Brecht, Bertolt, *Poemas y canciones*. Madrid: Alianza, 1997.

De Vries, Brian, “Aspects of Death, Grief, and Loss in Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Communities”. *Living with Grief: Diversity and End-of-Life Care*. Eds. Kenneth Doka, Amy Tucci & Richard Payne. A. S. Washington DC: Hospice Foundation of America, 2009. 243-257.

Derrida, J. y Dufourmantelle, A. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones De La Flor, 2009.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999.

Guber, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

Leclerc-Olive, Michèle, “Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos”, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 2009. 1-39.

Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra, 1996.

Martin, J. L., & Dean, L. “Bereavement following death from AIDS: Unique problems, reactions, and special needs”. *Handbook of bereavement: Theory, research, and intervention*. Eds. Margaret Stroebe, Wolfgang Stroebe, & Robert O. Hansson. New York: Cambridge University Press, 1993. 315-330.

Meccia, Ernesto, *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gay-cidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

—, *El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia*. Santa Fe: Ediciones UNL – EUDEBA, 2016.

Pollak, Michael, *Les homosexuels et le SIDA. Sociologie d'une épidémie*. París: Métailie, 1988.

—, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

Ragin, Charles, *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Sage Publications, 2007.

Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

Vasilachis, Irene, *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa, 2006.

Wikinski, Mariana, *El trabajo del testigo. Testimonio y experiencia traumática*. Buenos Aires: La Cebra, 2016.

Carl Schmitt: individualismo, religión de lo privado y crisis del Estado

Carl Schmitt: individualism, religion of the private and crisis of the
State

Daniel Inojosa Bravo*

Fecha de Recepción: 1º/7/2016
Fecha de Aceptación: 20/8/2016

Resumen: *El presente artículo pretende tratar la crítica de Carl Schmitt al carácter antipolítico del liberalismo desde la relación entre individualismo y religión de lo privado. Así, si la tesis weberiana sobre el particular vínculo entre protestantismo y capitalismo influye en Schmitt, lo cierto es que la adscripción de éste al catolicismo y a la perspectiva teológico-política lo lleva a extraer todas las consecuencias posibles con el fin de acentuar la impronta individualista del protestantismo precursor del liberalismo burgués. Este proceso concluye en el pathos antipolítico del liberalismo que resulta hostil al Estado desde las esferas de la moral y la economía, o bien, desde la estética como aparece en el romanticismo. Para Schmitt estos procesos concluyen en el hecho inevitable de la Entseelung que vacía de sentido a la política y consolida la era de la técnica. De este modo, la mutua implicación entre religión de lo privado, liberalismo y capitalismo tiene por resultado el ocaso definitivo del Estado.*

Palabras clave: *individualismo-religión de lo privado-liberalismo*

Abstract: *This article seeks to Carl Schmitt's critique of the anti-political character of liberalism from the relationship between individualism and*

* Licenciado en Ciencias Políticas (FACSO-UNSJ). Doctorando en Ciencias Jurídicas y Políticas (UPO). Diploma de Estudios Avanzados (DEA) de Tercer Ciclo. Área: Filosofía del Derecho (UPO). Maestría en Teorías Críticas del Derecho y la Democracia en Iberoamérica (UNIA). Docente en el Departamento de Ciencias Políticas (FACSO-UNSJ) y en el Departamento de Ciencias Jurídicas (FACSO-UNSJ). Investigador en el Gabinete de Estudios e Investigaciones Jurídicas (FACSO-UNSJ) y en el Instituto de Filosofía (FFHA-UNSJ). Correo electrónico: danielinojosa4@gmail.com

religion of the private. Thus, if the Weberian thesis on the particular link between Protestantism and capitalism influences Schmitt, the truth is that the ascription of this to Catholicism and theological-political perspective leads him to draw all possible consequences in order to emphasize the individualistic stamp Protestantism precursor of bourgeois liberalism. This process results in the anti-political pathos of liberalism that is hostile to the State from the spheres of morality and the economy, or from aesthetics as it appears in romanticism. Schmitt processes to conclude the inevitable fact that the Entseelung empty of meaning to politics and consolidating the era of technology. In this way, mutual involvement between religion of the private, liberalism and capitalism has resulted in the final decline of the State.

Keywords: *Individualism- Religion of the Private- Liberalism*

Ética protestante e individualismo

Con perspicacia sobre el sentido de la historia, las ideas de Saint Simon anticipan el inevitable domino de la gran industria y la hegemonía del saber científico tecnocrático. Aparece una nueva época. Se hace preciso comprenderla. Otros, en cambio, la denunciarán. Porque es Marx el que se aboca a una crítica radical de la fractura civilizatoria. Su tiempo coincide con el surgimiento del «credo liberal» que se manifiesta en lo que Polanyi llama una «fe militante», una «fe ferviente» del librecambio en la economía de «laissez-faire».¹

Ya consolidados los procesos iniciados por las revoluciones burguesas, las respectivas indagaciones de Weber y Schmitt buscan examinar los fundamentos del nuevo tiempo histórico que deviene de la Civilización capitalista. Sabemos que sus aportes son imprescindibles en este intento de comprender «radicalmente la estructura profunda de lo moderno». Atentos al conflicto sustancial que deriva de las poderosas fuerzas que se desata la caja de Pandora del nihilismo moderno y al intento de administrarlas desde la premisa del Orden.

¹ Polanyi, Karl. *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1989, pp. 225-227.

Las indagaciones weberianas comienzan con sus estudios sobre la historia de las religiones. Si esto es importante para esclarecer los alcances del concepto de racionalización para definir la relación entre Estado, Derecho y mercado, no lo es menos para las consecuencias que tuvo para la conformación del mundo moderno. Así, si la presencia de la religión tiene como centro de gravedad el poder cumpliendo una función importantísima de legitimación, sin embargo, progresivamente va perdiendo su centralidad sosteniéndose en tal caso como tradición. Finalmente, en las sociedades modernas pierde su importancia con el proceso de racionalización-secularización de la cultura a la que no poca contribución prestara el protestantismo.

Se expresa la particular relación entre protestantismo, individualismo y capitalismo en la emergencia de un *ethos* derivado de unas creencias religiosas que originalmente fueron parte de un rigorismo confesional reñido con cualquier fatuo mundanismo, pero que luego se convierten en una ética secular que pregona como deber el hacer dinero. Se trata, en efecto, de una ética racional, que asume como profesión el impulso por las riquezas, no como mera codicia, sino como la consecución calculada de ganancias. Este *ethos* expresa la racionalización moderna, y que luego, una vez constituida la economía capitalista, dichas voluntades individuales ya no son una simple fuerza impulsora, sino que, constituyendo un sistema con su propia dinámica, cualquier voluntad individual debe subordinarse a sus mismas reglas racionales.²

De la extensión de la lógica de racionalización en cada ámbito de la cultura humana se sigue la configuración de una serie de tendencias estructurales en la modernidad. Nada escapa a sus determinaciones. Y si para Weber la política es lo impredecible, el espacio de lucha y conflicto, no puede tampoco sustraerse a los condicionamientos que impone el avance inexorable de la *Civitas* liberal-capitalista con sus exigencias de Politización que va a la par de la juridificación de toda relación humana. Lo que históricamente había comenzado con formas de apropiación económica de un tipo de capitalismo (como el aventurero) se ha transformado en un sistema de captura de la

² Cf. Weber, Max. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, pp. 42-49.

vida humana, lo que trastoca sustancialmente el sentido de cualquier proyecto emancipatorio, justamente en un contexto político de movilización creciente de las masas.

He ahí, justamente, la fuerte impronta nihilista nietzscheana que constituye un rasgo esencial del pensamiento político de Weber. Acaso no sólo se trata de su relativismo frente a la ciencia que le debe mucho a la influencia historicista, sino también se expresa en su concepción del ciudadano y la democracia. Le interesaba particularmente la calidad de un determinado tipo humano, es decir, de aquellos «‘últimos hombres’» que al fin «‘habían encontrado la felicidad’» pero que podían convertirse en sujetos autónomos con responsabilidad moral.

Aparece en este caso una paradoja. Puesto que se trata de un sujeto moral que no puede fundar su moralidad, al que le resulta imposible justificar la validez de sus valores. Todo deviene de la extensión de la *Politisierung* que devuelve todo gesto de la cultura humana al reconocimiento de su exclusivo nihilismo, y si bien los alcances de esta lectura en Weber no coinciden del todo con Nietzsche, se trata de un proceso que conlleva a la *Entseelung* (Pérdida del Alma) y a la *Entwertung* (*Desvalorización, Depreciación*).³

De lo antedicho se desprende el nihilismo en los valores y en cualquier afirmación de racionalidad material. Nada de nostalgia por restaurar algún pasado que no volverá. Ni de profetismos o gestos atávicos que asoman en tiempos de crisis. Lo dicho vale para todo proyecto político. De allí deviene la imposibilidad de toda afirmación humanitarista-democrática en el liberalismo. En realidad, resulta absurdo exigir cualquier forma de democracia que reclame la realización de su significado originario. No sólo porque resulta impracticable cualquier programa ético-político del tipo «*Sermón de la Montaña*» (el igualitarismo de la «ética absoluta del Evangelio») como las reivindicadas por el socialismo a favor de una democracia directa o «pura» que proclama una «‘ética de la convicción’» incapaz de dar cuenta de las consecuencias de sus actos, sino sobre todo por impracticable al estar en contradicción la inevitable complejidad de las sociedades modernas que exige una cada vez mayor especialización funcional.

³ Cf. Volpi, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 73-75.

No es sólo los estudios sobre sociología de la religión los que constituyen una contribución fundamental de Weber para la comprensión del mundo moderno y los posteriores aportes que se sumaron a la polémica inaugurada con su tesis sobre los posibles vínculos entre capitalismo y protestantismo.⁴ También, como dijimos, se deriva de estas tesis el advenimiento del individualismo moderno, de la primacía de la acción individual desligada de cualquier dimensión institucional. Esta tesis influye notablemente en la primera etapa de la obra de Carl Schmitt. En tanto oposición a cualquier forma político-jurídica sea religiosa o política, el carácter antiinstitucional del individualismo significa la crisis de toda posible institucionalización política del conflicto que trastoca el rol katejónico del Poder.

Religión de lo privado

Siendo muy compleja, la obra schmittiana puede entenderse como un intento de arrojar luz sobre la Crisis de Occidente luego de la Gran Guerra. Por lo pronto, si bien Schmitt no se muestra próximo a los intelectuales adscriptos a *La Revolución Conservadora* (*Die konservative Revolution*) notablemente influidos por la tesis spengleriana, lo cierto es que no puede sustraerse al impacto de la Gran Guerra de su generación que formaría de parte de los alemanes una producción intelectual increíblemente prolífica

⁴ No obstante, se nos hace preciso señalar, para evitar malentendidos, acerca del propósito de la tesis de Weber en tal sentido, que lejos está de sostener una posición simplista sobre tal complejo asunto. Lejos de proponer conclusiones definitivas sobre el tema, siguiendo la lógica de los «tipos ideales», el objetivo de la indagación weberiana es el de proponer una hipótesis sobre las eventuales conexiones entre una forma económica y una ética secular determinada de inspiración religiosa ya secularizada. En este sentido, es Ernst Troeltsch, amigo y colaborador de Weber, quien respaldará su tesis en *El protestantismo y el mundo moderno* (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1911). Lo que Troeltsch intenta es reforzar la interpretación weberiana ampliando en buena medida los propósitos de Weber, precisando las posiciones originarles del protestantismo, en especial, del luteranismo y calvinismo, para luego eventualmente considerar sus consecuencias históricas en la conformación del mundo moderno. Así, en el caso de la democracia y los derechos del hombre, luego de decantar las diferencias entre las diversas iglesias protestantes, destaca una ambigüedad en tanto y en cuanto podría afirmar un carácter antidemocrático combinado con la afirmación del derecho natural de los individuos o bien, viceversa, sostener una democracia de rígida ortodoxia religiosa que resentía la esfera individual y sus derechos. No obstante, para Troeltsch, «los derechos del hombre y la libertad de conciencia» tienen que considerarse como uno de los legados del protestantismo. (Cf. Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 62-69)

y variada durante el período de la República de Weimar.⁵ Igualmente, no creemos que sea posible asimilar el pensamiento schmittiano con una justificación del totalitarismo nazi⁶, sobre todo si se tiene en cuenta las diferencias sustantivas entre la ideología *völkisch* del nazismo y las propias tesis del pensador de Plettenberg al respecto, en especial, su concepción de lo político y su relación con la Idea no permeable a cualquier mistificación romántica.

Desde un «paralelismo» histórico, Schmitt interpreta que la Crisis de su tiempo se asemeja con el contexto de las «guerras civiles» de religión que asolaron el suelo europeo luego del desafío lanzado por el protestantismo. Acaso así puede valorarse los inestimables aportes que hicieron a la Teoría del Estado tanto Bodin como Hobbes.⁷ Puesto que ofrecen reflexiones teóricas sobre lo que significa la disolución del poder político, para Schmitt es posible interpretar su propia encrucijada histórica apreciando que la Crisis tiene orígenes bien definidos en la ontologización-sacralización de las ideas de Humanidad e Historia, y que, a partir de los ideales de la Revolución Francesa, concluye en una nueva religión secular.⁸

Como en la modernidad «la política se vuelve una cuestión religiosa», con la intención de elaborar una crítica al juridicismo kelseneano, Schmitt realiza un aporte sustantivo a la Teoría del Estado al reclamar la necesidad de la decisión soberana sobre el estado de excepción para dar solución a la Crisis, que, entre otras consecuencias, constituye una contribución esencial para la delimitación de la esfera autónoma de lo político. Pero la perspectiva teológico política, que en Schmitt aparece en varios mo-

⁵ Acerca de los intelectuales de La Revolución Conservadora, véase Keith Bullivant. “La Revolución Conservadora”. *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Comp. Anthony Phelan. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990, pp. 67-95.

⁶ Sobre esta tesis véase el clásico libro de Jürgen Fijalkowski. *La Trama Ideológica del Totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Tecnos, 1966.

⁷ Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Editorial Trotta, 2010, p. 60.

⁸ Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001, pp. 117-118.

mentos de su obra, en el fondo expresa sus propios posicionamientos concretos al reclamar como necesaria una decisión histórico-metafísica que hiciera frente a las fuerzas gnósticas destructoras de la Civilización Occidental.

