

La teoría *queer* como crítica poshistórica

Queer Theory as Posthistorical Critique

MARIELA SOLANA*

Resumen: El objetivo de este artículo es argumentar que es posible entender la teoría *queer* como una crítica poshistórica, es decir, como una corriente que no sólo cuestiona el esencialismo sexual y la heteronormatividad –sus blancos teóricos más comunes– sino también la idea de progreso histórico. Sin embargo, a menudo los estudios *queer* son presentados como una defensa de la vanguardia sexual. El fin de este artículo es reflexionar sobre esta aparente contradicción y ofrecer una lectura alternativa de este campo teórico que tome en serio sus ataduras hacia lo normativo.

Palabras clave: teoría queer; poshistoria; progreso; normatividad.

Abstract: The goal of this article is to argue that it is possible to think of queer theory as a form of posthistorical critique, that is, as a field that not only questions sexual essentialism and heteronormativity –its most common targets– but also the idea of historical progress. However, queer studies are often depicted as a defense of the sexual *avant-garde*. The aim of this paper is to reflect on this apparent contradiction and to present a new interpretation of this field that takes seriously its attachments to the normative.

Keywords: Queer Theory; Poshtory; Progress; Normativity.

1. Introducción

Una de las ideas más cuestionadas por la filosofía de la historia contemporánea es la de *progreso histórico*. Así es que ha surgido la noción de *poshistoria*: un concepto paraguas que refiere a toda una serie de aproximaciones teóricas que sospechan, critican o rechazan aquellas concepciones de la historia sostenidas sobre la idea de progreso. La poshistoria podría ser definida, tal como lo hace Cecilia Macón, como “aquella reflexión sobre la relación entre pasado, presente y futuro que excluye de su patrón la noción de progreso para concentrarse en un dinamismo alternativo” (Macón, 2006, 11). En este sentido, lo que la poshistoria critica es la idea de tiempo histórico que se asume en ciertas narraciones históricas, es decir, el modo en que las tres dimensiones temporales –pasado, presente y futuro– se articulan en clave progresiva.

Recibido: 16/07/2016. Aceptado: 28/01/2017.

* Profesora de Prácticas Culturales, Universidad Nacional Arturo Jauretche. Investigadora asistente, CONICET. Dirección de correo electrónico: mariela.solana@gmail.com. Líneas de investigación: teoría feminista; teoría *queer*; historia de la sexualidad; giro afectivo; nuevo materialismo. Publicaciones recientes: (2017), *La noción de subversión en Judith Butler*, Buenos Aires: Teseo; (2018) “El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, No. 54, pp. 395-427.

Lutz Niethammer, por su parte, utiliza la noción de poshistoria para referirse a una *sensibilidad sintomática* propia del siglo veinte, un estado de ánimo signado por el pesimismo y la desolación que pone en dudas la fe en el perfeccionamiento constante de la humanidad que inspiraba a narraciones históricas previas –especialmente, a aquellos grandes relatos de la Ilustración (Niethammer, 1992). Según Niethammer, lo propio del espíritu poshistórico es su hondo desencanto hacia la cultura de las sociedades avanzadas, motivado por las matanzas y atrocidades producidas en las dos Guerras Mundiales. Este desencanto es replicado por varias aproximaciones críticas de las últimas décadas –como los estudios decoloniales, el feminismo, el posmarxismo– que ponen en cuestión no sólo la idea de que la historia tenga una razón, un propósito y una dirección sino, fundamentalmente, el tipo de sujeto histórico –blanco, occidental, masculino– que ésta presupone.

Este artículo propone incluir a los estudios *queer* entre las filas de la crítica poshistórica. Si bien se suele considerar que los blancos principales del ataque *queer* son el *esencialismo sexual* y la *heteronormatividad*, en este trabajo se busca probar que la idea de *progreso* también representa uno de sus más importantes objetos de sospecha. A lo largo de estas páginas, se empleará la expresión *poshistoria queer* para englobar toda una serie de críticas a la idea de progreso que aparecen en algunos de sus escritos centrales. El objetivo es ofrecer una nueva interpretación de los estudios *queer* que ponga en primer plano su espíritu poshistórico y que permita, por un lado, repensar cómo este campo teórico ha concebido el vínculo entre la historia, la temporalidad, el esencialismo y la política y, por otro lado, cuestionar la interpretación de lo *queer* como vanguardia sexual. Lo que se busca es evitar una posible contradicción en los estudios *queer*: que se trate de una corriente que, al mismo tiempo que sospecha de la idea de progreso histórico, postula a lo *queer* como una superación de formas atrasadas de encarnar los géneros y las sexualidades diversas. Para evitar esto, se pondrá en jaque la dicotomía entre asimilación y transgresión y se buscará tomar en serio las ataduras hacia lo normativo que aparecen, incluso, en las vidas *queer*.

2. Críticas poshistóricas *queer*

Para organizar los argumentos poshistóricos *queer*, trazaré una distinción entre dos tipos de aproximaciones: (2.1) un ataque al modo continuista en que se ha pensado la historia de la sexualidad hasta entonces –o, mejor dicho, hasta la aparición de la historia foucaultiana; (2.2) y una crítica más específica del modo en que los colectivos de diversidad sexual han narrado su trayectoria política en términos de progreso.

2.1. La genealogía como historia antiesencialista

Si hay una manera de contar la historia de la sexualidad que es reivindicada por un gran número de teóricos *queer* es la genealógica. De hecho, un posible denominador común de este campo teórico es la constante referencia a la obra de Michel Foucault, especialmente al primer tomo de *Historia de la sexualidad* (2006). En textos de Judith Butler (2007), Gayle Rubin (1989), David Halperin (1990) y Eve Kosofsky Sedgwick (1998) –para nombrar sólo algunos de los autores *queer* más conocidos– la genealogía foucaultiana es asumida e incluso profundizada. Esto no es una coincidencia: existen elementos que se desarrollan en el libro

del filósofo francés que se alinean con cómo los estudios *queer* conciben el género y el sexo, especialmente, con su perspectiva crítica del esencialismo.¹ Como afirma Rubin: “La *Historia de la Sexualidad*, de Michel Foucault, ha sido el texto más influyente y emblemático de esta nueva escuela de pensamiento sobre el sexo. Foucault critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales.” (Rubin, 1989, 131). Según esta cita, el potencial de la genealogía es que permite mostrar la naturaleza fundamentalmente *histórica* de aquello que parecía no tener historia: el sexo. Como señala Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, el valor de la genealogía es que “reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre” (Foucault, 2004, 45) y logra “agitar lo que se percibía inmóvil” (Foucault, 2004, 29). De este modo, la genealogía se presenta como un arma clave para echar abajo concepciones de la sexualidad que la consideran un fenómeno innato y/o independiente de las configuraciones sociales. Cabe aclarar que el peligro del esencialismo, para los estudios *queer*, no es sólo ontológico sino también político: al localizar la sexualidad en un ámbito natural se limitan las posibilidades de cambio y de reorganización social. En *Historia de la Sexualidad*, Foucault sostiene que estas ideas erróneas sobre la sexualidad dieron lugar a una *hipótesis represiva* que considera que la era de represión nace en Europa en el siglo XVII tras cientos de años de erotismo laxo, pocas prohibiciones y libertad de expresión. El problema de esta hipótesis es que piensa al sexo como una dimensión pre-política que se ve constreñida por las prohibiciones de los dispositivos de poder, olvidando que el poder no es sólo negativo sino fundamentalmente productivo, es decir, que no actúa sobre el sexo sino que lo crea.

Ahora bien, ¿qué sucede con el *sexo mismo* más allá de su invención política? Aquí llegamos a un punto neurálgico de la teoría foucaultiana que la teoría *queer* recuperará para sí. En las últimas páginas del libro, el autor responde a una objeción que lo acusa de caer en un “historicismo más apresurado que radical” que “habla de la sexualidad como si el sexo no existiese” (Foucault, 2006, 182-3). Lo que se objeta es que Foucault escribe una historia de la sexualidad sin *sexo*, es decir, una historia basada en el estudio de las técnicas de poder/saber en torno al sexo que se olvida de aquel sustrato *real* –compuesto por elementos anatómicos, funciones biológicas, sensaciones, placeres, instintos, etc.– que es el sexo mismo. Ante esta objeción la respuesta de Foucault es categórica: no existe el sexo como algo previo y exterior al dispositivo de sexualidad. El pensador argumenta que la razón por la que se sigue defendiendo esta idea es que “la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, (...) así, la idea ‘del sexo’ permite esquivar lo que hace el ‘poder’ del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición” (Foucault, 2006, 188). Quien defiende la existencia de un sexo pre-político no sólo no logra entender qué es el sexo sino tampoco cómo funciona el poder.

1 La crítica *queer* al esencialismo tiene varias aristas. Se critica, por ejemplo: a) la idea de que los significados y clasificaciones sexuales sólo varían accidentalmente a lo largo de la historia pero mantienen un núcleo transhistórico inevitable; b) la creencia de que hay una alineación necesaria entre el sexo, el género y el deseo que se manifiesta apropiadamente en el sujeto heterosexual (relegando al rango de desviación a quienes interrumpen esta coherencia); c) la noción de que la identidad genérico-sexual de cada individuo es innata y fija (i.e. que se nace gay o heterosexual, que hay un momento de descubrimiento de la verdadera identidad sexual de la persona y que esa identidad se mantiene como tal hasta el fin de la vida); etc.

La genealogía foucaultiana es recuperada por la teoría *queer* ya que saca a la luz la naturaleza histórica y política de la sexualidad, el hecho de que el sexo no es un sustrato previo a las configuraciones sociales sino un resultado de ellas. Esto significa que la sexualidad –y su modo de ser contemporáneo– no es necesaria, ni inevitable ni universal sino contingente, mutable e históricamente dependiente.

En la obra de varios autores *queer*, la genealogía aparece como una empresa a ser continuada, completada y, a veces, corregida. Como vimos, Rubin celebra este “nuevo pensamiento sobre la conducta sexual [porque] le ha dado al sexo una historia y creado una alternativa constructivista al esencialismo sexual.” (Rubin, 1989, 132). Para Butler, por su parte, el atractivo de la genealogía es que “indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (Butler, 2007, 38). Creo que si leemos la forma butleriana de interpretar la genealogía junto a su teoría de la performatividad, notaremos que ambas tareas están íntimamente relacionadas. Recordemos que una concepción performativa de la identidad de género asume que ésta no es causada por una *esencia* previa a sus expresiones sino que es el resultado de la repetición sostenida en el tiempo de una serie de actos sancionados socialmente. Si la teoría de la performatividad explicaba el mecanismo a través del cual la identidad de género se produce ocultando la historia de su producción, la genealogía es una herramienta para sacar a la luz esta historia olvidada. En *Epistemología del armario*, Sedgwick también acepta las tesis antiesencialistas de Foucault y las asume como axiomas de su propia teoría. Ella admite como punto de partida la hipótesis foucaultiana de que hubo una “condensación súbita y radical de las categorías sexuales” (Sedgwick, 1998, 19) desde el siglo XVII en adelante. A partir de ese momento, la orientación sexual se erigió como la dimensión más importante para determinar la identidad sexual de las personas, lo cual condujo a una división del mundo en dos tipos de “especies” sexuales: las homosexuales y las heterosexuales. No obstante, a la autora le interesa detenerse no sólo en la producción taxonómica de los discursos expertos –tema privilegiado por Foucault– sino explorar su copresencia con categorías menos estables producidas por los sujetos marginalizados. Probablemente, de todos estos autores, quien más explícitamente se considera deudor de la genealogía foucaultiana es David Halperin. Halperin sostiene que “Foucault hizo por la ‘sexualidad’ lo que las críticas feministas hicieron por el ‘género’ (...). Él divorció la ‘sexualidad’ de la ‘naturaleza’ y la interpretó, más bien, como una producción cultural” (Halperin, 1990, 7).² Sin embargo, la forma en que Halperin y Foucault caracterizan la homosexualidad moderna no es idéntica. Si para Foucault la homosexualidad moderna puede ser entendida a partir de la inversión de género –lo que el pensador francés denomina “una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma” (Foucault, 2006, 57)– en la narrativa de Halperin, la homosexualidad moderna emerge una vez que se abandona el modelo decimonónico de inversión sexual que entendía a la desviación sexual como una desviación de género. Este modelo es suplantado por el modelo actual que considera a la orientación sexual como algo independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad. Según Halperin, la figura paradigmática de la homosexualidad

2 Todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por la autora de este artículo.

moderna es el hombre gay que parece y actúa como un heterosexual, es decir, que difiere de los hombres heterosexuales no por ser afeminado sino por desear a otros hombres.