Y así como apreciamos el trasfondo teológico-político que está presente en el pensamiento de Schmitt durante este periodo, del mismo modo resultaría importante señalar que su crítica está dirigida a comprender las consecuencias de la afirmación del individualismo moderno. De hecho, las consecuencias trágicas del drama histórico abierto por la modernidad devienen de esta feroz impronta del individualismo en cada aspecto de la cultura humana. A causa de que el individuo se desliga de la forma institucional sustentada en la premisa del Orden (que promueve opciones existenciales sean religiosas o políticas siempre contenidas por ésa formalización), resulta inteligible que las causas de la decadencia está en la rebelión del individuo que anticipa el ocasionalismo romántico.

En el período de la producción schmittiana que estamos considerando, apreciamos que el legado de Weber tiene gran influencia en Schmitt. Como jurista no podía sustraerse de aquellas ideas que anuncian la creciente extensión de la racionalización-burocratización. A partir de la discusión del concepto weberiano de forma jurídica, para Schmitt la antipolítica liberal se sustenta en una determinada concepción del derecho. Se trata, en efecto, de la matriz jurídico-política del liberalismo que tiene su expresión paradigmática en la doctrina kantiano-kelseneana. Schmitt rechaza el normativismo del Estado de Derecho del liberalismo al que llama Estado de «derecho privado» al tratarse de una falaz construcción abstracta que en la teoría del conocimiento de Kelsen se adscribe a un «linaje matemático naturalista» y que es capaz de establecer desde un «acto libre del conocimiento jurídico» que desconoce la verdadera naturaleza del poder soberano.⁹

Semejante diseño institucional no podía hacerse ilusiones un crítico radical del liberalismo como Schmitt. No hay construcción política que no pueda erigirse sin una

⁹ Schmitt, Carl. *Teología política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2005, pp. 38-39 y pp. 62-63.

Idea. O bien, en términos de Sorel, en un mito político. Al mecanismo estatal que propugna el liberalismo le falta un sentido sustancial, una «fuerza vital». Y no puede tenerlo porque la burguesía está «degenerada a causa del miedo por su dinero y propiedades, y moralmente corrompida por obra del escepticismo, el relativismo y el parlamentarismo».¹⁰ La «teoría del mito» de Sorel contiene elementos de fuerte integración política, pero, además, una intensa hostilidad hacia el burgués, en donde el «adversario» es visto con «odio y desprecio». Para ella tuvo que existir la construcción negativa durante el siglo XIX. Así, la «historia de esta imagen del burgués es tan importante como el burgués mismo» y fue establecida por artistas de toda clase, en especial, románticos, u otros como Stendhal, o poetas desclasados como Baudelaire, pero que en Marx y Engels lo llevan a la enemistad absoluta.¹¹

Porque para el jurista de Plettenberg existe un *pathos* que impulsa al liberalismo: tal «convicción moral o jurídica» es la antipolítica. Participando de la posible solución a la profunda conflictividad social que deviene de la democratización moderna que iniciara Weber con el parlamentarismo, para Schmitt no hay conciliación posible entre parlamentarismo y democracia. La institución parlamentaria resulta una expresión de la contundente afirmación del individualismo moderno que el liberalismo despliega en ámbito de la actividad humana, desde la economía, estética y moral, hasta la política y el derecho.

Nada escapa a la primacía del individuo que deviene con la Reforma Protestante cuando se comienza a afirmar en la modernidad la *religión de lo privado* y que tiene como fundamento la propiedad privada que se convierte en un asunto sagrado. Si la tesis weberiana sobre el particular vínculo entre protestantismo y capitalismo influye en Schmitt, lo cierto es que la adscripción de éste al catolicismo y a la perspectiva teológico-política lo lleva a extraer todas las consecuencias posibles con el fin de acentuar la impronta individualista del protestantismo precursor del liberalismo burgués.

¹⁰ Schmitt, Carl. «La teoría política del mito». *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. Comp. Carlos Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 67-68.

¹¹ *Idem*, p. 72.

Pero no es una simple conexión la que pretende el pensador alemán. Efectivamente, tales vínculos obedecen a una estrategia sistemática. Por ello, el trasfondo de la crítica schmittiana lo encontramos en la perspectiva teológico-política. Desde los conceptos de *Form* y *Repräsentation* de la tradición católica establece un contraste insalvable con la *Form* técnica e impersonal del capitalismo y la *Stellvertretung* o «representación privada» de intereses. El liberalismo no puede coexistir con formas jurídicas políticas, sino con formas jurídicas de derecho privado, como la propiedad y los contratos. De hecho, progresivamente reduce toda forma jurídica a lo privado.

Porque el recorrido de la espiritualidad europea lleva a una sorprendente idea, la sacralización de lo privado. No debe resultar casual, afirma Schmitt, que esta privatización empiece con la religión y que el primer «derecho individual» reivindicado por la burguesía sea el de la «libertad religiosa», sucediéndose a este derecho otros «derechos de libertad» como el de conciencia, de pensamiento, de reunión de prensa. Ahora bien, si lo religioso es lo privado se desprende que «lo privado se santifica en lo religioso», y por ello, en una de esas penetrantes ideas que aparecen en la obra schmittiana, la «propiedad privada es también sagrada, precisamente porque es un asunto privado». La moderna historia europea se comprende a partir de esta lógica, de *la religión de lo privado*, sin la cual, todo «el edificio de este orden social se habría sucumbido», el fundamento de la propiedad privada es la religión convertida en asunto privado, y, viceversa, la religión convertida en asunto privado es lo que a la vez permite la sacralización de la propiedad privada.¹²

El parlamentarismo es consecuencia de la extensión de esta lógica racionalista que busca materializar la sustancia del liberalismo en cada ámbito social, esta vez asimilando en este caso la libre competencia del mercado a la libre concurrencia de opiniones de los individuos privados que poseen, es cierto, «partículas de razón», pero que a través del intercambio de argumentos y contraargumentos pueden reunirse en poder público. Al mismo tiempo, coherente con la idea parlamentaria se hace preciso la «publicidad de la vida política», es decir, de la importancia que tiene esta publicidad para

¹² Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos, 2001, pp. 35-36.

la «opinión pública de los ciudadanos» que a su vez está sometida por la «prensa existente en régimen de propiedad privada». Justamente, en esta fe, en una creencia en la capacidad de los privados en encontrar lo justo, lo políticamente verdadero, se sostiene la concepción deliberativa de la política liberal.

Acaso en ello consiste la superioridad del catolicismo que no sólo postula el carácter personalista de la representación, sino sobre todo la superioridad de la forma sobre la materia en la era de la técnica. Como oficio público, el catolicismo es absolutamente extraño al liberalismo, justamente en tanto y en cuanto éste expresa el individualismo de una la criatura alienada sumergida en su propia «catedral de la personalidad».

Crisis del Estado

El Estado Liberal de Derecho expresa en el plano político-institucional aquellos principios postulados por el liberalismo. Pero es la burguesía quien impulsa esta forma ético-político que conviene mejor a sus intereses, instaurando una Constitución, un complejo sistema institucional que tiene por centro de gravedad la protección del individuo.¹³ De esta manera, el verdadero liberalismo, el «liberalismo individualista», resulta una Concepción del Mundo, un «sistema consecuente, polifacético y metafísico» donde todo son «asuntos privados» y que abarca cada aspecto de la vida humana.

Y siendo el individuo su presupuesto recurrente no puede conciliarse con ninguna idea propiamente política, salvo, en la forma de una ficción. De allí la diferencia radical del parlamentarismo con la democracia. Para Schmitt la igualdad es la sustancia de la democracia, es decir, la homogeneidad que se sustenta desde algún criterio de

¹³ Los posicionamientos que hemos analizado en Schmitt sobre el concepto de soberanía, el parlamentarismo y el concepto de lo político constituyen buena parte de la fundamentación teórico-política de su *Teoría de la Constitución*. El pensador alemán se refiere a la forma ético-política del liberalismo como «Estado burgués de Derecho que se corresponde en sus principios con el ideal de Constitución del individualismo burgués», siendo estos principios los siguientes: «*un principio de distribución*: la esfera de libertad del individuo se supone como una dato anterior al Estado, quedando la libertad del individuo *ilimitada en principio*. Segundo, un *principio de organización*, que sirve para poner en práctica ese principio de distribución: el poder del Estado (limitado en principio) se *divide* y se encierra en un sistema de competencias circunscriptas. (Cf. Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 137-138)

semejanza concreto. Nunca en algún postulado igualitarista, como es el caso de la universal igualdad de todos los hombres que no es una idea democrática, sino más bien, liberal y cuyo origen es una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista». Porque Schmitt atento al significado originario de los términos-conceptos, no se hace ilusiones con el optimismo liberal que busca adaptar la democracia a la sociedad de masas por medio del parlamentarismo. Menos aún si se la combina con otro postulado liberal: el equilibrio de poderes. Del mismo modo que en el intercambio de argumentos y contraargumentos resulta posible alcanzar el equilibrio entre las opiniones públicas, igualmente la idea racionalista se puede aplicar a la organización del poder político con una no menos falsa posibilidad.

Sólo acoplándose a una idea política puede el liberalismo pretender (falsamente) la reconstitución de lo público. Pero, como lo hemos señalado, la antipolítica liberal tiene una mutua implicación con los procesos creciente complejidad social que culmina con la autonomización de cada ámbito de actividad humana y la subsiguiente fragmentación de la vida social. El liberalismo es aquella doctrina que propugna dicha autonomización hasta el extremo de lograr el «completo aislamiento» del ámbito que le corresponde a la política y que es expresión de nuestra época histórica, la económica, cuya sucesión de etapas Schmitt expresa en términos saintsimonianos «de lo teológico, pasando por lo metafísico y lo moral, hasta lo económico».

El «liberalismo individualista» no puede tener una idea genuinamente política porque dirige todas sus desconfianzas al poder del Estado (en realidad a toda forma de poder) y reniega de lo político, es decir, rechaza el conflicto que se deriva a partir de la oposición óptica entre amigo/enemigo. El liberalismo también tiene sus polémicas y oposiciones, generalmente contra las injerencias estatales, eclesiásticas, etc., que se imponen a la voluntad individual. Hay, sí, una política liberal bajo la forma de política cultural, política económica, etc., pero, lo que es decisivo para el tema tratado por Schmitt, es que no existe una «política liberal de carácter general» (en realidad, el liberalismo es crítico de la política en cuanto tal).¹⁴

¹⁴ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 98.

Para Schmitt, el liberalismo se desentiende de una teoría sistemática y coloca al conflicto en dos esferas, en una «polaridad típica y recurrente», la ética y la economía, «espíritu y negocio, educación y propiedad». Para el liberalismo el supuesto fundamental e incontrovertible es el *individuo* y para salvaguardarlo busca, en efecto, garantizar el orden (al que considera racional), frente a las amenazas del conflicto (al que considera irracional). El «*pathos* liberal» se dirige contra toda forma de violencia y limitación de la libertad, y, por supuesto, ocupan el primer lugar entre esas formas la política y el Estado.¹⁵

De allí viene la necesidad que tiene Schmitt de acceder al concepto de lo político (que el liberalismo desplaza u oculta) y cuyo saber permite entender la dimensión institucional de la política. Así, la política es «el orden de las cosas humanas» y se funda en un saber íntegro que da acceso a lo político: *el orden nace de lo íntegro, «ab integro nascitur ordo»*. Lo político, con su propio criterio y distinción específica, tiene su fundamento en lo concreto, la realidad «óntico-existencial» del agrupamiento humano que lleva a que su lógica conflictiva *presuponga la posibilidad de la violencia y la guerra*. Se trata de un presupuesto que niega el liberalismo para sustituirlo por la premisa optimista en la racionalidad humana, con lo cual ha creado una época histórica de despolitizaciones y neutralizaciones que reniega del concepto de enemigo y lo convierte en «opponente en la discusión» o competidor económico. Incluso, apropiándose de la idea de Humanidad y con la falaz idea del pacifismo, emprende la guerra con de «intensidad e inhumanidad insólitas», desconociendo al enemigo y criminalizándolo por medio de categorías morales.

El liberalismo tiende a radicalizar los conflictos bélicos. A partir de la apropiación de los Universales se erige a sí mismo como el portador de la Humanidad frente a un Otro al que aprecia como enemigo del género humano. Es por ello que el liberalismo preanuncia el trastocamiento de las categorías político-jurídicas que habían significado un acotamiento de la guerra desde reglas humanitarias. Se trata de la «*guerra total*» que disuelve la distinción entre combatientes y no combatientes, pero que al mismo tiempo

¹⁵ *Idem*, pp. 98-99.

va más allá de lo estrictamente militar involucrando otros ámbitos como el económico o propagandístico, llevando la hostilidad hasta lo privado y psicológico.¹⁶

De allí que adquiera importancia en la modernidad otra variante de los conflictos bélicos, la guerra civil o *stasis*, que adquiere gran importancia en el contexto de crisis de los Estados-Nación. El interés por este tipo de conflicto extremo lleva a Schmitt a realizar una serie de precisiones a su concepto de lo político. Si bien el fenómeno de la guerra civil y el partisanismo habían ocupado la atención del pensador alemán, lo cierto es que la dinámica de lo real indica una extensión de la violencia. Como estas circunstancias lo lleva a detenerse en este problema, llega, incluso a anticipar las dramáticas y horribles consecuencias que devienen de la radicalización de la hostilidad.¹⁷ Pero en el contexto de la «época de la estatalidad» esta ampliación del concepto de lo político se ajusta a las tensiones que la modernidad ha desatado. El marxismo es una Idea genuinamente política, justamente porque revela lo político, pero, paradójicamente, busca aniquilarlo, disolverlo.¹⁸

¹⁶ *Idem*, pp. 138-139.