La reivindicación de un tipo particular de escritura histórica –la genealógica– pone de manifiesto que, quizás, no cualquier aproximación al pasado sexual se alinee a los propósitos *queer*. Es necesario preguntarnos, entonces, qué es lo que diferencia este modo de contar la historia de otras formas de hacerlo. ¿No es la historia del sexo *de por sí* un arma contra el esencialismo, ya que muestra que la sexualidad no es eterna sino variable? ¿O pueden existir formas de contar la historia de la sexualidad que refloten el esencialismo?

Para contestar estas preguntas podemos recordar las acusaciones que sufrió *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (1981) de John Boswell. Este libro fue cuestionado por algunos autores *queer* por basarse en una concepción esencialista de la homosexualidad (Halperin, 1990 y Dinshaw, 1999).³ Lo que condujo a esta acusación fue que Boswell afirmara que *siempre* existieron personas gays. Esta tesis entra en tensión con las historias rupturistas de la sexualidad inspiradas en la obra de Foucault. Por historias rupturistas, entiendo aquellas aproximaciones que sostienen que la homosexualidad nace *recién* en las sociedades industrializadas modernas y que es incorrecto sostener que hubo personas homosexuales en épocas previas. Tal como remarca Foucault, nuestro recorte de las conductas sexuales –la división entre homosexualidad y heterosexualidad– no es en absoluto pertinente para sociedades previas como la griega y la romana (Foucault, 2013, 101). El término “homosexualidad” fue acuñado recién a fines del siglo XIX por psicólogos alemanes y traducido al inglés algunos años después y, por ende, no sería adecuado emplearlo para describir comportamientos que anteceden a ese período. Esta forma de pensar la homosexualidad, claramente, no la reduce a mero sexo o deseo entre personas del mismo género –un fenómeno del que tenemos registro desde hace miles de años, como bien señala Boswell. La novedad del concepto moderno de homosexualidad, según las historias rupturistas, es que presupone la *sexualidad*, es decir, la división biopolítica de la población humana según su identidad sexual: homosexual o heterosexual. Según autores como Foucault o Halperin, en la Antigüedad y el Medioevo, la homosexualidad no era considerada un rasgo positivo y característico que distinguía a las personas sino un acto que cualquier ser humano podía cometer. El punto es que las categorías sexuales no representan aspectos eternos de la psique humana sino que son producciones culturales, radicalmente diferentes de otras formas previas de taxonomía erótica.

La tesis de la invención moderna de la homosexualidad tiene implicancias importantes para los estudios *queer*. Por un lado, se afirma que lo construido son tanto las categorías sexuales abyectas como las normativas. No habría una distinción de naturaleza entre la homosexualidad y la heterosexualidad sino que ambas son el resultado de la cristalización de discursos e instituciones históricamente determinadas que tienen el poder de producir aquello que nombran. Esto permite trascender la dicotomía heteronormativa entre original y copia, y comprender que las sexualidades y géneros abyectos no son desviaciones de una supuesta heterosexualidad primaria sino que ambas son el resultado de procesos políticos de subjetivación.

3 He cuestionado la caracterización de John Boswell como un esencialista en Solana, 2018.

El segundo corolario se vincula al modo de articular el pasado y el presente en las historias genealógicas. Por un lado, se trata de un modo de tramar el flujo de los acontecimientos que no busca capturar el verdadero orden de la historia –sus leyes de movimiento, el motor que la impulsa– sino ofrecer una matriz posible para dar cuenta del pasado. Esto no significa abandonar el impulso de entender y explicar el pasado sino, como afirma Macón, entender el sentido histórico por fuera de marcos legaliformes: “Puede tratarse de un patrón contingente que no intente expresar el modo en que se despliegan los acontecimientos históricos mismos, sino meramente el esbozo de una matriz a partir del cual optamos por aprehender el curso histórico.” (Macón, 2009, 5). Así, el punto de la genealogía no es meramente mostrar la contingencia de los modos en que experimentamos y categorizamos la sexualidad sino exhibir la contingencia de la *historia misma*, revalorizar la incertidumbre, el azar y la falta de necesidad histórica. Lo que enseña la genealogía es que “detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2004, 18). En este sentido, no sólo no habría esencia de la sexualidad sino tampoco de la historia. Lo que contamos es con recursos para capturar, entender y dar sentido al pasado a partir de alguna matriz contingente que creamos en el presente. Ahora bien, el tipo de matriz que la genealogía adopta tiende a privilegiar el vocabulario *discontinuista*. La historia de la sexualidad, según esta perspectiva, no debería extrapolar nuestras concepciones presentes al pasado, como si siempre hubieran existido, sino detenerse en las *diferencias* y las *rupturas*, en aquellos conceptos y experiencias relevantes de la vida sexual de antaño que ya no lo son en la nuestra. La genealogía desconfía de aquellas historias basadas en la idea de *continuidad* y *teleología*, como si la sexualidad tuviera un fin predeterminado que se fuera desplegando independientemente de las relaciones históricas. La sexualidad no ha mantenido un núcleo esencial invariable frente a modificaciones accidentales. El error epistemológico sería explicar la historia a partir del último término, como si las palabras siempre hubieran tenido el significado que poseen actualmente. En esta línea, Halperin argumenta que “si alguna vez llegamos a descubrir quiénes somos ‘nosotros’ realmente, será necesario examinar con detenimiento aquellos aspectos en que las prácticas sexuales griegas difieren de ‘las nuestras’” (Halperin, 1990, 2). Nuevamente, esta posición tiene consecuencias políticas: una vez que reconocemos la falta de necesidad de nuestras creencias actuales, es posible liberarnos del hechizo de nuestra propia herencia cultural, es decir, dejar de creer que la forma en que concebimos nuestros conceptos es la única forma válida de hacerlo. La genealogía pone en evidencia el carácter *contingente* del presente, es decir, su inevitabilidad, su falta de necesidad. Este modo de escritura histórica quiebra la linealidad y progresión de la “flecha” del tiempo enfatizando las diferencias radicales entre el pasado y el presente.