¹⁷ En su *Acotación al concepto de lo político*, lo que llama la atención de Schmitt es el advenimiento del fenómeno del partisanismo, cuya primera manifestación es la guerrilla española que luchó contra las tropas invasoras de Napoleón entre los años 1808-1813. Los partisanos asumen la beligerancia irregularmente contra un ejército invasor. Como se trata de un comentario acerca de lo político, se plantea, a través del fenómeno del partisano, indagar en qué consiste la novedad y qué puede aportar a la definición propuesta en 1927. El partisanismo interesa en un contexto moderno en dos formas de guerra, la «guerra civil» y la «guerra colonial». Nunca hizo falta antes de una teoría del partisano, la guerra siempre ha sido acotada a los combatientes regulares, que actuaban bajo las reglas de la guerra por las cuales los enemigos reconocían mutuamente su «derecho a la beligerancia». El partisano se sitúa al margen de la ley, es más, pretende que el Estado al cual le hace la guerra no lo considere bajo la forma de justicia convencional, resiste con ello cualquier forma de acotar el enfrentamiento, prefiriendo una «enemistad absoluta», una negación total de su enemigo. (Schmitt, Carl. *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2005, pp. 39-40) Las consecuencias no pueden ser más sombrías nos dice Schmitt cuando le resulta evidente que «nuevas especies de enemistad absoluta tienen que surgir en un mundo en donde los contrincantes se empujan unos a otros hacia el abismo de la desvalorización total antes de aniquilarse físicamente». Aquellos conceptos que delimitaban claramente la enemistad de la «época de la estatalidad» se desdibujan hasta el extremo. Para Schmitt la «enemistad se hará tan horrorosa que ni siquiera se podrá hablar de enemigo y enemistad», y esta radicalización de la hostilidad lleva a que «la destrucción se hará entonces completamente abstracta y absoluta». Pero esto no es todo. En la línea de la crítica schmittiana, dirá que abandonándose la «enemistad verdadera» a favor de la «enemistad absoluta» la destrucción ya no dirigida para combatir un enemigo, sino para imponer «valores supremos». (Schmitt, *Teoría del Partisano...*, *op. cit.*, pp. pp. 113-114)

¹⁸ Dotti, Jorge. «De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx». *El desafío de Carl Schmitt*. Comp. Chantal Mouffe. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, pp. 166-167.

Además, con la extensión de la racionalidad económica y la lógica de la técnica en cada aspecto de la vida social se desplazan las formas políticas al mismo tiempo que se amplían las formas de derecho privado como, por ejemplo, los contratos y la propiedad. El resultado no puede ser otro que la lenta pero inexorable reducción de toda forma jurídica a lo privado, algo que ya aprecia Schmitt en la década de los 30' y que, desde una nueva óptica aprecia varios años después con la «revolución legal mundial» que se deriva de las «ideologías del progreso».¹⁹ Después de todo se trata de la extensión de legalidad que trae consigo un premio o plusvalor añadido. Lo que se comprende en las dinámicas inevitables de la era de la técnica que incluso convive con la extensión de los valores (o supuestos valores), pero aún de un plusvalor que en otro momento Schmitt analiza desde aquella «tiranía de los valores» que receptan las ordenaciones constitucionales luego de la Segunda Guerra Mundial.²⁰

Weber era pesimista con estos procesos. Su opción por el liberalismo no es más que para salvar aunque sea sólo un “resto” del dominio omnímodo de la burocracia. Schmitt, en cambio, no se hacía ilusiones. Las tendencias del capitalismo son inexorables. Sobre todo con enormes consecuencias para las posibilidades transformadoras de la política, como bien lo había captado con agudeza el joven Marx en su crítica a la *Declaración* de 1789. Porque la matriz liberal ha ido acentuando dichas tendencias llevando a la crisis del Estado al legitimar (y promover) formas de dominación que combina dispositivos policiales de la «época de la estatalidad» con un entramado de formas de poder y captura de la vida humana que no tienen otro significado que el «aseguramiento del egoísmo» de los poderes fácticos del capitalismo.

A modo de conclusión

¹⁹ Schmitt, Carl. *La revolución legal mundial*. Buenos Aires: Hydra, 2012, pp. 60-61.

²⁰ Sobre este tema tan importante para la crítica schmittiana a la era de la técnica y su nihilismo que supone que Schmitt no deja de reclamar esa particular relación entre la Idea y la autoridad que la realiza. En especial, en un contexto de proliferación de valores de cualquier especie que, como demuestra las trágicas consecuencias del libro de Hoeche y Binding, pueden hacer naufragar cualquier buena intención cuando se trata de oponer valores y dis-valores. (Cf. Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009, pp. 143-146)

La modernidad consolida el individuo-soberano, al yo individual impermeable a todo lo que no sea su propia ley. A partir de esta afirmación del individuo, resulta imposible una conciencia propiamente política. De hecho, el liberalismo, como expresión programática antipolítica, resulta hostil al poder político desde la moral y la economía, o bien, desde la estética como aparece en el romanticismo. Pero el verdadero liberalismo, el «liberalismo individualista», es el resultado del recorrido espiritual europeo que comienza con la revuelta protestante que culmina en la sacralización de lo privado.

A diferencia de Marx, las indagaciones de Weber han demostrado la importancia de la religión en los procesos históricos y Schmitt proyecta esta lectura en su crítica radical al liberalismo. Concluye que el hecho inevitable de la *Entseelung* no sólo vacía de sentido a la política sino que consolida la era de la técnica. Aparece, por tanto, una mutua implicación entre religión de lo privado, liberalismo y capitalismo. El resultado es el ocaso definitivo del Estado. En tal caso, el liberalismo propugna un remedo de política. Porque la antipolítica liberal deviene en una falsa política puesta al servicio de lo privado, las exigencias de la técnica y la economía. Hay, es cierto, una política liberal: sería una política antipolítica.

Si la Crisis Civilizatoria luego de la Gran Guerra lleva a Schmitt a confiar en restituir la capacidad decisoria del Estado, lo cierto es que la ilusión se desvanece rápidamente. Así, tempranamente el pensador alemán no pudo escapar al escepticismo sobre la posibilidad de restaurar la esfera autónoma y dotada de capacidad de decisión del Estado, llegando incluso a anunciar que «la época de la estatalidad toca ahora a su fin». Considera que el *Leviathan* ha entrado en una crisis definitiva, esa fabulosa maquinaria política que surge a comienzos de la modernidad y que ejercía el monopolio de la decisión finalmente ha sido herida de muerte por los poderes privados. Porque las «potestas indirecta» que lo componen y que controlan su destino tras las sombras, han triunfado arrebatándole el poder. Al mismo tiempo, las «potestas indirecta» expresando su *pathos* de lo privado actúan secretamente pero son incapaces de asumir el riesgo de lo político,

exigen obediencia y no protegen, y tienen el poder real pero no asumen ninguna responsabilidad.²¹

En tal sentido, Schmitt considera que con la modernidad aparece una nueva manera de entender el poder y cualquier dimensión que le sea propia. Una vez superadas las épocas en que la naturaleza o Dios eran el fundamento del poder, con la Revolución Francesa se considera que el mismo hombre es el que lo funda generando una auténtica «humanización del poder». No obstante, paradójicamente, en el momento cuando el poder es obra del hombre es cuando también se extiende la idea por primera vez en la historia de que «el poder en sí mismo es malo».²²

De esta manera, esos poderes indirectos que la modernidad ha desatado aniquilan al Estado, destruyendo la instancia concreta e históricamente determinada que presupone a lo político. Al mismo tiempo, este proceso se combina con una tendencia funcional a la hegemonía de las «potestas indirecta», a la incapacidad de *Repräsentation* del Estado y a la proliferación de una mentalidad privatista fuertemente antipolítica: el surgimiento de una cultura política que condena como malo al poder en cuanto tal.

Pero se puede señalar una consecuencia importante en esta lógica moralizante de la política. Como el liberalismo es portador de una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista», puede legitimarse a sí mismo como portador de una exclusiva verdad ético-política. Se reconoce como la Humanidad que en su afirmación no puede dejar de excluir sin reservas al Otro. Acentuando esta lógica binaria, radicaliza el conflicto en formas de hostilidad inéditas, desconociendo, además, la acotación de la enemistad que supone el concepto de enemigo. El Otro es, en potencia, un criminal y enemigo del género humano, *Hor-la-loi* y *Hors-l'humanié*.

Como el marxismo y el anarquismo, la matriz liberal es una ideología secular moderna. Resulta ser también una expresión más de la política como «cuestión religiosa». Su particularidad como *religión de lo privado* lo lleva a afirmar su *pathos* en

²¹ Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 1990, p. 83.

²² Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 44.

todo orden de la vida humana. Desde criterios privados deviene en una moral que amonesta a la esfera propiamente política, o bien, con peligrosas consecuencias, reclama el derecho a la «guerra justa». Trágicamente, una vez más, cabe esperar la reedición de nuevas formas de guerras de religión que se creían superadas.

Bibliografía

Bullivant, Keith. “La Revolución Conservadora”. *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Comp. Anthony Phelan. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990.

Dotti, Jorge. “De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx”. *El desafío de Carl Schmitt*. Comp. Chantal Mouffe. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

Fijalkowski Jürgen. *La Trama Ideológica del Totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Tecnos, 1966.

Polanyi, Karl. *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1989.

Schmitt, Carl. “La teoría política del mito”. *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. Comp. Carlos Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos, 2001.

Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 1990.

Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

Schmitt, Carl. *La revolución legal mundial*. Buenos Aires: Hydra, 2012.

Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009.

Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2005.

Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Schmitt, Carl. *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2005.

Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Volpi, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

Weber, Max. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

Foucault (y Marx): elementos para una crítica de la forma jurídica

Foucault (and Marx): elements for a critique of legal form.

Facundo C. Rocca *

Fecha de Recepción: 15/9/2016

Fecha de Aceptación: 30/10/2016

Resumen: *El problema de la relación entre la forma jurídica y las prácticas no jurídicas puede resolverse afirmando la primera o bien como forma ilusoria que sólo existe secundariamente para recubrir otras prácticas, o bien como forma tendencialmente caduca que devendría remplazada por nuevos mecanismos de dominación y poder. Marx y Foucault respectivamente pueden asociarse a cada una de estas “soluciones”. A partir de la genealogía foucaultiana del individuo como efecto antes que fundamento del poder, se hará surgir el problema para inventariar las formas múltiples, y no necesariamente componibles, en que es pensado: la oposición entre sujeto jurídico ideal del discurso jurídico-político e individuo sujetado a la técnica disciplinar, el relevo de las formas jurídicas por los mecanismos disciplinares o gubernamentales, el funcionamiento de las disciplinas como contraderecho y la función de enmascaramiento del derecho. Finalmente se concluye delineando cierta simetría en el tratamiento de la persistencia de la forma jurídica en Marx y Foucault que, más allá de su funcionalidad ideológica, abre la posibilidad de pensarla como una forma particular dentro de un campo de prácticas de sujeción diferencialmente eficaces.*

Palabras

clave:

Foucault, Marx, derecho, disciplinas, forma jurídica

Abstract:

The problem of the relation between the juridical form and non-juridical practices may be answer by posting the first as either an illusionary form that exists only to cover other practices or as gradually disappearing form that would be replace by new power mechanisms.

* Becario Doctoral del CONICET. CONICET/IIGG-UBA. Doctorando en Filosofía (UNSAM/PARIS 8). Licenciado en Ciencia Política (UBA). Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com

Marx and Foucault can be each associated with one of these solutions. This problem will be made to emerge from the foucauldian genealogy of the individual as an effect rather than the foundation of power, in order to map the multiple, but not necessarily conjugable, forms in which is thought: the opposition between the ideal subject of the juridico-political discourse and the concrete subjected individual of the disciplinary technique, the disciplinary or governmental mechanisms that seems to take the place of the juridical form, the function of disciplines as counter-right and of right in covering up the disciplinary power. Finally, the article concludes by laying out the symmetry in both Foucault and Marx treatment of the persistence of the juridical form, both of which seem to open up the possibility of reframe it as a particular form, internal to a field of differentially effective practices of subjection, beyond the statement of its mere ideological functionality.

Keywords: *Foucault, Marx, Rights, Disciplines, Juridical Form*

I. Los derechos modernos y su crítica

El lenguaje de los derechos es un elemento central de la teoría política moderna occidental. La *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789* se presenta como el documento que a la vez condensa, en el plano inmediato, los principios y objetivos de la revolución política moderna por excelencia, y corona, en un plazo retrospectivamente más largo, toda una tradición de pensamiento político iusnaturalista que había procedido transformando las formas y el pensamiento sobre el derecho al ponerlo como fundamento (reversible) de la soberanía moderna. En más de una ocasión, Foucault mismo ha señalado como una de las invenciones de la edad clásica a esta tradición filosófico-jurídica o jurídico-política¹.

Esta centralidad del momento jurídico en la organización del pensamiento político moderno y su práctica no existe, sin embargo, sin su crítica. Del rechazo conservador o contrarrevolucionario hasta el discurso de las ciencias humanas, pasando por la

¹ Ver *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE, 2012, p. 79 y *Los Anormales*. Buenos Aires: FCE, 2014, p. 56.

crítica marxiana o feminista, se ha señalado sistemáticamente hacia un *afuera* del derecho como marca de su insuficiencia o límite y, a su vez, como momento de su verdad. El formalismo de la ley fue cuestionado de maneras diversas por querer abstraerse de los procesos culturales, históricos, económicos o sociales que en realidad lo fundaban, o que debieran fundarlo. Otras prácticas, más impersonales, más inconscientes, más materiales que la declaración voluntaria y colectiva de una ley, han sido señaladas como organizadores más efectivos de la comunidad de los hombres y mujeres, o como realidades primeras que el derecho tenía que reconocer.

Sin embargo, las formas jurídicas se resisten a estos variados modos de reduccionismo, son afirmadas en su centralidad en la historia política moderna, y persisten, desde aquellas declaraciones originales, como recurso para múltiples intentos de organizar y reorganizar la comunidad de los vivientes humanos. Surge entonces el problema de explicitar la relación entre las persistentes formas jurídicas y esas otras prácticas que aparecen como más verdaderas, efectivas o determinantes. Se podrá encontrar dos posibles respuestas típicas que tienden a disolver, en algún grado, el problema de las formas jurídicas y su estatuto.

La primera consistiría en afirmar el carácter puramente *ideológico* del derecho. Lo que explicaría su persistencia es una función específica de encubrimiento de aquellas otras prácticas supuestamente más reales, que el derecho recubriría como morales, neutrales o ajustadas a normas supuestas colectivas.

La segunda consiste en ciertas formas de temporalización que ponen al derecho en un momento inicial que devendría progresivamente superado por nuevas elaboraciones de la dominación o el poder. La coexistencia entre las formas jurídicas originalmente declaradas y otros tipos de prácticas que le son heterogéneas se resuelve por su puesta en movimiento en una historia que avizora en el futuro próximo el fin del Estado, los derechos o la Ley, o al menos su subordinación frente a formas más efectivas de organización de la realidad humana.²

² A modo de ejemplo, señalamos dos formulaciones que significativamente inspiradas en Foucault presentan una suerte de tal temporalización. Chaterjee (2011) desarrolla, a partir de la experiencia colonial

Marx y Foucault, a partir de la forma en que suelen ser leídos, podrían asociarse respectivamente a una y otra “solución” al problema de la relación de lo jurídico y lo no jurídico.

Lo que nos interesa en este trabajo es comenzar por interrogar estas posibles identificaciones como una forma de reflexionar sobre el método para una crítica de las formas jurídicas. Creemos que es necesario elaborar otras maneras de pensar la relación entre lo no-jurídico y lo jurídico que no se contenten con poner a lo segundo en la tendencia a una gradual desaparición o en una forma de existencia ilusoria que sólo existe parasitariamente para recubrir otras prácticas más reales. Es esto lo que nos interesa pensar con Foucault (y con Marx).

A partir de la tematización específica sobre la genealogía del *individuo* en su relación con el poder en Foucault, haremos surgir el problema de la relación entre las formas jurídicas y otras prácticas que las desdoblan. Problema que, lejos de estar resuelto, en Foucault aparece abierto en múltiples direcciones no directamente componibles: un devenir caduco del derecho, una función encubridora del derecho sobre la disciplina, una economía de eficacias que hacen de las disciplinas una forma de contraderecho, etc.. Problema que se replica y complejiza en el paso de las disciplinas individualizantes a los temas de la gubernamentalidad, la seguridad y la biopolítica de las poblaciones. Problemas que, por otra parte, Foucault parece compartir con Marx.

II. Foucault: el individuo, el derecho y las disciplinas

La gramática de la teoría jurídico-política moderna que se nos presenta como problema, se ordena centralmente alrededor de las categorías de voluntad, alienación, contrato-pacto, y de las figuras, supuestas como equivalentes, de hombre, ciudadano e individuo.

y poscolonial, el concepto de gubernamentalidad, postulando una predominancia creciente de sus lógicas particularizantes, locales y múltiples por sobre las dinámicas de derechos igualitarios propias de la sociedad civil y la ciudadanía, e intentando pensar las posibilidades, dentro de este nuevo escenario, de una política de los gobernados. Por su parte, Hardt y Negri (2006) postulan una reformulación del poder global que trascendería la Soberanía del Estado-nación a favor de un conjunto de prácticas y tecnologías de dominación transnacionalizadas que darían forma en el Imperio a una especie de supraderecho sustraído a las formas jurídicas clásicas y producido directamente al interior de una máquina biopolítica global.

Pero parece ser la primacía del individuo (por sobre la de la comunidad o el grupo) la que fundamentalmente ordenará los términos del lenguaje político moderno en una lógica. Esta lógica de la multiplicidad de los individuos iguales e igualmente libres es la que termina en la soberanía y el poder modernos, y la que tiene en los derechos su marca principal.

La obra de Foucault abre, por su parte, una historización e interrogación crítica de esta misma existencia e idea del individuo que está en la base de la lógica moderna del poder y la soberanía. En principio, cierta operación genealógica pondrá al individuo como efecto del poder antes que como el trasfondo puro donde este habría venido a dejar su marca o imponer sus prohibiciones³.

El descentramiento genealógico foucaultiano se resiste a afirmar una figura originaria (Hombre, individuo libre, Sujeto, psiquismo, etc.) sobre la cual toda práctica exterior sólo podría contar negativamente, es decir, como restricción, límite, o causa de inautenticidad. Lo que hay, por el contrario, es una interrelación inmanente entre las figuras de la subjetividad y las prácticas que entonces pueden contar en su productividad positiva de eso mismo que se presentaba como fundamento previo.

De ahí que, en la lógica foucaultiana, el individuo supuesto como fundamento de los derechos sólo pueda ser pensado en el espejo del individuo efectivamente producido por las disciplinas. En los cursos sobre *El poder psiquiátrico*, Foucault ya había insistido sobre este punto: “el individuo es el resultado de algo que le es anterior: el mecanismo, todos los procedimientos que fijan el poder político al cuerpo”⁴. Hay una anterioridad de la relación de poder y sus mecanismos con respecto al individuo, que es entonces efecto de sujeción del poder antes que fundamento subjetivo del Estado.

Debe notarse la subversión de la lógica propia de la teoría jurídico-política de

³ “Creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifique y se constituyan como individuo. Vale decir, que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder” (Foucault. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2008, p. 38)

⁴ *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE, 2012, p. 78.

los derechos que tal anterioridad implica. En el iusnaturalismo era el individuo el que, como premisa lógica, construía por medio de actos de su voluntad libre (alienación de derechos, pacto social, etc.) la soberanía-poder del Estado. Premisa que debía incluso suponerse en una anterioridad absoluta: la de un estado de naturaleza. También era esta anterioridad lo que quería asegurar la solidez del lazo. Lo que permitía al individuo sujetarse a una ley consistía en que, en tanto pensada como posterior a sí mismo, podía aparecer como un producto de su propia voluntad, como una ley que decidía darse a sí mismo. Por el contrario, la operación foucaultiana pone primero unas prácticas de poder, sustraídas de la forma de ley y sin sujeto previamente constituido, como productoras de los individuos como efectos inmanentes.

Esta inversión genealógica del individuo es parte de la empresa teórica foucaultiana de una profunda reconceptualización del pensamiento sobre el poder y lo político. Porque tal reconceptualización no implica sólo un descentramiento desde los grandes aparatos de dominación hacia el campo micro-político, sino también el rechazo de una concepción jurídica del poder a favor de una nueva conceptualización de la imbricación entre poder y sujeto. Esta concepción jurídica del poder como límite externo y siempre negativo se imponía necesariamente cuando se pensaba de forma exclusiva en las relaciones entre esos *aparatos de soberanía* y sus individuos-sujetos.

De ahí que Foucault remita constantemente a esta necesidad de abandonar las formas jurídicas de pensar cada vez que se esfuerza por pensar al individuo como efecto. Su concepción positivo-productiva del poder implica, entonces, una crítica a su tematización en términos puramente represivos. Términos que son principalmente los de la ley-prohibición, los de la ley como límite que se impondría externamente a un actuar/desear de los sujetos-individuos previo a toda práctica de poder.

Esto se ve claramente en *Historia de la sexualidad (I)*, donde se llama a “construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código”⁵, a “pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey”⁶, y a escapar “del sistema

⁵ *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 87.

⁶ *Ibíd.*, p.88.

Soberano-Ley que tanto tiempo fascinó al pensamiento político”⁷. Pero también puede encontrarse, algo más adelante, en los términos de ese “*adiós a la teoría de la soberanía*” con que se abre *Defender la sociedad* y que llama a abandonar el modelo de la *ley, unidad y sujeto* a favor de las *tácticas, la heterogeneidad y los efectos de sometimiento*.⁸ Así, en el paso por este Foucault en pie de guerra contra el “discurso jurídico-político”, el individuo como afirmación política de la subjetividad moderna se desdobra en dos formas diversas de subjetivación-individuación. Siguiendo la distinción clarificada por Balibar entre *subjectum* como sustantivo-fundamento y *subjectus* como forma adjetival o heterónoma⁹, podríamos hablar de un individuo *subjectum* de derechos y un individuo *subjectus* de las disciplinas. Por un lado, un individuo que se afirma como fundamento subjetivo del orden de la comunidad, un *sujeto de* la política. Por otro, ese individuo que se evidencia *sujeto a* las prácticas efectivas del poder en la forma de las disciplinas que lo constituyen también como espacio posible de una subjetivación.

Hay que señalar que la oposición entre el individuo sujeto-jurídico y el individuo-efecto de las disciplinas no parece estar dada solamente por su posición genealógica frente al poder como fundamento o efecto. En sendos pasaje aparece toda otra serie de determinaciones, que oponen, de un lado, la *forma abstracta, ficticia, representacional e ideológica* de los derechos a la *técnica de constitución efectiva de la realidad fabricada* del individuo, del otro¹⁰. La relación entre el sujeto del derecho y el individuo de

⁷ *Ibíd.*, p. 93.

⁸ Ver “Clase del 21 de Enero de 1976” *Defender la sociedad*. Foucault. Buenos Aires: FCE, 2008, pp., 49-66.

⁹ Balibar, É. (2013). *Ciudadano sujeto, vol. 1. El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo.

¹⁰ “Suele decirse que el modelo de una sociedad que tuviera por elementos constitutivos unos individuos está tomado de las *formas jurídicas abstractas* del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se habría representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer a menudo, en efecto, a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una *técnica para constituir efectivamente* a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo es sin duda el *átomo ficticio* de una representación “*ideológica*” de la sociedad; pero es también una *realidad fabricada* por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina” (Foucault, *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 198)

En *El poder psiquiátrico*, Foucault ya se había expresado en términos similares sobre esta oposición: “Suele hacerse de la emergencia del individuo en el pensamiento y en la realidad política de Europa el efecto de un proceso que es a la vez el desarrollo de la economía capitalista y la reivindicación del poder

la disciplina se presenta entonces, como algo más que la relación entre una forma cauduca del vínculo poder-sujeto y su reemplazo. La oposición podría ordenarse en dos series:

Teoría filosófico-jurídica: idea del individuo - *individuo jurídico* – instrumento ideológico/discursivo de reivindicación del poder - sujeto abstracto.

Tecnología disciplinaria del poder: constitución concreta del individuo como elemento de fuerzas (productivas y políticas) - *individuo disciplinario* – instrumento real de ejercicio material del poder - cuerpo sujeto.

Foucault parece oponer término a término la existencia del individuo de las prácticas

político por parte de la burguesía; de allí habría nacido la *teoría filosófico-jurídica* que, en líneas generales, vemos desarrollarse desde Hobbes hasta la Revolución Francesa. Pero creo que, si bien es verdad que se puede ver efectivamente cierta *idea del individuo* en el nivel del que les hablo, también hay que ver la *constitución concreta del individuo* a partir de determinada *tecnología del poder*; y me parece que esta tecnología es la disciplina, propia del poder que nace y se desarrolla desde la edad clásica, que aísla y recorta, a partir del juego de los cuerpos, ese elemento históricamente nuevo que llamamos individuo. Habría, por decirlo así, una especie de tenaza jurídico-disciplinaria del individualismo. Tenemos el *individuo jurídico* tal como aparece en esas *teorías filosóficas o jurídicas*: el individuo como *sujeto abstracto*, definido por derechos individuales, a que ningún poder puede limitar salvo si [él] lo acepta por contrato. Y por debajo de ello, junto a ello, tenemos el desarrollo de toda una *tecnología disciplinaria* que puso de manifiesto al individuo como *realidad histórica*, como *elemento de las fuerzas* productivas, como elemento, también, de las fuerzas políticas; y ese individuo es un *cuerpo sujeto*, atrapado en un sistema de vigilancia y sometido a procesos de normalización.” (*El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE, 2012, p. 79)

Más adelante, Foucault insiste sobre esta oposición en los términos de una oscilación: “entre el *individuo jurídico*, que fue sin duda el *instrumento* mediante el cual la burguesía reivindicó el poder en su *discurso*, y el *individuo disciplinario*, que es el *resultado de la tecnología* utilizada por esa misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas [...] oscilación entre el individuo jurídico, *instrumento ideológico de la reivindicación del poder*, y el individuo disciplinario, *instrumento real de su ejercicio material*, [...] oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce.” (Ibíd., p. 80)

Es llamativo que todavía aquí, en 1973/1974, así como en *La verdad y las formas jurídicas* (1973) o, incluso, en sendos pasajes de *Vigilar y Castigar* (1975), puede aparecer esta referencia directa a la burguesía como clase y su uso como elemento válido de la argumentación, cuando un poco más adelante Foucault afirma que “del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa” (*Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 40) y que “las nociones de burguesía e interés de la burguesía carecen verosímelmente de contenido real” (Ibíd., p. 41).

disciplinarias como real-concreto a la idea jurídica de individuo como forma abstracta/ideológica. La oposición, concentrada en la figura del individuo, entre lo jurídico y lo no jurídico (condensado en la idea de disciplinas), no parece estar muy lejos de aquella forma que, tal como decíamos anteriormente, se asocia al nombre de Marx a partir de su conocido escrito juvenil *Sobre la cuestión judía*: frente a la afirmación del sujeto en la forma de derechos exteriores comunes como campo de igualdad y libertad, sólo cabría encontrar, siempre *por detrás*, un contenido o práctica concreta que falsearía, invalidaría o invertiría sus términos, relegando al derecho al terreno del discurso ilusorio, forma vacía o, simplemente, ideología. Donde el joven Marx encontraba al hombre burgués sin más –el individuo puramente egoísta y disociado –, Foucault pondría al individuo disciplinar: el cuerpo firmemente sujetado bajo la forma de sujeto obediente¹¹. ¿Foucault mismo, entonces, podría ser contando también dentro de este *pensamiento de la sospecha* sobre el derecho? Volveremos sobre esto más adelante.

III. El devenir caduco del Derecho

Ahora bien, el pensamiento de Foucault no se contenta con producir formalmente aquella subversión del individuo jurídico. Es decir, la inversión no es lógica, sino genealógica. El individuo no es puesto como efecto del Poder en general, sino como resultado de un dispositivo específico de poder, que puede situarse históricamente: la disciplina. El individuo surge como efecto de la sociedad disciplinaria y sus prácticas de normalización. Hay entonces una razón histórico-genealógica para el abandono de los modelos jurídicos de pensamiento. Estos han sido convertidos en caducos por el proceso efectivo de constitución de las disciplinas.