Si bien reivindico el valor crítico de la genealogía, creo que el peligro radica en que, en su afán de mostrar la diferencia radical entre el hoy y el ayer, a veces se termina construyendo un paradigma demasiado uniforme sobre cómo entendemos la homosexualidad actualmente. Es cierto que las formas de establecer relaciones sexo-afectivas entre personas del mismo sexo cambian *diacrónicamente* pero no debemos olvidar las variaciones *sincrónicas* y las contradicciones internas que pueblan los discursos sobre la homosexualidad hoy en día. Esto es justamente lo que señala Sedgwick en el axioma cinco de *Epistemología del armario*,

donde muestra las simplificaciones semánticas que se siguen de las historias rupturistas. Para Sedgwick, las historias de la sexualidad de Halperin y Foucault corren el riesgo de caer en una posición contradictoria: al intentar desfamiliarizar el pasado, mostrando su diferencia radical con el presente, pueden terminar refamiliarizando aquello que creemos conocer en la actualidad. Según esta pensadora, ambos historiadores formulan *narraciones unidireccionales de suplantación*, es decir, relatos históricos que describen una sucesión de modelos eróticos de forma tal que la emergencia de un modelo particular, en un momento dado, suplanta al modelo previo. Para Foucault, la homosexualidad moderna suplanta a la sodomía mientras que, para Halperin, lo que la homosexualidad deja atrás es el modelo de la inversión sexual. En ambos casos, el modelo previo es considerado superado y se elimina del marco de estudio. Si en la actualidad aparecen caracterizaciones de la homosexualidad vinculadas a alguna idea del modelo previo, éstas serían consideradas “como residuos históricos cuyo proceso de desvanecimiento, por muy prolongado que sea, no merece ninguna atención analítica” (Sedgwick, 1998, 63). Si bien la genealogía pone en primer plano la contingencia e inevitabilidad de nuestras creencias sexuales contemporáneas, es importante recordar que pueden existir rastros, fantasmas y resabios de concepciones previas que pueden seguir poblando nuestras creencias actuales. El problema no es tanto la idea de ruptura sino su carácter unidireccional: articular el tiempo histórico en términos de una secuencia que avanza siempre hacia adelante, superando instancias previas que abandonan el campo de análisis. No basta con contrastar las representaciones de la sexualidad continuistas mostrando las diferencias fundamentales entre el pasado y el presente. Lo que se vuelve necesario, como veremos, es repensar el *presente mismo*, reconocer los estratos temporales divergentes y las asincronías que atraviesan el ahora.

2.2. Progreso y anacronismo

De acuerdo con Lisa Duggan, la teoría *queer* cuestiona “las narrativas humanistas que postulan la idea de progreso del yo y de la historia y, así, relatan la historia de los progresos heroicos de los liberacionistas gays contra las fuerzas de la represión” (Duggan, 2006, 187). Si bien esta cita puede ser leída como una nueva crítica a la hipótesis represiva, creo que apunta a una tensión fundamental entre el activismo de liberación sexual y los estudios *queer*. En este apartado, se explora la sospecha *queer* al modo *progresivo* en que los movimientos de diversidad sexual han caracterizado su recorrido político. Esta forma de pensar el progreso no se vincula tanto con la noción de teleología o continuismo, como vimos previamente, sino que plantea que hubo un *mejoramiento* de las condiciones de vida, que estamos viviendo un momento sexualmente preferible al pasado. La sospecha *queer* suele adoptar la forma de una revelación: las victorias celebradas no son sino una asimilación a las instituciones existentes. Como afirma Annemarie Jagose, “Aquellos organizados en torno a principios *queer* anticipan que cualquier progreso realizado por los gays y las lesbianas siempre serán restringidos por su conformidad al sistema amplio” (Jagose, 2005, 106-7). Esta tensión entre lo *queer* como corriente antinormativa y la agenda LGBTI de corte reformista encuentra su máxima expresión en las disputas en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo. La crítica *queer*, no obstante, no siempre se traduce en un rechazo rotundo a los “progresos” obtenidos por el colectivo LGBTI. Más

bien, ha generado reacciones que van desde el repudio hasta la celebración estratégica, pasando por aquellas posiciones que se preguntan qué queda afuera cuando el movimiento de diversidad sexual limita su agenda a estas causas.

Quienes adoptan una crítica más radical, subvierten los valores positivos asociados a las conquistas de la agenda pragmática LGBTI. Estas aproximaciones hacen un llamado a profundizar la potencia *queer* de trascender los placeres asimilacionistas. Un primer exponente de esta postura es Lee Edelman en *No Future* (2004). Allí, el autor ataca lo que denomina *futurismo reproductivo*, es decir, la idealización de la reproducción –en el marco de la familia heterosexual– como el sostén del futuro. Dentro de este marco, el futuro “señala el lugar imposible de un pasado Imaginario (...) proyectado hacia adelante” (Edelman, 2004, 10). El futuro, atado al ideal de la reproducción, no da lugar a las diferencias y se traduce en una mera proyección del *status quo* actual hacia adelante. Para Edelman, “No hay *queers* en ese futuro y no puede haber futuro para lo *queer*” (Edelman, 2004, 30). Sin embargo, esto no es motivo de lamento sino una oportunidad. El autor propone decirle no al futuro y a la imagen del Niño como garante de la fantasía reproductiva. El valor ético de lo *queer* yace justamente en “aceptar su estatus figural como resistencia a la viabilidad de lo social” (Edelman, 2004, 3). Es importante remarcar el carácter *figural* que Edelman deposita en lo *queer*, es decir, lo que la sexualidad no heterosexual ni reproductiva *significa* como oposicionalidad y no lo que las personas *queer* concretas hacen con su vida. De hecho, él afirma que no hay “nada intrínseco a la constitución de aquellos identificados como lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexual o *queer* que los predisponga a resistir el encanto de la futuridad, a rechazar la tentación de reproducirse.” (Edelman, 2004, 17).