Este argumento sobre el devenir caduco de la forma jurídica del poder puede apreciarse claramente en *Vigilar y castigar*. El trabajo se inicia con el hecho del fin del

¹¹ Sobre esta relativa simetría entre el tratamiento Marx y Foucault véase el libro reciente de Jacques Bidet (*Foucault with Marx*. Londres: ZED Books, 2016), especialmente p. 36-38, en que la conceptualización del derecho como forma ficcional se hace correlacionar con la concepción superestructural de lo jurídico en Marx. La diferencia entre ambos no estaría, según el autor, en el carácter de lo jurídico sino en la ampliación de la “base real” hacia formas del saber-poder y la disciplina que exceden las relaciones de producción y el poder de clase que de ella deriva.

modelo soberano del suplicio, con su espectáculo de poder y con su venganza sobre el cuerpo del condenado. Crecientemente cuestionado, ese modelo llega a ser reformado por un discurso jurídico que pretende limitar el poder soberano de castigo para racionalizarlo y darle una forma no arbitraria y universalizable. Esta nueva forma del castigo, ajustada ahora a derecho, celosamente ordenada en torno a una ley vuelta transparente, clara y única, se piensa con un novedoso objetivo: recalificar al individuo criminal como *sujeto de derecho*¹². Sin embargo, esta formalización y mutación jurídica del castigo se verá inmediatamente redoblada y superada por el desarrollo de las disciplinas y del panoptismo que dan paso al régimen carcelario: un régimen que produce, antes que un sujeto de derecho, un individuo disciplinado (que es, al mismo tiempo, un individuo medicalizado, un anormal peligroso y el portador de un “alma” que puede ser puesta como objeto de interrogación, en tanto espacio donde residiría la verdad de su crimen, por parte de las nacientes ciencias humanas). Foucault sistemáticamente señala cómo, en lo que respecta al aspecto punitivo del poder, el discurso del derecho –representado por ese pensamiento jurídico que se revitaliza en la cruzada por la “reforma penal” contra el poder de castigar sin ley de la soberanía monárquica– es casi inmediatamente puesto en desuso por la práctica disciplinar que se desarrolla a su alrededor y que terminará imponiendo un modelo punitivo particular: la prisión y lo carcelario.

Las últimas conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*¹³ describen justamente cómo la teoría penal de reformadores como Beccaria¹⁴, o la de los legisladores que dan forma a los códigos penales post-revolucionarios inspirados en tal *reformismo penal*, es rebasada por las prácticas del régimen carcelario, del panoptismo y de la vigilancia y el examen (enlazados al desarrollo de las ciencias humanas), propias de una sociedad disciplinaria. Prácticas de control que surgen, por así decirlo, desde fuera del

¹² Discurso que, por otra parte, en su insistencia sobre la necesaria humanidad de la pena, nos vuelve a remitir al problema del Hombre. Lyn Hunt, por ejemplo, encuentra en este giro empático hacia el sufrimiento de cualquier hombre, incluso el criminal, una de los procesos que están en el origen de la noción misma de Derechos del Hombre/Derechos Humanos. Ver “Hueso de sus huesos. Abolir la tortura” en Hunt, L. *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets, 2010, 71-113.

¹³ Foucault, M. *La Verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedissa, 1986, pp. 90-140.

¹⁴ *De los delitos y las penas*. Buenos Aires: Losada, 2004.

Derecho, “a un lado y fuera de esa justicia estatizada” (Foucault, 1986: p. 101) e incluso, originalmente, como formas de autoorganización y defensa contra el derecho estatalizado.

Igualmente, en la “Clase del 8 de enero de 1975” que abre el curso de *Los anormales*¹⁵ se muestra cómo la *práctica efectiva* de la pericia experta (psiquiátrico-médica) viene a desdoblarse, trampear y falsear el *principio formal* heredado de la reforma penal de la “íntima convicción” como fundamento de la sentencia, transformando profundamente la práctica judicial misma hasta hacerla olvidarse del sujeto jurídico para concentrarse en un objeto técnico: el individuo peligroso.

Nuevamente en *Vigilar y castigar*, la disciplina, como nueva técnica de corrección, implica un cambio de objetivo: ya no se orienta a componer la necesidad del castigo como fundamento de la autoridad con los requisitos que postularía un *sujeto de derecho* a respetar, sino que busca producir un individuo siempre ya sometido a una autoridad continua. “Dos maneras, pues, bien distintas de reaccionar a la infracción: reconstituir el sujeto jurídico del pacto social, o formar un sujeto de obediencia plegado a la forma a la vez general y escrupulosa de un poder cualquiera.”¹⁶

Se encontraría entonces una inoperancia de las figuras que habrían querido formar un *subjectum de derecho* —contra las prácticas de la soberanía absoluta que sólo dejaba espacio al individuo como cuerpo sujeto al castigo— frente a formas de individuación disciplinares que producirían siempre un nuevo *subjectus*. Del *súbdito* al *sujeto de obediencia* de las disciplinas, el *sujeto de derecho* media como una figura crecientemente inoperante.

Este devenir caduco del derecho se desplaza también hacia una verdadera sumisión de las formas jurídicas al mando más discreto de las formas del poder normalizador. En *El poder psiquiátrico*, el relevo del dispositivo de la soberanía por las disciplinas se escenifica como una verdadera destitución del poder soberano: es la escena de la locura del rey Jorge III¹⁷, donde el rey devenido enfermo es desprovisto de los rituales

¹⁵ Buenos Aires: FCE, 2014, pp. 15-38.

¹⁶ Foucault. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 134.

¹⁷ Ibid. pp. 35-38; 47-52.

y ceremonias de su autoridad y reducido al salvajismo de un hombre-animal hundido en sus excrementos, que debe someterse a un poder de otro tipo –el poder continuo del asilo, poder ejercido por un ejército de funcionarios anónimos y fijado a un reglamento mudo, poder sustraído a la voluntad del rey- como condición de su curación.

En *Historia de la sexualidad (I)* reaparece con claridad esta conceptualización de la caducidad del discurso de lo jurídico como resultado del desarrollo tecnológico del poder en la forma de disciplina (al mismo tiempo en que se anuncian sus próximas reformulaciones a la luz de la nueva oposición entre poder sobre la vida y poder soberano de muerte que abre paso al momento biopolítico de la obra de Foucault):

la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey [...] si muchas de sus formas subsistieron y aún subsisten, novísimos mecanismos de poder la penetraron poco a poco y son probablemente irreducibles a la representación del derecho [...] esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes. Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los *nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos*. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos servirle al poder de cifra o de sistema de representación. Nuestro declive nos aleja cada vez más de un reino del derecho que comenzaba ya a retroceder hacia el pasado en la época en que la Revolución francesa (y con ella la edad de las constituciones y los códigos) parecía convertirlo en una promesa para un futuro

cercano.¹⁸

Más adelante, Foucault sentenciará que con las formas del biopoder (anatomopolítica de las disciplinas y biopolítica de las poblaciones) “hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico”¹⁹. Fase que implica una “creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley”²⁰, ya que “la ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos”²¹.

Esta cuestión de la regresión de la ley en beneficio de tácticas diversas de normalización no jurídicas reaparece sucesivamente en los términos que Foucault elabora sobre los dispositivos de seguridad y de gubernamentalidad.

En *Seguridad, territorio y población* se piensan los dispositivos de seguridad y gobierno como una nueva modulación de la regla, ya no codificada en derecho ni prescripta por las formas disciplinares, sino producida por técnicas de regulación y normalización. Estas surgen “a partir y por debajo, en los márgenes e incluso a contrapelo de un sistema de la ley”²² (Ibíd.: p. 75), produciendo una “ruptura”²³ que implica un descentramiento del poder hacia sus objetos²⁴.

Las formas jurídicas quedan relegadas a su participación en una primera “gran economía del poder en Occidente”, situada en el la territorialidad feudal, que sería sucedida por los dispositivos no-jurídicos de las formas disciplinares y gubernamentales de poder.²⁵

¹⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 86.

¹⁹ Op. cit., p. 136

²⁰ Ibíd.

²¹ Ibíd.

²² Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 75.

²³ Ibíd., p. 126.

²⁴ “Mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos de sí con la forma de la ley, el fin del gobierno está en las cosas que dirige; debe buscárselo en la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas. Por consiguiente, regresión de la ley o, mejor, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es en verdad el principal instrumento” (Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 126)

²⁵ “Ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a

En *Nacimiento de la biopolítica*²⁶, el devenir insignificante del derecho es pensado inicialmente desde otro ángulo: el del problema de la “razón de Estado” desde el cual Foucault se propone pensar la genealogía del (neo)liberalismo. En tanto su función de limitación al Estado era puramente exterior y basada en criterios de legitimidad/ilegitimidad, el derecho sería superado por formas de limitación intrínseca sostenidas en el par eficacia/ineficacia; formas producidas por un saber, la economía política, en un espacio novedoso de veridicción: el mercado²⁷. Esta nueva producción de una verdad “económica” resulta en una bifurcación en la forma de concebir la limitación del poder estatal entre, por un lado, una “axiomática, jurídico-deductiva o revolucionaria”²⁸ y, por otro, una “radical” o utilitarista²⁹. La segunda no partiría, como hace la primera, por preguntarse acerca del derecho que fundamenta tal o cual acción del Soberano sino por interrogar el acto mismo de gobierno a través de un cálculo de eficacia.

Sería aquella segunda vía la que se fortalece dando lugar a una creciente gubernamentalización del Estado, a expensas de la lógica axiomática de los derechos fundamentales. El neoliberalismo contemporáneo sería su forma más actual. Al mismo tiempo, la lógica liberal habría abierto un campo de relaciones no jurídicas de domina-

grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo solo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (Ibíd., p. 137)

²⁶ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

²⁷ La relación entre historia de la veridicción e historia de la jurisdicción es justamente la que abre el primer curso de Foucault en el Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber* (Foucault, 2011), y la que, pasando por el ya mencionado *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1986), reaparece claramente en el más tardío curso de Lovaina (Foucault, 2014b). Si en estos trabajos la historia de la verdad aparecía imbricada en tanto efecto de una interesada voluntad de poder que se desplegaba en un campo de disputas jurídico-judiciales, ahora la verdad producida por el mercado y el saber económico aparecen produciendo límites y regulaciones novedosas que escapan a las formas políticas del derecho con que Foucault asociaba preferentemente el campo de la jurisdicción.

²⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 58.

²⁹ Ibíd., pp. 59-60.

ción, las propias de la sociedad civil y el mercado, sustraídas a las formulaciones voluntarias de un poder legítimo. En este campo, ya sustraído a toda forma de juridicidad como resultado de un acto voluntario o consensual, es el sujeto de interés, el *homo economicus*, el único punto de intervención posible sobre el que deben funcionar las técnicas de gubernamentalidad. Técnicas que ya no se proponen constituir interiormente al sujeto de obediencia (como las disciplinas) sino regular el meido complejo en que los individuos desarrollan sus intereses, como única forma de intervenir sobre sujetos que de otra forma serían inasibles. Esta nueva figura de subjetivación —que implica un salto de escala que ya se anunciaba con el problema de la sexualidad: del individuo y su producción como *subjectus* a las poblaciones y su regulación— se demuestra para esta tradición y, a los ojos de Foucault, como irreductible a aquel *subjetcum* de derechos de la “teoría político-jurídico” clásica.

Desde sus primeros trabajos, Foucault parece empeñado por mostrar (no necesariamente de forma homogénea ni continua) que los pares de lo lícito/ilícito, prohibido/permitido, legítimo/ilegítimo, incluido/excluido, que se asocian a las formas jurídicas, ceden terreno frente a los otros pares de normal/anormal, obediente/indócil, eficaz/ineficaz. Pares que organizan normas desde el interior de un campo de fuerzas, sin exteriorizarse en actos jurídicos declarados sino, por el contrario, siendo producidos por procesos de poder/saber sustraídos a toda “voluntad libre”: las ciencias médicas y psiquiátricas, los mecanismos disciplinares, las ciencias humanas, los procesos de mercado y las tecnologías de gobierno, las regularidades y sobresaltos de las poblaciones, etc.. Habría entonces un esfuerzo por pensar la diferencia entre la norma como campo de inmanencia y la ley entendida como acto trascendente³⁰. Diferencia que parece poner de forma recurrente al derecho como práctica tendencialmente caduca.

IV. La persistencia del Derecho como problema.

Este volverse caduco del pensamiento y lenguaje del derecho frente a las disciplinas y

³⁰ Ver Macherey, P. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

la gubernamentalidad, carga irremediabilmente al derecho con el problema de un estatuto de realidad disminuido: frente a la existencia efectiva de las normas y sus tecnologías, el derecho y sus formas parecen revelarse como tendencialmente irreales, meras representaciones, o prácticas crecientemente incapaces de afectar lo real.

El problema (ya lo habíamos adelantado al inicio) surge desde el momento en que las formulaciones jurídicas del individuo y el sujeto y las concepciones legalistas del poder persisten y parecen seguir organizando la existencia de los hombres y mujeres.

Si la variedad de las normas se presentan como menos externas al campo de fuerzas que es la comunidad de los vivientes humanos; si el individuo y la concepción del poder como actos jurídicos que de él emanan sólo son efecto de un poder que se organiza de otra manera (capilar, micro-política, disciplinar y/o gubernamentalmente), ¿por qué hay todavía derecho? ¿Por qué la modernidad se pensó, en gran parte, jurídicamente?

La asociación de formas jurídicas y soberanas al tiempo feudal o al Estado Absolutista, que Foucault afirma algo recurrentemente, podría ser sintomática de cierto desajuste temporal, de cierta dificultad en la genealogía del poder moderno. Las profundas formulaciones jurídicas de las Revoluciones Modernas bien pueden revistar un carácter “retraccionario”³¹, pero el problema obliga, en principio, a preguntarse por las razones, no del todo claras, por las cuales ese tipo de práctica que “comenzaba ya a retroceder hacia el pasado”³² pudo al mismo tiempo ser puesta como “promesa de futuro”³³ e incluso persistir en el lenguaje y las prácticas políticas contemporáneas (que, por otra parte, han visto una creciente formulación en términos de derechos).

Foucault no esquiva sin más el problema. Así, mientras afirma aquella regresión de lo jurídico frente al biopoder, se encarga de aclarar que esto no implica “que la Ley se desdibuje ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer”³⁴, lo cual parecería

³¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 59.

³² Foucault. *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 86.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, p. 136.

contrariar aquella sistemática afirmación de un devenir caduco del derecho. Sin embargo agrega que lo que se constataría es el hecho de “que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras”³⁵. Es decir, que la norma disciplinar coloniza y reorganiza las prácticas jurídicas. Cuando más adelante Foucault plantee aquel desdoblamiento entre una ley como límite al Estado pensada en términos estrictamente jurídico-políticos y otra pensada en términos de utilidad gubernamental, si bien señala su coexistencia, aclara también que “uno de los sistemas fue fuerte y se mantuvo, y el otro, retrocedió”³⁶. No se trataría tanto de que la Ley desaparezca, lo que contrariaría los hechos efectivos de la historia moderna del poder en Occidente, sino que, más bien, el derecho devendría colonizado por —o subsumido a— estas prácticas otras de sujeción. Es esto lo que Alves de Fonseca resume como un derecho normalizado-normalizador³⁷, es decir, la integración de las instituciones jurídicas al continuum normalizador que pone al derecho como vector y agente de las prácticas de sujeción que aparecían originalmente como opuestas a las formas jurídicas y destinadas a reemplazarlas.

En definitiva, encontramos aquí un problema que parece central a todo pensamiento del derecho que se resista a abstraerlo como un campo puro de normatividad autosuficiente: ¿cómo se vuelve pensable el estatuto de las formas jurídicas cuando son puestas en relación con todo otro conjunto de prácticas que no revisten inmediatamente la forma de derecho y que, sin embargo, se presentan y actúan como normas? Es decir, ¿cuál es la relación entre la ley y su otro, entendido no tanto como una sustancia que aquella vendría a ordenar, crear, o informar, sino como conjunto heterogéneo de prácticas de ordenamiento de la vida?

IV. a. Derecho como enmascaramiento

³⁵ Op. cit.

³⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 63.

³⁷ Ver *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2002.

Ciertas formulaciones primeras de Foucault van a plantear la coexistencia de las formas jurídicas con las prácticas disciplinarias en los términos de un enmascaramiento que aseguraría la efectividad y funcionamiento de las segundas.

En *Defender la sociedad*, luego de afirmar la caducidad de la teoría de la soberanía frente al nuevo poder disciplinar, Foucault se formula exactamente la pregunta que nos atañe: “¿Por qué persistió de ese modo como ideología y principio organizador de los grandes códigos jurídicos?”³⁸

Responde con dos razones. Primero, la teoría de la soberanía habría pervivido en la forma del discurso jurídico porque fue un “instrumento crítico permanente contra la monarquía y todos los obstáculos que podrían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria”³⁹. El argumento del derecho como opositor, ahora “a la razón de Estado”, se repetirá luego en *Nacimiento de la biopolítica*⁴⁰.

Pero es la segunda razón la que nos interesa ahora particularmente:

[La teoría de la soberanía y] la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, que borraba lo que podía haber de dominación en la disciplina y, por último, que garantizaba a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del estado, de sus propios derechos soberanos. En otras palabras, los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la soberanía [...] en el momento mismo [...] en que y porque esa democratización estaba lastrada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria [...] De una manera más ceñida podríamos decir lo siguiente: como las coacciones disciplinarias debían ejercerse a la vez

³⁸ *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 44.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 25.

como mecanismos de dominación y quedar ocultas como ejercicio efectivo del poder, era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada, por los códigos judiciales.⁴¹

Vemos entonces cómo la pervivencia de las formas jurídicas (teoría de la soberanía, códigos, sistema de derechos) se explica por una necesidad de enmascaramiento de las coacciones disciplinarias como mecanismos de dominación. La promesa de futuro que las Luces y las Revoluciones pusieron en el derecho, implicaría al mismo tiempo la democratización del viejo poder soberano fijado en la Ley, es decir, su dispersión en la multiplicidad de voluntades supuestas libres e iguales (que sin embargo deben reconstruir un polo trascendente y unificado de autoridad soberana por medio de los mecanismos aporéticos del pacto y la representación), pero también el recubrimiento de la oscuridad de las disciplinas que se volvían necesarias para mantener el orden de esta sociedad de individuos subjetivados como libres e iguales.

La pregunta por las causas de tal pervivencia de lo jurídico vuelve a repetirse en *Historia de la sexualidad (I)*⁴². La respuesta indica también hacia la necesidad de lo disciplinar de ocultar parte de su procedimiento:

Razón general y táctica que parece evidente: el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. ¿Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su

⁴¹ Foucault. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 44.

⁴² “¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, y por consiguiente la elisión de todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad? [...] ¿Por qué esa tendencia a no reconocerlo sino en la forma negativa y descarnada de lo prohibido? ¿Por qué reducir los dispositivos de la dominación nada más al procedimiento de la ley de prohibición?” (Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p.83)

funcionamiento. Y no sólo porque lo impone a quienes somete, sino porque también a éstos les resulta igualmente indispensable: ¿lo aceptarían acaso, si no viesen en ello un simple límite impuesto al deseo, dejando intacta una parte —incluso reducida— de libertad? El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad.⁴³

El enmascaramiento se revela aún más profundo. Es la misma idea del poder como represión, del poder-ley-prohibición, lo que es necesario para que la forma efectiva del poder (disciplina) sea tolerable. Y aquí parece explicarse entonces el origen de esta necesidad de enmascaramiento que la vieja forma jurídica viene a satisfacer: si la coerción capilar de la disciplina se mostrara desnuda como lo que es — según Foucault, la constitución interna del individuo por el poder y su constante normalización—, esta no podría tolerarse. Lo que se juega es una aceptabilidad de ese poder normalizador que brota del campo de fuerzas inmanente, para lo cual las formas trascendentes de la Ley como exteriorizaciones de los sujetos libres funcionan sólo como máscara o cubierta⁴⁴: “Las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución Francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador”⁴⁵.

El círculo del argumento parece volver allí donde habíamos comenzado. Es porque el individuo/sujeto moderno es resultado absoluto del poder, que los mecanismos de su constitución deben ser ocultados y enmascarados por formas jurídicas que: 1) lo ponen como sujeto-voluntad que fundamenta el orden de la dominación racionalmente, y 2) conciben el poder como prohibición y ley externa al sujeto que sin embargo ha sido

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ “La vieja potencia de muerte, en la cual se simbolizaba el poder del soberano, se halla ahora cuidadosamente *recubierta* por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.” (*Ibíd.*, p. 132)

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 136.

autorizado por él mismo.

Esta forma de pensar la relación entre lo jurídico y lo disciplinar (como espacio de lo no jurídico) retoma aquellas series que en cursos anteriores oponían un sujeto del derecho como forma abstracta al individuo concreto sujetado por las disciplinas. Re-encontramos entonces aquella reverberación, sino marxiana al menos ciertamente marxista, que pone al derecho como función ideológica de encubrimiento de prácticas que le serían heterogéneas.

Sin embargo, en Foucault no parece tratarse tanto de un sujeto abstractamente libre y universal que se vería desmentido por su contenido real como hombre individualista, sino más bien de la diferencia entre un sujeto abstractamente sujetado al poder como individuo jurídico y un cuerpo efectivamente sujetado por el proceso de individuación/normalización de las disciplinas.

Aún más, Foucault mismo nos advierte contra la práctica de confundir individuo jurídico e individuo disciplinar, encontrando en el segundo el contenido real-concreto-natural del primero. En esto consistiría la operación propia de la episteme de las *ciencias humanas*. El reverso de esta operación –el *discurso humanista*– vería en el individuo disciplinar la alienación de un individuo verdadero, que se entiende como una forma real y plenamente efectivizada en la promesa del individuo jurídico⁴⁶.

Ambas formas especulares de entender la relación entre el sujeto de los derechos y el individuo no jurídico se mantienen dentro de una problemática de la autenticidad de sus términos. En la primera, la de las ciencias humanas, se trataría de encontrar la verdad efectiva del individuo que no es pensada por las formas jurídicas, que resultan entonces insuficientemente verdaderas. En la segunda, se trataría de medir la distancia entre la verdad del sujeto jurídico, como expresión ideal de una libertad e igualdad humanas pensadas como invariantes, y su inauténtica existencia concreta actual, en tanto que atravesado por continuas y diversas formas de sujeción.

Por el contrario, de lo que parece tratarse para Foucault es de un *diferencial de eficacia* de la sujeción, antes que de un diferencial de realidad entre las formas jurídicas

⁴⁶ Ver Foucault. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 78-80.

y no jurídicas del individuo. Se trataría entonces de una creciente eficacia de las normas por sobre las formas caducas de la Ley como tácticas para organizar y sujetar a los hombres y mujeres modernos.

Esto puede apreciarse en un pasaje de *Los anormales*, donde parece invertirse la relación de enmascaramiento en su deriva hacia el problema de la eficacia de las formas de sujeción al poder:

La edad clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un arte de gobernar [...] Y por “gobierno” hay que entender, si se toma el término en sentido amplio, tres cosas. Primero, por supuesto, el siglo XVIII, o la edad clásica, inventó una teoría jurídico-política del poder, centrada en la noción de voluntad, su alienación, su transferencia, su representación en un aparato gubernamental. El siglo XVIII, o la edad clásica, introdujo un aparato de estado con sus prolongaciones y sus apoyos en diversas instituciones. Y además [...] puso a punto una técnica general del ejercicio del poder, técnica transferible a instituciones y aparatos numerosos y diversos. Esta técnica constituye el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento y eficacia de esos aparatos.⁴⁷

Aquí no sería tanto que la pervivencia de las formas jurídicas aseguran la efectividad de las disciplinas, sino que estas constituyen un reverso de aquellas, asegurando así el funcionamiento de los aparatos de dominación. Luego de la dispersión de la Soberanía no es posible creer que el poder se reproduciría como práctica sólo gracias a los términos puestos por el moderno discurso de los derechos del sujeto-individuo. Según estos términos, el poder habría sido extirpado del Soberano, reapropiado por la multiplicidad de los sujetos, y reconstruido a partir de sí mismos. Aceptar los términos del discurso jurídico de los derechos implicaría aceptar la anterioridad del sujeto-individual

⁴⁷ Foucault. *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 56.

como fundamento del orden político: lo contrario a la anterioridad genealógica de las prácticas y el poder que Foucault se empeña en pensar. La producción disciplinar del individuo es la respuesta que, al mismo tiempo, constituye al sujeto mismo de su sujeción y parece explicar de forma plausible la continuidad de la jerarquía del poder luego de la democratización de la soberanía.

IV. b. Disciplinas como *contraderecho*.

¿Cómo asegura la eficacia de la sujeción a un poder que se presenta todavía en los términos de la soberanía y el derecho la producción disciplinar de la norma? Justamente funcionando como *contraderecho*.

En *Vigilar y castigar*, Foucault nos dice que, en su advenimiento como clase dominante, “la burguesía [...] se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario [...] y un] régimen de tipo parlamentario y representativo”; pero que, en paralelo, tuvo que desarrollar otra “vertiente oscura” de su dominación: “la generalización de los dispositivos disciplinarios”⁴⁸. Estos dos vertientes establecen entonces una particular relación:

Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios había, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de una manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del dere-

⁴⁸ Foucault. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 224.

cho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado.⁴⁹

Intentemos ordenar, nuevamente en dos series, la oposición-relación que aquí se esboza:

forma jurídica general - sistema de derechos igualitarios/voluntad de todos como fundamento de la soberanía - libertades formales y jurídicas - fundamento ideal - marcos formales

mecanismos cotidianos y físicos - sistemas de micropoder inigualitarios y disimétricos/garantía de sumisión - disciplinas reales y corporales - procedimiento técnico - mecanismos efectivos del poder

Como se ve, muchos de los términos replican las oposiciones de aquellas primeras series que extraíamos de Foucault (forma/mecanismo; formal/real; idea/técnica). Pero lo que diferencia esta nueva serie es la oposición entre lo igualitario y lo inigualitario. Se comienza a esbozar entonces una posible explicación de los términos de la relación entre las formas jurídicas y los mecanismos disciplinarios: frente a la igualdad (formal, ideal, es cierto), las disciplinas introducirían sistemas de desigualdad y disimetría. De igual forma, frente al fundamento del poder político-estatal en la fórmula universal-igualitaria de la “voluntad de todos”, las disciplinas aportarían una “garantía de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos” que parece estar más allá de las voluntades de los sujetos.

Esta funcionalidad de las disciplinas, la de asegurar lo inigualitario de la dominación a pesar de los fundamentos igualitarios que las formas modernas de poder se dieron

⁴⁹ Foucault. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 224-225.

(¿ideológicamente, discursivamente?), es lo que Foucault llamará *contraderecho*:

Es preciso más bien ver en las disciplinas una especie de *contraderecho*. Desempeñan el papel preciso de introducir unas disimetrías insuperables y de excluir reciprocidades. En primer lugar, porque la disciplina crea entre los individuos un vínculo "privado", que es una relación de coacciones enteramente diferentes de la obligación contractual; la aceptación de una disciplina puede ser suscrita por vía de contrato; [...] pero] el 'exceso de poder' que está siempre fijado del mismo lado, la desigualdad de posición de los diferentes 'miembros' respecto del reglamento común oponen el vínculo disciplinario y el vínculo contractual, y permite falsear sistemáticamente éste a partir del momento en que tiene por contenido un mecanismo de disciplina. [...] Además, en tanto que los sistemas jurídicos califican a los sujetos de derecho según unas normas universales, las disciplinas caracterizan, clasifican, especializan; distribuyen a lo largo de una escala, reparten en torno de una norma, jerarquizan a los individuos a los unos en relación con los otros, y en el límite descalifican e invalidan.⁵⁰

Lo propio de las disciplinas en su relación con el derecho es entonces interrumpir lo igualitario con lo disimétrico y destruir lo universal con la jerarquía múltiple de la norma. El vínculo contractual, tan caro a la sociedad moderna, tanto en el plano político como en el económico –como organización libre del intercambio de mercancías que permite la producción y circulación de los medios de vida en una sociedad de mercado–, será siempre falseado por el vínculo disciplinar que ya ha fijado un polo como dominante más allá de todo derecho.

Lo central aquí es la manera en que lo disciplinario, como cantera de normatividades múltiples y jerarquizadas, se constituye en un principio de diferenciación real y

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 225.

efectivo frente a una forma idealmente igualitaria pero menos eficaz. El espacio indiferenciado del sujeto jurídico es enfrentado con un espacio infinitesimalmente reglado y ordenado por una práctica otra que la jurídica, que gana preeminencia en tanto asegura la efectividad de una dominación entorpecida por los términos del derecho.