Quien también ataca la idea de futuro vinculado a la heterosexualidad reproductiva es José Esteban Muñoz en *Cruising Utopia* (2009). Según este autor, el tiempo heterolíneal implica que “la única futuridad prometida es aquella de la heterosexualidad reproductiva mayoritaria, el espectáculo del estado renovando sus rangos a través de actos de reproducción públicos y subvencionados.” (Muñoz, 2009, 22). Ahora bien, si para Edelman no hay futuro para lo *queer*, Muñoz afirma todo lo contrario: el futuro *es* el dominio temporal de lo *queer*. El autor sostiene que “Debemos vaciar el aquí y el ahora por un allí y un después. (...) Debemos involucrarnos en una distorsión temporal colectiva. Debemos salir de la conceptualización rígida que es el presente heterolíneal [*straight present*].” (Muñoz, 2009, 185). En Muñoz, lo *queer* también es una figura pero cuyo tiempo todavía no llegó: “lo *queer* todavía no está aquí. Lo *queer* es una idealidad. Dicho de otra forma, todavía no somos *queer*.” (Muñoz, 2009, 1). Para este autor, no hay que conformarse con los placeres menores del ahora sino soñar e imaginar un mundo mejor, un mundo *queer*. El problema del presente es justamente su falta de creatividad política, vinculada a la preeminencia de una agenda gay pragmatista cuya bandera máxima es la asimilación en las instituciones que solían excluirlos. En sintonía con Edelman, para Muñoz, esta “política presente anémica, corta de vista y retrógrada” (Muñoz, 2009, 20) peca de falta de imaginación, y sólo logra proyectar un futuro que replica el presente.

Existen otras posturas críticas que en lugar de negar la idea de progreso se preguntan por las nuevas exclusiones que este tipo de historia conlleva. Un primer ejemplo de esta posición podría ser la actitud ambigua que Judith Butler ha adoptado en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo. Si bien la autora no rechaza de lleno esta demanda, sí se

detiene en los problemas que puede acarrear para las subculturas sexuales. En *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2004), la filósofa señala que la contracara de luchar por el matrimonio entre personas del mismo sexo es que mientras los gays y lesbianas entran en comunidad con los heterosexuales, cortan sus alianzas con otros marginados sexuales: aquellos que están solos, padres y madres solteras, los divorciados, quienes tienen relaciones múltiples, quienes no eligen una vida monógama, etc. (Butler, 2004, 180-1). Otro ejemplo es la defensa de representaciones negativas de lo *queer* que hace Heather Love en “Fracaso camp” (2015). Allí, la autora defiende la existencia de figuras tristes y melancólicas para simbolizar la disidencia sexual como una forma de interrumpir las narraciones progresivas LGBTI. Love reconoce los peligros de recuperar estas representaciones negativas en virtud de sus asociaciones con la homofobia. Pero ella acentúa otro tipo de peligro que se sigue de las historias de progreso y de las representaciones alegres de personas *queer*: el tipo de sujeto que suele ser invocado, a saber, un sujeto gay, blanco, clase media, trabajador, monogámico y en pareja. Una de las escenas en la que la autora vislumbra este sujeto privilegiado es la campaña *Mejorará [It Gets Better]*, un movimiento contra el suicidio de jóvenes LGBTI. A pesar de los fines altruistas de esta campaña, Love pone en cuestión la clase de vida que allí aparece representada y cómo se construye el destinatario de este “futuro mejor” al que los jóvenes pueden aspirar: “una imagen de una masculinidad rica, blanca, normativa y sin discapacidades” (Love, 2015, 188). Frente a esto, Love recupera la figura de la lesbiana *solterona* —especialmente como aparece en la película *Escándalo* del 2006— para explorar cómo, en una época en la que el matrimonio y las relaciones estables entre personas del mismo sexo ya no son una imposibilidad, una carga adicional de estigma cae sobre aquellas mujeres que todavía están solas o que eligen no tener pareja. A pesar de la emergencia de movimientos asexuales y de que el feminismo ha reivindicado la independencia femenina, el estigma hacia la mujer sola sigue existiendo. En un momento en el que ya no es necesario estar sola ni ocultar el deseo lésbico, la solterona lesbiana es todavía más denigrada: ella aparece como un anacronismo, una anomalía, un modo de vida que parece no tener razón de ser en la actualidad. Su argumento es que las crecientes inclusiones y victorias legales obtenidas por las comunidades sexuales, muchas veces, en lugar de facilitar el pasaje de la vergüenza al orgullo, pueden terminar generando mayores frustraciones.

Quien también recupera el modo en que la acusación de ser un anacronismo ha servido para desdeñar ciertas prácticas sexuales es Jack J. Halberstam en un debate colectivo publicado en 2007 en *GLQ*. De acuerdo con Halberstam: “Como alguien que se identifica sexualmente como una ‘stone butch’, siempre me sorprende cuando escucho que aparentemente ¡ya no hay personas *stone butch*! 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*.” (Dinshaw et. at., 2007, 190). El problema de confinar una identidad a un momento que ya pasó, es que se echa un halo de sospecha sobre su legitimidad presente. Además, al asociarla a un momento supuestamente más opresivo (pre-liberacionista), se construye esa práctica como una forma atrasada de vivir la sexualidad que ya debería haber desaparecido.

Las reivindicaciones *queer* de figuras anacrónicas refuerzan la necesidad de atender a la complejidad del presente, un período atravesado por estratos temporales diversos y por formas de jerarquizar las identidades sexuales a partir de marcadores temporales (atraso,

vanguardia, anacronismo, etc.). Entender el presente como asincrónico es reconocer que hay algo *queer* en él –en el sentido de una temporalidad enrarecida, extraña, torcida. Como afirma Dinshaw, existen “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” lo cual “revela un mundo temporalmente múltiple en el ahora (es decir, un mundo *queer*)” (Dinshaw, 2012, 5). La noción de asincronía permite dar cuenta de la posibilidad de que no todos ocupemos el presente de la misma forma: algunos pueden ocupar un ahora como un anacronismo y otros como identidades más avanzadas. Esto tiene consecuencias políticas claras: existe un uso opresivo de conceptos temporales cuando se denigran ciertas prácticas a partir de acusaciones de atraso y regresión. Esta forma de denigrar algunas vidas sexuales no es algo novedoso para los sujetos LGBTI. Autoras como Elizabeth Freeman han rastreado la relación entre la perversión y la temporalidad que se establece en algunas de las concepciones modernas de la sexualidad. Este es el caso, por ejemplo, del discurso psicoanalítico freudiano que ha caracterizado a la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal de la sexualidad del sujeto, una tesis basada en la creencia de que la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual (Freeman, 2010).

Lo que podemos concluir a partir de estas críticas a las historias progresivas de las comunidades sexuales es que no todos habitamos de la misma forma el presente. El progreso de algunos puede ocultar el sufrimiento de otros; el orgullo –cuando se transforma en mandato– puede excluir a quienes se aferran a pasiones tristes o incluso profundizarlas; las victorias legales del colectivo LGBTI pueden no beneficiar a todos por igual o, incluso, pueden limitar la imaginación política.

3. ¿Contradicciones poshistóricas?

Una de las ventajas de esta recuperación del anacronismo es que permite quitar el foco de lo *queer* como sinónimo de vanguardia sexual. La solterona y la *stone butch*, en tanto identidades anacrónicas, parecen representar el retorno de lo excluido: no sólo de lo que queda fuera de las historias liberacionistas sino también de cierta forma de caracterizar a los estudios *queer* en clave vanguardista. Esta forma de pensar la teoría *queer*, la asociaría a una celebración unilateral de lo disruptivo, lo flexible, lo transgresor –una imagen que suele funcionar en oposición a otras formas de encarnar la sexualidad (hetero u homosexual) que no buscan tanto desafiar sino incorporarse a “lo normal”. Como remarca Freeman, “Hasta hace poco los esfuerzos dominantes de la teoría *queer* han tendido a privilegiar lo *avant-garde*. En un momento de mi vida como académica de la teoría y cultura *queer*, pensaba que el punto de lo *queer* era siempre estar adelante de las posibilidades sociales existentes. En este modelo, parecía que los sujetos *queer* verdaderamente *queer* disolverían las formas, desintegrarían las identidades, aplanarían las taxonomías, desdeñarían lo social e, incluso, repudiarían lo político enteramente” (Freeman, 2010, xiii). Frente a esto, el interés por el anacronismo marcaría una nueva dirección en los estudios *queer* –si bien nada impide que no se vuelva a romantizar el potencial político de estas transgresiones temporales.

Ahora bien, ¿por qué se tiende a vincular lo *queer* a la ruptura y al fin de las ataduras normativas? ¿Hay alguna contradicción entre la crítica *queer* al progreso histórico y su supuesta celebración de la vanguardia sexual? ¿Es posible que la crítica poshistórica a los “progre-

“sos” LGBTI termine creando una nueva idea de progreso, esta vez vinculada a la capacidad *queer* de evitar la asimilación a las instituciones existentes? En este apartado, reflexionaré sobre esta posible contradicción de la poshistoria *queer*, ofreciendo una interpretación de este campo teórico que evite su vínculo inmediato con el vanguardismo. Cabe aclarar que esto no implica formular una defensa *in toto* de esta corriente –con toda las contradicciones y tensiones que cualquier *corpus* teórico implica. Más bien, se trata de ofrecer una clave de lectura que evite simplificaciones problemáticas tanto de lo *queer* como de la política.

A pesar de que varios autores han negado la interpretación de lo *queer* como una celebración unilateral de la transgresión, la fluidez y el fin de las identidades (Halberstam, 2005; Ahmed, 2004), es cierto que hay elementos en sus escritos que abonan esta lectura, tal como se sigue de la cita previa de Freeman. A mi entender, esto es problemático en dos sentidos: por un lado, porque convierte a lo *queer* en un nuevo ideal a seguir y, por otro lado, porque crea un nuevo criterio para dirimir entre identidades reivindicables y repudiables. Lo que me genera sospecha, a fin de cuentas, no es sólo la asociación directa de lo *queer* a la transgresión sino creer que eso transforma a las vidas *queer* en mejores –o más adelantadas– que otras formas de encarnar las identidades sexuales, por ejemplo de personas gays y lesbianas que quieren casarse, formar familias y vivir una relación monogámica. Esto se hace evidente, por ejemplo, en la crítica *queer* de la *homonormatividad*, entendida como la aspiración a tener una vida moldeada por los ideales heteronormativos –casamiento, monogamia, familia– aunque no se sea heterosexual. Según uno de sus detractores, Muñoz, la homonormatividad no sólo es la forma en que tienen las personas gays de asimilarse a las instituciones que solían excluirlos sino también de *garantizarse un lugar en la mesa de la derecha* (Muñoz, 2009, 54). En este marco, la idealización del futuro utópico *queer* parece relegar a las personas LGBTI que desean casarse no sólo a un tiempo estéril –el presente adormecido– sino también al peor lugar político: la derecha. Como señala Ahmed con cierta ironía, para este tipo de perspectiva radical, las personas *queer*, “[i]dealmente no deberían tener familias, casarse, sentar cabeza en una relación de pareja irreflexiva, dar a luz y criar hijos, unirse a las patrullas de vigilancia de sus barrios y rezar por la nación en tiempos de guerra” (Ahmed, 2004: 149).

De modo similar, Jay Prosser, en *Second Skins* (1998), ha argumentado que la teoría *queer* tiende a rechazar los testimonios de las personas transexuales ya que éstas pretenden literalizar el cambio de género en sus cuerpos y convertirse ya sea en varones o mujeres. Según Prosser, la teoría *queer* sólo tiene ojos para celebrar la fluidez, la revelación de los géneros incoherentes y fin del binarismo de género.⁴ Esto se consigue a costa de demonizar la transexualidad y presentarla como un resabio moderno, una creencia *demodé* en la anatomía o, incluso, un modo acrítico de reproducir las normas binarias. Para Prosser, este modo de jerarquizar las identidades de género pone en primer plano el carácter prescriptivo de la teoría *queer* que puede reducirse a la siguiente fórmula: “la evaluación de todas las representaciones sobre la base de si revelan (‘bueno’: antiesencialista) u ocultan (‘malo’: esencialista) su carácter construido” (Prosser, 1998, 15).

4 Si bien utilizo estas ideas de Prosser para entender por qué se asocia lo *queer* al rupturismo, no comparto el modo en que el autor interpreta la obra de Butler y Halberstam. He formulado una crítica a esta lectura prosseriana en Solana, 2013.

Es sabido que lo *queer* no suele ser empleado como mero sinónimo de gay, lesbiana, bisexual o trans sino que apunta a formas múltiples de oponerse a las normas genérico-sexuales. Si bien, en un principio, esto parecía implicar una ruptura con las normas heterosexistas, también ha conducido a un alejamiento de la llamada homonormatividad. Ahora bien, ¿qué significa *oponerse* a las normas? ¿cómo se entiende aquí *lo normativo*? Y, más aún, ¿puede lo anti-normativo devenir una nueva *norma a seguir*? ¿Hay formas más adecuadas, privilegiadas o celebradas de ser anti-normativo o *queer*? ¿Y cómo se caracteriza a quienes no logran o no pretenden abrazar este nuevo ideal? ¿Cómo puede ser que un autor *queer*, como Michael Warner, sostenga que esta corriente a menudo ha conducido a la competencia “soy más *queer* que vos” (Warner, 2012, en línea)? ¿Cómo es posible que una autora como Ahmed remarque: “Por momentos, me siento incómoda habitando la palabra “*queer*”, preocupada de que no soy lo suficientemente *queer*, o que no lo he sido durante demasiado tiempo o que no soy la clase correcta de persona *queer*” (Ahmed, 2004, 151)? ¿Puede la teoría *queer* caer en lo que Halberstam denomina “excepcionalismo transgresor”, es decir, el posicionarse en un lugar moralmente superior a partir de la afirmación de que uno es más oprimido o más transgresor que otros (Halberstam, 2005, 20)?

A mi entender, esta forma de caracterizar a lo *queer* como un nuevo ideal a seguir es problemática no sólo por cómo jerarquiza las identidades sexuales sino también por cómo concibe la política en términos binarios de asimilación y transgresión. Si utilizamos la expresión “*queer*” para caracterizar aquellas vidas que entran en tensión con los ideales de género y sexualidad –como la obligación de ser heterosexual, cissexual,⁵ casarse y reproducirse– creo que es importante reconocer que esta tensión implica movimientos, negociaciones y fluctuaciones que difícilmente puedan ser capturados bajo la dicotomía adentro/afuera. Si tenemos en cuenta la multiplicidad de normas que moldean nuestras vidas, es posible pensar que una acción pueda atacar una de ellas al mismo que tiempo que afianza otra. Volviendo al caso de la transexualidad, la identificación con alguno de los dos géneros dados puede parecer una validación del binarismo pero el hecho de realizar una transición rompe claramente con el ideal cissexista. Asimismo, este modo dicotómico de pensar la política impide ver que aquello que parece romper con los ideales puede ser rápidamente recapturado por el mercado ya que, como sostiene Butler, “las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetir las y, sobre todo, al repetir las en una cultura en la que todo se considera mercancía” (Butler, 2007, 26).

En adición a esto, creo que armar una división tajante entre lo *queer*-transgresor y lo no-*queer*-asimilatorio impide ver que las vidas disidentes pueden sentir fuertes ataduras hacia lo ordinario, así como también que quienes persiguen fines normados pueden tener deseos utópicos. Si, para Muñoz “ser ordinario y estar casado son deseos anti-utópicos” (Muñoz, 2009, 21), creo que es necesario comenzar a valorar el poder desconocido que puede tener ese deseo por lo ordinario. Freeman, por ejemplo, propone tomar en serio la atracción a lo normativo “sin asumir que aquellos seducidos sean estúpidos o tengan la cabeza lavada o no quieran mundos no normativos, incluso si utilizan materiales aparentemente banales para construirlos” (Freeman, 2011, 29). Pero además de recuperar la posibilidad de que lo

5 Entiendo por cissexismo la creencia de que la identidad de género de una persona debe ser concordante con su género estipulado al momento de nacer en virtud de marcadores anatómicos.

ordinario construya mundos utópicos, creo que es importante tomar en serio la necesidad que tienen ciertos cuerpos de encontrar un refugio en las vidas normativas y hacerlo sin demonizar a esos cuerpos por desear ese alivio. Si abandonamos el modelo dicotómico asimilación/transgresión, podemos entender que quienes persiguen la comodidad de ser ordinario pueden hacerlo no para sentarse en la mesa de la derecha, como afirmaba Muñoz, sino como una estrategia de supervivencia en un escenario político en donde no existen recetas universales. Como ya señalaba Butler, “obstinarse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará, y debe hacerlo” (Butler, 2007, 26).

Creo que estas reflexiones permiten ir un paso más lejos y preguntarnos quién es el sujeto político invocado por los estudios *queer*. Como vimos, esta corriente repudiaba los discursos que asumían un sujeto blanco, clase media y masculino, pero ¿puede ella también asumir un sujeto privilegiado? ¿Es la subversión una práctica disponible para todos los cuerpos y todas las fuerzas? ¿Qué tipo de sujeto se presupone cuando se vincula lo *queer* a este tipo de rupturismo? Para adentrarnos sobre este tema, podemos recordar el modo en que Ahmed recupera el trabajo de Gayatri Gopinath, quien reflexiona sobre cómo ciertas formas públicas y visibles de ser *queer* quizás no puedan estar disponibles para las mujeres lesbianas del sur de Asia. Para ellas, “puede ser que el espacio privado del hogar sea donde los cuerpos puedan explorar placeres homoeróticos” (citado en Ahmed, 2004, 151). Ahmed también retoma un trabajo de Jacqui Gabb en el que analiza cómo algunas madres lesbianas, clase obrera, se autoperceben como siendo “iguales a cualquier otra familia” (citado en Ahmed, 2004, 153). Pero, en vez de leer esto como una “asimilación” o un “fracaso” político, podemos entenderlo como una estrategia, como un tipo de reconocimiento necesario para sobrevivir: “Mantener una posición activa de ‘transgresión’ no sólo toma tiempo, sino que puede no ser posible física, social o materialmente para algunos individuos y grupos en virtud de sus historias y compromisos” (Ahmed, 2004, 153). No obstante, es importante reconocer que al igual que algunas madres lesbianas no pueden darse el lujo de atacar, en sus comunidades, la institución familiar, hay otras madres lesbianas para quienes lo imposible puede ser no atacarla. El punto es repensar la idea de *agencia* sin desestimar la vulnerabilidad de los cuerpos y sin olvidar que hay modos diferenciales en que los escenarios locales afectan la posibilidad de acción.

A su vez, creo que es necesario visitar una estrategia bastante frecuente pero problemática en los estudios *queer*: la crítica o defensa de ciertas prácticas en términos de qué tipo de sujeto –privilegiado o abyecto– supone. Me parece notorio que, a menudo, se justifique una posición política a partir de la demostración de que el emisor está del lado de los más débiles. Para Muñoz, por ejemplo, el problema de la asimilación gay es que supone “personas *queer* con suficiente acceso al capital como para imaginar una vida integrada dentro de la cultura capitalista norteamericana” (Muñoz, 2009, 20). Sin embargo, para Scott St. Pierre, en una reseña del libro de Muñoz, el problema es el opuesto. Si lo *queer* está en el porvenir, ¿qué hacemos mientras tanto? “¿Es la mirada hacia adelante suficiente para la mujer lesbiana subempleada, con cáncer de mamas pero sin seguro médico porque no puede compartir el de su compañera como cualquier esposa legal?” (St. Pierre, 2010, 1094). El punto que quisiera rescatar de estos usos de la abyección ajena para justificar posiciones políticas propias es el siguiente: aproximarse a las normas heterosexuales puede ponernos en una posición privilegiada, pero eso no quita que encarnar la posición transgresora no requiera

también cierto grado de privilegio. Para algunas personas, cargar la antorcha antinormativa puede ir en contra de su supervivencia, mientras que para otras no hay forma de sobrevivir si no es repudiando las normas hegemónicas. Si los estudios *queer* están verdaderamente comprometidos con la reivindicación de una amplia gama de diversidades corporales, deberían poder entender que no todos los cuerpos tienen las mismas fuerzas y que es imposible evaluar la agencia política sin tener en cuenta la vulnerabilidad y fragilidad de los mismos. Esto no implica revictimizar a las subculturas sexuales sino problematizar el maniqueísmo entre víctima y agencia, y entre asimilación y transgresión. En este sentido, considero que hay tomar en serio el deseo por lo ordinario, la necesidad afectiva de correrse de ciertos nichos de resistencia y pensar estos temas no necesariamente como algo *no queer* sino como un aspecto medular de una corriente dedicada a explorar la complicada relación entre la sexualidad y el poder.

4. Conclusiones

A lo largo de estas páginas propuse entender a la teoría *queer* como una forma de crítica poshistórica, es decir, concebirla como una corriente que sospecha de la idea de progreso como matriz articuladora de las narraciones históricas. Pensar los estudios *queer* en clave poshistórica permite profundizar sus críticas a las ideas de heteronormatividad y esencialismo sexual, echando luz sobre la relación entre estas nociones, la temporalidad y la escritura histórica. Si bien la historia de la sexualidad es útil para mostrar el carácter contingente, situado y no necesario de las prácticas, categorías e identidades sexuales, no toda historia es recuperada por los estudios *queer*. La crítica a las historias continuistas y a las historias triunfalistas LGBTI muestran que es necesario reflexionar sobre qué tipo de relato creamos para las comunidades sexuales. En este artículo se propuso que ambas críticas están vinculadas a cómo se trama las historias en términos de progreso, ya sea en relatos en los que no se interrumpe la flecha del tiempo, ya sea en la defensa de los triunfos del colectivo de diversidad sexual.

No obstante, esta propuesta de lectura se topó con una dificultad. ¿Puede ser que, al mismo tiempo que los estudios *queer* critican el progreso, propongan una idea de lo *queer* como sexualidad avanzada? Como vimos, esta asociación entre lo *queer* y lo *avant-garde* depende de su capacidad de romper con las normas, evadir los binarismos y adoptar identidades más flexibles. Este artículo intentó evitar esta lectura reduccionista de lo *queer* y propuso tomar en serio las ataduras *queer* a lo normativo, ataduras que no significan necesariamente adoptar una postura conservadora sino que pueden ser vistas como una estrategia para vivir y sobrevivir. Sin negar la gran capacidad que tienen los estudios *queer* de alertarnos sobre los peligros de contentarnos con las victorias obtenidas, mi propuesta es que esta labor crítica debe ir a la par del reconocimiento de la necesidad que tienen algunas vidas *queer* de perseguir fines ordinarios. Esto implica tener en cuenta no sólo los efectos atosigantes de la heteronormatividad sino también de la rebelión. Para esto, se propuso problematizar la dicotomía entre asimilación y transgresión y atender a la pluralidad de fuerzas y vulnerabilidades que atraviesan los cuerpos y que imposibilita contar con recetas universales para la subversión política. A fin de cuenta, si los estudios *queer* están comprometidos con una crítica radical a la violencia que ejerce la heteronormatividad, creo que es importante estar alertas para no replicar esos mismos gestos de exclusión al interior de nuestras comunidades intelectuales.

Referencias

- Ahmed, S. (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Boswell, J. (1981), *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago y Londres, Chicago University Press.
- Butler, J. (2007), *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004), “Universalidades en competencia” en: Butler, J., Laclau, E. y Žizek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-184.
- Dinshaw, C. (2012), *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Dinshaw, C. (1999), *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham, NC: Duke University Press.
- Dinshaw, C. et. al. (2007), “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13:2-3 (2007): 179-95.
- Duggan, L. (2006), “The Discipline Problem. Queer Theory Meets Lesbian and Gay History”, en: Duggan, L. y Hunter, N. (eds.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge, pp. 185-195.
- Edelman, L. (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Foucault, M. (2013), *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006), *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Freeman, E. (2011), “Still After” en: Halley, Janet y Parke, Andre, *After Sex?: On Writing since Queer Theory*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 495-500.
- Freeman, E. (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Halberstam, J. (2005), *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York: New York University Press.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Nueva York: Routledge.
- Jagose, A. (2005), *Queer Theory. An Introduction*, Nueva York: New York University Press.
- Love, H. (2015), “Fracaso camp”, en Macón, Cecilia y Solana, Mariela (eds.), *Pretérito indefinido. Emociones y afectos en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Blatt y Ríos, pp. 187-203.
- Macón, C. (2009), *Tras la poshitoria: Reflexiones críticas acerca de la constitución de un nuevo sentido histórico*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Macón, C. (2006), "Introducción" en: Macón, C. (coord.) *Pensar la democracia, imaginar la transición 1976-2006*, Buenos Aires: Ladosur, pp. 9-27.
- Muñoz, J. E. (2009), *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, New Your University Press.
- Niethammer, L. (1992), *Posthistoire*, Nueva York y Londres: Verso.
- Prosser, Jay (1998), *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rubin, G. (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Editorial Revolución, pp. 113-190.
- Sedgwick Kosofsky, E. (1998), *Epistemología del armario*, Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Solana, M. (2018), "El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad", *Tópicos. Revista de Filosofía*, No. 54, pp. 395-427.
- Solana, M. (2013), "La Teoría Queer y las narrativas progresistas de identidad", *Revista de estudios de género. La ventana*, n°37, pp. 70-105.
- St. Pierre, S. (2010), "Reseña de *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* by José Esteban Muñoz", *Journal of Homosexuality*. Vol. 57, n° 8, pp. 1092-1095.
- Warner, M. (01/01/2012), "Queer and Then?", *The Chronicle of Higher Education*. [en línea] Recuperado de: <http://chronicle.com/article/QueerThen-/130161/> [consulta: 06/10/15]