Aquí encontramos, entonces, el problema no tanto de la verdad o falsedad de las formas jurídicas y su sujeto-individuo sino de su ineficacia o inoperancia. La igualdad jurídica aparece como una práctica que es bloqueada, anulada, subvertida por otra práctica, y no como un mero fenómeno de conciencia falsa sobre la práctica efectiva de los hombres y mujeres.⁵¹

Es importante para pensar las formas posibles de una crítica a los derechos que esto resuene también significativamente marxiano, en tanto se trata de la eficacia de las formas jurídicas *vis-à-vis* otras prácticas no-jurídicas o no-políticas. Es decir, justamente en cuanto el problema excede al de una *crítica de la ideología* y se orienta hacia el problema de la existencia efectiva de las formas jurídicas como abstracciones reales. Ya que, si bien suele reducirse todo posible pensamiento marxiano del derecho a aquellas preocupaciones por la inautenticidad o la irrealidad de las formas jurídicas más cercanas a sus obras juveniles, hay, en Marx mismo, otras coordenadas posibles para pensar esta oposición: las que ponen el problema de las formas jurídicas como modos de existencia necesarios de las relaciones sociales capitalistas modernas antes que como fenómenos distorsivos de conciencia.

En *Sobre la cuestión judía*, Marx había enjuiciado a los *derechos del hombre* en tanto emblemas de la subjetivación política moderna, por el hecho de que su abstracción/idealidad se resistía a considerar, y por lo tanto a afectar, toda la serie de características reales de los individuos de los cuales se declaraban instrumentos: principalmente, la religiosidad y el interés privado. Estas características reales se evidenciaban

⁵¹ Esta otra posibilidad, simétrica pero divergente en Marx y Foucault, no parece ser notada por Bidet, quien restringe su simetría al problema de la relación ficción-realidad de lo jurídico y se propone complementar Marx *con* Foucault: el poder-propiedad con el poder-saber; la relación de explotación con las más difusas técnicas disciplinares, que funcionarían como base de la superestructura jurídica (Ver *Foucault with Marx*. Londres: ZED Books, 2016).

como principios productores de diferencias (de forma simétrica a lo disciplinar en Foucault). Será justamente el intento por descubrir la lógica de este principio de la diferencia/desigualdad de la sociedad moderna que se evidencia en las contradicciones de la igualdad y emancipación políticas (y no una posición ontológica que postula la primacía de la materia sobre la idea a la forma del viejo materialismo), lo que, a nuestro entender, alejará al joven Marx del plano de lo estrictamente político para pasar a concentrar su pensamiento en el ámbito de la producción y el intercambio.

El descubrimiento de ese principio de la diferencia en la lógica capitalista que Marx hace en *El capital*, tendrá que ver precisamente con la forma en que un intercambio formal y jurídicamente igual se trastoca en productor de una diferencia. Es la compra y venta de la peculiar mercancía fuerza de trabajo, realizada en los exactos términos del contrato laboral por parte de poseedores jurídicamente iguales, lo que habilita la relación de producción que va a engendrar, junto con las nuevas mercancías, el plusvalor, como punto de origen de la diferencia estrictamente capitalista⁵². Foucault señalará justamente al contrato de trabajo y la disciplina del taller como ejemplos prototípicos del *contraderecho* disciplinar.

V. Conclusión. Marx/Foucault: de la ilusión al diferencial de eficacia

Para concluir, podemos sintetizar el paralelismo que ha ido desarrollándose en nuestro análisis entre el discurso crítico de los derechos en Marx y Foucault. La lógica parece similar: una vez que el derecho (las formas jurídicas y su sujeto-individuo) son medidas en su eficacia frente a prácticas no jurídicas que aparecen como más capaces de afectar y ordenar lo real, surge la necesidad de explicar o explicitar la pervivencia de esas prácticas jurídicas de individuación-subjetivación menos eficaces. La persistencia de las formas abstractamente igualitarias e individuales debe ser explicada frente a lo supuestamente más real o concreto de la desigualdad de la dominación y explotación de clase

⁵² Ver principalmente la sección tercera del Capítulo IV: “Compra y venta de la fuerza de trabajo” *El capital*. Tomo I/ Vol. I. *El proceso de producción del capital*, 2002, pp. 203-214.

(Marx), o de la múltiple sujeción y normalización disciplinar o las prácticas de regulación y gubernamentalidad biopolíticas (Foucault).

De la misma forma en que el jurista soviético Pašukanis, señalando la apariencia paradójica de la forma democrática de Estado y las formas jurídicas de la igualdad y la libertad en la sociedad capitalista, se preguntaba “¿por qué la dominación de una clase no continúa siendo aquello que es, esto es, la subordinación de hecho de una parte de la población a otra parte?”⁵³ –con lo cual apuntaba a un nudo central de cualquier teoría marxista de lo político–, Foucault parece no poder evitar preguntarse: *¿por qué la sujeción disciplinar no se presenta simplemente como lo que es: la constitución total por el Poder de un sujeto-individuo absolutamente obediente? Es decir, ¿por qué no hay simplemente sujeción disciplinar?*

Una respuesta posible a tales preguntas es, ciertamente, afirmar una funcionalidad entre ambos campos, que puede resumirse en la lógica del *enmascaramiento*: la pervivencia de la forma menos real es función de la afirmación de la forma más real. La solución “ideológica” al problema que tan fácilmente se asocia con exclusividad a Marx, como vimos, no es ajena al propio Foucault.

Pero Foucault (y Marx) adelanta(n) también otras respuestas. La idea de que los límites del sujeto jurídico apuntan, más que a su verdad o autenticidad, hacia su eficacia diferencial frente a otras prácticas –que implican por tanto otras formas o capas de individuación y subjetivación–, desplaza el problema de la relación funcional entre formas jurídicas y prácticas no-jurídicas del campo de la falsa conciencia, aun cuando no pueda evitar postular algún tipo de funcionalidad de las primeras a en relación con las segundas.

Tal respuesta no está exenta de sus propios problemas: 1) deja sin explicar la necesidad de esa afirmación mediada, que no resulta nunca en una sustitución de la forma menos eficaz (derecho) por la más eficaz (disciplinas, gubernamentalidad o relación social capitalista); 2) corre el riesgo de desatender el peso de realidad propio de

⁵³ Pašukanis, E. B. *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor, 1976, p. 119.

las reglas codificadas en derecho, con su propia materialidad, su institucionalidad y su potencial performativo; 3) parece implicar la negación de todo momento subjetivo, es decir, obliga a sostener que lo disciplinar o lo económico-capitalista produce una subjetivación-individuación que es siempre ya, y sin resto, sujeción. Este último punto es central, ya que la necesidad de tal funcionalidad, y por lo tanto de las formas jurídicas mismas, pareciera tener sentido sólo en tanto algo de eso a ser sujetado se resiste (es decir, en tanto un monto de subjetivación escapa a los términos de la sujeción) y debe por consiguiente ser burlado por medio del rodeo de una fantasmiosa igualdad o de la afirmación ideal e ineficaz de su voluntad libre como fundamento.

Pero mirar la cuestión del derecho bajo la óptica del diferencial de eficacia, si bien no resuelve inmediatamente estos problemas, los abre a la contingencia de la historia, permitiendo pensar articulaciones variables entre formas jurídicas y normas no-jurídicas, y obliga a situar toda crítica de las formas jurídicas en el plano inmanente de las prácticas y los procesos de subjetivación que suponen.

Mientras la óptica de Foucault se fija en el proceso mismo de individuación, derecho y no derecho no hacen sino establecer una oposición asimétrica: son las formas disciplinares las que, en tanto *contraderecho*, se imponen como más efectivas que las jurídicas para asegurar la sujeción de los sujetos al poder. De la misma forma, mientras Marx parece concentrado en la diferencia entre subjetivación política y existencia privada individual, sólo puede oponer el sujeto de las declaraciones de derechos como ilusorio frente al hombre concreto de la sociedad burguesa.

Más allá de esta tensión, se abre, por un lado, en Foucault, el problema de las formas no disciplinares de individuación y las formas de regulación no individualizadas, es decir, el paso hacia la biopolítica y la gubernamentalidad; por otro, en Marx, el del pasaje desde la esfera de la circulación, donde sólo se encuentran individuos con su igualdad como sujetos jurídicos y su diferencia como poseedores de dinero, hacia la “oculta sede de la producción”⁵⁴ donde los *dramatis personae* del proceso material se agregan en formas colectivas, al mismo tiempo que la lógica personalizada del Dinero

⁵⁴ Marx, 2002, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 214.

se transforma en la lógica aparentemente impersonal del Capital.

Este cambio de escala forzosamente debe obligar a repensar el estatuto propio de las normas jurídicas y su capacidad propia de subjetivación y afectación de lo real. En los textos biopolíticos de Foucault encontramos entonces la afirmación de cierta heterogeneidad no totalizable entre el derecho y las tecnologías no jurídicas de gobierno⁵⁵, en detrimento de la lógica de enmascaramiento/funcionalidad que encontrábamos anteriormente y que se concentra en los textos del período disciplinar. Heterogeneidad que había llevado a Foucault a preguntarse por las maneras, evidentes en el liberalismo clásico, en que las tecnologías de gobierno de las poblaciones y de producción *veridiccional* de un límite interno al accionar del gobierno son recodificadas en Derecho. Heterogeneidad que apuntalaría la idea de una persistencia del derecho como factor de normalización⁵⁶ integrado y colonizado por las prácticas disciplinares y de gobierno.

En el Marx de *El capital*, las formas jurídicas se presentan ya no como meras ilusiones sino como una forma necesaria de existencia de las relaciones sociales capitalistas: del nexo de mediación económico-material realizado por el movimiento del valor surgiría la necesidad de la *forma-derecho*⁵⁷.

Aquí, entonces, se reencuentra finalmente la diferencia entre ambos pensadores. Donde el pensamiento marxiano tendería a una lógica de la totalidad –que pone al derecho, si bien no como fenómeno ilusorio, sí como momento de una misma relación social fundamental–, Foucault insistiría en una heterogeneidad no suprimible de las formas jurídicas que debe ser pensada en su articulación contingente y estratégica con otras prácticas. Pero en ambos se sigue tratando de poner al derecho en el campo de fuerzas inmanentes de las relaciones entre los hombres.

*

⁵⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 62.

⁵⁶ Alves da Fonseca, M. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2002.

⁵⁷ Blanke, B.; Jurgens, U.; Kastendiek, H. “On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State”. *State & Capital. A marxist debate*. Comps: Holloway, J. y Piccioto. Austin: University of Texas Press, 1978.

Finalmente, pueden ser esbozadas algunas ideas en relación a un problema central a nuestro presente crecientemente pensado a partir del discurso de los *derechos humanos*: el de la potencialidad emancipatoria de los derechos.

El diferencial de eficacia señalaría, en principio, hacia un potencial nulo de las formas jurídicas como herramientas de subjetivación y resistencia frente a las prácticas disciplinares y/o gubernamentales. En principio, porque no puede existir fundamento previo sobre el cual las demandas y los enunciados de derechos podrían basarse para anclar una reversión de los efectos normalizadores del poder. No hay sujeto-individuo originario que proteger o restituir por medio de demandas subjetivas de derechos.⁵⁸

El problema es que frente a los efectos de las disciplinas no parecemos contar todavía con otra forma que la de los derechos⁵⁹. Pero en tanto estos se revelan, como hemos visto más arriba, o bien ineficaces o bien funcionales al poder disciplinar, nos encierran en “una especie de cuello de botella, que no podemos seguir haciendo funcionar indefinidamente [...]: no podremos limitar los efectos mismos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía contra la disciplina”⁶⁰. Y sin embargo, incluso la resistencia a las formas biopolíticas del nuevo poder sobre la vida terminan presentándose en el lenguaje de los derechos⁶¹.

⁵⁸ “No se trata por tanto de deshacer las jerarquías, las coacciones, las prohibiciones, para poner de relieve al individuo, como si este fuera algo que existe debajo de todas las relaciones de poder, que es preexistente a ellas y sobre quien estas pesan de manera indebida. [...] Por otra parte, advertirán que sería absolutamente falso en un plano histórico, y por lo tanto político, reivindicar los derechos originarios del individuo contra algo como el sujeto, la norma o la psicología. En realidad, el individuo es, desde el comienzo y por obra de esos mecanismos, sujeto normal, sujeto psicológicamente normal” (Foucault. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 78-79)

⁵⁹ “contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra el ascenso de un poder que está ligado al saber científico, nos encontramos actualmente en una situación tal que el único recurso existente, aparentemente sólido, a nuestra disposición, es precisamente el recurso o el retomo a un derecho organizado en torno de la soberanía, articulado sobre ese viejo principio. ¿Qué hacemos en concreto cuando queremos objetar algo contra las disciplinas y todos los efectos de saber y poder vinculados a ellas? [...] ¿Qué se hace sino invocar precisamente ese famoso derecho formal y burgués, que es en realidad el derecho de la soberanía?” (Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 46)

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ “Y contra este poder, aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquel invadía —es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente—. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos [...] La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las

La tarea, para Foucault, no consistiría en reafirmar el discurso jurídico del sujeto-fundamento, fuertemente asociado al modelo soberano, sino en “encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía”⁶² en eso que Alves de Fonseca llama la búsqueda por “un derecho nuevo”⁶³.

La posibilidad de tal nuevo régimen de normatividad debe ser pensada en función de una crítica de las formas jurídicas para la que Marx y Foucault aportan, como hemos intentado mostrar, elementos imprescindibles.

Bibliografía

Alves da Fonseca, M. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2002.

Blanke, B.; Jurgens, U.; Kastendiek, H. “On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State”. *State & Capital. A marxist debate*. Comps: Holloway, J. y Piccioto. Austin: University of Texas Press, 1978.

Balibar, É. *Ciudadano sujeto, vol. 1. El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

Beccaria, C. *De los delitos y las penas*. Buenos Aires: Losada, 2004.

Bidet, J. *Foucault with Marx*. Londres: ZED Books, 2016.

Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

Chatterjee, P. “La política de los gobernados”, *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, ICANH, 47(2), (2011): 199-231.

Foucault, M. *La Verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedissa, 1986.

luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades [...] este ‘derecho’, tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía” (Ibíd., p.137)

⁶² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 46.

⁶³ Alves da Fonseca. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2002, pp. 241-299.

- *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- *Obrar mal decir la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Hardt, M. y Negri, A. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Hunt, L. *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- Lemke, T y otros. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Macherey, P. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Marx, K. *El Capital. Tomo I/ Vol. I. El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Marx, K. “Sobre la cuestión judía”. *Volver a la cuestión judía*. Bensaïd, D. y otros. Buenos Aires: Gedisa, 2011. 57-96.
- Pašukanis, E. B. *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor, 1976.
- Revel, J. *Vocabulario Foucault*. Buenos Aires: Atuel, 2008.

Reseña de *Antología del culo. Textos de placer anal y de orgullo pasivo.*

Melo, A., Buenos Aires: Aurelia Rivera Libros, 2015, 206 páginas

Reseña bibliográfica por Ernesto Reséndiz Oikión*

Fecha de Recepción: 17/09/2016

Fecha de Aceptación: 22/10/2016

El culo como una sonrisa enigmática ha sido uno de los mayores secretos de Occidente. Un tabú poderoso para construir la masculinidad. Es sabido que todas las personas tenemos un ano, como un caño, aunque desde los primeros años de la infancia, el ano de los varones es delimitado como el espacio del estigma, el territorio de la abyección y el oprobio, el rincón prohibido. La *Antología del culo. Textos de placer anal y de orgullo pasivo*, preparada por Adrián Melo, es un compendio fascinante de los saberes y placeres del ano a lo largo de la historia de los discursos literarios de Occidente. Esta antología sirve como una cartografía que visibiliza los traseros soslayados, dibuja los promontorios de las nalgas, delinea los contornos del culo, atraviesa los umbrales del ano y se sumerge en las profundidades del recto para explicar las implicaciones políticas y económicas de la invención del culo como un insulto; para revisar las distintas representaciones culturales que han tenido los anos, a través de los anales, y en distintos contextos históricos; para imaginar una ética de los placeres anales que reivindique y resignifique el orgullo pasivo; y, además, para celebrar la sonrisa feliz de los anos abiertos.

Esta antología sirve como un mapa de los textos literarios, y está concebida, como señala Melo en el prólogo, como “una plataforma cultural” que incentive “la producción de nuevos discursos que impliquen nuevos proyectos”. Considero que uno

* Estudió la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas en la UNAM. Es autor de un capítulo sobre el homoerotismo en la cárcel de Belem, en *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, publicado por la UNAM en 2014. Su artículo “César Moro, flor de invernadero” está incluido en la bibliografía de la edición canónica de la *Obra poética completa de César Moro*, publicada por la colección Archivos en 2015. Su crónica “Polvo enamorado” forma parte del libro *Juan Gabriel. Lo que se ve no se pregunta*, publicado por Ediciones B, en 2016.

de estos posibles discursos puede ser la exploración del *fisting* (ausente en la selección de los textos) como práctica y representación del placer anal no mediada por el falo, y compartida como un “arte” de seducción del esfínter que lleva un “proceso gradual y largo”, donde se ponen en relieve “la intensidad y la duración de la sensación, no el orgasmo”, en una experiencia mencionada por sus practicantes como un “yoga anal”, según explica David Halperin en su ensayo *San Foucault*.

Publicada en Argentina en 2015 por la editorial Aurelia Rivera, y al año siguiente en México por la editorial Voces en Tinta, la antología está dirigida a un público amplio y no restringido al ámbito académico. Esta característica de la obra significa un gran acierto, porque trasciende el claustro universitario de los estudios de diversidad sexual para acercarse a todos los rincones donde la curiosidad palpita. El trabajo de Melo enriquece con su mirada a través del ojo del culo el panorama de otras selecciones en el campo literario argentino: pienso en *Homosexuario. Antología del tercer sexo*, publicada por la editorial Merlín en 1969, y en *Historia de un deseo. El erotismo homosexual en 28 relatos argentinos contemporáneos*, preparada por Leopoldo Brizuela por encargo de Planeta en 2000.

Adrián Melo consigna las antologías que apoyaron sus pesquisas, con la clásica *Antología Palatina* como fuente primordial, y otras que rescatan textos satíricos y humorísticos de las literaturas medieval y renacentista. Aunque estas antologías tienen un propósito diferente (que es la compilación de las representaciones homoeróticas del pasado), el autor vuelve a revisarlas para evidenciar las tradiciones silenciadas del culo, que dan cuenta de sus ruidos, olores y sabores, repudiados socialmente como deshechos. Otra de sus aportaciones consiste en poner a dialogar estos discursos del pasado con producciones contemporáneas de América Latina y Europa, e incluso de Asia, con estimulantes ecos y resonancias. Por ello, su selección es única ya que constituye la colección más extensa sobre representaciones literarias escatológicas de distintos autores, géneros y lugares de enunciación. La diversidad de la amalgama de los textos significa un tesoro invaluable porque, al mismo tiempo, recupera la memoria de los anales y señala los intereses del presente en textos no canónicos. Fragmentos de

poesía, epigramas, apotegmas, aforismos, novelas, cuentos, teatro, leyendas, legislaciones, ensayos, artículos, lexicones, epístolas, memorias, diarios y manifiestos conforman un abundante y sugerente *corpus* anal que tiene como boca de ingreso el epigrama “Un culo hermoso” de Dioscórides de Alejandría, datado en la segunda mitad del siglo III a. C., y cierra con un extracto de la obra de teatro *Desmesura* (2009) del dramaturgo quilmeño Darío Cortés. El repertorio es un escaparate asombroso del culo y sus cultos.

La opulencia de los registros textuales resalta con un lúcido, lúdico y lúbrico prólogo de Adrián Melo sobre los significados sociales, culturales, históricos y políticos del ano. El autor ahonda en las agudas reflexiones de Javier Sáez y Sejo Carrascosa en el libro *Por el culo. Políticas anales*, de 2011, que, a su vez, discuten los planteamientos del ensayo pionero de Leo Bersani “¿Es el recto una tumba?”, aparecido originalmente en inglés en 1988, y traducido al español en varias ocasiones. Si para Bersani entregarse al placer anal significaba la posibilidad de renuncia al poder masculino, Adrián Melo subraya que una reivindicación del orgullo pasivo en tanto práctica política, propuesta de Sáez y Carrascosa, es más fructífera en la medida que se haga desde la celebración de las delicias del culo: “la risa y la alegría suelen ser los mejores antídotos contra el poder que frecuentemente asienta sus bases sobre la seriedad y el miedo.”

Melo apunta que esta jocosidad del culo, presente en los textos de la antigüedad, fue cercenada con la conformación de la sociedad moderna y el advenimiento de la burguesía. Desde un pertinente marco conceptual de economía política, el autor explica que el ano cumplió un papel central en el desarrollo del capitalismo de los Estados nacionales, ya que “en un mismo movimiento hay que cercar las tierras e instaurar la propiedad privada, cercar el territorio para pensar el Estado-Nación, cercar esa misma idea de Nación, cercar la idea de la masculinidad, de lo que es realmente ser un hombre y eso hace particularmente preciso cercar el ano.” Este sitio del ano tiene su expresión en la configuración de la nación argentina con el cuento *El matadero* de Esteban Echevarría, texto fundacional que, como ha señalado David Viñas, surge con la metáfora de la violación. Así, la privatización del ano de forma violenta para el

funcionamiento óptimo del aparato de producción también implicó la construcción social y cultural de la masculinidad burguesa que clausuró los anos, por medio del mandato de la inviolabilidad, so pena del estigma de abyección homosexual. El culo roto como metonimia del paria homosexual.

Frente al negocio del capital que impuso el ano como propiedad privada y coto vedado de los machos, el compilador propone el ocio del ojo del culo, para dinamitar la violencia del sistema heteronormativo. Por ello, la propuesta política de Melo, en alianza con otras estrategias del activismo, de recuperación y reivindicación del ano como “lugar erógeno y espacio de la sexualidad y el placer” y la imaginación del recto como “canal y puente de lenguas, salivas, penes y hasta drogas” apunta una ética anal que también es una estética poderosa de lo escatológico. Así, Adrián Melo quiere “culos abiertos como sonrisas”, y a esas sonrisas plenas siempre se puede responder con besos negros.

Reseña de *Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes.*

Cano, V., Buenos Aires: Madreselva, 2015, 128 páginas

Reseña bibliográfica por Florencia Barceló

Fecha de Recepción: 20/10/2016

Fecha de Aceptación: 2/11/2016

Ars lesbiana: Virginia Cano y su ética tortillera

“Antes del nosotr@s, no hay nada. Es esa comunidad, la comunidad de las amantes insurrectas, la que nos (des)constituye”¹

En su texto *Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes*, Virginia Cano pretende pensar las formas en las que se articula su existencia lesbiana con su vida académica, militante, activista. Se preguntará, entonces, cuál es la relación entre nuestras prácticas sexoafectivas, políticas, de nuestras formas de habitar este mundo, con nuestros trabajos y espacios de debate. ¿Es importante la existencia de teorías que nos permitan pensar(nos) como comunidad situada en un contexto geopolítico? Si asumimos que sí, ¿cómo debería ser dicha existencia? ¿Cómo dar cuenta de las subjetividades que componen al colectivo sin caer en generalizaciones vacías y totalizadoras?

La potencia de estos escritos se encuentra en que plantean la necesidad de teorizarnos desde una perspectiva local, que dé cuenta de los saberes (y de las fugas de dichos saberes) que se discuten y cuestionan en el circuito académico argentino. La teoría de Cano no intenta armar un corpus de definiciones estancas sobre el “ser-torta”, sino más bien indagar acerca de los placeres y sentires de dicha comunidad,

¹ Cano, Virginia. *Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes*, CABA, Argentina: Madreselva, 2015.

arremetiendo contra lo estipulado por la academia, es decir, contra quienes sostienen que “lo personal no se puede teorizar (...), la teoría no es, *no puede ser*, personal, si es que quiere ser una ‘buena teoría’”². En esa puja con el discurso academicista es que Cano insiste en que es necesario nombrarse lesbiana ya que esto le permitirá generar nuevos sentidos, nuevos debates, cuya finalidad será cuestionar a la matriz heterocispatriarcal, a la hegemonía viril, blanca, heterosexual. Esta posición será, inherentemente, militante, ya que vendrá aparejada de una práctica y de la (re)producción de una teoría disidente. En este sentido, y siguiendo los postulados de Judith Butler, es que Cano decide tomar el riesgo de asumir una identidad determinada, teniendo en cuenta que el hecho de hacerse parte de una comunidad la compromete a cruzar el ámbito de lo privado con lo público y a pensar la lengua de su discurso contrahegemónico.

Por otro lado, la filósofa decide, a partir de la teoría de Michel Foucault sobre la *Scientia Sexualis*, no generar nuevas categorías de verdad en torno al término lesbiana, ya que esto implicaría una reducción identitaria de las subjetividades que componen a dicho colectivo. Considera que hacer ingresar al lesbianismo desde este lugar sólo abogaría a reforzar las tecnologías de individualización que son “funcional(es) a la organización biopolítica(y normalizante) de nuestros comportamientos, deseos, cuerpos y placeres”³. Una vez más, la potencia de las palabras de Virginia Cano reside en que asume sus limitaciones y las señala: ella no puede (y no quiere) definir qué es una lesbiana, cómo cogen las lesbianas, dado que sería falso por las diversas experiencias que dicha subjetividad recoge. Por el contrario, ella decide fundar una *ars lesbiana* que dé cuenta de la multiplicidad sin caer en generar una verdad, sino más bien una “no-verdad” que muestre las formas en las que nos relacionamos y nos entretejemos.

Podemos decir que el texto de Cano tiene como principal pregunta las incertezas que genera el nombrar(nos): mezclando historias personales con teoría, ella alumbra las

² Cano, Virginia. Op. Cit.

³ Cano, Virginia, Op. Cit.

inseguridades que el reconocerse como lesbiana le implicó en su vida. Desde la primera vez en la que escuchó la palabra “lesbiana” usada de forma peyorativa hacia una docente hasta el momento en el que pensó que ella podía ser gay –no lesbiana, sino *gay*, para no usar su lengua- el recorrido que nos muestra Cano aparece marcando con seguridad que el riesgo de llamarse no-hegemónica la ha atravesado personalmente y es la razón de la existencia de su ética tortillera. Es por esto que, como planteaba Monique Wittig, el nombrarse “lesbiana” es una ruptura con el contrato social heterosexual estipulado para las mujeres. Según la filósofa francesa, las lesbianas serán consideradas por fuera de la categoría mujer, debido a que son lo que se fuga de la misma. Pero Cano embiste a esta tradición y dice que es preferible dejar a “[l]as categorías de mujer(es) y lesbiana(s) [nótese el plural en sustitución del singular]” presentarse “como campos abiertos, no sustancializables ni reificables, de re-pactación social”⁴. De esta forma, veremos cómo pensar a las lesbianas como mujeres es una desnaturalización de la dualidad sexo-género como partes indisolubles, y podremos reformular dichas categorías.

Virginia Cano decide finalizar este corpus de ensayos preguntándose para qué hacemos la crítica a la norma heterosexual, ¿tenemos una finalidad? ¿Creemos que pensar una teoría y una práctica disidentes pueden salvarnos o más bien vencernos? Para dar respuesta a estas preguntas, ella retoma nuevamente a Foucault y dice que la crítica es hablar sobre aquello que se encuentra en el límite, ya no respetándolo a la manera kantiana, sino sobrepasándolo, corriéndolo. Para ello, es necesario sincerarse, asumir que no estamos mejor “del otro lado”, que no hay certezas en nuestro nombre no-heterosexual, no-binario, sino más bien incertidumbre: la clave está en no dudar en franquear el límite y ver qué sucede, en fugarse de lo que nos impusieron (y nos imponen) aunque no haya nuevas verdades. Deberemos animarnos a la caída, a “resistir en la práctica de nuestro pensamiento, así como en nuestros modos de amar, coger y vincularnos con los otros”⁵.

⁴ Cano, Virginia, Op. Cit.

⁵ Cano, Virginia. Op. Cit.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo electrónico contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956. Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Artículo de revista impresa

Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

Artículo de revista electrónica

Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html, 87-113 (enero 2011).

Convocatoria de artículos para los próximos números

Convocatoria para el N° 9

Tema:

" Liberalismo y neoliberalismo: transmutaciones de una forma política"

Fecha límite de presentación:

15 de octubre de 2017

Convocatoria para el N° 10

Tema:

" In-actualidad del pensamiento de Karl Marx"

Fecha límite de presentación:

15 de abril de 2018

Dirección de Email para el envío:

contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones

“Ismos” y “Convergencias y tensiones”.



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Volumen 5 N° 7
Noviembre 2016 – Mayo 2017
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina