

María Victoria Dahbar

MARCOS TEMPORALES DE LA VIOLENCIA
Hacia una configuración de lo humano-inhumano

Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Dr. Eduardo Mattio

Co-directora: Dra. Ana Levstein

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2018

Dahbar, M.V. (2018). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano.*
(Tesis no publicada). Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires: CABA.



Licencia Creative Commons
[Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)
Diseño y arte de tapa: Emma Song.

Esta tesis aborda el vínculo entre la crítica de la violencia y la pregunta por el tiempo en relación con la configuración de lo humano y su reverso –lo inhumano–, frontera siempre amenazante a la vez que constitutiva. La propuesta trabaja el vínculo no suficientemente visitado entre la violencia normativa y las presunciones respecto de la temporalidad –más o menos explícitas– que esa violencia aloja.

Esto implica pensar, por una parte, el problema acerca de la producción diferencial y excluyente de la vida, producción circunscrita aquí al par humano/inhumano, un escenario donde siempre unas vidas cuentan más que otras, con arreglo a distintos criterios. En la reflexión acerca de esos criterios el punto de partida es la ontología socio-corporal de Judith Butler. Por la otra, supone insistir en que uno de los criterios fundamentales de esa producción diferencial, lo constituyen las presunciones acerca de la temporalidad: asumir *este* tiempo como una base cultural homogénea desde la cual quienes no pertenecen a este tiempo, serán considerados al margen de esa frontera, como su exterior no radical sino constitutivo. Ahora bien, si, como creía Walter Benjamin, la crítica de la violencia es la filosofía de su historia (2009:61), la tarea de esa crítica es doble: por un lado, impugnar analítica y políticamente ciertos marcos temporales restrictivos, específicamente, las narrativas en términos de progreso cuando funcionan constriñendo las posibilidades de lo humano. Por el otro, y como su necesario reverso, ofrecer otras figuraciones temporales no atadas a una narrativa progresista, figuraciones *anacrónicas*, en *suspense*, *interrumpidas* o *queer*, como distintas modulaciones de ese ejercicio de enmarque material y perceptivo que Butler llamó «enmarcar el marco» (2010:24), y que aquí funcionan discutiendo al tiempo como marco cristalizado de la violencia normativa.

El problema puede formularse entonces bajo estos interrogantes: ¿Cómo se vinculan las presunciones acerca del tiempo con las normas que regulan los límites de lo humano? ¿Qué posibilidades habilita una crítica de la violencia abordada desde una perspectiva temporal? En tal sentido, ¿cómo se modela la producción normativa de lo humano según una idea de tiempo también normada? ¿Puede la crítica ofrecer otras figuraciones acerca del tiempo? ¿En qué sentido estas figuraciones contestan los marcos temporales más cristalizados? ¿Es posible pensar en corporalidades otras desde una perspectiva temporal dislocada? En un sentido específico ¿Cómo impacta la composición de estas figuraciones en una reflexión sobre la corporalidad? ¿Puede pensarse incluso en materialidades extemporáneas?

Temporal frames of violence. Towards a configuration of the human-inhuman

This thesis addresses the link between the critique of violence and the question of time in its connection to the configuration of the human and its reverse –the inhuman– (a border as threatening as constitutive). This proposal works the not sufficiently revisited link between normative violence and the more or less explicit presumptions regarding temporality that this violence hosts. This implies thinking, on the one hand, on the problem of the differential and exclusive production of life, a production that is here circumscribed to the pair human/inhuman, as a scene where, according to different criteria, there are some lives that always count more than others. In reflecting on these criteria, the starting point is the socio-corporal ontology of Judith Butler. On the other, it means to insist that one of the fundamental criteria of this differential production are the assumptions about *temporality*, that is to say, to assume *this* time as a homogeneous cultural base from which those who do not belong to it will be considered *out*, as its exterior –not radical but constitutive. Now, if, as Walter Benjamin believed, the critique of violence is the philosophy of its history (2009: 61), the task of that critique is twofold: first, to challenge analytically and politically certain restrictive temporal frames, specifically, those narratives put in terms of progress as they work constricting the possibilities of the human. Secondly, and as its necessary reverse, to offer other temporal *figurations* not tied to a progressive narrative: *anachronistic*, *suspended*, *interrupted* or *queer* figurations, as distinct modulations of that exercise of material and perceptual frame that Butler called “framer framed” (2010: 24), and that work here discussing time as a crystallized framework of normative violence.

The problem can then be formulated under these questions: How are assumptions about time linked to the norms that regulate the limits of the human? What possibilities enables a critique of violence addressed from a temporal perspective? In this sense, how is the normative production of the human modeled according to an idea of time that is itself normative? Can the critique offer other figurations of time? In what sense do these figurations answer back to the crystallized temporal frames? Is it possible to think of other bodies from a dislocated temporal perspective? In a specific sense, how does the composition of these figurations affect a reflection on corporeality? Is it possible to think of extemporaneous materialities?

Índice

La tarea de la crítica: lo que reúne y lo que hace explotar

Palabras introductorias

- 1. Una pregunta por el tiempo..... 10
- 2. Una pregunta por la inscripción..... 13
- 3. Una pregunta por el método..... 18

PRIMERA

P A R T E

I. Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler

La cuestión de lo humano, otra vez

- 1.1 Ontología socio-corporal. La materialidad en cuestión..... 30
- 1.2 La noción de *marcos*: reproducción e interrupción..... 38
- 1.3 Precariedad. Hacia una agencia política no soberana..... 43
 - ⌘ Conclusiones parciales..... 46

II. La humanidad enmarcada

- 2.1 Marcos de inteligibilidad..... 54
- 2.2 Una morfología determinada..... 60
- 2.3 Llegar a ser inhumano..... 67
- 2.4 Normas de reconocimiento..... 74
- 2.5 Naturaleza o condición..... 77
- 2.6 Lo humano y sus fisuras: enmarcar el marco..... 79
 - ⌘ Conclusiones parciales..... 81

SEGUNDA

P A R T E

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

- 3.1 Lo humano en el tiempo..... 86
 - a. Órdenes de inteligibilidad a través del tiempo..... 86
 - b. La cuestión del racismo..... 91
- 3.2 El tiempo en lo humano..... 104
 - a. El progreso como idea..... 105
 - b. Clics modernos..... 112
 - ⌘ Conclusiones parciales..... 117

IV. La temporalidad en cuestión: otras figuraciones

- 4.1 Contemporáneas, ¿de quiénes y hasta cuándo?..... 122
- 4.2 Enmarcar el marco..... 125
- 4.3 Anacronismo..... 129
 - a. Anacronismo como lugar de la crítica..... 129
 - b. Anacronismo, una pregunta por lo que hay..... 131
 - c. Anacronismo, desmontar la continuidad..... 132
- 4.4 La imagen dialéctica..... 134
- 4.5 La interrupción..... 143

4.6 Una temporalidad queer.....	153
a. Temporalidad queer, literatura en dos dimensiones.....	153
b. Crítica al tiempo re-productivo. Notas para historizar la temporalidad.....	159
c. Cuando fallan los marcos temporales.....	164
Conclusiones parciales.....	168

V. Hacia una reflexión sobre corporalidad(es)

Últimas consideraciones

5.1 Hacia una crítica de los cuerpos posibles.....	178
a. Sobre la noción de marcos.....	181
b. Sobre lo que excede al marco.....	182
5.2 ¿Es posible abandonar la pregunta por lo humano?.....	183
5.3 Fallar hasta en la nostalgia.....	187
5.4 Otros cuerpos para el tiempo que viene, otros tiempos para el cuerpo por venir	
a. Sobre anacronismo.....	194
b. Sobre imagen dialéctica.....	198
c. Sobre interrupción.....	200
d. Sobre temporalidad queer.....	201
Página final.....	204

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	206-219
--	----------------

Nadie escribe en soledad. Esto ya se ha dicho y además es cierto.

El trabajo de este tiempo fue en la compañía de Eduardo y Ana, quienes me leyeron con amor; compañeras de ruta y generosidad sin par, y junto a las lectoras amigas Iani, Euge, Beto, Noe, Emma, y Nati.

En la compañía amorosa y divertida de mi tropilla de hermanas, Juli, Lauri, Flor y Nico

Junto a Germán, ese inesperado encuentro

En la compañía ancestral de la Yaya y el Nuti.

Junto a Juli y Emma, poetas de los lunes, y junto a la Belén, que canta conmigo.

Escrita también en esa compañía que ahora falta. De estar, el Lolo preguntaría de qué vas a vivir ahora, y la Graciela diría mientras te haga feliz yo estoy contenta. Ese tironeo que también somos.

Este trabajo fue posible, además, por contar en buena parte del trayecto con Beca Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es decir porque la inversión en Ciencia fue hasta entonces una política de estado.

En compañía de las lectoras por venir, aquello que todavía no llega y que sin embargo impulsa.

El nombre y el número
(le *nom* et le *nombre*)

No todo en el lenguaje depende de una decisión, por eso esta página es la marca de una ambigüedad. En cambio, la decisión está en respetar dos fundamentales equívocos:

El nombre. En cuanto al uso de los caracteres genéricos, es esperable que no se trate aquí de una práctica transparente. Hasta consistente. ¿Es posible decidir cuándo se emplea la letra *a* para trastocar un término históricamente usado en masculino y mostrar así el carácter artificioso de toda pretensión universalizadora? ¿Es posible elegir entre *equis*, *arrobas* o *asteriscos* para mostrar, en cambio, la falla, la herida en el lenguaje que implica el nombrar? Probablemente. ¿Es posible para mí en estas páginas? No. En el momento de corregir, en el momento de buscar y reemplazar, dí con la imposibilidad de normalizar ese registro de la escritura, y la necesidad de dejar la huella, a través de esas marcas incongruentes, de lo que una época se pregunta cuando escribe.

El número. ¿Cuántas escriben cuando una escribe? El segundo equívoco que notarán en el texto es la oscilación entre la primera persona del singular y la primera del plural. Decir *yo* o decir *nosotros*. O decir *nosotras*. De nuevo, dejé que el problema persistiera. Porque a veces la escritura toma la forma del *nosotras*, quizás conjurando o intentando conjurar “el horror de esta conciencia, de este pequeño yo sobreagrandado que no deja lugar para la paz”, como quería Hugo Gola (2004:130). Y porque otras veces entre las voces desparramadas la escritura se afirma y dice «yo». Y digo «yo», singularizando una pluralidad que está sin ser dicha. Y creo que esa contingencia habla de la subjetividad y de las alianzas, que es también el tema de esta tesis.

A las improductivas

Aquí
puede decirse
hubo labios muy libres
y palabras repartidas
cuidadosamente
como armas

Hugo Gola, *Filtraciones*.

La tarea de la crítica: lo que reúne y lo que hace explotar
Palabras introductorias

I. Una pregunta por el tiempo

¿Usted qué quiso decir?

No sé, quise decir el poema

Leónidas Lamborghini, *Mescolanza*.

Este trabajo, como todo acto de escritura, puede leerse como una instantánea. Una fotografía del pensamiento y, en ese sentido, un preciso encuadre que es preciso reencuadrar. Es, quizás más que los anteriores, un documento vivo, en movimiento pese a la primera quietud de la letra impresa, que contiene el trabajo de varios años pero también el estado de unas preguntas que están a modo de obsesiones inconclusas o, con más piedad, a modo de horizonte para el pensamiento y para la escritura. La pregunta central, en esa dirección, la pregunta que viene, es por los modos en que se configuran cuerpos y materialidades en relación a determinadas formas de entender la temporalidad.

El punto de partida epistémico de este trabajo es la ontología sociocorporal desarrollada por la filósofa norteamericana Judith Butler en los últimos quince años. A partir de allí, de esa articulación de los modos del conocer, es que puede intentarse este ejercicio imaginativo que consiste en darse a la tarea de ensayar otras figuraciones temporales.

El precedente más cercano a este trabajo, es la Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, CEA, UNC, defendida en 2016 en la Ciudad de Córdoba. *Hacerse humanos, estar en este tiempo. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica* propuso reflexionar acerca de los marcos que hacen inteligible lo humano, que circunscriben normativamente unas cualidades específicas para delimitar lo humano, al tiempo que configuran un territorio y unas cualidades también particulares para aquello que será considerado inhumano, su exterior no radical sino constitutivo. Uno de los marcos decisivos a partir del cual se configura esa noción de humanidad es la presunción, basada en una narrativa progresista, de estar compartiendo un tiempo con unas características sustantivas, y la consiguiente afirmación de no contemporaneidad como signo de no pertenencia. Fue la ontología social –rastreada en el último período de la obra de Butler– como punto de partida epistémico de la tesis, la que nos permitió pensar tanto en el funcionamiento y reproducción de estos marcos como en la posibilidad de su desestabilización. Bajo estos presupuestos teórico-filosóficos, nos propusimos pensar en la posibilidad de una tarea comunicacional, la de enmarcar el marco, es decir, los

modos en que esas matrices que modelan lo inteligible como humano se fisuran, dando lugar a versiones desmarcadas, minoritarias de la norma, que pueden o no sostenerse.

Este último criterio, la pertenencia a este tiempo como base cultural homogénea según la cual se delimita esa frontera siempre amenazada y amenazante, es lo que nos interesa desarrollar y profundizar en el marco de la tesis doctoral, desde un punto de vista novedoso para el desarrollo de la propia investigación: la violencia interrogada desde sus marcos temporales.

Esta nueva pregunta supone un doble movimiento para el cual la Tesis de Maestría es, esencialmente, el punto de partida teórico y metodológico a partir del cual las nuevas interrogaciones pueden ser formuladas. Si el trabajo anterior se dedicó a un abordaje crítico de las temporalidades y humanidades consecuentemente normalizadas, es a partir de esa crítica que el trabajo propuesto aquí busca pensar en otras figuraciones temporales, disruptivas, como un reverso de ese ejercicio crítico.

En tiempos como *éstos*, cuando se reclama como un mantra *dejar atrás el pasado* –pero atrás de qué–, no volver al pasado –casi como una dislocada figuración del significante *nunca más*–, rehabilitar figuras temporales inactuales, viejas, anacrónicas, implica ciertamente un gesto de interrupción radical. Porque lo que nos interesa finalmente es una relación crítica con las normas, allí donde el tiempo se convierte en uno de los horizontes normativos que más modelan aquello que un cuerpo puede y, sobre todo, cómo lo puede. Los marcos temporales de la violencia entonces, están pensados tanto en su aspecto restrictivo –la violencia normativa– como en su aspecto habilitante –el espacio que en esa misma violencia se abre para contestar esas normas–. La ventaja teórica de este trabajo no pivotea entre las posibilidades de una biopolítica afirmativa y negativa, esos binomios estructurantes. Antes bien, la reflexión en términos de matrices o marcos es ese pensamiento de la intersección que permite abordar el reparto de lo sensible y de lo afectable mediante el cual unas vidas cuentan más que otras. Ese reparto, sin embargo, por la lógica misma de la reproductibilidad de los marcos, puede fallar, y de hecho falla. En esa reproducción siempre fallada, siempre por fallar, es donde puede advertirse la complejidad de aquello que Butler entendía como versiones minoritarias de la norma, de esas corporalidades que habitan temporalidades heterogéneas y discontinuas.

Una de las primeras dificultades con las que di al llevar adelante esta tesis, fue la equivocidad de la noción de *tiempo*. Desde las filosofías y teologías de la historia, la fenomenología, pasando por la historiografía crítica, hasta el coaching que promete ayudarte a

gestionar el tiempo, la noción parece nombrar casi cualquier cosa. Es cierto que podría haber resuelto ese equívoco en una definición, y de hecho buena parte de este trabajo consiste en darle especificidad y productividad a esta noción. Pero hay un lugar donde el equívoco persiste, y no depende de los esfuerzos de esclarecimiento desandar la confusión. Porque si la categoría es disputable y apropiable por las disciplinas más diversas, es porque lo que nombra contiene una opacidad –y una potencia– radical. Es por eso que, sin abandonar la tarea de especificar el lenguaje, conviene seguir considerando al tiempo –al nombre y a aquello que nombra– como un lugar de contestación y un lugar de disputa. O, más precisamente, como la disputa por el lugar. Pensar al tiempo en términos de filosofías, de teologías incluso, de la historia, es ciertamente una modulación del problema, una formulación, una manera de pensarlo, y la problematización del tiempo que aquí se intenta ingresa por momentos a esas discusiones, aunque no se dirime en ese campo. Ahora bien, ¿en cuál se dirime, entonces? En la intersección. En esa extraña tensión, dialéctica en suspenso, en donde el tiempo no es ni realidad objetiva ni experiencia subjetiva. Porque teniendo a la ontología sociocorporal como punto de partida –esa ontología que dice que hay un ser del cuerpo, y que ese ser es vulnerable pero es, además, siempre fuera de sí, siempre en alianza– el binomio sujeto-objeto pierde peso, con lo cual la distinción entre un tiempo propio y un tiempo que está allá afuera no hace sentido. Porque, si, con Sara Ahmed, pensamos los afectos o, mejor, las emociones, en esa localización que proponen, cada vez, y que no está ni dentro del sujeto ni fuera de él, pues qué sentido tiene hablar del tiempo por una parte, y de nuestro tiempo por la otra, si el tiempo, es ya siempre un tiempo que está moldeando o enmarcando la experiencia, y si la experiencia del tiempo, no sucede al margen de unas ideas de tiempo más o menos sustantivas siempre en pugna. El tiempo es entendido entonces aquí en tanto que *marco*, lo cual quiere decir, como se sigue de la argumentación de esta tesis, que el tiempo está pensado en tanto uno de los horizontes normativos que enmarcan las posibilidades para lo humano y su reverso. Horizontes normativos que se reproducen para sobrevivir, y que en esa reproducción siempre pueden fallar. Cuando decimos marcos temporales, entonces, no solo estamos considerando al tiempo en tanto que marco sino también al marco en tanto que tiempo. Esto, que parece un odioso juego de palabras, invita a pensar en cómo puede expandirse (¿forzarse?) una categoría –eminentemente espacial, por otra parte– para pensar no solo en marcos de inteligibilidad y por ello de afectabilidad, sino, en ese orden, en marcos temporales, que modelan temporalmente aquello que será considerado como real, y a qué precio.

Los temas recurrentes son también obsesiones existenciales que acompañan buena parte del trayecto. Esta tarea ha sido empujada, además de los motivos teóricos ya expuestos, por un sentimiento de inadecuación radical que siempre me ha acompañado. Haberme sentido siempre fuera de tiempo, anacrónica, antigua, inadecuada temporalmente, como si las reglas de este tiempo no fueran para mí, motivó íntimamente estas preguntas. Y quizás por terca, en lugar de preguntarme qué me faltaba para ser contemporánea, empecé a pensar qué tanto se cifraba en el tiempo, en la temporalidad, en tanto principio de lo inteligible.

2. Una pregunta por la inscripción

Cuando te nombran te convocan, te sacan del lugar
en el que estás para llevarte a otro, desconocido, un
mapa ajeno donde te han llevado esas lenguas.

Eugenia Almeida, *La boca de la tormenta*

La pregunta teórico-política por la producción diferencial de la vida puede formularse en la tesis según la cual no tod*s cuentan como sujet*s en la vida política contemporánea (Butler, 2010:54). Esta inquietud detenta una prolífica literatura dentro de la cual pueden reconocerse al menos dos variantes: la *primera* y la más instalada es ciertamente la *biopolítica*, en el amplio espectro en que esta perspectiva procura pensar el problema (Cf. Lemke, 2011; Castro, 2011). La *segunda*¹, menos difundida aunque sumamente relevante, es la que aborda la cuestión desde el punto de vista de una *ontología socio-corporal*.

Esta variante tiene a la filósofa norteamericana Judith Butler como una de sus principales referentes, en diálogo con intelectuales caras a este campo de estudios, como lo son Adriana Cavarero (2007), Athena Athanasiou (2013), Sara Ahmed (2015) y Eve Sedgwick

1 Podríamos proponer una *tercer* variante en la que esta inquietud tiene curso, se trata de los debates que en la filosofía política contemporánea cruzan teología y política de acuerdo a la vieja tesis de Carl Schmitt que reconoce una continuidad antes que una ruptura entre los conceptos políticos medievales y modernos. Especialmente, una continuidad en la lógica de poder soberana mediante la cual se configura el estado de excepción que decide sobre la vida. Es en el Tercer Capítulo de su *Teología política* [1922], donde Schmitt señala su famosa tesis, recogida aquí por Jacob Taubes: “Todos los conceptos plenos de sentido de la doctrina política moderna son conceptos teológicos secularizados. Y no solo por su proveniencia histórica, o sea, porque hayan sido trasladados de la teología a la teoría política, de modo que, por ejemplo, el Dios omnipotente se haya convertido en el legislador omnipotente; sino también en su estructura sistemática, conocer la cual es imprescindible para poder estudiar sociológicamente estos conceptos” (En Taubes, 2007:79-80). Como recuperaciones actuales de esta relación, en la que ciertos autores ubican el problema de esas inclusiones excluyentes, puede señalarse la filosofía de Giorgio Agamben (1998).

(1998, 2002). Judith Butler, una filósofa a quien puede reconocerse como heredera, es decir, intérprete, de la tradición crítica, y que ha puesto en diálogo las reflexiones sobre la construcción performativa del género y los feminismos posidentitarios, con las preguntas más clásicas de la filosofía política contemporánea. La propia idea de performatividad de género es, esencialmente, una reflexión acerca de la temporalidad. Recordemos sino aquellas palabras del prefacio de *El género en disputa* donde la autora entendía la performatividad no como un acto único, sino como “una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto; como una duración temporal sostenida culturalmente” (2007:17).

Ambas variantes –la tradición biopolítica y la ontología sociocorporal– poseen significativos elementos comunes, el primero de los cuales es su punto de partida epistémico. No hay aquí una analítica represiva del poder: el problema de la producción diferencial de la vida no está pensado entonces desde el punto de vista de lo que excluye sino de lo que produce, o en todo caso, de las intersecciones entre lo que produce y excluye. Por eso es que ambas corrientes pueden considerarse deudoras de la influencia historiográfica y política que tuvo y tiene el clásico texto de 1978 de Michel Foucault (2006), *Seguridad, territorio, población*. Sin embargo, si tuviéramos que insistir en las distancias entre la variante *biopolítica* y la variante *ontológica*, podríamos valernos del juego retórico que proponía Roberto Esposito (2006) para pensar la equivocidad del genitivo. En este sentido, las variantes biopolíticas de mayor circulación –o sus lecturas más difundidas– parecen hacer foco en una política *de* la vida teniendo a la vida por objeto de la política, y en tal sentido suponiendo para esta relación una lógica unidireccional en donde la política es el sujeto que actúa sobre el objeto vida (lo que ha sido dado en llamar una biopolítica negativa o trágica –Esposito, 2009–). La variante ontológica, en cambio, parece insistir en una política *de* la vida pensando en la política que la vida efectivamente debe darse (lo que podríamos homologar, solo en este punto, con una biopolítica afirmativa o productiva –Esposito, 2006–).

En *Seguridad, Territorio y Población*, Foucault no solo se distancia como es característico en su trabajo de una visión reductiva del poder. El paso más allá está dado tanto en la distinción histórico-filosófica de dos formas de gobierno de la vida, como en la imbricación y solapamiento que reconoce el autor entre esas formas de gobierno de la vida denominadas entonces soberanía y gubernamentalidad. Y postular la imbricación entre soberanía y

gubernamentalidad depende de unas problematizaciones particulares acerca del *tiempo*. Por eso es que Butler se interesa por pensar en términos de “Detención indefinida” (2009), haciendo foco en ese carácter ilimitado de la prisión que el gobierno de Estados Unidos aún mantiene en la base naval de Guantánamo, ubicada en la isla de Cuba. Allí, la pretensión de la autora es mostrar el modo en que los mecanismos de gubernamentalidad “son invocados para extender y fortificar formas de soberanía” (2009:84), toda vez que la gubernamentalidad no designa un campo de poder político unitario o causal, sino que se trata de un espacio donde las tácticas y los fines se han vuelto al menos difusos (2009:85). Ambas formas de gobierno, por cierto irreductibles a la ley, implican un pensamiento que sin dejar de ser foucaulteano en su matriz, toma distancia a la hora de formular el problema en términos biopolíticos: pensar en el gobierno de la vida, implica pensar en esas matrices en donde se entrelazan soberanía y gubernamentalidad o bien, en donde los mecanismos de gubernamentalidad posibilitan la aparición de la soberanía, como anacronismo reanimado (Butler, 2009:82). Por eso es que resulta fundamental indagar en las presunciones acerca del tiempo, en los marcos temporales que configuran estas violencias que sin ser reductibles a la ley dependen de ella.

En esta cartografía que buscamos diagramar –y sabiendo que en tal sentido todo mapa excluye su propia representación–, nos detengamos pues en este abordaje que se organiza en torno a una ontología socio-corporal, considerando que tal vez se trate de ese tramo analítico que pedía Esposito entre la biopolítica afirmativa y la negativa, un tramo “capaz de desbloquear el discurso de una forma más articulada y compleja” (Esposito, 2009:20). La particularidad reconocible en esta segunda línea de abordaje, tiene que ver entonces con un modo de pensar la producción diferencial de la vida, que pone el énfasis en las matrices de inteligibilidad mediante las cuales una sociedad puede dejar fuera a buena parte de sí misma, y con las formas en que ese *fuera* constituye de modo inexorable la pretendida identidad, como una frontera siempre amenazante.

Si el problema de la producción diferencial de la vida no está pensado entonces desde el punto de vista de lo que excluye sino de lo que produce, o más precisamente, decíamos, haciendo foco en las intersecciones entre lo que produce y excluye, es porque quizás finalmente lo humano no sea otra cosa que una intersección entre lo que el poder produce y excluye. Esa zona de intersección implica no solo pensar en los marcos temporales de la violencia normativa que habilitan unas versiones de lo humano, con unas morfologías y unas modalidades

determinadas, sino también la exploración de esas temporalidades, dislocaciones o interrupciones que habilitan otras configuraciones subjetivas, otras versiones de lo humano, otras corporalidades mal emplazadas, extemporáneas o no previsibles.

Continuemos, pues, en este ejercicio que pretende avanzar en un orden de generalidad decreciente en la inscripción disciplinar de nuestro tema de trabajo. Desde fines del siglo XIX, si tomáramos la polémica sobre *significado* y *denotación* entre Bertrand Russell y Gottlob Frege como fecha de corte, la filosofía occidental y el campo de las humanidades en general, han reconocido variados y fundamentales giros, entre los cuales podemos reconocer desde luego el giro *lingüístico*, pero también los desvíos que le siguieron, donde podemos encontrar el denominado giro *hermenéutico* –allí donde la ineludible referencia es el texto de H. G. Gadamer [1975] (1998)–, el giro *pragmático* –motivo del debate entre Jürgen Habermas y Richard Rorty (Habermas, 1997)–, el giro *subjetivo*², el giro *performativo*, del cual Butler es parte, y el giro *afectivo*, específico de los estudios *queer*. Ahora bien, en esta precaria y pretenciosa genealogía podríamos mencionar otra tendencia, en esa intersección que componen la filosofía política, los estudios de género y los estudios culturales. Hablamos del giro *temporal*. Si tuviésemos que graficar estas metáforas, no se trata desde luego de que un giro reemplace a otro, sino de una suerte de montaje no necesariamente armónico. Esto quiere decir que además de los ya mencionados desvíos, se produce otro desplazamiento que complejiza la rejilla de análisis, aquel sintagma que Foucault usaba para describir la potencia y el límite de esos dispositivos de saber/poder que tanto ordenaron su analítica y, ciertamente, la nuestra.

Este sintagma está contenido en una de las intervenciones de la historiadora medievalista Carolyn Dinshaw en “Theorizing Queer Temporalities”, esa interesante mesa redonda en formato virtual que organiza Elizabeth Freeman en 2007 y que tendremos ocasión de retomar en el Capítulo IV (Dinshaw et al., 2007:178). Allí, Dinshaw reconoce dos predecesores de ese giro hacia la temporalidad –en este caso de los estudios *queer*–: los estudios poscoloniales, de una parte, y, de la otra, cierta historiografía crítica en la que reconoce a Ernst

2 La discusión en Argentina tiene un referente ineludible, y es aquel clásico texto de Beatriz Sarlo *Tiempo pasado* (2005). La autora reconocía entonces una tendencia en expansión en los estudios del pasado y en los estudios culturales del presente, una tendencia presente tanto en la academia como en el mercado de los bienes simbólicos, inclinada a “reconstruir la textura de la vida y de la verdad albergadas en la rememoración de la experiencia, la revaloración de la primera persona como punto de vista, la reivindicación de una dimensión subjetiva” (Sarlo, 2005:22). Esta tendencia, sabemos, no fue leída por Sarlo con sorpresa, sino como “pasos de un programa que se hace explícito, porque hay condiciones ideológicas que lo sostienen. Contemporáneo a lo que se llamó en los años setenta y ochenta el “giro lingüístico”, o acompañándolo muchas veces como su sombra, se ha impuesto al giro subjetivo” (Sarlo, 2005: 22).

Bloch y su idea de la no-contemporaneidad o no-simultaneidad como uno de sus cabales referentes. En este escenario, también la tesis doctoral de Mariela Solana *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas* (2015) constituye un antecedente con el que esta investigación dialoga, a veces conflictivamente. De cualquier modo, disciplinarmente, la problematización de la historia y la temporalidad allí contenida está orientada específicamente hacia los estudios *queer*.

Este trabajo se inscribe además en una serie de otras intervenciones que pueden ser consideradas como un clima de época, y son aquellas discusiones que buscan contestar las lógicas liberales de autoconstitución y soberanía última del sujeto sobre sí mismo. En tiempos donde priman los relatos de autocreación, autosuperación, y subjetivación a través del mérito, postular, como petición de principio más no como estructura trascendental del ser, la radical exposición, la interdependencia, la vulnerabilidad (aunque sabemos, ya siempre desigualmente distribuida) es un gesto fundamental que supone volver a tender y a pensar lazos. Una reconceptualización, un desplazamiento en el léxico político que, como asegura Beto Canseco (2017), comporta derivaciones éticas ineludibles.

En tal sentido, y en un lugar más próximo, hay en el grupo de investigación “Precarización y Resistencia: el gobierno neoliberal de los cuerpos” (Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba) a cargo de Eduardo Mattio y del que soy parte hace cuatro años, un ámbito de discusiones que ha habilitado entre otras cosas la escritura de tres tesis que pueden considerarse en el mismo tono: la tesis doctoral de Alberto Beto Canseco, luego recogida en libro: *Eroticidades precarias: La ontología corporal de Judith Butler* (2017), la tesis de Licenciatura de Ianina Moretti, *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler* (2013) y, como precedente directo, mi tesis de Maestría *Hacerse humanos, estar en este tiempo. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica* (2016).

Estar reñidas con la posibilidad y los límites de un sujeto soberano implica, decíamos, volver a pensar y a tender lazos. Pero también, como reverso necesario, deshacerlos. De modo que la pregunta que vuelve a aparecer, la pregunta que no nos deja, es la pregunta por el *nosotros*. Por los modos en que se tejen las relaciones de proximidad y distancia, y, como cree Butler respecto de una ética de la cohabitación, con la reversibilidad de esos modos. Entonces

las relaciones de proximidad y distancia no solo son críticas espacialmente –de modo que no soy próxima solo de mis próximas geográficas, pero tampoco necesariamente de ellas– sino que también son críticas temporalmente –de modo que no soy solo próxima de mis contemporáneas, pero tampoco lo soy necesariamente de ellas–. En la mesa redonda que mencionábamos párrafos atrás, Carolyn Dinshaw reflexiona acerca de la posibilidad de *tocar* el tiempo, de colapsar el tiempo a través del contacto afectivo entre personas marginalizadas ahora y entonces. La posibilidad de hacer comunidad(es) a través del tiempo. Una experiencia crítica con la norma, en definitiva, si consideramos al *tiempo* como uno de los horizontes normativos.

Discutir las relaciones de proximidad y distancia nos lleva a preguntarnos tanto por la empatía automática mediante la cual formamos ciertos «nosotras», como por el odio igual de automatizado para con ciertas otras vueltas «otras». De allí que val flores considere en sus ensayos de poética activista *interrucciones* (2015) que “las dinámicas establecidas a partir de la oposición nosotrxs/otrxs, no expresan un antagonismo estable y primario, sino que es perforado y perforable, abierto a convergencias y articulaciones diversas, con heterogeneidades y disidencias al interior de cada una de ellas” (2017:42). Por eso la tarea crítica es aquella que reúne pero que también hace explotar.

3. Una pregunta por el método

En evidente inversión del título este apartado es, antes que una pregunta por el método, una disquisición que acecha a la tarea del* investigador*, acerca del método como pregunta. La posibilidad de objetivar lo que se hace, o la distancia si se quiere, entre aquello que promete el proyecto de investigación y aquello que efectivamente sucede, si es que hay margen para que algo suceda. Bien, como puede notarse en el índice, la propuesta metodológica ordena el trabajo en dos partes, la *primera* de las cuales –Capítulos I y II– puede reconocerse como el lugar más analítico y en cierto sentido más exegético de la tesis. La *segunda* parte –Capítulos III y IV– comporta un ejercicio más propositivo antes que analítico y, en ese sentido, un riesgo. No solo por la postulación de la temporalidad como criterio de configuración de lo humano-inhumano –materia del Capítulo III– sino por la tarea a la que se da el Capítulo IV, de proponer otras figuraciones temporales, como modos de encuadre de la violencia normativa. Metodológicamente, el Capítulo V –destinado a las consideraciones finales–, es un detenido ejercicio de relecturas y retomas de los cuatro capítulos previos.

La propuesta metodológica se desprende del abordaje teórico, especialmente de las revinculaciones que proponemos establecer entre la violencia normativa y sus marcos temporales en orden a la configuración de lo humano-inhumano, en un ejercicio que, como retomaremos, se va desplazando desde una reflexión anclada en el par humano-inhumano, para centrarse en la reflexión tanto de corporalidades hipernormalizadas como disruptivas. La vinculación con el abordaje teórico pone especial énfasis en desplazarse de esas dicotomías según las cuales o se es humano o se es inhumano, o se es un cuerpo normalizado o se es un cuerpo disruptivo: se trata en cambio de pensar en esas intersecciones que configuran normativamente a los sujetos, a la vez que capaces de contestar esas normas, o de configurar otras, destruibles a su vez.

Se trata de un trabajo conceptual antes que histórico, si bien se vale de la exégesis cronológica, especialmente los últimos quince años de producción de Judith Butler. Aún así, el criterio de trabajo sobre los textos es eminentemente temático y secundariamente cronológico. Así, cuando se trata de pensar en las posibilidades de un cuerpo en tanto agencia resistente, podemos desde ya acudir a los últimos textos de Butler (en coautoría con Athanasiou, 2013; Butler, 2017) pero también valernos de sus primeras hipótesis sobre el tema (2006). En tal sentido el lugar que adquiere la filosofía de Judith Butler en esta tesis es fundamental, aunque no se trate de una reconstrucción exegética.

Una torsión del léxico. En ese esfuerzo que supone la contestación a unas nociones de sujeto delimitado, autocontenido y soberano, nos vemos muchas veces en la dificultad de no hallar lenguaje preciso, pensamiento preciso, para nombrar aquello que queremos. Pensar distinto, conceptualizar distinto, escribir distinto, enrarecer las categorías de pensamiento más elementales, torcerlas, volverlas *queer*. No se trata de mandatos aunque su forma gramatical así lo sugiera. Se trata en cambio de un trabajo conceptual a la vez que político, o político en tanto que conceptual. Un trabajo que el tema y el problema demandan. Un trabajo relativo, porque no se trata de pensar distinto, así sin más, sino de pensar distinto en relación a determinadas categorías que se vuelven restrictivas o evidentes. Por eso hay un esfuerzo en esta tesis por especificar ciertas torsiones en el léxico, y ese trabajo a veces se logra y otras tantas muestra sus límites. Por eso cuando decimos *temporalidad* decimos marcos temporales y no tiempo, a secas, para mostrar lo que una reflexión en términos de reproductibilidad puede posibilitar; por eso cuando decimos *humano* decimos siempre a la vez inhumano –para insistir en lo que comporta que el exterior no sea radical sino constitutivo–, por eso decimos *figuración* y no imaginación,

para presentar y dar lugar a una categoría que está ya trabajada por el tiempo, por los desplazamientos temporales.

Por otra parte, siempre que nos encontramos ante una tesis teórica vale volver a pensar el lugar de la *cita*. Las citas en tanto objetos de enmascaramiento mímico, según las definía Mariana Dimópulos (2017:62). La cita, dice la autora, como el lugar de la justicia, según lo vieron Walter Benjamin y Karl Kraus a su tiempo (62). Artefactos que presentan de manera cara a este trabajo la relación entre el abordaje teórico y lo que se puede pensar prácticamente. Para Walter Benjamin el montaje de citas fue de hecho el proyecto metodológico del inconcluso *Libro de los pasajes* (2005), de allí que nos resuene ese lema que se proponía el autor, “desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel” (2005:460). Si bien ese no es el método de este trabajo, una tesis teórica hace de las citas, de los pasajes, su materia necesaria y corrompible. Esas citas que, decía Benjamin en *Calle de mano única* (2014a) funcionan como saltadores de caminos, “que aparecen armados y le quitan al paseante distraído la convicción” (Benjamin, 2014a:112). ¿La convicción de qué? De que el texto viene a refrendar aquello que damos por seguro. La promesa a la vez que la amenaza, otra vez.

El Capítulo I, «Ontología corporal en la filosofía de Judith Butler. La cuestión de lo humano, otra vez», inaugura la *primera* parte y es fundante en el desarrollo posterior de la tesis. En ese sentido funciona como condición teórica y epistémica de los capítulos posteriores. Se propone reflexionar acerca de los marcos excluyentes de lo humano desde una ontología socio-corporal y consta de tres secciones: 1.1, dedicada a una reconsideración de la materialidad; 1.2, abocada específicamente a la lógica de reproducción y desestabilización de los marcos; 1.3, el análisis de la noción de precariedad como condición compartida de los sujetos y su desigual distribución. La categoría de ontología social, propia del último período de la producción de Butler, es abordada mediante dos procesos críticos fundamentales en su obra. Por una parte, la revisión de la noción de *materialidad* considerada en tanto procesos de materialización mediante los cuales algo se vuelve inteligible como real. Por la otra, y consecuentemente, la discusión con una concepción de sujeto soberano deudora de una ontología discreta del individuo, de corte liberal. Allí es donde resulta productivo pensar en términos de *marcos*, especialmente cuando la pregunta es acerca de cómo se establece y estabiliza determinado encuadre, asignando reconocimiento de manera diferencial. En esa estabilización o desestabilización es donde aparece ya la *temporalidad* como problema.

Una vez establecido en el Capítulo I el léxico con el que pretendemos componer la reflexión, el Capítulo II, «La humanidad enmarcada», tiene el propósito de abordar la cuestión de lo humano desde la ontología socio-corporal, es decir, singularizar la reflexión de lo humano mediante los marcos que la vuelven inteligible, ahondando en la pregunta de cómo alguien cuenta, llega a contar, como humano. Elaboramos entonces una serie de categorías para pensar lo humano circunscrito a sus marcos de inteligibilidad operando a partir del método de la exégesis cuantitativa. A través de la búsqueda bibliográfica seleccionamos al menos diez textos en los que Judith Butler se ocupa de la noción para luego computar las recurrencias donde la cuestión de «lo humano» se tematiza. En función de este recuento, procedimos a su posterior construcción y rearticulación conceptual, es decir, elaboramos ciertas categorías como lugares de acceso que partieron del análisis bibliográfico. Así, el primer apartado (2.1) se dedica a los marcos de inteligibilidad de lo humano; el segundo (2.2) tematiza las alusiones a una morfología determinada como lo paradigmáticamente humano; en el tercero (2.3), se trabaja la relación de lo humano con su reverso o exterior constitutivo (porque también inhumano se llega a ser); el cuarto (2.4) reflexiona acerca de las normas de reconocimiento y reconocibilidad que vuelven a alguien humano; el quinto (2.5) aborda la distinción entre naturaleza y condición humana; y finalmente, el sexto (2.6) se pregunta por las posibilidades que tiene lo humano de fallar, las posibilidades de enmarcar los marcos de lo humano, para desmontar su eficacia. Allí es que cabe una reflexión sobre lo humano en su radical apertura, como aquello que todavía tenemos que conocer. Hay además, una insistencia en este capítulo por desplazarse de la lógica de la *inclusión/exclusión* a la hora de pensar lo humano, y proponer, en cambio, una reflexión en términos de *marcos*. Desde la ontología social, en general, y desde el esfuerzo de esta tesis en particular, puede decirse que la oposición inclusión/exclusión –a diferencia de una reflexión en términos de *marcos*– neutraliza la(s) temporalidad(es), inscritas por cierto en la lógica tanto de la iterabilidad –la lógica de funcionamiento de los marcos– como de la insurrección ontológica –sus posibles fisuras–.

Hasta aquí la *primera parte*. El Capítulo III, «El tiempo, otro modo de (en)marcar lo humano», se desprende de la reflexión contenida en el Capítulo II, tanto como para inaugurar la *segunda* parte de la tesis. Esto quiere decir que en el recorrido del capítulo previo la noción de temporalidad fue apareciendo con ineludible recurrencia, de modo que fue en cierto sentido un hallazgo. El tiempo estaba enmarcando lo humano de maneras que había que atender, porque

parecía que allí se cifraba el núcleo de las vinculaciones antes intuitas entre la violencia normativa y sus marcos temporales. Por eso, el capítulo intenta pensar la temporalidad como uno de los criterios fundamentales que delimitan lo humano, en dos sentidos específicos, que constituyen las secciones del capítulo: 3.1 lo humano en el tiempo, y 3.2 el tiempo en lo humano. Avanzamos según una metodología similar al Capítulo II en la construcción conceptual aunque trabajando en ese reverso teórico-metodológico que se cifra en esos apartados. El primer apartado retoma del Capítulo II la condición variable de los marcos de inteligibilidad de lo humano, insistiendo en su carácter histórico, y revisando para ello la reflexión que Eduardo Grüner ofrece sobre el lugar del *racismo* en la conformación de la modernidad capitalista. El segundo, en cambio, insiste en la categoría de *temporalidad* como marco predominante de lo humano, y presenta la crítica a una narrativa progresista. Allí resulta sumamente productiva tanto la lectura de Walter Benjamin, como la que Judith Butler realiza sobre la crítica de la violencia (2013), abriendo la discusión sobre las diferentes temporalidades, así como la posibilidad de su interrupción.

Si el propósito del capítulo precedente era señalar los puntos fundamentales de una crítica al tiempo como marco de inteligibilidad y afectabilidad de lo humano y su reverso, este Capítulo IV «La temporalidad en cuestión. Otras figuraciones» insiste en la tarea de proponer entonces otras figuraciones temporales una vez que hemos discutido la viabilidad de una noción de tiempo sustantiva, lineal y excluyente moldeando (enmarcando) las posibilidades de lo humano. Para ello, la composición del capítulo respeta la siguiente arquitectura: (4.1) una reflexión introductoria que retoma los núcleos problemáticos que el Capítulo previo deja inconclusos, titulada “Contemporáneas, ¿de quiénes y hasta cuándo?”; luego, y teniendo como punto de partida epistémico a la ontología corporal propuesta por Butler, se ofrece una reflexión sobre la operación de *enmarcar el marco* (4.2), mencionada en los capítulos previos. Proponemos entonces cuatro figuras temporales en tanto modos de *enmarcar el marco*: 4.3) anacronismo, 4.4) imagen dialéctica, 4.5) interrupción y 4.6) temporalidad *queer*. La especificidad viene dada por la noción de *figuración*, presente en la clásica reflexión de Donna Haraway sobre Sojourner Truth (1992). En la noción de figuración –esa imaginación política– ya está contenida la discusión sobre las temporalidades, el desplazamiento temporal.

En el quinto capítulo «Hacia una reflexión sobre corporalidad(es). Últimas consideraciones» y a modo de cierre, presentamos las consideraciones finales; consideraciones que no tienen el carácter de un texto conclusivo sino de un ejercicio de retoma y proyección. El capítulo está dividido en cuatro apartados: el primero (5.1) “Hacia una crítica de los cuerpos posibles” retoma el Capítulo I, al revisar los nudos centrales de la ontología socio-corporal para pensar en un abordaje crítico de los cuerpos; un segundo apartado (5.2) “¿Es posible abandonar la pregunta por lo humano?” mostrará, retomando el Capítulo II, ese tránsito o esa singularización desde la pregunta por lo humano hacia la pregunta por el cuerpo. El tercer apartado (5.3) “Fallar hasta en la nostalgia”, retoma del Capítulo III las derivas que comporta pensar al tiempo en tanto que marco normativo, y el cuarto apartado finalmente (5.4) “Otros cuerpos para el tiempo que viene, otros tiempos para el cuerpo por venir” es una retoma del Capítulo IV y desagrega detenidamente cada una de las figuraciones temporales que proponíamos en el capítulo previo (anacronismo, imagen dialéctica, interrupción y temporalidad *queer*). Allí pretendemos modular las preguntas acerca de las corporalidades habilitadas desde esta perspectiva temporal dislocada. ¿Podemos hablar de corporalidades anacrónicas, suspendidas, interrumpidas o *queer*? Si intentamos un pensamiento de la intersección –de modo que no se trata de cuerpos o bien normalizados o bien contestatarios–, ¿de qué modos las figuraciones temporales disruptivas vuelven inteligibles otras corporalidades? ¿La pregunta es formulable solo en términos de cuerpos, o podemos pensar en materialidades extemporáneas?

En resumidas cuentas, los recursos heurísticos mediante los cuales esta tesis avanza (avanzar, ese espectral mandato) pueden sintetizarse del siguiente modo. El Capítulo I está compuesto en un orden de *generalidad decreciente* desde las categorías más amplias que componen la ontología socio-corporal hasta las más específicas. El Capítulo II compone la categoría de lo humano-inhumano y la desagrega en diferentes criterios computando las recurrencias en la obra butleriana a partir de la exégesis cuantitativa; el Capítulo III está compuesto por esas categorías reversibles como lo son la idea de lo humano en el tiempo y el tiempo en lo humano. El Capítulo IV construye otras figuraciones como modos de encuadre o de reencuadre, y el Capítulo V implica cuatro retomas conceptuales como puente para nuevos horizontes.

§§§

Puede resultar una contradicción discutir, impugnar o contestar ciertas figuras temporales como la continuidad, las narrativas progresistas, bajo una idea sustantiva del tiempo y que sin embargo la estructura general de la tesis y el esquema argumentativo del trabajo *avance* en forma lineal, o secuencial.

La intuición que tengo ante esta dificultad es que cualquiera que haya escrito alguna vez un trabajo de estas características sabe que las cosas no funcionan así de ninguna manera. Es decir, que la estructura del índice es más sistemática que cronológica, y que la presentación tiene más que ver con las exigencias institucionales que con el (im)propio proceso de escritura. Así, contamos no solo con lo acertado de ciertos jingles que se repiten en los talleres metodológicos (“la introducción se escribe al final”) sino con que la propia cronología se modifica o se destruye en el proceso de la escritura, porque el índice de la tesis no es nunca el primer índice de la tesis, sino un índice mediado por las infinitas modificaciones que ese artefacto sufrió (casi un índice hegeliano, podríamos arriesgar) y por eso mismo, el orden en el que escribimos los capítulos difícilmente tenga que ver con el orden en que luego decimos que los escribimos, y así.

Esa intuición –la temporalidad inscrita en el proceso de escritura– no despeja la dificultad, de modo que no deja de resultarme contradictorio venir a contestar determinadas figuras del tiempo sosteniéndome al menos en parte en eso que busco discutir. Entonces quisiera dejarlo escrito, sabiendo que la contradicción no ha de resolverse con su mera exposición, pero sabiendo también que su exposición es un elemento clave en ese proceso.

PRIMERA
PARTE

I

Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler.

La cuestión de lo humano, otra vez.

Un doble desplazamiento es la marca del último recorrido intelectual de Judith Butler, que llamamos «ontología social-corporal». Por una parte, esta ontología suscribe y rectifica una concepción de la *materialidad* que no escinde ni puede escindir al cuerpo de las significaciones sociales que ese cuerpo asume. Cercana a un materialismo de las relaciones, se trata de una noción compleja a cuyo desarrollo se dedica la autora en los últimos quince años, aunque haya sido una preocupación teórica a lo largo de toda su producción. Por la otra, como corolario de esta redefinición y quizás más significativo, dicha reflexión provoca un desvío respecto del clásico postulado del individualismo ontológico bajo la forma de una crítica al sujeto soberano. Sostenida en este desplazamiento doble, la ontología social corporal ofrece la posibilidad de repensar el léxico político contemporáneo que nombra la violencia normativa –esa que configura los cuerpos posibles– bajo la revisión de dos nociones centrales para esta ontología: la categoría de *marcos* (y la posibilidad de enmarcarlos) y la noción de *precariedad* a la hora de comprender a los cuerpos ya siempre en alianza.

En cuanto al primer punto la autora sostenía ya en *Deshacer el género* (2006) una rectificación de la noción de *materialidad* en la que confesaba no ser una buena materialista, cuando por materialismo entendemos, ingenuamente, una oposición que puede deslindar al cuerpo del lenguaje. Allí, señalaba una vinculación irreductible a la oposición al sostener que, así como “el lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión” (2006:280), también sucede que el cuerpo “es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y el cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de formas que permanecen en su mayor parte inconscientes” (280).

Hallamos aquí una definición capital acerca de lo que Butler entiende por *materialidad*. Por una parte, la filósofa parece hacerse eco de cierta crítica que *a priori* leyó sus textos bajo el paraguas de la tan temida reducción de cualquier reflexión sobre el lenguaje a un *giro* discursivo. Retoma esta crítica con el fin de desmontarla, cuando afirma explícitamente no solo que el cuerpo no puede reducirse al lenguaje, sino que además lleva sus propios signos y significantes. Esta postulación es significativa puesto que la autora, considera a la acción política un fenómeno no reductible a la instancia paradigmática de la palabra, en ese iluminador texto que es “Cuerpos en alianza y la política de la calle”³ (2012b, 2017). Si el cuerpo es aquello

3 Si bien este texto se publicó en español por primera vez en 2012 en la revista *Transversales*, cuenta con una versión revisada y aumentada de 2017 en la que Judith Butler inscribe esta reflexión en una serie de capítulos que intentan pensar performativamente la acción política bajo el título de *Cuerpos aliados y lucha política*.

sobre lo cual el lenguaje vacila, puede aparecer y significar, entiende Butler, “de maneras que impugnan la manera en que habla o que incluso ponen en cuestión que el ser hablante sea su instancia paradigmática” (Butler, 2012:9). Es en esa intersección entre cuerpo y lenguaje –si es que hace sentido postularlos como entidades discretas– en donde aparece⁴ la acción política. Por eso pregunta seguidamente Butler: “¿podríamos comprender la acción, el gesto, la quietud, el tacto o el movernos juntos si todo eso fuera reducible a la vocalización del pensamiento mediante la palabra?” (2012: 9). Por otra parte, la atención está puesta aquí mucho más en los procesos de materialización –inescindibles de los procesos de significación– mediante los cuales algo así como *lo material* llega a ser un dato. Ese materialismo *sui generis* está informado por una estructura performativa, y resulta crucial para comprender la categoría que trabajaremos a continuación, que es la de *ontología*⁵ *socio-corporal*. No poder escindir a un cuerpo, ni de otros cuerpos –ya siempre en alianza–, ni de las significaciones sociales que asume(n), será la clave para las construcciones posteriores que sobre esta noción se fundan, o que a ella se remiten.

El segundo aspecto de este desplazamiento –acaso, señalábamos, consecuencia del primero– polemiza con la idea del sujeto soberano; polémica que desde luego no es novedosa, aunque sí resultan singulares las consecuencias que para la política se siguen de este planteo. Es una dificultad para el pensamiento (y en tal sentido para el lenguaje) reflexionar desplazadas del principio de individuación, matriz cara a nuestra constitución teórica y, a falta de mejor término, subjetiva. Es –sigue siendo– un impedimento de nuestra formación pensar en el sujeto como un punto de llegada y no como una presunción bajo la cual se estructuran el resto de las explicaciones acerca de lo que hay. Ahora bien, Butler entiende que cuando postulamos la idea de un «sujeto» no nos referimos necesariamente a un «individuo» sino que “estamos hablando

Hacia una teoría performativa de la asamblea (Butler, 2017). Sus grandes interlocutores en ese libro son Hannah Arendt, Theodor W. Adorno y, no sin dificultades, Emmanuel Levinas.

4 La utilización de este término no es casual. La noción arendtiana de *espacio de aparición*, trabajada especialmente en “Cuerpos en alianza y la política de la calle” (2017) es la que le permite a Butler reconceptualizar la acción política en una clave de lectura que busca leer a Arendt en contra de sí misma (Butler y Spivak, 2009:62). Al respecto, Cf. el trabajo de Ianina Moretti sobre el aporte arendtiano a la idea butleriana de acción en “Juego de heraldos. La pregunta por la agencia” (Dahbar et al, 2017:25-49).

5 Puede inscribirse a Butler en cierta discusión política contemporánea que reconceptualiza y repone en el debate el término «ontología». La primera marca de esta operación tiene que ver con desplazar la noción de su carácter fundacionalista (Marchart, 2009). Destacamos en esa vía el trabajo que editan Emanuel Biset y Roque Farrán, *Ontologías políticas* (2011). Dicen los editores en su Introducción, que “una indagación ontológica es aquella que piensa los modos en que se configura lo dado” y más adelante, que “los discursos sobre el ser son el preguntar que abre lo dado más allá de lo dado: a su modo contingente de configuración. Esto implica pasar de la pregunta por el «qué» a la pregunta por el «cómo». Se trata de pensar el cómo de la multiplicidad de lo dado sin remitir a algo más allá de ello. Se acentúa así el proceso de constitución de lo existente” (Biset y Farrán, 2011: 5).

de un modelo de praxis e inteligibilidad basado a menudo en nociones de poder soberano” (Butler, 2009:73). Así, en ese gran texto que es “Violencia, duelo, política” (2009) puede hallarse la categoría de ontología socio-corporal pensando esta vez a través de la experiencia del duelo. “[A]lgo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen” (Butler, 2009: 48). En esa noción de sujeto *extática* está para Butler la posibilidad de articular un nosotros, interpelando, entiende, a “aquellos de nosotros que están viviendo en cierto modo *fuera de sí*” (50). Ese estar fuera de sí ocurre al menos –es importante insistir en ello– no solo en la experiencia del duelo sino también en la pasión sexual y en la furia política (2009: 50). Estos modos de estar fuera de sí orientan la crítica al sujeto soberano, puesto que se trata de “formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo” (Butler, 2009, 49). Aún así, entiende la autora, hay en el relato un principio unificador que solapa esta condición: “Cuento una historia acerca de las relaciones que elijo solo para mostrar en algún lugar de la marcha el modo como esas mismas relaciones se apoderan de mí y desintegran mi unidad. Necesariamente, mi relato vacila” (Butler, 2009: 49). Nuestro relato vacila, no porque dependa de una mayor transparencia u opacidad del lenguaje, sino porque lo que nombra goza de una complejidad inherente. Por eso, entiende la autora, cuando decimos *nosotros*, antes que resolver el problema, lo estamos nombrando. Por eso la individuación “es un proceso, no un presupuesto ni ciertamente una garantía” (Butler, 2009: 53).

En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a) Butler aborda la imposibilidad de dar acabada cuenta de las condiciones de emergencia de ese sujeto, que no es autofundante (Butler, 2009a: 33). En ese proceso de *dar cuenta de sí*, se constatan dificultades de varios órdenes, una de las cuales reviste particular relevancia, la temporalidad: “Cuando el «yo» procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese «sí mismo» ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas” (Butler, 2009a:19). Por otro lado, la imposibilidad de trazar límites corporales discretos a la hora de dar cuenta del *yo*: “La razón de ello es que el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación –o un conjunto de relaciones– con una serie de normas” (Butler, 2009a:19). Cuando el sujeto intenta entonces recapitular *su* historia, dar cuenta de sí, necesariamente fracasa (Butler, 2009a:94). Esta falla ocurre “cuando el «yo» que se introduce en el renglón inicial como voz narrativa no puede explicar cómo ha llegado a

ser un «yo» capaz de contarse a sí mismo o contar esta historia en particular” (Butler, 2009a:94). Desde luego, este cuestionamiento no implica una inmovilidad, o imposibilidad de hablar, “solo significa que, al hacerlo, debo tener la precaución de entender los límites de lo que puedo hacer, los límites que condicionan todos y cada uno de esos actos” (2009a:115). Es allí donde se vuelve de capital importancia “cierto reconocimiento de los límites de lo que hay que conocer” (Butler, 2009a:98), tarea donde se reconoce uno de los nudos de la crítica en términos kantianos.

Siendo así, preguntemos qué implica para la lucha política –articulada tantas veces en términos de identidad y autonomía– discutir el principio de individuación⁶. Butler no es ajena al problema: “quizás cometamos un error si entendemos la definición legal de quiénes somos como descripciones adecuadas de lo que somos” (2009:51). Con ello, desde luego no se impugna la lucha en términos de autonomía –aunque Butler siempre ha sido crítica respecto de postular la lucha política solo en esos términos– sino que se intenta trazar una distinción, una distancia, que la filósofa marca de este modo: “aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros” (Butler, 2009:52). Como se ve, en la discusión está implicada la consideración acerca de lo propio y lo común, rastreable en Baruch de Spinoza en la noción de *conatus*, y abordada por Butler en “El deseo de vivir. La Ética de Spinoza bajo presión⁷” (2016). Perseverar en el propio ser, dice la autora, “significa perseverar en la vida y tener como aspiración la autoconservación. Sin embargo, parece que la categoría de vida atraviesa tanto lo que es «propio» y lo que no es solo o meramente propio” (Butler, 2016:89). De modo que, ese deseo de perseverar en el propio ser, nos implica necesariamente en una vida en común (2016:111).

Es en ese terreno aporético que la intelectual feminista india Gayatri Spivak (1987) acuñó el término *esencialismo estratégico*, que Butler expresamente discute en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler, 2002). Eduardo Mattio (2009) revisa esta noción, la de un esencialismo *operacional*, que “al tiempo que suscribía la deconstrucción de las identidades fijas y estables, potenciaba vigorosamente la agencia política de los colectivos subalternos” (Mattio, 2009:1). Ahora bien, aún cuando la utilidad de este

6 Principio que ha sido objeto de abigarradas discusiones filosóficas y políticas. Para un estudio detenido Cf. *La individuación* (Simondon, 2009) y *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Macpherson, 2005).

7 Si bien este texto apareció en castellano en *Los sentidos del sujeto* (2016), contábamos con una versión previa traducida por Alberto Canseco para la Revista *Nombres* (Butler, 2015).

esencialismo estratégico pueda reconocerse, Mattio insiste en ciertas preguntas decisivas: “¿son siempre legítimas las identificaciones a que da lugar dicha estrategia? ¿En qué circunstancias resultan aceptables? O mejor, ¿bajo qué condiciones no son ocasión de nuevas formas de exclusión?” (2009:2). Su pregunta en definitiva, apunta a pensar si ese supuesto uso estratégico del esencialismo no es, de nuevo, “una justificación para reiterar los fallos y vicios del esencialismo tradicional” (2009:2) o, lo que es lo mismo, su pregunta es por las formas en que esos usos que creemos estratégicos acaban modelando nuestra acción política.

1.1 Ontología socio-corporal. La materialidad en cuestión

Componer la categoría de ontología social corporal en la obra de Butler implica una reconstrucción sistemática de las huellas que pueden encontrarse, tanto en sus trabajos recientes como previos. Si bien Butler se refiere explícitamente a este concepto en *Marcos de guerra, Las vidas lloradas* (2010) no es una categoría a la que le haya dedicado especial lugar. Sin embargo, esa reconstrucción conceptual puede hacerse a lo largo de buena parte de sus textos. Nos interesa el trabajo de *Marcos de guerra*, en tanto diagrama una nueva perspectiva acerca de la movilidad y modificación de los marcos de inteligibilidad hegemónicos, de cara a una política emancipatoria. Y esto en un sentido muy específico, caro a la matriz butleriana. Para la autora, como veremos, la reproducción de los *marcos* nunca ocurre de un modo idéntico y transparente. De herencia derridiana, en cada instancia, en cada iteración performativa, los marcos pueden ponerse en juego, en discusión. Ese es o, propiamente, puede ser, el lugar para su modificación, en sus palabras, para una “insurrección a nivel ontológico”, según entiende la autora en “Violencia, duelo, política” (Butler, 2009:59).

La selección de fuentes para el trabajo aquí propuesto es eminentemente temática y secundariamente cronológica. Nos valdremos entonces de ciertos textos publicados por Butler en los últimos quince años, que gozan de un rótulo poco acertado según entendemos, al haber sido subsumidos bajo el título de «giro ético». Esta expresión se la debemos a dos comentaristas de la autora –de gran interés para su exégesis, por lo demás– Samuel Chambers y Terrell Carver (2008). Lo cierto es que este modo de designar al último período ha ido extendiéndose entre quienes trabajan la obra de Butler, de un modo poco reflexivo a nuestro juicio: en primer término porque la preocupación *ética*, por así nombrarla, puede encontrarse a lo largo de todo su pensamiento, pero además, porque esta etapa, este giro, no es exclusivamente *ético*. Si es cierto

que puede marcarse una distancia, esta tiene que ver con una corrección de énfasis: una ampliación del espectro de discusiones políticas –a la cual subyace una concepción de la política como categoría expansible–, preocupaciones que se corren en sentido estricto de las discusiones de género aunque sean posibilitadas por esas preguntas. Esta movilidad le permite a Butler complejizar y pensar propositivamente la noción de *agencia*⁸. Y esto, en términos estrictamente políticos, aunque la ética no pueda deslindarse de este horizonte. Recuperando las palabras con que Butler discute o especifica esta noción, la autora en *Dar cuenta de sí mismo* (2009a) entiende, con Theodor Adorno y Michel Foucault, la tarea de la ética en función de un proceso de crítica “en el cual esta se ocupe, entre otras cosas, de los regímenes de inteligibilidad que ordenan la ontología y, específicamente, la ontología del sujeto” (2009a:150).

Si tuviéramos que insistir entonces en las continuidades conceptuales en el trabajo de Judith Butler, puede decirse que la postulación de una ontología socio-corporal halla su precedente en la discusión en torno a la performatividad de género, característica de sus primeros trabajos filosóficos. Reconoce en el prefacio de 1999 a *El género en disputa* (2007) la deuda que la idea de performatividad de género guarda con la lectura que Jacques Derrida hace del relato kafkiano “Ante la ley” (Butler, 2007:17), especialmente con la fuerza que le atribuye a la ley, quien ante ella espera. Sostener la configuración performativa del género, implicó entonces pensar “la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma” (2007: 17). Allí, Butler buscaba discutir con las posturas esencialistas respecto al género sin presuponer la internalidad del mundo psíquico –discusión que contemporáneamente ha agudizado el giro afectivo (Ahmed, 2015)–. Más acá, y de acuerdo a las formulaciones propias de los últimos años, lo que es, o el contenido del marco, viene dado por ese acto o ritual que origina lo que anticipa, pero también por la estructura reiterativa del marco, por la fuerza de la repetición. En relación a la acción política, el carácter reiterativo de la performatividad configuraba una teoría de la agencia entendida en tanto capacidad de acción. A la luz de la ontología socio-corporal, quizás el aporte más significativo que guarda esta nueva formulación es no solo la posibilidad de volver a la política una categoría expansible sino la

8 Aquí usaremos indistintamente *agencia/acción*. No para perder las distinciones conceptuales, sino para mostrar la ambivalencia inscrita en una reconceptualización que implica, en el marco butleriano, pensar en la *acción* política a partir de la discusión de sus definiciones más elementales, especialmente en lo que toca a la vinculación entre cuerpo y lenguaje. Butler trazaba ya en *El género en disputa* (2007) una diferencia conceptual clara entre *agencia* y *acción*, entendiendo la agencia como capacidad de acción. Sus trabajos recientes (2009, 2017), sin embargo, muestran un desplazamiento teórico sobre tales nociones, que responde, como marcábamos, a una relectura del concepto de *acción* arendtiano (Butler 2012b, 2017).

potencia de la agencia entendida colectivamente o, para decirlo con la autora, la potencia de los cuerpos en alianza (2012b, 2017).

La *ontología socio-corporal* es una condición de la que, entiende Butler, no es posible deshacerse a voluntad. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Se trata, antes bien, de una relación social que está cifrada en las significaciones sociales que constituyen o instituyen esa relación. ¿En qué consiste? Fundamentalmente en la certeza de que existe una interdependencia fundamental, una vulnerabilidad original respecto del otro, de la otra, vulnerabilidad que acusa diferentes formas de distribución. Este concepto ha tomado en la obra de Butler diferentes nombres según sus preocupaciones teóricas más coyunturales: así, en *Vida precaria* (2009) habla esencialmente de *vulnerabilidad*, introduciendo de forma incipiente la noción de *desposesión*, que ocupará uno de sus últimos libros traducidos (Butler y Athanasiou, 2013, 2017). Puede identificarse aquí un desplazamiento, y es el de una doble cara del concepto, en este caso, de *desposesión*: la desposesión, dirán las autoras, es un concepto problemático porque siempre está indicando, en un sentido, “un límite a la propia suficiencia autónoma e impermeable del sujeto liberal, dada su dependencia y relacionalidad fundamentales” (2013: 2), y en otro sentido “la desposesión es una dolorosa condición impuesta por la violencia normativa y normalizadora que determina los términos de la subjetividad, la supervivencia y la responsabilidad” (Butler y Athanasiou, 2013:2).

Hay entonces una concepción de *materialidad* que rubrica un pensamiento en términos de ontología socio-corporal: la materialidad aquí no se postula como dato, decíamos, sino como punto de llegada. Por eso, y porque se vuelve necesario trabajar sobre el lenguaje para pensar de otro modo, es que hablamos de *materialización*, para recuperar el carácter activo, significativo y móvil que tiene llegar a pensar en algo como el dato a partir de lo cual significamos. Hay un momento en que la materia se considera punto de partida para subsiguientes elaboraciones teóricas y políticas, dice Elvira Burgos comentando a Butler (Burgos, 2008:227). Ese momento, esa sutura, se constituye en “la ocasión propicia para que el poder oculte sus mecanismos de producción velando el conocimiento de que aquel llamado lugar epistemológicamente fundante es resultado de complejas relaciones de poder y discurso” (Burgos, 2008:227).

Es por eso que el énfasis de la producción butleriana en general, y de la categoría de ontología social en particular, está puesto en el plexo de relaciones que sostienen este lugar *epistemológicamente fundante* que es la idea de materialidad. Un cuerpo, en este sentido, es ya siempre un cuerpo significa(n)do; no hay cuerpo sin las significaciones sociales que asume, pero que al mismo tiempo lo forman. El trabajo del poder es eficaz, entiende Burgos, cuando delimita o enmarca su objeto otorgándole inteligibilidad. Cuando se delimita algo en tanto que inteligible “los resultados materiales de la labor del poder, se consideren como datos materiales primarios, como un campo ontológico de realidades en sí que funciona de modo independiente al poder y al discurso” (Burgos, 2008: 227).

Cabe aquí una observación, que consiste en desmarcarse de una noción voluntarista o intencional que parece advertirse en Burgos en esta analítica del poder. No obstante, es necesario insistir en la discusión sobre esos *datos materiales primarios* que delimitan lo que somos y seremos capaces de percibir como *real*. No es menor, en tal sentido, que la operación teórico-política consistente en desarticular las relaciones de lo dado, sea llamada por Butler *insurrección ontológica*. En “Violencia, duelo y política” (2009) afirma:

No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales cómo: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? (Butler, 2009, 59).

Lo real como terreno inestable que se disputa, y lo material como punto de llegada, dependen ciertamente de una analítica del poder que es *performativa*. Por eso la agencia política también implica aquí una discusión sobre lo real, sobre sus marcos de inteligibilidad y sobre sus posibilidades de fisura y de transformación. En tal sentido, Burgos sostiene que “es preciso para la tarea política poder lograr la movilización de lo que en un momento determinado se considera un sujeto aceptable y de lo que, por el contrario, se considera rechazado de tal calificación” (2008:259). Así, Burgos se interesa por especificar la noción de materialidad butleriana, entendiendo que hay en Butler una genealogía crítica de la noción, que ni niega la materialidad ni la supone, sino que postula una visión performativa, dice, de los cuerpos en su materialidad (Burgos, 2008:231). Ahora bien, ¿en qué radica este carácter performativo? En un “proceso de significación en el que está implicada la repetición de normas” (Burgos, 2008:233). Lo que se reitera –siempre distinto de sí–, según la perspectiva butleriana, es una serie de normas pero de

modo tal que la norma nunca es completamente corporizada o replicada.

La ontología socio-corporal en tanto condición existencial moldea incluso el orden del *sentimiento* o el *afecto*, en tanto no podría existir, desde esta matriz, un orden primario de *afectos* y *emociones*⁹ ajeno a los modos en que interpretamos el mundo. Así lo expresa Butler: “que lo que sentimos está en parte condicionado por la manera como interpretamos el mundo que nos rodea, que la manera como interpretamos lo que sentimos puede modificar, y de hecho modifica, el sentimiento como tal” (Butler, 2010: 68). En esto hay, se ve, por una parte una crítica a la idea de que una respuesta afectiva pueda considerarse un mero *dato natural*: “Las respuestas afectivas parecen ser primarias y no estar necesitadas de ninguna explicación, como si fueran anteriores a la labor de comprender e interpretar” (Butler, 2010:78). Y por la otra, un eco de la creciente importancia que ha adquirido el estudio de los afectos en el ámbito de la filosofía política contemporánea.

La noción de ontología social corporal no pone el peso en algunas esferas de pretendida autonomía tales como *poder* o *discurso* sino en las relaciones que configuran la materialidad. Nos dice Burgos refiriéndose al canónico texto de Butler *Cuerpos que importan* (2002): “no es que el discurso origina o causa lo que enuncia, ni tampoco que lo forma exhaustivamente, sino que «no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo»” (2008: 239).

Desde luego, Butler nota una profunda imbricación entre materialidad y marcos interpretativos, que solo pueden distinguirse de un modo analítico. La autora aborda en “Violencia, duelo, política” (2009) el problema que supone para el lenguaje este pensamiento otro, detenido antes en la relación que en sus distintos términos. “Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* del otro” (Butler, 2009: 50). Por eso, entiende,

9 Uso los términos como si fuesen intercambiables, no porque signifiquen lo mismo, sino para mostrar el desacuerdo presente en la literatura sobre el tema. Tanto Cecilia Macón en “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política” (Macón, 2013) como la compilación *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Macón y Solana, 2015) recogen la discusión sobre la posibilidad y los efectos de la distinción a la hora de hablar de afectos, emociones, pasiones, sentimientos o impresiones. También Sara Ahmed indica la dificultad para distinguir entre términos cuya separación sea quizás solo analítica. En la Introducción a *La política cultural de las emociones* (2015), la autora insiste en que la separación entre sensación y emoción por ejemplo, depende ciertamente de una reificación, puesto que en los procesos afectivos están implicados tanto actos perceptivos como cognitivos (Ahmed, 2015:27). La referencia a Ahmed importa también en la medida en que la autora discute en este texto con la idea de *materialización* butleriana (Ahmed, 2015: 54), que aparece en Butler especialmente en *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (2002).

es que necesitamos otro lenguaje, otra experiencia, otro modo que nos permita pensar “no solo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas” (Butler, 2009:50).

Si bien el concepto de *desposesión* y su doble valencia será desarrollado más tarde en *Dispossession. The performative in the political* (2013), diálogo con la filósofa griega Athena Athanasiou, es interesante marcar aquí cómo la relación de desposesión pone en escena, por así decirlo, la profunda transformación que en el lenguaje supone una transformación en el mundo, de nuevo, y si es que tienen sentido las distinciones. Así, en una entrevista concedida en 2007 a Paul B. Preciado y Patricia Soley-Beltrán –quienes han traducido y comentado ampliamente su obra– Butler insiste en la íntima vinculación entre materialidad y marcos interpretativos, a la hora de entender las características sexuales primarias o secundarias. “Quizá sean simples hechos en un sentido material, pero el significado que tienen altera incluso cómo concebimos ese hecho, en virtud del significado que les atribuimos” (Soley-Beltrán y Preciado, 2007:218). En esa imbricación entre un supuesto dato y su significación, entre un sentimiento y sus marcos interpretativos, es que se cifra la noción de ontología social que intentamos componer.

La filósofa entiende esta condición existencial como “una dimensión de la vulnerabilidad humana que no puede “discutirse”, en tanto funciona como límite de lo argumentable, incluso tal vez como fecundidad de lo indiscutible” (2009:45). Es cierto que “podemos tratar de elegirlo, pero puede ser que a cierto nivel esta experiencia de transformación desarticule la elección” (Butler, 2009:47). Aquí se prefigura una diferencia, que será trabajada con mayor profundidad en *Marcos de Guerra* (2010), entre la *vulnerabilidad* como una condición ontológica, y la *inducción política* de esa vulnerabilidad.

El núcleo de la *ontología socio-corporal*, como se ve, recibe diferentes formulaciones y con ello, diferentes énfasis. Hay por lo menos dos obras en las que esa condición queda acotada a la vulnerabilidad: *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia* (2009) –motivada por el recrudecimiento de la política de guerra de Estados Unidos a partir de 2001– y en *Marcos de Guerra* (2010) –a propósito de la invasión de Estados Unidos a Irak–. La atención está puesta aquí en la desigual exposición a la violencia, al daño y a la muerte que esa condición habilita. Signada por las circunstancias, toda teoría se reformula a la luz de nuevos contextos, tanto como para considerar *otros* sus problemas. Por eso Butler escribe que la constitución política de cada una de nosotras viene dada en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos “como lugar

del deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición” (2009:46) y, en este sentido es que la pérdida y la vulnerabilidad “parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos” (Butler, 2009:46). Al mismo tiempo, podríamos pensar que la consecuencia de la constitución social de nuestros cuerpos también puede ser la fortaleza. Si hay aquí una deuda con Spinoza, y vaya si la hay, *lo que puede un cuerpo* es también lo que se ve posibilitado, multiplicado o restringido por sus relaciones, por sus capacidades de afectar y de ser afectado.

Esa constitución social del cuerpo –que luego deviene en un proceso de individuación– nos empuja a preguntarnos por el límite. En *Marcos de guerra* (2010), dice Butler “lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo, pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí. La supervivencia depende menos del límite establecido al yo que de la socialidad constitutiva del cuerpo” (Butler, 2010: 85).

En *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) por su parte, la noción de *ontología social corporal* puede leerse en términos de una analítica del poder de corte foucaulteano. Dice la autora: “el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos” (Butler,1997: 12). De allí, sabemos, la doble valencia del término *sujeción*, “un proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler,1997:12). Es interesante pensar aquí el modo en el que funciona la sujeción: Butler se pregunta si se trata de un poder que es anterior al sujeto, o de un poder que el sujeto posee (1997:26). Incliniéndose por la primera opción, responde “en algún momento se produce una inversión y una ocultación, y el poder emerge como algo que pertenece exclusivamente al sujeto” (1997:26). Luego, formula una pregunta crucial para este planteo a cuya respuesta se dedicará cuando se detenga en la *parodia* y en las posibilidades de la agencia en este contexto: “¿Cómo podremos sobrevivir si las condiciones que garantizan la existencia son las mismas que exigen e instituyen la subordinación?” (Butler,1997:39). En ese hamacarse dialéctico, apuntaría Benjamin, es donde puede encontrarse la respuesta. Nos dice la autora

Si aceptamos la idea de Spinoza de que el deseo es siempre el deseo de persistir en el propio ser (...) entonces quizá podríamos redefinir el deseo de persistir en el propio ser como algo que solo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida social (...) solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser (Butler, 1997:39).

Como se ve, insiste allí Butler en el carácter crítico hacia una concepción autofundante y soberana del sujeto, cuya persistencia depende de las condiciones de vida social. La lectura crítica que Butler lleva adelante en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) depende de un interesante diálogo con Louis Althusser –quien hizo de su femicidio insania y literatura (Althusser,1993)–, especialmente con el concepto de *interpelación* que el filósofo presenta en su clásico texto “Ideología y aparatos ideológicos del estado” [1970] (2008). Puede decirse, en esta dirección, que es la *interpelación* la relación que subjetiva, o que, estrictamente, no hay sujeto previo a esa escena reiterada de *interpelación*¹⁰.

Si bien, decíamos, el concepto de ontología socio-corporal puede rastrearse a lo largo de su abundante literatura, aunque no en los mismos términos, hay un texto de 2014, “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” en donde aparece la vinculación con la pregunta por lo humano o, más específicamente, con el modo en que pensar en términos de ontología social habilita a pensar lo humano. Para la autora, teorizar acerca del cuerpo humano desde esta ontología implica que ese cuerpo es entendido en un entorno, unas relaciones sociales y unas redes de apoyo y sustento como su condición de posibilidad (Butler, 2014:11). Esa condición de vulnerabilidad como apertura, como inscripción e incluso difuminación de las fronteras del cuerpo en el mundo animal y en el mundo técnico, implican, entiende Butler, un giro radical en los modos de entender al sujeto corporizado (2014:11). Hay dos conceptos clave en la obra butleriana (2010) que pueden ayudarnos a especificar la categoría de ontología socio-corporal: el concepto de *marcos*, y la noción de *precariedad*. Por una parte, el concepto de *marcos*, trabajado esencialmente en términos performativos, hace referencia a aquellos modos a través de los cuales se configura lo inteligible como real. Marcos que, de herencia derridiana (2001), no son solo condición de posibilidad o exterioridad a partir de la cual algo ingresa o no ingresa, sino que forman parte de eso que entonces *es* real. Por la otra, la noción de *precariedad* –en tanto condición existencial y en tanto condición inducida– que insiste en la vulnerabilidad socialmente compartida pero también en las modulaciones políticas mediante las cuales esa vulnerabilidad se maximiza para unos y se minimiza para otros.

10 Allí, recordemos, Althusser analiza la paradigmática escena en que un policía *interpela* a un sujeto bajo la pregunta *¿Quién eres tú?*. Ese acto, ese ritual en que el sujeto responde ante el llamado de un policía, analiza Butler, implica una *media vuelta hacia la ley* como movimiento anticipatorio en dirección a la identidad (1997:120). La pregunta inaugural del texto se centra en los efectos que tiene ese darse vuelta en relación a la inauguración del sujeto social (1997:16). Para profundizar esta discusión en relación esta vez a la configuración de la subjetividad policial, Cf. Dahbar y Moretti, 2016.

1.2 La noción de *marcos*: reproducción e interrupción

Es en *Marcos de Guerra* (2010) y a propósito del entorno cultural que hizo posible en Estados Unidos y en la opinión pública internacional la aceptación más o menos unánime¹¹ de la invasión a Irak (desde 2003 hasta la fecha), que Judith Butler desarrolla la noción de *marcos*. Como un modo de complejizar y poner en escena los modos dominantes en que algo puede reconocerse como aprehensible, vivible, imaginable, inteligible, la noción de *marcos* pone el énfasis tanto en las manifestaciones más obvias de estos modos (por caso y en la singularidad de la historia política de ese país, los medios de comunicación como maquinaria de guerra) así como los lugares culturales más complejos en donde se traza esa cartografía de lo humano. Habiendo partido de la categoría de *ontología socio-corporal*, sabemos que hay una interdependencia social que organiza la topografía de lo humano –y de lo no-humano, agrega Eduardo Mattio (2012)–. Ahora bien, hay una distribución desigual de esa topografía, unos “modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010:13). Pensemos entonces cómo funciona este encuadre.

En primer lugar, organizando aquello que puede percibirse como *vida*. En evidente consonancia con la noción de *materialidad* que postulábamos en el primer apartado, Butler entiende que ni siquiera existe propiamente la vida ni la muerte sin que exista una relación a un *marco* determinado (Butler, 2010:22). El marco entonces, no solo organiza una experiencia visual (o, mucho más amplio aún, una experiencia perceptiva), sino que, por esa misma razón “genera ontologías específicas del sujeto” (Butler, 2010:17). Cuando pensamos aquí en marcos de lo *inteligible*, no buscamos oponerlo al terreno de lo *sensible*, sino pensar en aquello que puede concebirse como real. Incluso, podemos pensar el lugar de lo inteligible en el terreno de lo sensible, en el orden del sentimiento, ese lugar que pareciera volverse elemental y sustraído a la discusión política.

En segundo lugar, y pensando específicamente en el funcionamiento de los *marcos*, podemos decir que poseen una estructura re-iterable, con todo lo que esta noción puede

11 Diciendo *unánime*, no desconocemos desde luego las oposiciones que hubo y hay para con esta política de estado que redundaba en la muerte y el negocio. Reconocemos más bien, el marco bajo el cual esas oposiciones fueron leídas. La modulación del espacio público resultó en un escenario bajo el cual cualquier crítica que pudiera hacerse, cualquier interpelación, sería leída como un apoyo a lo previamente definido como *terrorismo*. Al respecto, Cf. el texto de Butler “La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública” (2009).

significar a la luz de la teoría butleriana: “solo pueden circular en virtud de una reproducibilidad, y esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal” (Butler, 2010:44). La lógica de la iteración performativa informa el funcionamiento de los *marcos* como informaba el funcionamiento de las *normas* en *Cuerpos que importan* (2002). El hecho de que la reiteración sea necesaria, era entonces el argumento que Butler mostraba para señalar que “la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización” (2002:18). En esa reiteración, de hecho, también radica la posibilidad de su desestabilización. Esas inestabilidades o posibilidades de rematerialización, marcan, entendía Butler, “un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras” (Butler, 2002:18). En el mismo sentido y en tercer lugar, hay en la propia conformación del *marco* algo que lo pone en juego como “su doble ontológicamente incierto”. Caro a la epistemología butleriana en este punto si bien el marco “pretende contener, vehicular y determinar lo que se ve” (Butler, 2010:26), también se pone en juego en cada instancia, y esto la razón fundamental que señalábamos

esa misma reproductibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido. (...) Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición (Butler, 2010:26).

Según esta perspectiva teórica, sucede entonces que en cada instancia se juega la validez del marco. Esto desde luego no garantiza que el marco vaya necesariamente a romperse, sino simplemente que puede¹² hacerlo (o reforzarse, según la misma lógica). Ahora bien, qué es lo que circunscribe el marco para que resulte de un interés político y teórico tan apremiante su análisis, su descomposición o desmontaje. Cómo sugeríamos, lo que será aprehendido como vida, y lo que quedará por fuera. Butler es contundente al respecto: “A medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión” (2010:28).

12 Al respecto téngase en cuenta la reflexión de Judith Butler en torno a la acción en el espacio público, que discute y rectifica el carácter público de ese espacio, a la vez que disputa por los significados que allí se juegan. Es en *¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia* donde Butler y Spivak (2009) retoman el concepto arendtiano de «derecho a tener derechos», esto es, el ejercicio de un derecho que no se posee, aunque este ejercerlo, no vaya a garantizar de un modo necesario su consolidación.

Homologable en este punto a una perspectiva derrideana –como tendremos ocasión de retomar– la producción de un marco de inteligibilidad está entonces siempre signada –afortunadamente– por la posibilidad de su fisura. La posibilidad, como afirmábamos, no significa que esto de hecho vaya a ocurrir: “en realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural” (Butler, 2010:22). Es tarea de la política, desde luego, hacer lugar para que la fisura devenga, pueda devenir, en insurrección ontológica.

En cuarto lugar, y como corolario de su funcionamiento, debemos decir que la categoría de marcos resulta productiva también en la medida en que permite desplazarnos de la lógica exclusión/inclusión como principio explicativo. No se trata, decía Butler, de incluir a más personas dentro de las normas ya existentes (2010:20). Se trata, en cambio, de “considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial” (2010:20). Por eso vuelve a ciertas preguntas elementales: “¿Qué nuevas normas son posibles y cómo son producidas? ¿Qué podría hacerse para producir una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad?” (Butler, 2010:20).

Es interesante la operación mediante la cual la categoría de marcos nos distancia de una reflexión en términos de exclusión, y esto por varias razones. Por una parte, porque no hay aquí funcionando una analítica represiva del poder: el problema de la producción diferencial de la vida no está pensado entonces desde el punto de vista de lo que excluye sino de lo que produce, o en todo caso, de las intersecciones entre lo que produce y excluye. Si el hecho de que no todos los sujetos *cuenten* en el espacio político contemporáneo no puede resolverse con una mera voluntad inclusiva, es porque lo que hay que discutir es un problema mayor: los criterios, los *marcos*, que delimitan un espacio y un afuera para unos y para otros. Los modos en que un sujeto puede ser apartado tienen que ver, desde ya, con unas condiciones vertebrales de clase que estructuran y no han dejado de estructurar el sistema productivo, pero también, como creía Jean Baudrillard, con una *economía política del signo* (1974), pero también, como cree Sara Ahmed, con unas economías afectivas (2015) desde donde se complejiza el escenario para pensar en el, por así llamarlo, proceso de producción, en el que unas vidas valen más que otras.

Pensar en términos de marcos, entonces, nos permite recuperar la complejidad del encuadre, su carácter móvil –en donde el afuera nunca es totalmente afuera así como el adentro no es homogéneo–; su estructura performativa, es decir, el hecho de que la reproductibilidad o la

repetición sean el modo de funcionamiento del marco, y que, en ese sentido, rompan o puedan romper necesariamente consigo mismos. Los marcos en tanto esquemas de inteligibilidad son móviles, son cambiantes: esto nos asegura su carácter modificable, aunque desde luego no su efectiva modificación.

Butler postula, anotábamos en la Introducción, la existencia de versiones minoritarias de la norma (2006:16), efectivas o potenciales, así como la movilidad de esas relaciones. Muchas veces esas versiones minoritarias, son las que dan la posibilidad a lo que Butler llama, en este contexto, *enmarcar el marco* (2010:24). El particular interés que Butler muestra por la fotografía de guerra, tiene que ver justamente con la posibilidad de fotografiar el marco como tal. Un acto de ver desobediente (2010:106), una operación de enmarque perceptivo que, insiste la autora, rara vez se convierte en parte de lo que se ve. El ejercicio butleriano de desestabilizar o enmarcar el marco (*framer framed*¹³) guarda una deuda explícita con ese principio reflexivo que la autora encuentra en el Jacques Derrida de *La verdad en pintura* (2001) y su reflexión sobre el par *ergon/parergon*, los trabajos de la cineasta vietnamita Trinh T. Minh-ha (Reassemblage –1982–, Naked Spaces –1985–) así como en Ervin Goffman, Michel Callon, o la propia Susan Sontag.

Esta inflexión consistente en enmarcar el marco, no requiere para la autora una indagación especialmente trabajosa o intransitable, ni se trata de un metalenguaje. En sus palabras

poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. (...) Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas (Butler, 2010:24).

Se postula aquí una interesante relación entre la imagen y el contexto mediante el cual la imagen aparece en un contexto, pero también redefine el contexto en su aparición. Sin

13 Butler recoge la expresión *Framer framed* (1992) del libro homónimo de la cineasta vietnamita Trin Min-Ha, para hacer referencia a esta operación a la que volveremos sucesivamente en esta tesis y que consiste en «engañar al engaño o al engañador» (Butler, 2010: 23). Literalmente, la expresión podría ser traducida como aquello que encuadra el cuadro, porque con la palabra marco se pierde la referencia específica al lenguaje audiovisual y a la operación del encuadre. El texto de Trin Min-ha, por su parte, reúne sus más importantes guiones y cuenta con algunas entrevistas a la directora (a cargo de Scott McDonald y Judith Mayne). En la entrevista con Mayne, Trin Min-ha insiste en esta tarea que consiste en pensar la forma en que ese contenido está enmarcado (Min-ha, 1992:78). En la lectura butleriana, la insistencia está puesta en pensar en ese encuadre que no solo contiene sino que participa de eso que encuadra.

embargo, aclara la autora: “si los contextos están enmarcados (...) y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (...) entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él” (Butler, 2010:25). Podemos preguntar entonces, ¿cuándo rompe un marco consigo mismo? Si se trata de una condición inherente a la estructura de los marcos, ¿la modificación es de carácter intencional, decisionista? Si el espectro –exceso– representa lo derribable de la norma, ¿se modifica el marco una vez que somos capaces de percibir ese exceso? Dirá Butler que la estructura reiterable de la norma, al tiempo que muestra su carácter reproducible, representa su derribabilidad: “es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse, un deshacerse que está inherente en las cosas que hace” (Butler, 2010:29). Como el marco es vulnerable, tiene capacidad de autorromperse, es vulnerable a su propia inversión, posibilita esa intrusión.

Otra de las principales respuestas a la hora de pensar en los modos de desestabilizar o enmarcar los marcos reside en las herencias que pueden leerse en la filosofía de Butler. Sugeríamos párrafos más arriba que hay un principio reflexivo funcionando en la postulación de Butler, y que nos remite a la perspectiva derridiana. En lo que toca a *La verdad en pintura* (2001), ciertos elementos que allí aparecen –especialmente el funcionamiento del par *ergon/parergon*– pueden ayudarnos a comprender la dinámica del *marco*. La relación *ergon/parergon* (traducible éste último como lo que está al lado del *ergon*) viene aquí a mostrar la complementariedad en un vínculo que no distingue taxativamente entre forma y contenido (o que muestra los modos en que la forma *informa*); en ese sentido nos ayuda a entender la relación del marco y lo que enmarca o su contenido, tratándose de un marco que no solo enmarca sino que participa de ese real.

En la lógica *ergon/parergon*, si el *parergon* existe, es que el *ergon* no está completo. El afuera viene a suplir algo que el adentro no tiene. Y en esa lógica suplementaria, el *ergon* desborda al *parergon* y viceversa. La pregunta por el *parergon*, sin embargo, está silenciada. El marco no está interrogado sino que aparece como algo impuesto a la vez que borrado. Es propio de esta lógica ese juego de posiciones, esa oscilación entre el adentro y el afuera, un afuera que, como tendremos ocasión de ampliar, no aparece como exterior radical sino constitutivo.

En sintonía con la idea de un exterior que siempre amenaza la constitución atomizada del adentro, una de las razones fundamentales de la fragilidad del marco –que, apuntaba Butler,

por definición rompe consigo mismo— es la lógica de su funcionamiento: la iterabilidad. En el proceso de re-iteración, de volver a citar, hay una repetición que a la vez que repite va alterando, modificando en cada instancia. Una repetición que es ya una transformación. No en vano Butler considera en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) la lógica de la reiteración como la posibilidad de la resistencia (Butler, 1997:23).

Finalmente, pregunta acertadamente la filósofa, ¿cómo puede relacionarse la discusión sobre los marcos con la discusión acerca de la *precariedad* de la vida? Antes de desarrollar esta cuestión, válganos una breve respuesta. Butler entiende que si bien la producción de nuevos marcos es “parte del proyecto general de los medios de comunicación alternativos” (2010:28) hay una dimensión crítica en este proyecto que no se restringe a la producción de nuevos marcos: “[L]o que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por descontada es puesta en tela de juicio” (Butler, 2010:28).

1.3 Precariedad. Hacia una agencia política no soberana

A lo largo de buena parte de su producción teórica, pero sobre todo en la última etapa, anotábamos, Butler ha pensado a través de diferentes nominaciones esta condición existencial de interdependencia fundamental, condición de la que, entiende la autora, no es posible deshacerse a voluntad. Podemos pensar entonces en nociones correlativas que buscan, finalmente, responder a la pregunta que la autora se hace, acerca de ¿en qué sentido, entonces, la vida excede siempre las condiciones normativas de su reconocibilidad? (Butler, 2010:17). Así, encontramos que en *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia* (2009) y *Dar cuenta de sí mismo, Violencia ética y responsabilidad* (2009a) habla de *vulnerabilidad* y, a la hora de mostrar cómo es que no todas somos vulnerables del mismo modo, postula la idea de una distribución diferencial de la violencia, o de una geopolítica diferenciada de la vulnerabilidad. Ahora bien, es en *Marcos de Guerra* (2010) donde encontramos lo que tal vez sea la formulación más precisa de esta noción, presentada esta vez como *precariedad* (precariousness) para la condición compartida, y *precaridad* (precarity) para la precariedad políticamente inducida. El nudo para comprender la precaridad es que se trata de una condición que niega o intenta negar la igual exposición a la violencia, vulnerabilidad o interdependencia.

Una de las últimas formulaciones de este par conceptual, que anotaremos brevemente aquí pero a la que no nos abocaremos, aparece en *Desposesión. Lo performativo en lo político*

(2013, 2017), diálogo en el cual se trabaja, esta vez no como par conceptual, la noción de *desposesión* y su doble valencia, tanto restrictiva como constitutiva y, en tal sentido, posibilitadora. Desarrollamos esta categoría en términos de precariedad/precaridad porque consideramos que hay en esta formulación mayores posibilidades teóricas que en las precedentes y sucesivas, aunque el núcleo teórico no varíe significativamente.

La *precariedad* se define en primer lugar como una condición existencial, y es aquella que definíamos como la interdependencia fundamental, del estar ya siempre arrojadas a un mundo que nos excede y que nos constituye: la vida, sabemos, exige de determinadas condiciones para sostenerse. “La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos” (Butler, 2010:30). La filósofa entiende que se trata de una *común condición ontológica de vulnerabilidad* según la cual “mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quién yo soy” (Butler, 2010:72).

La postulación de esta condición implica una re-flexión acerca de lo que la «vida como tal» pueda significar

la idea misma de precariedad implica una dependencia de redes y condiciones sociales, lo que sugiere que aquí no se trata de la «vida como tal», sino siempre y solo de las condiciones de vida, de la vida como algo que exige unas condiciones para llegar a ser una vida «vivable»(Butler, 2010:42).

Sucede entonces que ni siquiera existe vida, “sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas” (2010:38). Hay, como vemos, una ontología social corporal, una concepción del cuerpo que nos permite hablar en términos de precariedad. Se basa, entiende la autora, en una concepción del cuerpo como algo esencialmente dependiente y condicionado por un mundo sostenido y sostenible (Butler, 2010:59). Esto resulta relevante en tanto la capacidad de respuesta se juega especialmente en las respuestas afectivas a ese mundo que sostiene y determina (2010:59), en la capacidad de respuesta, diremos, frente a esas condiciones o marcos que pueden ser socavados en sus supuestos y en su eficacia.

No es posible, entiende la autora, reconocer la vida fuera de los marcos en los que ocurre, de manera tal que “dichos marcos no solo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen unas condiciones sostenedoras para esa misma vida. Las condiciones tienen que ser sostenidas” (Butler, 2010:42). Esta dinámica a partir de la cual las condiciones no solo sostienen la vida sino que necesitan ser sostenidas, ofrecen en este escenario la grieta, la fisura para lo que Butler dará en llamar, decíamos, *insurrección ontológica* (2009:59). Como apuntábamos en la noción de marcos, hay una estructura reiterable mediante la cual los marcos se reproducen: ahora bien, es en esa dinámica de repetición, de citación, donde existe, en cada instancia, la posibilidad –más no por ello la certeza– de que las condiciones tenidas por dadas puedan ponerse en discusión.

Propone entonces, como proyecto¹⁴ teórico-político, centrarse en “las condiciones sostenedoras de la vida, sobre todo cuando estas fallan” (Butler, 2010:59). Como mencionábamos al comienzo si bien la vulnerabilidad es una común condición ontológica, sucede que no todas somos vulnerables del mismo modo. Hay una inducción política de la precariedad –que maximiza la precariedad de muchos para minimizar la de pocos– que Butler denomina *precarity* –traducida poco felizmente como *precaridad*–. Si la precariedad es esa condición compartida, la precaridad hace referencia a la condición inducida políticamente a partir de la cual se niega esa igual exposición “mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia” (2010: 50).

Desde el punto de vista de una ontología socio-corporal, esta distribución diferencial es ciertamente un interrogante tanto material como perceptual: la pregunta hace foco en los modos de la percepción mediante los cuales algo puede volverse y de hecho se vuelve un mero dato de la realidad, que exige una respuesta afectiva primaria. De allí que la autora se distancie del concepto agambeniano de *nuda vida*, que tantas discusiones bibliográficas y políticas ha despertado. Entiende que tanto la percepción como la política

14 Aunque no nos ocupemos aquí de las consecuencias éticas que tiene pensar en términos de precariedad, es interesante la posición de Butler al respecto: “Por supuesto, de esto no se deduce que si aprehendemos una vida como precaria tengamos que decidir proteger esa vida o asegurar las condiciones para su persistencia y prosperidad. Puede ser que, según apuntan Hegel y Klein, cada cual a su manera, la aprehensión de la precariedad conduzca a una potenciación de la violencia, a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas” (Butler, 2010:15).

son modalidades de un mismo proceso, por el cual “el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido” (2010:51). Allí es que Butler encuentra una distancia radical con el concepto de Agamben: no se trata, no puede tratarse, de vida al desnudo, “puesto que las vidas en cuestión no están moldeadas fuera de la *polis*, en un estado de exposición radical, sino que están vinculadas y constreñidas por relaciones de poder en una situación de exposición forzosa” (2010:51). En tal sentido, entiende Butler que no es la retirada de la ley la que produce o vuelve a los cuerpos precarios, sino ciertos efectos de la ilegítima coacción legal (59).

En este contexto, lo que cabe como corolario si se quiere de esta asignación diferenciada de la precariedad, es un “repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas” (Butler, 2010:16). Repensar, en primer término, el lugar del cuerpo en el ámbito de la política, o, más precisamente, con cuáles presupuestos acerca del cuerpo abordamos la política. En coherencia con una ontología socio-corporal, la definición de los cuerpos no se juega en el hecho de que se trate de entidades discretas o dependientes de una morfología establecida, lo cual nos llevaría rápidamente a identificar como criterio de demarcación determinadas formas corporales como paradigmáticamente humanas (Butler, 2010:82). Lo humano, esa obstinación que no cesa, es el tema que nos ocupará en el siguiente capítulo.



Hay en esta ontología socio-corporal, decíamos, un doble desplazamiento: la revisión de la noción de materialidad en tanto procesos de materialización, y la crítica a los límites discretos de un individuo formulada en debate con la idea de sujeto soberano, en debate con la posibilidad de dar cabal cuenta de sí. Ese desplazamiento colabora ciertamente con la comprensión de los cuerpos no ya como entidades discretas sino como cuerpos en alianza.

La formulación de esta ontología decíamos, puede verse especificada por dos nociones butlerianas que desarrollamos en los apartados previos: el concepto de *marcos*, y el de *precariedad*. En este último apartado nos interesa revisar brevemente esos conceptos, en la medida en que, como vimos a lo largo del capítulo, colaboran con un pensamiento otro acerca de las posibilidades de agencia en contextos fuertemente normalizados. En cuanto al concepto de *marcos*, cabe pensar específicamente en la estructura reiterable, performativa, de esos marcos, que vuelven posible no solo su reproducción sino su desestabilización.

Es la noción de un exterior no radical sino *constitutivo* la que permite pensar la fragilidad o permeabilidad de los marcos, su posibilidad de rompimiento consigo mismos, garantizada como lo está por la estructura reiterable del marco. En ese proceso de re-iteración, radica un interesante aporte para pensar la acción política, que no es en este contexto un acontecimiento radicalmente nuevo sino un desplazamiento, una diferencia en la repetición que viene a interrumpir la temporalidad de la reproducción de las cosas. Por eso, decíamos, Butler consideraba ya en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) la lógica de la reiteración como la posibilidad de la resistencia (Butler, 1997:23).

Así es que puede leerse la posibilidad de desestabilización de los marcos, el *enmarcar el marco*, como tarea de una política emancipatoria. Enmarcar el marco constituye desde luego la ocasión de un desplazamiento, pero no garantiza su eficacia ni su continuidad. Informada como lo está dicha estructura por una lógica performativa, esa ambivalencia posibilita de hecho la ruptura en la repetición de normas hegemónicas, la afirmación de versiones minoritarias de la norma. Aunque también posibilite, ciertamente, la reproducción de lo existente.

En cuanto a la categoría de *precariedad*, esa condición comúnmente compartida acusa una desigual distribución, decíamos, en la medida en que la precariedad puede ser políticamente inducida, es decir, maximizada para unos y minimizada para otros. Ahora bien, esta inducción política, esta posibilidad de intervenir sobre una condición existencial, implica a su vez la posibilidad de resistencia en la medida en que busque trastocar la condición de vulnerabilidad cuando ésta se traduce en una exposición radical a la violencia.

En este sentido, uno de los principales aportes al repensar la precariedad como una condición común a la vez que políticamente inducida radica en la redefinición de aquello que puede ser objeto de la política. Si la crítica nodal a la idea de acción arendtiana radica para Butler en esa diferenciación jerarquizadora entre lo público y lo privado según la cual nada menos que la reproducción material de la vida quedaría por fuera de la política (Butler y Spivak, 2009; Butler, 2012), si la vida no existe propiamente sin aquellas condiciones que la vuelven sostenible, sucede entonces que la acción política se juega especialmente aunque no exclusivamente en la conquista de esas mismas condiciones.

Insistir en la precariedad de la vida implica finalmente insistir en las alianzas. En las interdependencias, en los borramientos claros de las fronteras que muestran hasta dónde puede o debe llegar un cuerpo o una comunidad determinada. Lo cual supone, no solo repensar aquello

en torno a lo cual los cuerpos se reúnen, sino, como también entiende Butler, repensar el lugar de los cuerpos en el ámbito de la política. De la posibilidad de inteligibilidad de sus cuerpos, así como de sus posibilidades de aprehensión. Esto implica, como señalábamos, la discusión con algunas formas corporales como paradigmáticamente humanas, pero además, la discusión con aquello que vuelve al cuerpo político, pensando específicamente en la palabra como su instancia paradigmática.

No se trata entonces solamente de repensar el lugar de los cuerpos en el ámbito de la política, sino de repensar el lugar de la política en el ámbito de los cuerpos –los cuerpos, esas duraciones temporales sostenidas culturalmente (Butler, 2007:17)–. Allí radica la posibilidad de hacer, también de la política, una categoría expansible, pero además el riesgo, desde una lógica performativa, de que esa categoría resulte ciertamente reductible.

II

La humanidad enmarcada

Un texto que ofició de estímulo permanente para este trabajo fue la nota periodística del escritor argentino Rodolfo Enrique Fogwill, publicada en *El porteño*¹⁵ en 1984 y recogida en *Los libros de la guerra* en 2010. Bajo el nombre «El Doctor Cormillot y la gran máquina de adelgazar conciencias», el artículo muestra, como una operatoria cultural de la restauración democrática argentina –situada en las elecciones de diciembre de 1983 que dan por ganador a Raúl Alfonsín por la Unión Cívica Radical–, el modo en el que se trazó una distancia ontológica entre víctimas y victimarios del terrorismo de estado. Esto habría contribuido a borrar rápidamente –sin solución de continuidad, apuntaría Agamben–, la persistencia de ciertos núcleos que todavía pervivían y perviven entre un orden dictatorial y un orden democrático; cifrados especialmente, leyó Fogwill, en «la herencia *cultural* y *semántica* del Proceso». Parece que el ya célebre Doctor Cormillot, anunciaba en enero de 1984 en *El Observador*, que todo aquel que tortura o manda torturar, no puede estar en la categoría de los humanos. Fogwill entonces anuncia, enuncia:

A alguien tendríamos que aniquilar: a los que no comparten la idea constitucional, a los que torturan o mandan torturar, a los raros. Si ellos no son humanos, si alguno de ellos por hache o por bé no fuera humano, entonces seguro que nosotros somos seres humanos: hay que decirle que es inhumano al que está afuera para sentirse amparado en el calor de hogar de esta casa caníbal que habitamos (...) y siento que si no pudiese definir como inhumano al general equis, tendría que preguntarme quién soy yo. Y yo, si acepto que el sargento igriega es tan humano como el general equis, si acepto que la palabra “humano” le quepa a ambos, tendré que buscar la palabra que a mí me corresponde: ¿“Beneficiario”? ¿“Colaboracionista”? ¿“Cómplice”, tal vez? (Fogwill, 2010: 63).

El ejercicio intelectual que Fogwill lleva a cabo en este texto sorteja –como buena parte de su obra– la corrección política. En la contratapa de *Los libros de la guerra*, Horacio González nombra este movimiento como un desplazamiento en nuestras estructuras de bondad. Este procedimiento re-flexivo –pensarnos a nosotrxs mismxs, en contra de nosotrxs mismxs– quizás no sea otra cosa que la vieja tarea de la vigilancia epistemológica que con precisión

15 *El Porteño* fue una revista publicada en la ciudad de Buenos Aires en el período 1982-1993 –con una breve reaparición en el año 2000- creada por Gabriel Levinas, Miguel Briante y Jorge Di Paola. Comenzó como una revista cultural y giró rápidamente hacia una revista política, en el contexto del último período de la Dictadura cívico-militar (1976-1983). Tuvo la particularidad de reunir temas desconocidos, obliterados o polémicos de su tiempo, como la historia y presente de las comunidades indígenas en Argentina, la desaparición de niños, los problemas ambientales y el movimiento de la antipsiquiatría, cuyo referente más reconocido es Alfredo Moffatt. Fogwill fue un colaborador asiduo, entre los que se cuentan Néstor Perlongher, Oscar Steimberg, Eduardo Aliverti, Diana Sperling, Eduardo Blaustein, entre otros. Gabriel Levinas actualmente dirige la plataforma periodística plazademayo.com en la que también están disponibles numerosos archivos de *El porteño*.

definían Passeron, Chamboredon y Bourdieu para *El oficio del sociólogo*¹⁶.

La reflexión de Fogwill constituye aquí la ocasión para preguntarnos, para pensar en una fisura, una inflexión que abre un hueco de mundo dentro del mundo, como apuntaría Casullo (2007). ¿Por qué necesita el Dr. Cormillot, o –postulando un inestable *nosotrxs*–, por qué necesitamos, marcar una distancia ontológica con alguien que, así, dejamos de re-conocer como humano? Desplazando las posiciones, ¿por qué alguien necesita trazar esta distancia, dejándonos fuera? ¿De cuál pretendido y deseado interior, por otra parte? Podríamos pensarlo en nuestro contexto actual en términos de los modos en que se ha configurado la *seguridad* como problema, ¿cómo es que se traza, culturalmente, esa distancia devenida ontológica entre el ciudadano cuya vida debe ser protegida, y aquel que representa una amenaza para el primero? Esa calificación de la vida como no digna de protección ya está mediada por una previa calificación de esa vida, racializada, sexo-generizada, clasificada, territorializada, temporalizada, como tendremos ocasión de pensar en los Capítulos III y IV.

Quizás pueda trocarse la intuición de Fogwill y decir, en un movimiento inverso, que de lo que se trata es que a alguien hay que decirle que está fuera para que sea inhumano y entonces sí, “sentirnos amparados al calor de esta casa caníbal que habitamos”. Por lo mismo, tal vez nos quede todavía la pretensión, ingenua o superlativa, de volver a proponer la intemperie. Repropone la intemperie no es otra cosa que tratar de desmontar el derrotero a partir del cual esas configuraciones de lo humano y de lo inhumano llegan a ser (y aquí caben los atributos de: inteligibles, perceptibles, reconocibles, aprehensibles, vivibles) con ese doble objetivo que siempre tiene la crítica, de discutir lo que hay –y a quien investiga como parte del existente que se critica– discutiendo a su vez las preguntas mediante las cuales abordamos lo que hay; el fenómeno, y las presunciones bajo las cuales ese fenómeno se aborda. “Algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas”, afirma Butler en *Marcos de Guerra* (2010). Esta afirmación, si se lee a la luz del Capítulo I, no es otra cosa que la

16 Aún así, la práctica de la «vigilancia epistemológica», según advierten los autores, ni siquiera ofrece un total contrapeso a los inconvenientes que tiene, para la investigación, el etnocentrismo intelectual o profesional, difícilmente expuesto a la crítica: “Si el etnocentrismo del intelectual es particularmente insidioso, se debe a que la sociología espontánea o semicientífica que segrega la clase intelectual y que transmiten hebdomadarios, revistas o conversaciones de intelectuales, se critica menos fácilmente como precientífica que las formulaciones populares de los mismos lugares comunes, y porque amenaza con cargar a la investigación de presunciones indiscutidas y de problemas obligados: un medio tan fuertemente integrado se hace sentir sobre los que en él se desempeñan, o quizá más aun, sobre los que, como los estudiantes, esperan ingresar en él, un sistema de presiones tanto más eficaces cuanto que se presentan como las normas implícitas del buen tono o del buen gusto” (Bourdieu et al, 2002:105-106).

constatación de que nunca el marco ordena o define totalmente lo que hay. Así como existen ciertos marcos dominantes, siempre se están produciendo, decíamos en el Capítulo I, versiones minoritarias de la norma¹⁷, desde las cuales el movimiento de la crítica resulta posible.

Uno de los puntos capitales en que puede hacerse efectiva esta idea de proponer la intemperie, es la pregunta por la categoría de *exclusión* y su productividad para el análisis. Resulta muchas veces un lugar común para la crítica en Ciencias Sociales apelar a la categoría de *exclusión* como principio explicativo de complejos fenómenos sociales. Ofrezcamos aquí algunas razones que nos llevan a desestimar esta categoría no en términos generales ciertamente, sino en relación al objeto de esta investigación. En primer lugar, cuando preguntamos ¿quién *cuenta* como humano? ofrecemos una interrogación general que funciona como un paraguas bajo el cual ingresa, decíamos, la pregunta por el *cómo*: si algo motiva este trabajo, tiene que ver con aquella pregunta motora con que la antropóloga Rossana Reguillo alentaba a quienes se inician en la investigación. Preguntamos por cómo alguien cuenta, llega a contar como humano, y cómo es que cae fuera de la cuenta. Hasta aquí considerando el objeto. En segundo lugar, en tanto categoría de análisis, pensar bajo la lógica de la *exclusión* no nos resulta productivo para el tema propuesto, y esto por dos razones: tanto por lo que supone o posibilita, como por lo que, valga la paradoja, la categoría de exclusión excluye o deja de lado. De una parte, funciona aquí la idea de un lugar previo, lugar de pertenencia o enunciación de quien habla y dice “hay un problema y es que ciertas personas están quedando fuera”, es decir, se le niega la pertenencia (¿pero a qué?) a un grupo mayoritario de sujetos que quedan fuera (del sistema, del mercado de trabajo, de la educación formal, etc.). Hay un lugar del que se está excluido. El singular niega la multiplicidad de exclusiones a las que podríamos atender (raciales, de clase, culturales, sexogénicas, temporales, capacitistas, etc.), el hecho de que la exclusión no pueda agotarse en una significación meramente económica, y niega también que quien habla pueda afirmarse en esa condición. El intelectual que pertenece a la academia o que desde allí se posiciona, no solo suele hablar desde el lugar de la supuesta inclusión sino que parece sugerir que su deber como intelectual –y el escenario más deseable– es incluir, *humanitariamente*, a todos aquellos que están o han quedado fuera. Una tercera razón que nos lleva a desestimar aquí la categoría de exclusión es el riesgo de reificación que comporta postular un existente sin reponer su proceso

17 Una interesante deriva de esta noción puede encontrarse en la idea de *devenires minoritarios* que Giles Deleuze y Felix Guattari trabajan en *Kafka, por una literatura menor*. Cf. Deleuze, G. y F. Guattari, 1990.

histórico. Si no discutimos ese existente (esas normas, ese orden de lo real) pues entonces es probable que esa realidad, que damos por descontada, no sea íntimamente cuestionada y no tenga, a nivel político, otra solución que la ampliación de sus procedimientos de inclusión. Otra razón complementaria de esta puesta en discusión tiene que ver con la matriz epistémica desde la cual reflexionamos, especialmente en lo que toca al carácter ambivalente, oscilante y paradójico de ese par inclusión/exclusión, a la lógica parasitaria de esa pertenencia sin pertenencia, de esa *cláusula de género* que al tiempo que incluye deja fuera, al tiempo que abre el juego lo clausura, y al tiempo que define impide que lo definido se cierre sobre sí mismo.

Introducimos aquí estas reflexiones puesto que la tarea de este apartado –reflexionar acerca de los marcos de inteligibilidad de lo humano– tiene sus correspondientes problemas. Uno de los más relevantes es el lugar de enunciación que constituye quien es capaz de definir un nosotros respecto del cual otros están excluidos, como si lo único que le quedara a la política es un intento de que más quepan en las normas que ya hay. Por eso cuando la poeta Susy Shock reivindica su “derecho a ser un monstruo/ y que otros sean lo normal” es clara: “yo no he hecho todo esto para entrar a lo que está, porque lo que está es espantoso” (Susy Shock, 2014). A esto se refiere Butler cuando habla de una insurrección a nivel ontológico, a una discusión con lo que hay.

El propósito de este apartado es dar curso a una pregunta capital: ¿Cómo alguien cuenta, llega a contar, como humano? La cita de Fogwill y su comentario introducen el problema de lo humano circunscripto a sus marcos de inteligibilidad, noción para la cual elaboramos una serie de categorías que desagregamos en un orden de generalidad decreciente, a través de una búsqueda bibliográfica y una posterior construcción y rearticulación conceptual. Teniendo como punto de partida el método de la exégesis cuantitativa, se computaron las recurrencias donde la cuestión de «lo humano» se tematiza en al menos diez textos¹⁸ de la producción más reciente de Butler. En función de este recuento, elaboramos una serie de claves de lectura que surgieron del análisis y que enumeramos a continuación.

18 Entre los textos más relevantes donde se computaron las recurrencias de aparición del problema de lo humano en Butler, y ordenando de lo más reciente a lo más antiguo, se cuentan: *Los sentidos del sujeto* (2016) “Nosotros, el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión” (en Badiou, 2014); “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” (2014); *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010); en coautoría con Gayatri Spivak *¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia* (2009); *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a); *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009); *Deshacer el género* (2006), y entre los textos de referencia, especialmente *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad* (Soley-Beltrán y Sabsay, 2012).

La *primera* categoría es la de los marcos de inteligibilidad de lo humano y los límites de ese proceso de intelección, *seguida* por la pregunta acerca de una morfología determinada y los consecuentes riesgos de antropocentrismo; la *tercera* categoría aborda la relación de frontera-amenaza que puede notarse entre lo humano y lo inhumano, la *cuarta* alude a las normas de reconocimiento de lo humano, la *quinta* se pregunta por lo humano en tanto naturaleza o condición, y la *sexta* postula una suerte de salida al problema teórico y político de esos marcos bajo los cuales lo humano resulta inteligible, que es la idea de *enmarcar el marco*.

Aunque el foco de este trabajo, decíamos, no esté puesto de modo primordial en la categoría de *género*, conviene recordar que es al interior de esta discusión y por razones específicas –el foco puesto en la performatividad de género, entre ellas–, en donde se construye un lugar fundamental para poder pensar la composición de lo humano y lo inhumano, discusión que en la obra temprana de Butler ocurre en términos de matriz de reconocimiento, y avanza, conforme avanza su producción, por derroteros que involucran marcos de lo inteligible incluso más amplios, de los que trataremos de dar cuenta en este apartado.

2.1 Marcos de inteligibilidad

La primera aproximación teórica que podemos realizar para abordar la cuestión de lo humano es la de sus *marcos de inteligibilidad*; un tipo de marcos que trazan una relación ineludible, apunta la autora, entre lo inteligible y lo humano. Esta relación “exige ciertos planteamientos teóricos precisamente en relación con aquellos puntos donde lo humano afronta los límites de la inteligibilidad misma” (Butler, 2006:90). Entonces, pensar en lo que llega a ser inteligible como humano, guarda siempre una doble faz que es la de enfrentarse con los límites de su inteligibilidad, aquello que es arrojado en el momento (lógico) de la definición, hacia una zona no abyecta, sino definida –y esto es importante subrayarlo¹⁹–, calificada como lo

19 La importancia de esta distinción amerita una aclaración. Si trazáramos una cartografía del pensamiento biopolítico contemporáneo, Judith Butler ocuparía quizás una posición *táctica* antes que *estratégica* –recuperando el viejo binomio de De Certeau–. Si bien la autora no es una referente de esta tradición, dialoga y polemiza, como señalábamos, con uno de sus autores más leídos: Giorgio Agamben. Una de las diferencias elementales que traza Butler con el filósofo italiano es con respecto al concepto de *nuda vida*, que Agamben (1998) toma a su vez del paradigmático ensayo de Benjamin “Para una crítica de la violencia” [1921] (2009). Butler entiende que no hay algo así como un terreno indiferenciado, no político, donde el puro cuerpo es arrojado, pasible de ser muerto o expulsado. Se trata, entiende, de vidas saturadas de poder, y no de vidas desnudas. Para un mayor desarrollo de esta discusión consultar el artículo “Detención indefinida” (Butler, 2009).

amenazante o lo monstruoso²⁰.

Estos marcos de inteligibilidad de lo humano delimitan en un sentido que es a la vez material y perceptual, lo que entonces será reconocido como tal, y al mismo tiempo, lo que caerá fuera de la cuenta. Por eso es que reconoce Butler en *Marcos de guerra*, que “el plan interpretativo tácito que divide las vidas en meritorias y no meritorias funciona fundamentalmente a través de los sentidos” (2010:81). Que la operación de delimitación del marco sea a la vez material y perceptual es un dato fundamental para comprender la arquitectura butleriana: como tuvimos ocasión de ver, la postulación de una ontología social tiene que ver con una reformulación de la noción de materialidad, anclada fundamentalmente en el proceso de materialización mediante el cual, podríamos decir, algo *llega a contar* como mero dato, como materia.

Entre las virtudes teóricas que puede ofrecer la idea de *marco*, se encuentra la posibilidad dar cuenta, no solo de un momento en el cual unas vidas son reconocidas como vivibles, sino del proceso a través del cual ese momento se constituye. Una tarea cara a la crítica, consistiría en desmontar el proceso, en devolverlo a la dimensión de su historicidad. El énfasis de este Capítulo está puesto no tanto en quién cuenta como humano y quién cae fuera de la cuenta, sino en cuáles constituyen los criterios y de qué modo llegan a producirse, como un modo, quizás inestable pero no por ello menos efectivo, de desmontar su eficacia.

Desde luego, afirma Butler, los órdenes de inteligibilidad son variables y tienen que ver en principio con la posibilidad de *conocer* lo humano, y con el estatuto epistémico que este procedimiento contiene. En primer lugar hay que señalar que un marco es antes que nada un proceso que ha cristalizado en algo que entonces se reconoce como dado, un proceso de materialización en el que algo así como lo humano llega a ser reconocible como tal, bajo unas condiciones particulares y con unas características específicas. Parafraseando a Simone de Beauvoir podríamos decir que *no se es humano sino que se llega a serlo*.

La posibilidad de conocer lo humano, decíamos, está ya siempre vinculada a los límites impuestos a ese conocimiento. Dice Butler en *Deshacer el género*:

20 Resuena aquí una interesante referencia, que es la que presenta Michel Foucault en *Los anormales* (2000) acerca del monstruo o lo monstruoso como principio de inteligibilidad. Dice el filósofo: “el monstruo es el gran modelo de todas las pequeñas diferencias. Es el principio de inteligibilidad de todas las formas –que circulan como dinero suelto– de la anomalía” (Foucault, 2000:62).

Cuando se pregunta cuáles son las condiciones de inteligibilidad mediante las cuales surge lo humano y se lo reconoce como tal, mediante las cuales algún sujeto se convierte en el sujeto del amor humano, se pregunta acerca de las condiciones de inteligibilidad que componen las normas, las prácticas, las condiciones que se han convertido en presuposiciones, y sin las cuales no podemos ni pensar sobre lo humano. Así que propongo debatir la relación entre los órdenes variables de inteligibilidad y la génesis y la posibilidad de conocer lo humano (Butler, 2006:89).

Recuperamos esta cita en tanto muestra con claridad este proceso según el cual en la inscripción o incorporación de esas normas, de esas prácticas, *aparece* lo humano, se lo reconoce como tal, y un sujeto se convierte en sujeto del amor humano. Es importante señalar aquí esta idea de Butler de que convertirse en sujeto es convertirse en sujeto del amor humano, en sujeto de deseo, podríamos arriesgar. Una interesante reflexión que también emprende Mauro Cabral al respecto, cuando sostiene que la pregunta por una vida vivible (por una vida) lo es en esencia por una vida deseable²¹.

Queda entonces preguntarse por esas normas, por esas prácticas, por esas condiciones convertidas en presuposiciones, dice Butler, sin las cuales no podemos pensar lo humano. ¿Qué es aquí pensar esas relaciones? Nada menos que reabrir las, desandar, como quería Jorge Huergo (2004), como quiso Peter McLaren (1993) para una pedagogía crítica, esas asociaciones cristalizadas entre significante y significado, entre afectos y objetos (Ahmed, 2015) que reproducen o desestabilizan el mundo. Desmontar la lógica interna del marco, por desarmar su efectividad. Esos órdenes de inteligibilidad, la inscripción de normas o prácticas re-iteradas, decía Butler en la cita que desglosamos, son *variables*, aunque no azarosos. Bien han podido ser otros. En el proceso de su iterabilidad siempre producen algo distinto de sí. En ese desplazamiento radica la posibilidad de *enmarcar el marco*.

Sigamos pensando, entonces, cómo se vinculan los órdenes de inteligibilidad de lo humano con las posibilidades y límites en la tarea de *conocer* lo humano. Butler dispara la reflexión con la siguiente suposición: podría plantearse que para “preservar y promover la vida

21 Mauro Cabral desarrolla la vinculación entre una concepción de lo humano y unas formaciones subjetivas de esta manera: “La concepción cultural y jurídico-normativa de humanidad vigente implica, para el activismo y la teoría política intersex un dilema complejo: por un lado, el discurso de los derechos humanos aparece como un instrumento privilegiado al cual apelar en defensa de la autonomía decisional y la integridad personal de l*s niñ*s intersex; por otro lado, mientras la humanidad sexuada permanezca encasillada en un standard asumido como valioso y deseable tout court, el humanismo de los derechos humanos seguirá siendo insuficiente en el mejor de los casos, o una trampa argumentativa, en el peor –capaz de justificar aquello que el activismo y la teoría política intersex denuncian como formas inhumanas de humanización” (Cabral, 2003:14).

humana tal como la conocemos”, es necesario conocer los fundamentos de lo humano. Ahora bien, ¿cuál sería el problema de este planteo? La autora se pregunta:

¿y si las mismas categorías de lo humano excluyen a quienes deben ser descritos y protegidos dentro de sus términos? ¿Por qué aquellos que deberían estar incluidos en lo humano no actúan dentro de los modos de razonamiento, ni de las peticiones legitimadoras de validez proferidas por formas occidentales de racionalidad? (Butler, 2006:61).

Las preguntas que formula la autora contienen un problema central: hay una paradoja intrínseca en la inteligibilidad de lo humano, un criterio de demarcación tácito que excluye a quienes debiera incluir. Ahora bien, esas exclusiones son constitutivas de su funcionamiento, no se trata de un exterior radical, sino como apuntaba Jacques Derrida²² (1998) de un *exterior constitutivo* respecto del propio funcionamiento del marco. Por ello es que “poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior” (Butler, 2010:24). En el mismo sentido es que no se trata, insiste Butler, de incluir lo que se presume excluido, sino de desestabilizar ese marco de lo inteligible como real y como vivible, se trata, antes que de inclusión, de una posible insurrección ontológica.

Continúa preguntando la autora: “¿Acaso hemos llegado alguna vez a conocer lo humano? Y entonces, ¿cómo podemos aproximarnos a este conocimiento? ¿Deberíamos recelar de conocerlo demasiado pronto o de una manera final o definitiva?” (2006:61). Advierte así acerca de la relación entre un conocimiento conclusivo de lo humano y las pretensiones de dominación que ese conocimiento guarda. ¿Alguna vez llegaremos a conocer lo humano? se pregunta. ¿Es necesario ese conocimiento definitivo?, repregunta como posible respuesta. Acaso la tarea de agotar el conocimiento de lo humano sea, como el *Fitzcarraldo* de Werner Herzog, no más que una *conquista de lo inútil*. Finalmente, es en el límite de la inteligibilidad, de lo que llega a concebirse como humano, en donde Butler entiende que debe darse una reflexión sobre lo humano que sea, a su tiempo, la discusión o impugnación de ese límite.

Pensar en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad puede formularse según lo que Butler entiende por *traducción cultural*, definida en *Deshacer el género* (2006) como el proceso mediante el cual cedemos nuestras categorías más fundamentales. Un extenso pasaje de

22 Escribe Derrida en *De la gramatología*: “El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo exterior y lo interior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema” (Derrida, 1998:40).

ese texto es aquí la ocasión para reflexionar sobre este proceso:

solo podemos rearticular o resignificar las categorías básicas de la ontología, del ser humano, del ser de un género, de ser reconocible sexualmente, en la medida en que nos sometemos a un proceso de traducción cultural. No se trata de asimilar nociones de género foráneas o distantes como si fuera simplemente una cuestión de incorporar lo ajeno a un léxico establecido. La traducción cultural es también un proceso de ceder nuestras categorías más fundamentales, es decir, de observar cómo y por qué se disuelven, cómo requieren la resignificación cuando se encuentran con los límites de la episteme disponible: lo que se desconoce o lo que todavía no se conoce. Es crucial reconocer que la noción de lo humano solo se construirá con tiempo, en y a través del proceso de traducción cultural, ya que no se trata de una traducción entre dos lenguajes que se mantienen cerrados en sí mismos, distintos, compactos. Más bien, la traducción obligará a cada lenguaje a cambiar con el fin de aprehender al otro, y este aprehender en el límite de lo que es familiar, estrecho de miras y ya conocido, proporcionará la ocasión para una transformación ética y social. Constituirá una pérdida, una desorientación, pero en la cual lo humano hallará una oportunidad para ser de nuevo (Butler, 2006: 64-65).

Puede verse cómo es que esa traducción implica una cesión: no se trata, dice la filósofa, de “incorporar lo ajeno a un léxico establecido” sino antes bien, de desestabilizar ese “establecido”, de modo tal que podamos experimentar antes que observar, su carácter inestable, el modo en el que esas categorías se resignifican, cuando esos esquemas de inteligibilidad se ven desafiados. Butler introduce además la noción de la *temporalidad* para pensar en este proceso. “[L]a noción de lo humano solo se construirá con tiempo” dice, e introduciendo este vector de la temporalidad –materia de la Segunda Parte– introduce la idea de la modificabilidad de esos esquemas, estrechos, atados a lo conocido o a lo familiar.

Esta estrechez de miras, desde luego, vale tanto para lo que nos es familiar políticamente como para lo que quisiéramos no considerar humano, “aquel que tortura o manda torturar”, señalaba Fogwill. En esa fisura, concluye entonces, se constituye “una pérdida, una desorientación, pero en la cual lo humano hallará una oportunidad para ser de nuevo”, aunque, sabemos, nunca de modo definitivo. Puede advertirse allí una suerte de desplazamiento infinito, de procrastinación necesaria en la definición de lo humano, nunca presentable ni efectivo. Así como la justicia y la democracia en el esquema derridiano, lo humano está siempre por venir.

Pero además, agrega Butler, hay una experiencia de los cuerpos que no se da sin cierta idealización o marco para la experiencia misma. Podemos pensar aquí que así como no hay vida sin unas condiciones que la vuelvan posible, no hay cuerpo sin unos marcos interpretativos en los que esos cuerpos²³ sean posibles, deseables. Por eso, dice Butler, “la lucha para rehacer las normas a través de las cuales se experimentan los cuerpos es crucial” (2006:50).

Hallamos esta idea de pensar *en el límite* de nuestros esquemas de inteligibilidad – entre otros escritos de Butler (2009b)– en el ya mencionado texto aparecido en 2014 bajo el nombre “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, donde la autora analiza el caso del colectivo feminista Pussy Riot, acusadas por el gobierno ruso de “atacar el alma del hombre” tras su conocida intervención²⁴ en la Catedral de Cristo Salvador de Moscú el 21/2/12. A partir de lo cual la autora se pregunta por las normas comunes puestas en discusión -entre ellas una norma de lo humano concebida o constreñida como norma masculinista- para arrojar una pregunta fundamental: “¿Podemos tal vez movilizar toda la expresión de los sentidos, incluidos sonido e imagen, y reivindicar una vida libre y vivible, una democracia sensible?” (Butler, 2014:10). Reivindicar una democracia en el orden de lo *sensible*, introducir un desplazamiento en aquello que Jacques Rancière entiende por el *reparto* o la *división de lo sensible* (2002) comporta un trabajo crítico que desmonta aquello que aparece como del orden de lo primario. Por eso decíamos, Butler llamaba en *Marcos de Guerra* (2010) a discutir el carácter *primario* de las *respuestas afectivas*, como si no estuviesen también ellas necesitadas de una labor de comprensión e interpretación (2010:78). Una democracia sensible por su parte “moviliza toda la expresión de los sentidos”, una democracia sensible es visible, desde esa arquitectura teórica, en esa fisura que comporta *enmarcar el marco*, noción que intentaremos allanar a lo largo del trabajo.

Hay una relación explícita entre los marcos de inteligibilidad de lo humano y una distribución ¿biopolítica? según la cual algunas vidas valen la pena –y la alegría, por qué no– y otras quedan fuera de la posibilidad de duelo, allí donde la importancia está dada sobre todo por el carácter público de ese afecto.

23 Para profundizar en esta idea, se puede sondear el concepto de *propiocepción* de Maurice Merleau-Ponty, según el cual “el esquema del propio cuerpo no es completamente coextensivo al cuerpo anatómico, por lo que surge la pregunta de dónde comienza y dónde termina un cuerpo” (Cf. Birulés et al, 2014: 118).

24 El 21 de febrero de 2012, el grupo punk feminista Pussy Riot dio un concierto sin aviso previo en la Catedral de Moscú. Su música además era un explícito mensaje contra el presidente Vladimir Putin. Tres de las integrantes del colectivo fueron arrestadas y llevadas a juicio, proceso tras el cual fueron condenadas, el 17 de agosto de 2012, a dos años de prisión (Colás, 2016).

Así, no hay un discurso que deshumaniza, sino órdenes de lo inteligible que constituyen un límite para el discurso mismo: “el problema no se reduce a la existencia de un “discurso” deshumanizador que produce estos efectos, sino más bien a la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad humana” (Butler, 2006a:61). Por eso sostenía la autora en *Deshacer el género* (2006) esa diferencia radical: “para ser oprimido primero hay que ser inteligible” (208), distinción sobre la que tendremos oportunidad de extendernos.

“Violencia, duelo, política” es un texto fundamental que inaugura lo que dio en llamarse –no sin problemas, decíamos– *giro ético*. En este texto, aparecido en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009), Butler entiende que esta distribución diferencial viene delimitada por unos contornos culturales de lo humano que funcionan aquí poniendo límites sobre las pérdidas²⁵ que pueden reconocerse como tales. “Después de todo, si alguien desaparece, y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo?” (Butler, 2009:59). Aquí, sin embargo, cabe una profunda digresión sobre la perspectiva que Butler está configurando para pensar. Esa persona *no es nadie* es una afirmación relativa al lugar desde donde se piensa su aparición en tanto forma de existencia. *Esa persona no es nadie* desde el punto de vista de la configuración pública de obituarios que en el atentado a las Torres Gemelas en New York (2011) lamentaban unas muertes y no otras. *Esa persona no es nadie* desde el punto de vista de una analítica del poder que restringe sus márgenes a una perspectiva dominante, antes que hegemónica²⁶.

2.2 Una morfología determinada

Uno de los puntos capitales en que los órdenes de inteligibilidad de lo humano se configuran, es el de una *morfología determinada*. Este proceso de materialización, redundando en una concepción morfológica cuyo movimiento es doble: en el instante de la determinación, produce (¿necesita producir?) un resto indeterminado que funcione como su exterior constitutivo. Desde luego ese límite no es fijo, aunque sí su función. Ahora bien, Butler en

25 En una investigación que es quizás el primer antecedente de este trabajo, mi Tesis de Licenciatura en Comunicación Social: “La ciudad como campo de concentración, *La Papa de Hortensia* o el discurso reprimido” (Dahbar, 2010), reflexioné acerca de la desaparición de La Papa de Hortensia, una mujer que vivió el proceso de modernización de Córdoba –primeras décadas del siglo XX–, famosa por sus comportamientos escandalosos e inapropiados a la luz de las nuevas normativas urbanas, y que *desapareció* sin mayor resonancia aparentemente llevada por la policía.

26 En esta dirección puede ampliarse la consideración sobre el duelo en tanto afecto público en el texto “En medio del fuego que empieza a crecer. El duelo público como disputa por la sensibilidad” (Dahbar-Gall, 2018).

Marcos de guerra (2010) es clara en este punto: no hay, desde la perspectiva de una ontología social, una morfología establecida sino un proceso según el cual ciertas formas corporales son reconocidas como paradigmáticamente humanas, algo que llega a concebirse desde una ontología discreta del individuo.

La autora define este proceso de un modo por demás sugerente: una morfología determinada²⁷, dice

toma forma mediante una negociación temporal y espacial específica. Es una negociación con el tiempo en el sentido de que la morfología del cuerpo no permanece igual; de nuevo, cambia de forma, adquiere y pierde capacidades. Y es una negociación con el espacio en el sentido de que ningún cuerpo existe sin que exista algún lugar; el cuerpo es la condición del emplazamiento, y todo cuerpo necesita un entorno para vivir (Butler, 2010:83).

Una negociación espacio-temporal específica no es un acto estrictamente voluntarista; consiste, antes bien, en “los modos de materialización mediante los cuales un cuerpo existe y mediante los cuales esa existencia puede sostenerse y/o verse en peligro” (2010:83). Hay aquí dos puntos centrales a considerar: el primero es la variación de los cuerpos según el *tiempo* (¿y en qué sentido alguien podría seguir sosteniendo que es la misma?); el segundo es la variación y la afectación de los cuerpos según el *espacio* en que habitan. En ese devenir, hay un emplazamiento, un momento de sutura que es reconocido como una específica morfología de lo paradigmáticamente humano. En cuanto al último punto, es crucial considerar que esos modos de materialización –esos marcos, ciertamente– constituyen las posibilidades de existencia y sostenibilidad de un cuerpo, posibilidades que vienen guiando el derrotero de las últimas reflexiones butlerianas²⁸.

Sin duda, uno de los modos en que opera esa sutura –en que se cristaliza esta negociación– es a través del *nombre*. Por eso apunta Butler en *Cuerpos que importan*:

El nombre, como parte de un pacto social y, en realidad, un sistema social de signos, invalida la levedad de la identificación imaginada y le confiere una durabilidad y una legitimidad sociales. La inestabilidad del yo queda así absorbida o estabilizada por una función simbólica, asignada a través del nombre (2002:220).

27 En la línea de estas reflexiones pueden ubicarse los estudios que discuten con las versiones capacitistas a cerca de las formas paradigmáticamente humanas, entre ellos cabe citar especialmente *Sex and Disability*, editado por Robert McRuer y Anna Mollow (2012).

28 Adriana Cavarero es la filósofa con quien Judith Butler dialoga a la hora de pensar una ontología continua, que tiene a la *vulnerabilidad* como condición ontológica, existencial. Cf. especialmente el Capítulo VI de *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (Birulés et al, 2014) que recoge una conversación entre las autoras.

Estabilizar o absorber la inestabilidad del yo –esa operación del nombrar– es un proceso en el que pueden observarse ambas dimensiones de la negociación –*espacial* y *temporal*–. Aunque es cierto que, a fines explicativos, podemos detenernos esta vez en su autonomía relativa. Insistiendo en la dimensión *espacial*, continúa Butler:

Sería un error decir que el cuerpo existe en su entorno, porque la formulación no es suficientemente fuerte. Si no hay cuerpo sin entorno, no podemos pensar la ontología del cuerpo sin que el cuerpo esté en algún lugar, sin cierta «allfidad». Y con esto estoy tratando no de formular un argumento abstracto, sino de considerar los modos de materialización mediante los cuales un cuerpo existe y mediante los cuales esa existencia puede sostenerse y/o verse en peligro (Butler, 2010:83).

Como se ve, el núcleo con el cual polemiza la perspectiva de la «ontología social» es una concepción discreta del individuo, con claras delimitaciones espacio-temporales, un individuo *determinado* que luego habita un tiempo y un espacio también ya *determinados*. Ahora bien, ¿de qué orden es la fortaleza que reclama Butler para una formulación sobre el cuerpo? Precisamente, de la positividad que abre esta crítica: si no podemos hablar –pensar– desde una ontología discreta, nos vemos arrojadas a ensayar una concepción según la cual el cuerpo llega a surgir, como un cuerpo inteligible, perceptible, significable, afectable, según un tiempo y un espacio, unos modos de materialización, –repetamos– “mediante los cuales un cuerpo existe y mediante los cuales esa existencia puede sostenerse y/o verse en peligro”. Esta afirmación última no es menor, en tanto dirige la atención de un modo directo a la *vulnerabilidad* como condición ontológica, vulnerabilidad que puede ser potenciada o reducida, según la distribución geopolíticamente diferencial a que se ven expuestos los cuerpos en su condición extática.

Es necesario introducir aquí, junto con la Butler de *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a) dos dimensiones *temporales* constitutivas de este inteligible. Cuando vivo mi vida en tanto ser reconocible, dice Butler, “vivo un vector de temporalidades, una de las cuales tiene mi muerte como término, mientras que la otra consiste en la temporalidad social e histórica de las normas que establecen y mantienen mi reconocibilidad” (2009a:54). Si introducimos entonces este vector de la *temporalidad*, entendemos, con Butler, que hay no solo compromisos teóricos y políticos en cuanto a lo que un humano es, sino en cuánto a cómo ha llegado a ser. Pensar en estos términos equivale a reponerle a la categoría de *marco* su carácter temporal e histórico. Y cuando decimos histórico también pensamos aquí en una idea de *futuro*. No solo hay un compromiso con lo que es sino con lo que debería ser; hay

una idea sustantiva del tiempo, y de cómo debería moldearse ese cuerpo en ese tiempo.

Pero extendamos el desarrollo de este argumento. La existencia de unos regímenes de inteligibilidad que posibilitan la percepción, la estandarización de una morfología determinada delimita no solo lo que es –y, de serlo, su modalidad–, sino también lo que podrá o no podrá ser, o llegar a ser. Hay unas normas que gobiernan la “anatomía humana idealizada” (2006:18), al tiempo que delimitan quién es humano y quién no lo es. Dice Butler en *Dar cuenta de sí mismo*:

lo que puedo «ser», de modo muy literal está restringido de antemano por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles (...) pues el régimen de verdad ofrece un marco para la escena del reconocimiento, al bosquejar la figura que deberá tener quien sea sujeto de tal reconocimiento y proponer normas accesibles para el acto correspondiente (Butler, 2009a:37).

Aquí aparece la relación, nodal en la teoría butleriana, entre unos marcos –en este caso unos marcos de lo reconocible como un tipo de marcos de lo inteligible– y unas normas que delimitarán la figura de ese sujeto, dice la autora, restringida por unos *regímenes de verdad*. Esta categoría, cuya genealogía conceptual tiene en Michel Foucault su cabal referente, no resulta de total pertinencia para pensar el fenómeno que aquí se aborda; antes bien, implicaría un desvío teórico que no tomaremos aquí: se trata en cierto sentido de dos analíticas distintas, puesto que el interés de Judith Butler no está puesto tanto en aquello que es considerado *verdadero*, sino en aquello que es inteligible como *real*, en aquello que *es*.

Decíamos entonces que esta operación que delimita lo que es, circunscribe al mismo tiempo, un *modo* de lo que es. Es siempre una determinación, una calificación de aquello que se percibe como real. Esta calificación ocurre sobre todo de acuerdo a un conjunto de normas más o menos explícitas que delimitan lo posible. En cuanto a los marcos que otorgan reconocibilidad a ciertas formas de lo humano, nos dice la autora en *Marcos de guerra*:

me gustaría detenerme en cómo los *marcos* que asignan reconocibilidad a ciertas formas de lo humano están asociados a unas *normas* más amplias que determinan cuál será y cuál no será una vida digna de duelo. Lo que pretendo decir, que no es nada nuevo pero que vale la pena repetir, es que saber si y cómo respondemos al sufrimiento de los demás, cómo formulamos críticas morales y cómo articulamos análisis políticos depende de cierto ámbito de realidad perceptible que ya está establecido. En dicho ámbito, la noción de lo humano reconocible se forma y se reitera una y otra vez contra lo que no puede ser nombrado o considerado como lo humano, una figura de lo no humano que determina negativamente y

perturba potencialmente lo reconociblemente humano (Butler, 2010:96).

Reflexionar acerca de las concepciones excluyentes de lo normativamente humano (Butler, 2006:16) resulta necesario en tanto permite analizar el funcionamiento de la norma –a distancia de la ley– en esa configuración. La norma de lo que es o puede ser humano, a diferencia de la ley, funciona mediante incontadas tipificaciones y configuraciones cristalizadas en el proceso de su reproducción. Si ese proceso es normativo, se va complejizando –en el sentido de que se modifican los criterios– expandiendo o reduciendo conforme se expande o reduce tal normatividad excluyente. No obstante y según esta misma lógica, si el proceso es normativo, es por ello re-iterable, y allí está la posibilidad de su repetición alterada, siempre distinta de sí.

La producción diferencial de la vida, como leemos en la cita, acaba entonces en una configuración de la respuesta moral al sufrimiento, a ese ámbito de lo que resulta primario, básico, del orden de lo indiscutible, del orden del sentimiento o el afecto (esa ambigüedad que anotábamos en el Capítulo I). La articulación de nuestros análisis políticos, señala Butler, “depende de cierto ámbito de realidad perceptible que ya está establecido”; en palabras del antropólogo Alejandro Grimson, ese éxito radica en la capacidad de instituir un lenguaje en el cual el conflicto va a desarrollarse (2011: 81).

El establecimiento de ese ámbito de realidad perceptible ocurre según un proceso de materialización a partir del cual algo o alguien deviene inteligible, sí, pero inteligible de cierta manera, como una versión legítima de lo humano, o como su exterior constitutivo. Esta noción de «realidad perceptible», por tanto, parece mostrar la conjunción de esos dos niveles, material y perceptual, que la ontología social organiza de un modo significativo. «Realidad perceptible», entonces, condensa la relación: no hay algo así como la realidad más allá del ámbito de lo perceptible, y por otra parte, si algo es perceptible –aunque más no sea una versión minoritaria de la norma– es porque ya está formando parte de lo real. Dice Butler en “Actuar concertadamente”, la Introducción de *Deshacer el género*: “La relación crítica depende también de la capacidad, invariablemente colectiva, de articular una alternativa, una versión minoritaria de normas o ideales que sostengan y permitan actuar al individuo” (Butler, 2006:16).

La noción de lo humano que se forma no solo delimita negativamente un fondo no humano, dice la autora, sino que “perturba potencialmente lo reconociblemente humano”. La importancia de esta idea es crucial, en tanto reinscribe la categoría de marco –esencialmente

espacial, podría pensarse– en una consideración *temporal*. El marco también delimita a futuro, delimita lo posible, en tanto –según la definición de *ideología* de Slavoj Žižek– se trata de “una matriz que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esa relación” (Žižek, 2008:7). El tipo de compromisos asumidos cuando se delimita una versión de lo humano es señalado por la autora en *Deshacer el género*:

En alguna parte de la respuesta nos comprometemos no solo con un cierto punto de vista sobre lo que es la vida y lo que debería ser, sino también con una idea sobre qué constituye lo humano, la vida propiamente humana, y qué no. Aquí se corre siempre *el riesgo del antropocentrismo* si se asume que la vida propiamente humana es valiosa -o más valiosa- o que ésta es la única vía para pensar sobre el problema del valor. Pero quizá para contrarrestar dicha tendencia es necesario plantearse a la vez la cuestión de la vida y la cuestión de lo humano, y no dejar que se fundan totalmente la una en la otra (Butler, 2006:35) [el destacado es propio].

Una de las normas capitales que ordena los esquemas de inteligibilidad de lo humano es entonces el *antropocentrismo* –que, entiende Butler, se cuela de manera frecuente en nuestras formas de argumentación–. Una visión crítica del antropocentrismo comienza por desmontar ese binomio, en apariencia inescindible, que es el de *vida humana*. En una glosa *prima facie* puede notarse que si el atributo *humano* califica a *vida*, es porque la variedad de seres vivos excede en mucho a los seres humanos; lo segundo es que el calificativo de *humano*, cuando acompaña a *vida*, nos arroja a pensar en su límite o exterior constitutivo que es el de lo *no-humano*. Esto nos lleva a la reflexión butleriana según la cual

para que lo humano sea humano, debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo pero que es continuo consigo mismo en virtud de su interimplicación en la vida. Esta relación con lo que no es uno mismo constituye al ser humano en su existencia, de manera que lo humano excede sus límites en el mismo esfuerzo de establecerlos (Butler, 2006:28).

Es importante subrayar en esta frase última, que el intento de definir lo humano siempre falla, dado que invariablemente queda contaminado a la vez que posibilitado por su contrario, por su exterior, decíamos, no radical sino constitutivo.

Lo humano no es distinto de lo animal, señala Butler –al menos no es su reverso–, y esto aparece cuando declaramos en un lenguaje humano *soy un animal*. “Esta paradoja convierte

en un imperativo la separación entre la cuestión de una vida habitable y el estatus de la vida humana, ya que la habitabilidad pertenece a seres vivientes que exceden lo humano” (Butler, 2006:28). Esto quiere decir, no solo que la vida humana necesita de condiciones que comparte con otros seres vivos –al tiempo que depende de otros entornos, entre ellos los tecnológicos– sino también que, en el marco de esta ontología social, nuestra interdependencia y la posibilidad de llevar una vida vivible no implica solamente a otros seres *humanos* sino que implica una continuidad con el mundo.

Siguiendo con la descripción de esta configuración diferencial de la humanidad, leemos con la Butler de *Marcos de guerra* cómo opera esta configuración bajo el signo del horror moral cuando este sentimiento guía nuestra capacidad de respuesta:

Paradójicamente, el cisma no razonado en nuestra capacidad de respuesta torna imposible reaccionar con el mismo horror ante la violencia cometida contra toda suerte de poblaciones. De esta manera, cuando tomamos nuestro horror moral como signo de nuestra humanidad no notamos que dicha humanidad está, de hecho, implícitamente dividida entre aquellos por quienes sentimos una urgente y no razonada preocupación y aquellos cuyas vidas y muertes simplemente no nos afectan, o no aparecen como vidas en primer lugar (Butler, 2010:79).

Ahora bien, no tomar ese sentimiento *como signo de nuestra humanidad* implica, por un lado, comprender la configuración diferencial de ese horror moral, de manera que se tratará de una conmoción exacerbada en unos casos, y de una correspondiente indiferencia en otros; por otro lado, implica reconocer el funcionamiento de tal configuración de manera que a ese *llegar a sentir* algo así como un horror moral y responder de acuerdo a tal sentimiento, le precede un trabajo en donde lo sensible ya se ha configurado políticamente, y donde, llegados a este terreno de *lo primario* no habría lugar para la discusión, no habría lugar para la política.

Hay entonces un trabajo de comprensión e interpretación que modela la *respuesta afectiva primaria*; allí puede verse el marco funcionando en toda su eficacia:

Las respuestas afectivas parecen ser primarias y no estar necesitadas de ninguna explicación, como si fueran anteriores a la labor de comprender e interpretar. Nosotros estamos, por así decirlo, contra la interpretación en los momentos en los que reaccionamos con horror moral a la violencia. Pero, mientras estemos en contra de la interpretación en tales momentos, no seremos capaces de dar cuenta de por qué el afecto del horror se experimenta de manera diferencial; y no solo procederemos sobre la base de esta sinrazón,

sino que la tomaremos como signo de nuestro recomendable sentimiento moral innato, tal vez incluso de nuestra «fundamental humanidad» (Butler, 2010:78-79).

Estar en contra de la interpretación acaso sea estar en contra del trabajo crítico, lo cual impide, entiende Butler, “dar cuenta de por qué el afecto del horror se experimenta de manera diferencial”. Se experimenta de manera diferencial porque hay una configuración de lo humano, decíamos, de lo inteligible como humano, que delimita lo paradigmáticamente humano a la vez que pone fuera lo que no se ajusta a sus estándares –pero que, sabemos, *afianza a lo humano en su ostensible realidad*–, configuración que tiene una consecuencia política clave: “proceder sobre la base de la sinrazón como signo de nuestra fundamental humanidad”.

2.3 Llegar a ser inhumano

En esta configuración diferencial, decíamos, se modela una cartografía de lo humano en donde queda delimitado su reverso, no necesariamente como su opuesto – parece que lo inhumano o la deshumanización también admite grados–, pero sí como lo otro contra lo cual se define. Un problema político que como marcábamos en el Capítulo I, no halla su salida en una mayor inclusión dentro de las normas ya existentes, sino en la discusión e impugnación acerca de esos existentes y la asignación diferencial de reconocimiento que tales normas habilitan (Butler, 2010:20). Uno de los modos de esa discusión es ciertamente la configuración de otros imaginarios, como tendremos ocasión de ver en el Capítulo IV.

Como señalábamos, el conflicto entonces no se resuelve en una alternativa de inclusión. Puesto que, puestas a pensar en los esquemas de inteligibilidad en tanto delimitan lo real, no se trata de que haya un criterio de demarcación entre los sujetos oprimidos y los que no lo son –sí bien esos criterios desde luego existen–. Aquí contemplamos en cambio un movimiento anterior. “Para ser oprimido se debe ser, en primer lugar, inteligible” (2006:53), nos decía Butler en *Deshacer el género*. Ser llamado irreal, dice la autora, es una forma de violencia deshumanizadora –que nos ocupará en el Capítulo III–, una violencia productiva en el sentido de que produce lo real al tiempo que su exterior

ser llamado irreal y, por así decirlo, institucionalizar esta designación como una forma de tratamiento diferencial es convertirse en el otro en contra del cual se hace a lo humano. Es lo inhumano, lo que está más allá de lo humano, lo que es menos que humano, el límite que garantiza a lo humano su ostensible realidad. Así pues, ser llamado una copia, ser llamado

irreal, es una forma de opresión. Pero debemos considerar que es algo incluso más fundamental. Porque para ser oprimido se debe existir como un sujeto de cierto tipo, se está allí como el otro visible y oprimido del sujeto señor, como un sujeto posible y potencial. Pero ser irreal es otra cosa. Porque para ser oprimido se debe primero ser inteligible (Butler, 2006: 307-308).

Si bien esta cita revela un acento puesto en la capacidad performativa del discurso (con aquello de ser *llamado* irreal) a la hora de configurar la inteligibilidad de un sujeto –énfasis propio de esta primera etapa de producción de la autora, variable en su modulación hacia sus últimos textos–, nos queda rescatar esta lógica liminar conforme la cual “el límite que garantiza a lo humano su ostensible realidad” es un movimiento que precede –en términos lógicos, no temporales– a la calificación de un sujeto en tanto sujeto oprimido o excluido. Lo que hay, antes bien, es un fuera del marco de lo inteligible.

Uno de los contornos culturales de lo humano es el criterio de *familiaridad*. Pues bien, la pregunta es entonces “¿a qué costo establezco lo familiar como el criterio por el que la vida humana vale la pena?” (Butler, 2006a:66). La familiaridad con lo que es concebido como prójimo²⁹ constituye un criterio que Alejandro Grimson ha trabajado provechosamente en su texto *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* (Grimson, 2011). El autor reflexiona a partir de los postulados de Samuel Huntington en su visitado y discutido texto *El choque de civilizaciones* (2004). La propuesta de Huntington redunda en una noción de identidad cultural sostenida en la construcción de alteridades con aquello que es percibido como otro y *por lo tanto* –y en esa inferencia radica el problema político– es reconocido como fuente de amenaza. Grimson debate desde luego estos postulados, compartiendo con Edward Said la discusión con aquella idea de que cualquier diferencia implica hostilidad (Grimson, 2011:234), pero redoblando la

29 Para profundizar esta relación pueden rastrearse tres textos claves. En primer lugar, el diálogo con Cavarero que mencionábamos en el apartado anterior (2.2). Allí Butler apuesta a la tesis de la reversibilidad en las relaciones de proximidad y distancia a la hora de pensar en nuestras obligaciones éticas. La tesis que sostiene es que “en estos tiempos, el tipo de exigencias que surgen a través de los circuitos globales depende de la reversibilidad de la proximidad y la distancia. En efecto, quiero sugerir que ciertos vínculos, en realidad, se forjan a través de esta reversibilidad” (en Birulés et al, 2014:55). Lo cual implica para la autora un razonamiento simultáneo: así como mis obligaciones no son exclusivas para quienes considero están cerca mío (y allí cabría preguntarse de qué orden es esa proximidad: física, erótica, afectiva, tecnológica, geográfica, ideológica, política, cultural), tampoco mis obligaciones se vinculan con aquellos a quienes considero seres humanos en abstracto, puesto que de ese modo no atravieso la situación de tener que traducir culturalmente mi situación respecto de otros *otros*. En segundo lugar, la tesis también puede rastrearse en el Capítulo III de *Cuerpos aliados y lucha política* (Butler, 2017) que lleva por título “Vida precaria y la ética de la cohabitación”. Y por último, en su célebre texto *La hospitalidad* (2000), donde Jacques Derrida considera que dicha posibilidad no está en juego con aquellos a quienes me da gusto recibir; se dirime en cambio frente a aquellos que me resultan *hostiles*.

apuesta: revisando el proceso mediante el cual una idea de diferencia se conforma: “la causa del conflicto bélico no son las diferencias culturales. La guerra genera la percepción de diferencias culturales que antes no se consideraban tales y transforma el sentido de cualquier distinción” (Grimson, 2011:75). Por eso y como señalábamos, es que entiende –con una tradición gramsciana que lo apoya– que un proyecto hegemónico es exitoso no tanto en la medida en que es capaz de anular el conflicto, sino, como señalábamos, “según su capacidad de instituir el lenguaje en el cual el conflicto (inevitable) debería desarrollarse” (2011:81). La identificación entre diferencia y hostilidad es casi constitutiva de numerosos razonamientos que leen las formaciones identitarias en ese sentido, como uno de los modos de instituir, según apunta Grimson, ese lenguaje en que el conflicto va a desarrollarse, reforzando el criterio de lo familiar como lo paradigmáticamente humano.

Butler entiende que acaso la ética surja exactamente en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad. Extendiendo esta interpretación, es posible que la cuestión de *lo humano* también surja en ese límite, “en el ámbito donde nos preguntamos qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido” (Butler, 2009a:36), ningún terreno *familiar* o cercano, según venimos postulando. Una lógica que podría parodiarse más o menos así “si esta forma de vida se parece a la mía, pues entonces –y teniendo a mi forma de vida como paradigmáticamente humana– esta forma es humana, y cabe respetarla y protegerla”. Butler reflexiona acerca de las condiciones del nacionalismo exacerbado que se reforzó en Estados Unidos en el contexto de la Guerra contra Irak: “imaginamos que nuestra existencia está ligada a otros con quienes podemos encontrar afinidad nacional, que nos resultan reconocibles y que se conforman a ciertas nociones culturalmente específicas sobre lo que se puede reconocer culturalmente como humano” (Butler, 2010:68-69). Como se ve, este criterio depende de un límite cultural que pone como condición del estatus de lo humano una cierta familiaridad, un terreno compartido, que bien puede hallarse en una forma del lenguaje, en una forma de vida, en unos criterios de pertenencia nacional, delimitados contra un fondo específico.

Pensemos algunos problemas que acarrea una determinada definición de lo humano. Para esta reflexión, Butler se vale en “Responsabilidad” –el Capítulo 3 de *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a)–, de las consideraciones que sostiene Theodor W. Adorno en sus *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada* (2001). Adorno entiende

no solo que no es posible definir lo humano, sino que tampoco es deseable³⁰. De hecho, si hubiese un punto de partida posible, se trataría de trocar positivamente lo inhumano. Y esto por una razón fundamental:

la denuncia de lo inhumano solo podría producirse mediante la denuncia simultáneamente de una versión de lo humano (...) ninguna concepción de lo humano que lo defina por la voluntad o, alternativamente, lo despoje de toda voluntad puede ser válida (Butler, 2009a:145).

Esta cita adquiere singular semejanza con las palabras de Fogwill con que iniciamos el capítulo. La denuncia de lo inhumano *determina* (“Si ellos no son humanos (...) entonces seguro que nosotros somos seres humanos”) y a su tiempo *fortalece* (“hay que decirle que es inhumano al que está afuera para sentirse amparado en el calor de hogar de esta casa caníbal que habitamos”) una versión de lo humano que, de este modo, no será objeto de discusión (“y siento que si no pudiese definir como inhumano al general equis, tendría que preguntarme quién soy yo”).

Pero volvamos a Adorno. El filósofo es claro en este punto: no solo no puede definirnos lo humano (Butler, 2009a:142) sino que se rehúsa a usar el término «humanidad»³¹ en primer lugar por la reificación que comporta apelar a tal universal a la hora de pensar en problemas cruciales y determinantes en cada coyuntura (2009a:143). Extremando las posibilidades de la reflexión, Adorno entiende que lo *inhumano* “establece un punto de partida crítico para un análisis de las condiciones sociales en que lo humano se constituye y desconstituye” (Butler, 2009a:145). Si Adorno insiste en lo *inhumano*, es porque quiere destacar lo indeterminado, porque quiere reivindicar nuestra fundamental falibilidad. Extrapolado a los términos de Butler, nadie cumple con la norma de manera definitiva, lo cual nos hace discutir, antes que a los sujetos, a la configuración de esas normas. Como una cuestión de hecho, Butler entiende que “todo ser humano debe vérselas con su falibilidad, pero Adorno parece sugerir que

30 La relación no es azarosa, incluso es posible inscribir de modo provisorio a Butler bajo el amplio paraguas de la teoría crítica, a razón de una serie de afinidades electivas que posee con grandes exponentes de esta tradición, particularmente con Theodor Adorno y aquel a quien Adorno considerara su fuerte influencia intelectual: Walter Benjamin. La influencia de Benjamin en Adorno es una de las tesis que defiende Susan Buck-Morss a lo largo de su brillante *Origen de la dialéctica negativa, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (Buck-Morss, 2011:16).

31 En un interesante texto *en torno a Frantz Fanon*, Butler condensa la clásica crítica de Jean Paul Sartre en relación a la *reificación* de ese humanismo que desconoce las condiciones que sostienen la desigualdad, en tanto que, recrea la autora, “podríamos oponernos al sufrimiento apoyándonos en una serie de principios morales y, sin embargo, dejar intactas las circunstancias políticas que hacen posible que dicho sufrimiento se reproduzca una y otra vez” (Butler, 2009c: 200).

algo en esa falibilidad dificulta hablar de lo humano, reivindicarlo, y que tal vez se lo entendería mejor como «lo inhumano»” (Butler 2009a:143).

Este carácter *fallible* de lo humano probablemente muestre, antes que nada, las posibilidades de la crítica y la revisión del sujeto, así como los límites de la autoconstitución:

No todas las condiciones del sujeto están abiertas a revisión, pues las circunstancias formativas no siempre son recuperables y cognoscibles, aun cuando sigan viviendo, enigmáticamente, en nuestros impulsos. Sea como una actitud deliberadamente reflexiva hacia el yo o como un modo de vivir lo que nunca puede conocerse del todo, el sujeto llega a ser un problema para la filosofía moral, justamente, porque nos muestra cómo se constituye y desconstituye lo humano, las modalidades de su autoconstrucción agencial, así como sus maneras de seguir viviendo (Butler 2009a:180).

Decíamos al comenzar el capítulo que es en las discusiones acerca de la identidad de *género* como un dispositivo normalizador que las reflexiones de Butler comienzan a darse, y esto acusa razones específicas. Si bien puede decirse que el interés de Butler al respecto se ha diversificado –allí donde su propuesta es que la política de género establezca “alianzas con otras poblaciones afectadas por la precariedad” (Butler,2017:71)–, es importante reponer el contexto y las razones por las que esta reflexión acerca de lo humano ocurre. Decía la autora en *Cuerpos que importan* (2002):

la construcción del género opera apelando a medios excluyentes, de modo tal que lo humano se produce no solo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural (...) Estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo “humano” y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas (Butler, 2002:26).

Al menos tres puntos pueden identificarse aquí: en *primer* término un énfasis puesto en el par inclusión/forclusión que luego va complejizándose; en *segundo* término la articulación cultural como la relación que marcaría el límite y, como *tercer* término, el funcionamiento de ese exterior constitutivo que no solo “llega a limitar lo humano” sino que constituye una amenaza para sus fronteras, dado que siempre está indicando la “persistente posibilidad de derrumbarlas y articularlas”. Aquí puede detectarse lo que luego Butler trabajará en términos de *marcos*, marcos que, de clara filiación derridiana, siempre están contaminados por su contrario

y, en tal sentido, siempre ofrecen la posibilidad de *enmarcarlos*, como una operación de crítica y transformación.

Es interesante el modo en que la autora considera esta deshumanización que, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009) da en llamar *desrealización*. Hay un proceso de deshumanización entiende Butler, *ya fundado en la cultura*, de donde surge una cierta naturalización de la violencia física hacia aquellas vidas que no son consideradas vidas, puesto que “no encajan dentro del marco dominante de lo humano” (2009:60). ¿Cuál es, entonces, la relación de la deshumanización con el discurso? Butler es contundente en cuanto a la complejidad de este vínculo: “La deshumanización surge en el límite de la vida discursiva -límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones-. Lo que está funcionando aquí es menos un discurso deshumanizante que un rechazo del discurso cuyo resultado es la deshumanización” (Butler, 2009:63). Como se ve, esa deshumanización no funciona tanto a nivel del discurso sino de un rechazo del discurso, o de la inscripción del sujeto en ese discurso, dice Butler, cuyo resultado es la deshumanización.

Hay en esta *desrealización* algo más, y es la particular relación que se establece con la *animalidad*. Aquello que no es o no puede ser humano, queda reducido al estatus de lo animal, allí donde animal, desde otra particular clasificación, alude a “la falta de control, la necesidad de contención absoluta” (2009:109), al reino de la pura necesidad. Sin embargo, es claro para la autora que “esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, ya que se trata de una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano” (Butler, 2009:109). Puede notarse entonces, que se trata de un doble movimiento, de una doble calificación: al tiempo que se define lo animal como lo ilimitado, cualquier sujeto que, por así decirlo, *cumpla* con estos requisitos será considerado poco menos que humano³².

Pensemos entonces a qué fines responde o qué consecuencias políticas directas implica esta *desrealización*, esta atribución de inhumanidad (“decirle inhumano al que está fuera”). En primer lugar, se trata de sucesivos modos en que se legitima la muerte o la negación de aquellos que “no son del todo humanos”. Se deja ver aquí una profunda relación con Hannah Arendt, sobre todo con su paradigmático texto de 1951 *Los orígenes del totalitarismo* (1998), en donde la

32 En la Tesis final de Licenciatura que citábamos como precedente de esta Investigación (Dahbar, 2010), la historia de *La Papa de Hortensia* deja ver esta relación entre la humanización y la palabra con su reverso: alguien cuya vida no cuenta, es alguien cuya palabra no vale. En palabras de Butler, esto implica *darse cuenta de que el lenguaje de uno está vacío*.

filósofa alemana reflexiona acerca del proceso de desubjetivación (donde se cuenta la privación de la ciudadanía) operado por el régimen nazi para el posterior exterminio de numerosas comunidades. Así lo expresa Butler en *Marcos de guerra* (2010):

Esos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas (...) no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010: 69).

Lo que la autora intenta explicar es el movimiento mediante el cual se produce esta *desrealización*; no se trata solamente de que algunos humanos sean tratados como tales mientras que otros sean deshumanizados, antes bien, es el proceso de deshumanización el que es condición de posibilidad y de producción de lo humano (2009:123), así lo considera Butler en “Detención indefinida”, artículo aparecido en *Vida precaria* (2009) que da cuenta de la indeterminada condición de los detenidos por el gobierno de Estados Unidos en Guantánamo, bajo un particular dispositivo gubernamental cuyo efecto es la producción de soberanía. A tal punto, entiende Butler, “que una civilización "occidental" se considera por encima y enfrentada a una población entendida, por definición, como ilegítima, si es que no dudosamente humana” (2009:123).

Butler entendía, ya en *Cuerpos que importan* (2002:26), que aquellos sitios excluidos que funcionaban como exterior constitutivo, no solo limitaban lo humano sino que constituían una amenaza para esas fronteras, dado que estaban indicando, como señalábamos, la posibilidad de derrumbar y rearticular esas fronteras (2002:26). En el actual léxico de la autora tal derrumbe y rearticulación puede ser nombrado como la tarea de *enmarcar* el marco.

Preguntaba entonces

¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida? (Butler, 2002:39).

Cómo es que esas versiones minoritarias de la norma podrían ofrecer una suerte de resistencia. Es posible que la respuesta venga dada por el siguiente razonamiento: porque lo que sucede aquí es que esta frontera nos pone a pensar en el límite (¿en la limitación?) de ¿nuestros? esquemas de inteligibilidad, reflexión que retomaremos hacia los Capítulos III y IV.

Para continuar la reflexión sobre los modos de desrealización, es que presentaremos la discusión sobre las normas de reconocimiento que habilitan o impiden la percepción de ese inteligible en tanto humano.

2.4 Normas de reconocimiento

Si bien no es el interés capital de este trabajo desarrollar esta categoría³³, señalaremos algunas cuestiones fundamentales para nuestro análisis. Hay, entiende Butler en *Deshacer el género* (2006), términos que nos permiten ser reconocidos como humanos. Con frecuencia, esos criterios –articulados socialmente y variables, decíamos al comienzo– son los mismos que “privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano” (2006:14). Veamos a continuación en qué consisten estas normas de reconocimiento:

Estas normas tienen consecuencias de largo alcance sobre nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política. El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. Algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable. A algunos humanos no se les reconoce en absoluto como humanos y esto conduce a otro orden de vida inviable (2006:14-15).

Vale la pena introducir una cita extensa, y esto por varios motivos. En *primer* lugar, porque estas normas, entiende la autora, configuran un modelo de humano con derechos o que puede incluirse dentro de la esfera de deliberación política. Que un individuo cuente como sujeto de participación política entonces, es signo de su ostensible humanidad. En *segundo* lugar aparece una configuración de lo humano dependiendo de “su raza y la visibilidad de dicha raza”. La importancia de esta categoría y de los dispositivos históricos de racialización a la hora de configurar una morfología paradigmáticamente humana es crucial, de modo que nos ocupará en el Capítulo III. En *tercer* lugar, otro de los criterios que ofrece tiene que ver con el sexo –y el

33 Para un minucioso desarrollo de la categoría de *reconocimiento* butleriana véase Canseco, A. *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2017) y su fundamental diálogo con la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Michel Foucault, Adriana Cavarero (Cap I: “Reconocimiento y {ek-stasis}), Axel Honneth, y Jesica Benjamin (Cap. III: “Disputas en torno al reconocimiento”).

género, agregará luego— y la verificación perceptiva de dicho sexo. En esa verificación perceptiva está la clave del proceso: el reconocimiento como modo de instituir lo humano. Finalmente, concluye: el hecho de que algunos humanos sean reconocidos como menos que humanos no conduce a una vida viable. El problema, entendía Butler entonces, es pensar en “quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no” (2006:15). Y esto por un motivo elemental, ocurre que el reconocimiento³⁴ se convierte en una sede del poder, entiende la autora, mediante la cual se produce lo humano de manera diferencial (Butler, 2006:15).

Aun cuando sea cierto que las condiciones que vuelven a unos sujetos más o menos precarios se pueden maximizar o minimizar no hay, entiende Butler, condiciones que puedan *resolver* de manera plena el problema de la precariedad:

Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Estos son unos rasgos necesarios de los cuerpos —no pueden «ser» pensados sin su finitud y dependen de lo que hay «fuera de sí mismos» para sostenerse—, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno (Butler, 2010:52).

No elegimos con quiénes habitar la tierra, decía Arendt³⁵. Es necesario, dice Butler, volver a

34 Cabe introducir aquí el factor de la *temporalidad* y en qué sentido. No solo los criterios de reconocimiento son históricamente variables sino que los sujetos, en tanto sujetos a la variabilidad, también pueden atravesar momentos en que se es inteligible o reconocible como humano, y momentos en los que eso ocurre en menores grados, o en ninguno.

35 «Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado». Así ensayaba Hannah Arendt, casi al final de su estudio sobre la banalidad del mal (2003: 166) las palabras que debió haber dicho el tribunal que juzgó a Eichmann en Jerusalén en 1961. Otto Adolf Eichmann, ideólogo de la llamada solución final, estaba oculto en Argentina y el organismo de inteligencia israelí Mossad lo atrapó en una operación de captura conocida como Operación Garibaldi (1960) en San Fernando, Provincia de Buenos Aires. La operación de inteligencia estuvo a cargo de Isser Harel, quien luego narraría esa experiencia en su texto de 1965 *La casa de la calle Garibaldi*. Como es conocido, Arendt radicada entonces en Nueva York, era corresponsal para el periódico «The New Yorker» y la enviaron a cubrir el proceso. Allí es que surge esta hipótesis que le da subtítulo al libro acerca de la banalidad del mal. El inciso del pasaje que recogemos, la acotación, casi tímida, “como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo” es posiblemente la clave de la reflexión arendtiana. La pregunta política por excelencia. Puesto que si pudiéramos elegir con quién habitar la tierra, no habría pregunta ética ni política que hiciera sentido. Porque estamos determinadas por esas relaciones de proximidad y distancia, por los vínculos de hostilidad y hospitalidad que se tejen entre ellas, es que hay política. Porque no elegimos con quién.

concebir la propia vida “como una serie de interdependencias en su mayor parte no deseadas, incluso de relaciones sistémicas, lo que implica que la «ontología» de lo humano no es separable de la «ontología» de lo animal” (2010:11). Y continúa: “No se trata solo de dos categorías que se solapan, sino de una co-constitución que implica la necesidad de una reconceptualización de la ontología de la vida como tal” (Butler, 2010:111). Esta reconceptualización en términos de una ontología social-corporal es la que le ha permitido a Butler, no sin tropiezos, avanzar hacia una relación entre lo humano y la vida que deja de estar bajo la especie de cierto antropocentrismo que reconocíamos cercano al individualismo posesivo con el que discute Macpherson. La condición de vulnerabilidad a la que nos vemos expuestas, califica de un modo particular a la vida. En el mismo sentido en que puede ser puesta en peligro, puede también ser –spinozianamente– potenciada, por afectos tales como la pasión sexual, el duelo y la furia política (Butler, 2009:50; 2006:38), como aquello que nos saca de nosotros mismos. De hecho, señala Butler en *Dar cuenta de sí mismo*, “es importante recordar que para Hegel el deseo de ser, el deseo de persistir en el propio ser –una doctrina formulada por primera vez por Spinoza en su ética– solo se cumple a través del deseo de *ser reconocido*” (Butler, 2009a:64).

En la etapa más reciente de su producción, Butler ha dado en llamar a esta distribución diferencial de la vulnerabilidad, a su inducción política, *precaridad*. Las normas, entiende Butler, configuran más no determinan nuestras respuestas, si por determinar supusiéramos una causalidad eficiente, antecedente inmediato de nuestras acciones

No estoy sugiriendo que estas normas determinen nuestras respuestas, de manera que éstas se reduzcan a efectos conductistas de una cultura visual monstruosamente poderosa. solo estoy sugiriendo que la manera cómo estas normas entran en los marcos y en los circuitos de comunicabilidad más amplios son vigorosamente contestables precisamente por estar en juego la regulación efectiva del afecto, la indignación y la respuesta ética (Butler, 2010:114).

Aparece aquí la pregunta que vincula este marco normativo con las posibilidades de acción política. Al respecto, Butler sugiere que “esta norma no es algo que debemos tratar de encarnar, sino un diferencial de poder que debemos aprender a leer, a evaluar cultural y políticamente y a impugnar en sus operaciones diferenciales” (Butler, 2010:113). De cualquier modo, el orden lógico de esta cita pareciera ser retórico antes que temporal. Difícilmente se trate de operaciones consecutivas, como si pudiéramos como primer momento leer y evaluar cultural y políticamente esos diferenciales de poder para luego impugnarlos.

2.5 Naturaleza o condición

La preocupación butleriana acerca del problema de lo humano no debería llevarnos a considerar una postulación –o bien una necesidad– de algo así como una *naturaleza* humana. Por el contrario³⁶, buena parte de su recorrido teórico-político ha ido en dirección a discutir cuando no a impugnar una formulación de este tipo. Lo humano se vuelve una preocupación fundamental, “no porque exista una condición humana universalmente compartida”. Y agrega seguidamente que su preocupación está en torno a “lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, lo que hace que una vida valga la pena” (Butler, 2006b:45-46).

Podría pensarse, en cambio, en elementos que contribuyen a pensar la idea de una *condición*, antes que humana, existencial y compartida por los seres vivos, no exclusiva potestad de los *seres humanos*. De existir, esta condición consistiría, como presentábamos, en una constitución extática de los individuos. Este estar *fuera de sí* es ejemplificado en *Vida precaria* (2009) bajo tres afectos que mencionamos párrafos más adelante: la *pena*, la *pasión* y la *ira*, entre otros que podrían prolongar la lista. Estos afectos se ponderan como “todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente” (Butler, 2009:51). Desglosemos esta condición, que postula nuestra fundamental interdependencia: “estoy tratando de trabajar una concepción más general de lo humano por la cual estamos desde el comienzo entregados al otro, entregados a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales” (2009:57). Y agrega: “esta concepción significa que somos vulnerables frente a todo aquel que no podemos conocer ni juzgar” (Butler, 2009:57).

Esa condición *extática* de lo humano, desarrollada especialmente en el marco de su ontología sociocorporal, discute fuertemente con una ontología discreta que postula un sujeto soberano. Ciertas luchas que Butler estaría dispuesta a defender han canalizado sus reclamos en

36 Cabe aquí una breve digresión acerca de la distancia que guarda la idea de *condición humana* –de filiación arendtiana y que remite al texto homónimo (1958)– con la idea de una pretendida *naturaleza humana*. Así lo señala Étienne Balibar en diálogo con la obra de Arendt: “El término “condición”, que figura en el título, es exactamente la antítesis de la idea de naturaleza, puesto que repudia doblemente las teorizaciones metafísicas o especulativas de la naturaleza humana. Reiterando, por un lado, la tesis enunciada por Marx en la 6a Tesis sobre Feuerbach: no existe una tal «esencia humana» universal o formal que se aloja en cada individualidad humana (...) sino «únicamente», si es que podemos decirlo así, una pluralidad de individuos humanos, y por tanto, una pluralidad de relaciones entre ellos, más o menos conflictuales, constitutivas de su «mundo» común” (Balibar, 2007:86). En orden a esta discusión, véase el diálogo entre Adriana Cavarero y Judith Butler “Condición humana contra naturaleza” (Cavarero y Butler, 2007).

términos de autonomía: ahora bien, la autora ha mostrado en numerosas ocasiones los riesgos que implica una política enmarcada en términos estrictamente autonomistas. Al respecto distingue:

quizá cometemos un error cuando tomamos las definiciones de quienes somos legalmente como descripciones fidedignas de lo que somos. Aunque puede que ese lenguaje establezca nuestra legitimidad dentro de un marco legal donde se esconden versiones liberales de la ontología humana, en él no se hace justicia a *la pasión y al duelo y al furor*, todo lo cual nos saca de nosotros mismos, nos vincula a los otros, nos transporta, nos deshace y nos implica en vidas que no son las nuestras, a veces de forma fatal e irreversible (Butler, 2006:39) [el destacado es propio].

Como se ve, una cosa es aceptar –momentánea, estratégicamente– una definición de quiénes somos legalmente, y otra radicalmente distinta es tomar esas definiciones como descripciones fieles de quiénes somos. Aunque habrá que considerar hasta dónde pueden estas dimensiones –si pueden– funcionar de un modo tan independiente, no sea que esas meras estrategias terminen modelando sustantivamente nuestro hacer.

La condición *extática* del individuo abona una concepción continua, menos delimitada del ser humano, “según la cual somos entregados al otro de entrada, según la cual desde el principio, incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra existencia corporal, somos entregados a otro”; y agrega seguidamente: “esto nos hace vulnerables a la violencia pero también a otra serie de contactos, contactos que van desde la erradicación de nuestro ser en un extremo, hasta el sostén físico de nuestras vidas en el otro extremo” (Butler, 2006:43). Puede leerse entonces esta condición de *apertura* como una doble valencia, que al tiempo que expone al sujeto a la violencia –o, sería correcto decir, la exposición es causa de su sujeción– también lo expone a pasiones que potenciarán la subjetividad en ese estar *fuera de sí*.

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler considera esta condición de *apertura* como una característica humana. Es cierto, entiende la autora, que muchas veces buscamos resguardarnos “contra el carácter lesivo del otro”. Sucede que si lográramos amurallarnos contra ese carácter, nos volveríamos inhumanos (2009a:142). Por eso, entiende, “cometemos un error cuando consideramos que la «autoconservación» es la esencia de lo humano, a menos que sostengamos, en correspondencia con ello, que lo «inhumano» también lo constituye” (2009a:142). En esta doble valencia que guarda lo humano en su condición de apertura podríamos agregar que así como no podemos amurallarnos contra el carácter lesivo del otro, tampoco podemos

amurallarnos frente a su carácter potenciador, multiplicador.

Uno de los últimos puntos desde los cuales puede pensarse esta singular postulación de una condición frente a una naturaleza humana, es su relación con los *derechos*. Aunque en principio parezcan distantes, y si bien derecho y naturaleza aparecen en principio como dos campos de relativa autonomía, son mutuamente dependientes, y esto por una razón fundamental: no hay derecho ni derechos sin una antropología que lo sustente, así como no es posible pensar en una naturaleza humana –aquí, una condición humana– que no esté ya mediada por normas. Como señalábamos, no alcanza solo con ser incluidos en una definición paradigmática de lo humano (ser concebidos como personas, lo llama Butler aquí) sino que se trata de “crear una transformación social del significado mismo de persona” (2006:56). Además, como sostiene Butler en *Deshacer el género*, “la afirmación de los derechos se convierte en un modo de intervenir en el proceso político y social por el cual se articula lo humano. Los derechos humanos internacionales están siempre en el proceso de someter a lo humano a redefinición y renegociación” (2006:56). La relación entre los derechos y las definiciones paradigmáticas de lo humano es sin duda un lugar de radical importancia, aunque este trabajo, delimitado en sus pretensiones, no le haga justicia a esa relevancia.

2.6 Lo humano y sus fisuras: enmarcar el marco

Hasta aquí, hemos considerado el modo en que ciertos marcos normativos delimitan aquello que será inteligible como humano. Ahora bien, sabemos, por las definiciones que Butler ofrece –de herencia derrideana, por lo demás– que nadie encarna la norma de manera plena, que no hay –ni puede haber– una normatividad sin fisuras. Pensando en términos de *marcos*, esto significa que el marco por definición rompe consigo mismo (2010:25). A partir de ésa, su estructura re-iterable, en cada instancia se pone en juego la posibilidad -aunque desde luego no la efectividad- de su desplazamiento.

A la hora de comprender lo humano entonces, no hay aquí un esfuerzo por sustituir unas normas por otras, más inclusivas, más *humanitarias*. Lo que hay, antes bien, es un esfuerzo por “captar estos casos en los que la norma destruye su instancia cuando la vida humana –una animalidad humana– excede y resiste a la norma de lo humano” (Butler, 2010:136). Se trata, dice la autora, de una huella de lo que es humano “que deja confusa la norma de lo humano o, si se quiere también, que busca escapar de su violencia” (2010:136). Hay entonces un

intersticio que surge en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad: “Discutir lo que para algunos funciona como un caso límite de lo humano es un desafío para volver a pensar lo humano” (Butler, 2006:121). Y esto sucede por una razón. Lo humano surge como un problema justo en el momento en que las normas que lo constriñen refuerzan su capacidad limitante y, valga la redundancia, normalizadora. Butler encuentra aquí una coyuntura desde la cual surge la crítica en tanto puesta en cuestión de esos términos que restringen la vida –las formas de vida–; puesta en cuestión que busca, finalmente, hacer lugar a modos diferentes de la vida (2006:17): “Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable” (Butler, 2006:17). Es allí donde la autora visualiza el futuro de las humanidades en tanto crítica cultural: pensar lo humano en el límite de su comprensión, allí donde no es esperable su aparición: “Tenemos que interrogar la emergencia y desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir” (Butler, 2006:187). Ese límite de nuestra percepción, así como de la organización de nuestras estructuras afectivas primarias, esa fisura, es la que puede llamarse, en el léxico propio de la Butler de *Marcos de guerra* (2010) *enmarcar el marco*.

Enmarcar el marco, “aprender a ver el marco que nos ciega respecto a lo que vemos” (2010:143) dice Butler, es una tarea crucial, aunque no un movimiento que pueda realizarse desde algún supuesto exterior. Antes bien hay un papel crítico propio de la cultura visual –sobre todo en tiempos de guerra, apuntará la autora– que consiste en ese enmarcar, o “tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora” (143). Esta reflexión, comienza en Butler con un interés particular por la fotografía de guerra, especialmente con aquel interés de *fotografiar el marco como tal*. Aquella fotografía que “cede su marco a la interpretación abre con ello al escrutinio crítico las restricciones en cuanto a interpretar la realidad. Expone y tematiza el mecanismo de restricción y constituye un acto de ver desobediente” (Butler, 2010:106), una operación de *enmarque perceptivo* que, insiste la autora, rara vez se convierte en parte de lo que se ve. El ejercicio de enmarcar al marco –que será tratado en el Capítulo IV en tanto *figuración*– es deudor del núcleo más interesante de la teoría crítica, en aquel doble movimiento por el cual, al cuestionar lo que hay, se cuestiona al propio tiempo el mecanismo, el marco, el encuadre mediante el cual cuestionamos lo que hay.

En la tarea de enmarcar el marco, lo que reaparece es lo humano en su radical apertura. Por eso, decíamos al inicio, tal vez fuera necesario reproponer la intemperie. No podemos saber qué forma precisa toma y tomará nuestra humanidad, dice la autora. Aprender a vivir en esa ansiedad, en ese riesgo, implica retirarse de “la seguridad de la áncora epistemológica y ontológica, pero estar dispuestos, en el nombre de lo humano, a permitir que lo humano se convierta en algo diferente de lo que tradicionalmente se asume que es” (Butler, 2006:60), dispuestas a actuar y pensar en un terreno de indeterminación. Ello implica nada menos que la destrucción y rearticulación de lo humano. La destrucción tiene que ver aquí, sobre todo, con echar por tierra un ideal regulatorio de aquello que deberíamos ser. La rearticulación, en este caso, tiene que ver con reponer una relacionalidad cercana a otras vidas no solamente humanas. Nos dice Butler en su texto “Nosotros, el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión” (2014b):

no se trata de encontrar lo que el ser humano realmente es o debería ser, ya que seguramente está claro que los humanos también son animales, y su existencia corporal depende de sistemas de asistencia que son tanto humanos como no humanos. Así, en cierta medida, sigo a mi colega Donna Haraway cuando piensa en las complejas relacionalidades que constituyen la vida corporal, y sugerir que no necesitamos más formas ideales de lo humano, sino más bien formas más complejas de entender esa serie de relaciones e interdependencias corporales sin las cuales no podríamos existir (Butler, 2014b:62-63).

✠✠

Para finalizar, retomemos una de las referencias literarias capitales desde la que Judith Butler –y, puede decirse, buena parte del pensamiento político contemporáneo– ha reflexionado. Me refiero a Franz Kafka (Butler, 2014a). En particular aquí, Butler piensa, con Adorno, en aquel célebre relato “Preocupaciones de un padre de familia” (Kafka, 2003) en el que aparece la perturbadora figura de Odradek, un habitante esporádico pero fiel de la casa de familia, indeterminado en su figura, con “la risa de alguien que no tiene pulmones”, y que “suena más o menos como el susurro de las hojas caídas” (Kafka, 2003:1142). Odradek, que no siempre responde, y “que se queda mucho tiempo callado, como la madera de la que parece estar hecho” (2003:1142). Butler retoma la figura de Odradek para pensar lo inhumano como “una persistencia animada de lo que en gran medida ha sido devastado” (2009a:145). Hay aquí una clara familiaridad con aquella idea que Foucault comparte en *Vigilar y Castigar* (2006), idea

según la cual “el ejército del desorden vencido por la ley promete volver; lo que la violencia del orden ha ahuyentado aportará a su regreso el trastorno liberador” (Foucault, 2006:267). Allende las semejanzas, es necesario marcar aquí una diferencia capital: no sabemos si ese trastorno será liberador; es su indeterminación lo que impide un principio explicativo con anterioridad a su emergencia. Lo humano entonces, como lugar de interrogación, sigue siendo escurridizo y sigue siendo pregunta. Sigue surgiendo como aquello que todavía ¿tenemos? que conocer. Finalizaré como debieran finalizar acaso las preocupaciones de un padre de familia: *Y no es posible dar más detalles, porque Odradek es muy movedizo y no se deja atrapar.*

SEGUNDA
PARTE

III

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

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

Hugo Gola, *Una existencia*

Uno de los temas sugeridos aunque no desarrollados desde el Capítulo I, concierne a la *temporalidad* propia de la categoría de lo humano. Temporalidad que puede abordarse desde dos dimensiones fundamentales, abordaje que es el objetivo principal de este capítulo: a) lo humano en el tiempo o la *historicidad* de la categoría, *i.e.*, cómo los criterios que delimitan lo humano, sus órdenes de inteligibilidad, han variado históricamente –y aquí la propuesta de pensar el *racismo* como un lugar histórico paradigmático–, pero también b) el tiempo en lo humano, hipótesis según la cual la postulación, la definición de *un* tiempo y de *unas* características sustantivas para ese tiempo se erigen como criterio de *humanidad*. Según esta lógica, se es más o menos humano cuanto más o menos se pertenece a *este* tiempo. Es por ello que Walter Benjamin asegura en su canónico ensayo de 1921 que la crítica de la violencia es la filosofía de su historia³⁷. Pensar lo humano en esa relación permite entender los vínculos que pueden establecerse entre una filosofía de la historia concebida en términos progresivos –que muchas veces abunda en el discurso común pero también en el discurso especializado– y unos criterios de humanidad que arrojan al terreno de lo premoderno o primitivo a todo aquello que no se ajusta a una pretendida concepción secular o liberal. Como si pudiéramos afirmar: «Hay un tiempo y todos vivimos en ese tiempo. Ese tiempo tiene unas normas; si no te avienes a esas normas, estás fuera del tiempo, eres pre-moderno y por lo tanto inhumano». Por eso es que pensamos, junto con Jesús Martín Barbero –quien acusa en este punto filiación benjaminiana– la existencia de diferentes temporalidades, no diremos dentro de una, pues esto supondría una metatemporalidad que regula el funcionamiento de las demás, sino diferentes temporalidades como un campo de contestación y de disputa. Sabemos sin embargo que en este juego hay temporalidades hegemónicas, y en la encrucijada el marco predominante es, sigue siendo, la temporalidad capitalista³⁸.

37 La relación entre la crítica de la violencia y la filosofía de su historia, anunciada por Benjamin en su ensayo “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 2009), fue abordada en el artículo “El largo trueno que después retumba. *Detención* en la historia para una crítica de la violencia” escrito en coautoría con Ianina Moretti (Dahbar-Moretti, 2014). Algunas reflexiones aquí presentes tienen como punto de partida ese trabajo.

38 Uno de los autores que con mayor detenimiento ha explorado este proceso es sin duda el sociólogo John B. Thompson en su crucial texto *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación* (1998). La reordenación del espacio y del tiempo en el contexto de la modernidad capitalista, sugiere, tuvo que ver con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación y en parte con el desarrollo de los medios de transporte más rápidos (Thompson, 1998: 53). Los acuerdos mundiales de estandarización del tiempo vinieron a saldar los problemas de coordinación espacio-temporal ocasionados. En ese sentido, se estandarizaron para Estados Unidos y Gran Bretaña los horarios del ferrocarril como medida, el GMT (Greenwich Mean Time). Pero la división del mundo en 24 franjas temporales de una hora no tuvo lugar sino hasta el siglo XIX, precisamente en la Internacional Meridian Conference, Washington D.C., hacia 1884 (Thompson, 1998:54).

Antes de desarrollar las dimensiones mencionadas, resta una aclaración. Reflexionar acerca de la *temporalidad* como problema no se reduce a reponerle historicidad a un proceso social. Se trata de introducir en el seno de ese proceso la pregunta por el *tiempo*, pregunta que tematiza también la potencia de los anacronismos, la inscripción del pasado en el futuro, del futuro en el presente así como su *interrupción*. Porque si bien presentamos estas dos dimensiones como procesos relativamente autónomos, perseguimos aquí un fin estrictamente analítico al distinguirlas. A lo largo del trabajo podrá verse el modo en que estas dimensiones se imbrican, se solapan; incluso pueden pensarse como dos caras de un proceso que es el mismo: por una parte, la temporalidad de lo humano implica no solo que los criterios hayan variado históricamente sino que la categoría misma se conforma y varía según esos criterios –aquel valioso aporte de Raymond Williams³⁹–; por la otra, la definición de unas características sustantivas para lo que se define o se negocia como *este tiempo* supone dejar fuera del status de lo humano a todos aquellos que no comparten este tiempo. En ese sentido puede decirse que uno de los criterios centrales que hoy delimita lo humano es la pertenencia a este tiempo. Aunque desde luego, la apuesta teórico-política más interesante implique acercarse a las características supuestas en ése, nuestro tiempo compartido.

3.1 Lo humano en el tiempo

a. Órdenes de inteligibilidad a través del tiempo

Los órdenes de inteligibilidad, los criterios que delimitan lo humano, decíamos en el Capítulo I, son variables. Su alteración a través del tiempo puede revisarse desde una crítica de la violencia, porque esa operación de humanización siempre implica arrojar al terreno de lo ininteligible a todos aquellos sujetos que no cumplen los requisitos de esa normalización. Dice Butler en *Marcos de guerra*: “siempre que está lo humano, está lo inhumano; cuando ahora proclamamos como humanos a cierto grupo de seres que anteriormente no habían sido considerados humanos, estamos admitiendo que la afirmación de «humanidad» es una prerrogativa cambiante” (2010:112).

39 Uno de los exponentes capitales de este tipo de reflexiones es el Raymond Williams de *Marxismo y Literatura* (2009) en donde el autor observa, más que la historia de un concepto, el carácter histórico de todo desarrollo conceptual, cómo es entonces que algo deviene concepto, cómo una práctica, un relato, una serie de relaciones, cristaliza en concepto y funciona, a partir de ahí, como lugar desde el que se mira, como punto de partida antes que de llegada.

Una crítica de la violencia que si bien reconoce herencia benjaminiana, transita numerosos textos de Judith Butler en los cuales, al preguntarse por la violencia, la autora comienza por preguntarse por los marcos de representabilidad e inteligibilidad de la violencia: qué es finalmente lo que percibimos, somos capaces de percibir como violencia, bajo qué condiciones es posible y, finalmente, bajo qué presunción de no violencia. Este examen tiene raigambre crítica, puesto que si algo ha recorrido a la tradición crítica allende sus transformaciones y batallas, es la búsqueda por *desatar* lo que está atado y de *volver a atar* lo que por algunas razones aparece como desligado. Desatar unos significantes de unos significados, unos afectos de unos objetos, unos acontecimientos históricos de unas leyes generales, unos procesos revolucionarios de un sujeto de la revolución⁴⁰; y revincular procesos aparentemente autónomos, como el capitalismo y la pobreza, o, en este caso, una lógica del progreso y unos criterios de humanidad.

La crítica de la violencia es también aquí la impugnación de su univocidad, del vicio de seguir llamando violencia a cualquier cosa, de esa reificación que en el concepto y en la experiencia implica nombrar todo como violencia. Impugnación que tiene una consecuencia productiva, que es la de habilitar la pregunta por el espectro de problemas que se abren, o dejan de estar obliterados, si desatamos ese significante *–violencia–* de todo un mundo de significados mediante los cuales este concepto puede nombrar casi cualquier cosa. Judith Butler pregunta en *Deshacer el género* (2006) por la relación entre la violencia y la irrealidad que espera a quienes son configurados a partir de esa deshumanización. Y responde

A nivel del discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano, y su deshumanización ocurre primero en este nivel. Este nivel luego da lugar a la violencia física, que, en cierto sentido, transmite el mensaje de la deshumanización que ya está funcionando en nuestra cultura (2006:45).

Es la *cultura* entonces el terreno propicio para pensar en el funcionamiento de ese mensaje de deshumanización que está ya siempre operando, aunque de formas cambiantes. No puede afirmarse de un modo tan lineal no obstante –como parece sugerir esta cita– que el terreno de la cultura sea el que dé lugar, así sin más, a la violencia física.

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

Impugnar la univocidad de la violencia, reconocer sus marcos de inteligibilidad, incluso los que delimitan el criterio de demarcación violencia/no-violencia, supone un trabajo crítico que es al mismo tiempo material y perceptual. Porque la prohibición moral de la violencia, como puede notarse a lo largo de este trabajo, opera de manera selectiva. Por eso afirma Butler en *Marcos de guerra*

La crítica de la violencia debe empezar por la pregunta de la representabilidad de la vida como tal: ¿qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y qué es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera? El problema concierne a los medios de comunicación a un nivel más general, pues a una vida solo se le puede otorgar valor a condición de que sea percible como vida, pero solo si hay incorporadas ciertas estructuras evaluadoras puede una vida volverse mínimamente percible (2010:80).

Butler en este punto parece estar pensando en los medios de comunicación en tanto *marcos*, en tanto estructuras evaluadoras según las cuales “puede una vida volverse mínimamente percible”. Resulta necesario recordar aquí que los marcos son estructuras reiterables, y que en cada instancia se juega la posibilidad de su reproducción o su transformación. Por eso el trabajo de volver ciertas vidas nuevamente perceptibles, valorables, radica en *enmarcar el marco*, en mostrar cómo es que hay un exterior constitutivo a todo marco, que lo hace posible. Elvira Burgos (2008) presenta un modo de la relación entre la violencia y lo humano cuando señala que

La pregunta por lo humano, por cómo se define aquello que tiene el valor de lo humano en nuestras sociedades actuales, es un cuestionamiento de la violencia, de la exclusión violenta que anida en las respuestas habituales dadas a la pregunta por lo humano. En este sentido y con esta meta, la extensión y la ampliación del concepto de lo humano, la obra de Butler se esfuerza por cambiar el marco de intelección mayoritario de la categoría de sujeto, en función de la cual hablamos, pensamos, vivimos (Burgos, 2008:18).

Es cierto que la obra de Butler en buena medida puede leerse bajo el propósito de torcer “el marco de intelección mayoritario de la categoría de sujeto”. Lo que no resulta tan evidente es que la analítica del poder que lleva adelante pueda reducirse a desmontar los mecanismos de *exclusión*, a extender y a ampliar el concepto de lo humano, discusión que fue materia del Capítulo II. Es posible que la relación entre los marcos de inteligibilidad de lo humano y la crítica de la violencia sea más compleja que la que propone Burgos en esta cita.

Porque la operación que delimita ese inteligible tal vez no se reduzca a “la exclusión violenta que anuda en las respuestas habituales dadas a la pregunta por lo humano”. Hay una operación que es anterior –lógica e históricamente anterior– a la calificación de lo humano y es su posibilidad de inscribirse en un tiempo y un espacio, antes de cualquier calificación. “Para ser oprimido primero hay que ser inteligible”, decía Butler en *Deshacer el género* (2006:208). Por eso también en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010) define a la morfología como una negociación espacio-temporal. Aunque, finalmente, esas categorías no preexisten a la negociación, sino que allí se delimitan. Aunque también el espacio, también el tiempo, no puedan darse por descontados, aunque se trate de una pregunta que hay que abrir en toda su potencia, en todo su riesgo.

En su comentario al texto benjaminiano, “Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, publicado en *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012) y traducido un año más tarde por la revista *Papel Máquina* (Butler, 2013), la autora se pregunta por el significado que adquiere el término *crítica* cuando se trata de una crítica de la violencia, toda vez que la crítica –en clave foucaultiana– está siempre moldeada por su objeto. Así, entiende que “una crítica de la violencia es una investigación sobre las condiciones de la violencia, pero es también una pregunta por cómo la violencia está de entrada circunscrita por el modo en que la interpelamos” (Butler, 2013:64). Poner en cuestión los marcos de inteligibilidad de la violencia, entiende Butler entonces, constituye una clave incluso para reconocerla. En su texto “La tortura y la ética de la fotografía: Pensar con Sontag” (2010), reflexiona acerca de los prisioneros torturados por el ejército estadounidense en la cárcel de la ciudad iraquí de Abu-Grahib

su estatus como menos que humanos no solo lo presupone la tortura, sino que también lo reinstituye. Y aquí, como nos advirtió Adorno, vemos cómo la violencia practicada en nombre de la civilización revela su propio carácter bárbaro al tiempo que «justifica» su propia violencia presuponiendo la subhumanidad (condición de bárbaro) del otro contra quien va dirigida esa violencia (Butler, 2010:134).

Como vemos, una de las operaciones fundamentales que concurren a esa legitimación e incluso negación de la violencia de estado en este caso, es la reducción a menos que humano, la calificación de subhumano, de bárbaro –alguien que no es normativamente de *este* tiempo–

para con aquel que es concebido como otro y que no se ajusta a las normas culturales –y económicas, vale decir– del ejército estadounidense o de sus empleadores.

Otro de los puntos fundamentales que colaboran en una crítica de la violencia es la distinción, fenomenológica si se quiere, de distintos tipos de experiencias que en general son nombradas como *violencias*. Dice Butler

Yo acepto que la agresión forma parte de la vida y, por lo tanto, forma también parte de la política. Pero la agresión puede y debe separarse de la violencia (la violencia es una forma que adopta la agresión), y hay maneras de dar forma a la agresión que obran al servicio de la vida democrática, entre ellas el «antagonismo» y el conflicto discursivo, las huelgas, la desobediencia civil e, incluso, la revolución (2010:77).

Distinguir, como se ve, entre violencia, agresión, antagonismo, conflictos discursivos, huelgas, revoluciones incluso, no es ciertamente un ejercicio transparente, pero es necesario reflexionar acerca de “las condiciones sociales y los marcos interpretativos” (2010:220) dice Butler, que hacen perceptibles ciertos tipos de violencias y obturan otras, que aparecen sencillamente como respuestas afectivas primarias ante *el horror moral*. En otro texto aparecido en *Marcos de guerra*, llamado “La pretensión de la no-violencia”, continua la autora este trabajo analítico. Puede distinguirse entre la violencia contra personas, contra seres sintientes, contra el medio ambiente, contra la propiedad (2010:229). Inclusive, sostiene, distinguir formas de violencia que buscan detener otras, o “la realizada en los esfuerzos revolucionarios por instituir una política democrática” (Butler, 2010:229). Encontramos en estas distinciones afinidades claras con el trabajo que realiza Walter Benjamin en “Para una crítica de la violencia” (2009), allí donde el autor distingue dos violencias, la violencia *mítica*⁴¹ y la violencia *divina*. La violencia mítica a su vez, tiene dos funciones claras: fundar el derecho y conservarlo. Aunque, como nota el filósofo, la violencia *fundadora* y la *sostenedora* resulten inescindibles en una institución clave del estado moderno: la *policía*, que testimonia en democracia su perversión más atroz (Benjamin, 2009:46). Entiende Benjamin –junto a una extensa tradición crítica del derecho– que en esta dialéctica, la función del derecho al monopolizar la violencia no es aquí preservar a la persona aislada ni a la comunidad, sino la de preservarse –re-producirse– a sí mismo. Entiende, con ello, “que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto de

41 En ese sentido Adorno reconoce en su “Caracterización de Walter Benjamin” que el gran tema de la obra de Benjamin es la reconciliación del *mito*. “Pero como en las buenas variaciones musicales, este tema no se muestra desnudo, sino que se mantiene escondido” (2008:214).

la persona aislada, no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo” (Benjamin, 2007:117). Y agrega: “la violencia conservadora de derecho es también una violencia amenazante” (Benjamin, 2009:43) La violencia *divina* por su parte, sobre la que mucho se ha especulado en la exégesis posterior⁴², es destructiva, dice Benjamin, solo en un sentido: “En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es solo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el alma de lo viviente⁴³” (Benjamin, 2007:135). La violencia *divina* detiene el movimiento cíclico de la violencia *mítica* consistente en producir y conservar el derecho. Se opone estrictamente a la *mítica*, en tanto destruye el derecho sin límites, exculpa, y es letal sin jamás derramar sangre. La figura paradigmática de la violencia divina para el filósofo alemán, es de hecho y en sintonía con el Georges Sorel de las *Reflexiones sobre la violencia* (1973), la violencia revolucionaria. Ciertamente la distinción que realiza Benjamin acerca de en qué sentido la violencia divina resulta destructiva no es en modo alguno evidente y, justamente este pasaje, uno de los más controvertidos del ensayo, ha sido objeto de numerosas interpretaciones y discusiones. Lo presentamos aquí, en cambio, para dar cuenta de la complejidad en la tarea de una crítica de la violencia. En su cometido no solo necesita del profundo trabajo de delimitar su objeto sino que, al mismo tiempo, procura la impugnación de los marcos culturales que vuelven ciertos tipos de violencia posibles al volver imposible su percepción como tales.

b. La cuestión del racismo

Los esquemas de inteligibilidad de lo humano, si bien cambiantes, no han sido por ello azarosos. Por eso proponemos pensar aquí la cuestión del *racismo*, enmarcada como lo está en la configuración histórica y filosófica de la modernidad capitalista. Ya en *Deshacer el género* (2006), Butler sugería esta relación fundamental entre la raza y el par humano/inhumano, al preguntarse “¿Qué poblaciones han sido calificadas como humanas y cuáles no? ¿Cuál es la historia de esta categoría? ¿En qué momento de su historia estamos ahora?” (2006:64). Antes de anali-

42 Al respecto cabe citar algunos comentarios centrales a la obra, controvertidos a su vez, como el que realiza Jacques Derrida en “Nombre de pila de Walter Benjamin” (Derrida, 1997), Axel Honneth en “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la 'Crítica de la violencia' de Benjamin” (2009), así como el ya citado comentario de Butler (2012).

43 Citamos la traducción de H. Murena y D. J. Vogelmann (Benjamin, 2007) porque es aquí donde aparece el discutido pasaje acerca del alma de lo viviente, pasaje que incluso puede leerse en clave biopolítica (Benjamin, 2007:135).

zar con detenimiento la cuestión del racismo, reflexionemos acerca de la historicidad de la categoría. Cuando decimos de una categoría que es histórica, no decimos desde luego solamente que tenga una historia, y que esa historia sea pasible o no de reconstrucción. Lo que decimos es que la categoría está constituida temporalmente, lo cual significa, no solo que tiene historia –como si la historia perteneciera al pasado– sino que tiene *tiempo*, continuidades e interrupciones, contramarchas, lógicas no evidentes. Que lo humano, como entiende Butler, “ha sido elaborado y consolidado temporalmente” (2006:30). Al igual que los marcos, esa *elaboración* –o esa violencia fundadora, en palabras de Benjamin– depende de la *consolidación* –la violencia sostenedora– en forma directa, y es esa dependencia la oportunidad performativa de su equilibrio o de su alteración. En el mismo sentido, y abriendo la pregunta por la historia, puede decirse que la historia de la categoría no ha terminado, que el futuro –así como el pasado– está abierto en esta reconsideración, y que, agregaríamos, una de las tareas de la crítica es torcer –de un modo equívoco, precario, pasional– ese curso de la historia para colaborar en el proyecto de que todas las vidas más precarias sean deseables y merecedoras de ser vividas.

Las principales relaciones que advierte Butler entre la categoría de lo humano y su historicidad se condensan en un pasaje de *Deshacer el género* (2006) que comentamos a continuación. En primer lugar Butler entiende, como venimos sosteniendo, que “la categoría de lo «humano» retiene en sí misma la elaboración del poder diferencial de la raza como parte de su propia historicidad” (2006:30). Ahora bien, la historia de la categoría, observa, no ha terminado, por lo tanto su rearticulación comenzará

precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría. Si Fanon escribe que «un negro no es un hombre», ¿quién escribe cuando Fanon escribe? Que podamos preguntar el «quién» significa que lo humano ha excedido su definición categórica, y que está en y a través de la elocución abriendo la categoría a un futuro diferente (2006:30).

Es necesario destacar aquí algunas cuestiones: en *primer* lugar, aparece por un lado la estructura del *marco* funcionando con claridad: “que podamos preguntar el «quién» significa que lo humano ha excedido su definición categórica” equivale a decir que ya hay otros marcos, otras articulaciones posibles de lo humano que, aunque minoritarias, están funcionando en la cultura y, desde las cuales es posible realizar un ejercicio crítico. Por otro lado, o como corolario de esta posibilidad, la categoría de lo humano puede volverse menos restrictiva, abrirse, en palabras de

Butler, a un futuro diferente. Aunque un futuro diferente no pueda ser concebido aquí bajo la especie de una temporalidad homogénea y vacía, según discutía Benjamin en su Tesis XIII “Sobre el concepto de historia” (2009:145).

En *segundo* lugar y desglosando el pasaje mencionado, advertimos que el terreno de la lucha está dado en un campo de contestación y negociación, de incorporación y transformación de las normas que delimitan y constriñen lo humano. En palabras de la autora

Si hay normas de reconocimiento por las cuales se constituye lo «humano», y esas normas son códigos de operaciones de poder, entonces puede concluirse que la disputa sobre el futuro de lo «humano» será una contienda sobre el poder que funciona en y a través de dichas normas (2006:30).

Es interesante esta apuesta por el futuro, incluso por el desempeño de esas normas a futuro, puesto que permite salir de ese lugar en que la crítica discurre muchas veces como una actividad inmovilizadora o paranoica⁴⁴, y permite experimentar la posibilidad vital de una crítica reparatoria, también de lo por venir. En *tercer* lugar, finaliza Butler reafirmando que la categoría de lo humano también exige un intento de reapropiación. Es por eso que “los que se consideran indescifrables, irreconocibles o imposibles hablan, no obstante, en términos de lo «humano» abriendo así el término a una historia que no se halla totalmente restringida por los diferenciales de poder existentes” (2006:30). Aquí aparece lo que Butler entiende como rearticulación de lo humano. Aquí resuenan las palabras de la poeta Susy Shock (2017) cuando dice «No queremos ser más esta humanidad», un mensaje que parece no querer abandonar la disputa por lo humano. La autora recupera y profundiza esta reflexión en *Marcos de guerra* (2010) cuando asegura

Algunos humanos dan por supuesta su humanidad, mientras que otros luchan por poder acceder a ella. El término «humano» se da constantemente por duplicado, lo que pone al descubierto la idealidad y el carácter coercitivo de la norma: unos humanos se cualifican como humanos y otros no se cualifican como tales (112).

44 Es Eve Kosofsky Sedgwick –pensadora-activista queer– quien se ha preguntado por la posibilidad de una crítica *reparatoria*, enfrentada como lo está a una crítica de carácter *paranoico* que pareciera situar a quien intenta ese ejercicio como una mera exterioridad. Sabemos que si la tradición crítica se ha definido como un cuestionamiento radical de lo existente, quienes realizan la crítica no pueden ponerse por fuera del existente que critican. Ahora bien, esto no implica una consecuencia inmovilizadora de la acción política, sino su contrario. Una crítica reparatoria en tal caso, supone experimentar y proponer otros imaginarios y otras prácticas, otras pornografías que contribuyan a reparar los efectos de una sujeción sexual en extremo restrictiva, como lo es la normatividad heterosexista. Cf. Sedgwick, 1998, 2002. La posibilidad de una crítica reparatoria será ensayada a lo largo del Capítulo IV.

Una vez más, el concepto de exterior constitutivo funciona aquí como principio explicativo de una relación que es también circular. Esto es, no solo que el acto de definición de lo humano en esa definición excluye, sino que sin la presunción de lo no humano, de ese exterior que amenaza pero también define, la noción de humano no tendría ningún sentido. En visible analogía con la cuestión del racismo, cuando a Sadri Khiari (militante intelectual tunecino, cofundador en Francia del Partido de los Indígenas de la República –*Parti des Indigènes de la République* (PIR)) le preguntan ¿Qué es ser blanco?, responde que desde luego, sin la idea de no-blanco, “la noción de blanco pierde todo significado político” (Khiari, 2013:1). Y agrega “ser blanco es una relación social y eso es lo que hay que definir. La noción de «blanco» no es estática, sus fronteras son inestables” (Khiari, 2013:1). Retomando el pasaje de Butler, si la humanidad de algunos se supone, y la de otros tiene que ser conquistada, es claro que hay aquí unos diferenciales de poder operando para esa desigual distribución, sino es que configuración. Por eso es que Butler está pensando ya en *Deshacer el género* (2006) lo humano en tanto *marco*: “¿Y hasta qué punto no está funcionando allí un marco racial y étnico que permite que esas vidas recludas sean percibidas y juzgadas como menos que humanas, como vidas que han dejado de pertenecer a una comunidad humana identificable?” (Butler, 2006:86). Nos interesa pensar aquí en el funcionamiento de un marco racial y étnico en la configuración de lo humano y lo no humano, porque, decíamos, los órdenes de inteligibilidad de lo humano si bien cambiantes no son azarosos. Deudores de Foucault en este punto, no en cualquier época aparece cualquier criterio de delimitación. El caso del racismo nos interesa especialmente, por su papel histórico en la conformación de la modernidad capitalista. Si bien los aportes de Butler son por demás interesantes en este punto, no es un tema en el cual la autora se haya detenido especialmente, más allá de las referencias indicadas. Para pensar la cuestión del racismo funcionando como un criterio de humanización –y deshumanización en el mismo sentido– traemos aquí la reflexión que ofrece el profesor Eduardo Grüner en su tesis doctoral, publicada como libro bajo el título *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010). En el segundo capítulo, especialmente dedicado a este problema, “La categoría esclavitud y el racismo moderno”, el autor da cuenta del carácter específico de estas categorías para pensar la configuración de la modernidad capitalista.

El *racismo*, en este contexto, no solo ejemplifica los órdenes variables en virtud de los cuales se delimita lo humano; aparece como un elemento constitutivo de la historicidad de la categoría de lo humano en un momento histórico-político determinante, como lo es la conformación de la modernidad capitalista. Es significativo que Grüner, posicionándose críticamente en el debate historiográfico, encuentre que la esclavitud –posibilitada por una matriz de racialización colonialista en América Latina– fue condición de posibilidad de la modernidad capitalista, y no al revés. Si, como decíamos en un comienzo, el criterio de demarcación humano/no-humano es históricamente variable, y siempre ha definido como su otro, como lo no humano, a aquello que configura como distinto de sí, la humanidad entonces nunca incluye lo que dice incluir –de allí la productividad de pensar en términos de *marcos*–, por una parte, y por la otra, siempre erige una diferencia particular como sustrato metafísico de ese otro que es, ahí sí a todas luces, *inhumano*.

Hay una paradoja crucial que Grüner reconoce en este proceso, y es que la esclavitud mundializada “coincidió, en la modernidad, con la emergencia de las más sublimes ideas de *libertad individual*, de *democracia política*, de *progreso social*” (2010:104). Entiende entonces que hay dos componentes fundamentales en la estructura de la modernidad eurocéntrica: a) la esclavitud en tanto forma de control de la fuerza de trabajo y b) el esclavismo como sentido común, o como práctica ideológica-cultural hegemónica (Grüner, 2010:99).

Estos dos componentes son analizados a los fines de mostrar la especificidad de la esclavitud moderna respecto de la antigua, por caso. Podríamos argumentar, claro, que esclavos hubo siempre. En el origen de la democracia ateniense, por citar uno de los casos más paradigmáticos. Ahora bien, hay una diferencia específica, señala Grüner y es que “bajo el capitalismo (...) el esclavo es, plenamente, una *mercancía*, en el sentido de que es “algo” en lo cual se *invierte* capital esperando obtener una “renta”, vale decir un *plus-valor*” (Grüner, 2010:119).

El sociólogo cita al intelectual marxista Alex Callinicos para dar cuenta de la paradoja intrínseca que aquí opera: es en una sociedad que se dice de los iguales, en donde especialmente se desarrolla la ideología y la práctica de la esclavitud particularizada como lo está por la racialización

Primero, ni los griegos ni los romanos desarrollaron teoría alguna de una supremacía blanca con la cual sostener su amplia utilización de la esclavitud. Segundo, el racismo moderno se distingue por su brutal virulencia y crueldad. Finalmente, hay una correlación entre la ferocidad de la ideología racista bajo el capitalismo y la celebración de la libertad del individuo (en Grüner, 2010:132).

El vínculo que recorre vertebralmente la tesis de Grüner entre esclavismo y modernidad, muestra que si la buena conciencia de la modernidad burguesa fue capaz de “cometer atrocidades, genocidios y monstruosidades que solemos asociar con los tiempos “bárbaros” de la antigüedad” (2010:123), hay buenas razones para mantenerse cautos y alertas ante los oscuros compromisos de una lógica del progreso, y esto por una razón fundamental: “la “sociedad civil” –un eufemismo traducible por “la burguesía”– de la modernidad es muy capaz de contribuir –“espontáneamente”, por así decir– a pautas de conducta humanas altamente destructivas” (Grüner, 2010:123). Propone entonces, pensar una de las pautas de conducta humanas altamente destructivas, que es el *racismo* en su versión moderna, “íntimamente vinculado al colonialismo y a la trata de esclavos africanos, es decir al emergente *capitalismo*”(2010:124). Grüner, al igual que Fogwill a su tiempo, sortea la buena conciencia política cuando nos propone este ejercicio reflexivo, un caso, el mejor de los casos, ironiza, que “seguramente es el de todos nosotros”

el de un sujeto “progresista”, de mente abierta, enemigo de toda actitud discriminatoria, etcétera, que tiene el *imperativo ético* de ser “tolerante” con la “diferencia” del “otro”. De entrada se le presenta un problema: ¿quién es él para decir que ese “otro” *es*, efectivamente, un “otro”, un “diferente”? El que se arroga ese derecho, ese *poder*, ya se coloca, aunque fuera sin quererlo, en una posición de *superioridad* desde la cual distribuye las “diferencias” y las “alteridades”. Aquel al cual, aunque sea para “tolerarlo”, le he asignado el lugar del “otro”, del “diferente”, tranquilamente podría dar vuelta el razonamiento y decir: “Pero, usted se equivoca: el otro, el diferente, es *usted*, y no yo” (2010:124).

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

ha elegido un rasgo completamente *secundario* del “otro”, un *detalle* casi insignificante, y lo ha elevado a *condición ontológica*, a estatuto del *ser* del “otro”, *transformándolo* en tal “otro”. Por ejemplo: se toma un color de piel y se dice “*es negro*”; se toma una pertenencia religiosa y se dice: “*es judío*”; se toma una elección sexual y se dice: “*es homosexual*”, etcétera. Pero el “otro” *es* muchas más cosas que negro / judío / homosexual: estas son solamente *partes* de la totalidad de su ser. *Tanto* el progresista como el racista, entonces, han cometido una operación *fetichista*: han hecho una confusión (una *con – fusión*) entre la Parte y el Todo, entre lo particular y lo “universal”, entre lo concreto y lo abstracto (Grüner, 2010:125).

Una “*parte de la totalidad de su ser*”⁴⁵ elevada a condición ontológica. Este planteo guarda ciertas afinidades con el modo en que Butler entiende el proceso de materialización, en donde la ontología, el ámbito de lo dado, es siempre un punto de llegada antes que de partida. Cabe recordar que, para Grüner, el funcionamiento por definición de la ideología tiene que ver con el viejo recurso de la *sinécdoque*, figura retórica que se utiliza para sustituir la parte por el todo. Esta *parte* no es en modo alguno obra de un engaño que haya que des-velar –sería suponer muy poco o suponer demasiado de quienes vivirían bajo tal *velo*–. Hay verdad en esa parte pero no exclusivamente, no solamente. De otro modo la ideología no sería efectiva. Lo que Grüner intenta enfatizar aquí es que el problema no tiene que ver tanto con la mentada diferencia sino con la *semejanza*

Porque, finalmente, en *todo lo demás el “otro”* es igual a mí (es un ser humano, tiene dos piernas, dos ojos, una nariz) o, en todo caso, comparte potencialmente todas las posibles diferencias entre los seres humanos (es varón o mujer, blanco o negro o amarillo, judío o islámico o cristiano o ateo, homosexual o heterosexual, casado o soltero, pobre o rico, y así sucesivamente), esas *diferencias* que son las que conforman la *unidad* de la especie que llamamos “humana”. Se podría entonces decir, con una solo aparente paradoja, que lo que el racista no puede “tolerar”, es la *semejanza* del “otro”, y entonces le *inventa* una “diferencia” absoluta, lo *convierte* en un “otro” radical, y decide que *eso* le resulta “insoportable” (esto es lo que Freud, en su *Psicología de las Masas*, ha bautizado

45 No solo porque esos detalles o características elevados a condición ontológica sean “partes de la totalidad de su ser” sino porque, desde la ontología sociocorporal, *su ser*, nunca es ni totalmente suyo, ni *total*, siempre está sujeto a su condición extática, a la condición o a la posibilidad de afectación, de ser con otros, en un modo en que ni siquiera puede, podemos, prever.

célebremente como “el narcisismo de la pequeña diferencia”⁴⁶) (Grüner, 2010:125).

Aquí es necesario marcar una distancia con el planteo butleriano, que viene dada por la analítica del poder desde la cual o mediante la cual se está argumentando. Ese binomio semejanza/diferencia es difícilmente compatible con una teoría de la performatividad de género, desde la que Butler reflexiona. La argumentación de Grüner en este controversial pasaje incurre de hecho en apelaciones problemáticas, como lo son las formas paradigmáticamente humanas –capacitistas, por cierto– (“tiene dos piernas, dos ojos, una nariz”) y los binarismos de género (“se es hombre o mujer”). Puede perderse o desdibujarse el racismo en tanto relación política, allí donde pierde relevancia parecerse o no a quien se configura históricamente como otro.

Hechas las salvedades pertinentes, consideremos el pasaje de Grüner. El problema, dice el autor, no radica tanto en la *diferencia* –que parece que siempre hay que inventarla, hipostasiarla, reproducirla, reforzarla– sino en la profunda *semejanza*. Nos detengamos en la aparente paradoja que propone Grüner. El racista no puede tolerar una semejanza y entonces inventa una diferencia. ¿Por qué? ¿Por qué necesita convertir a alguien en un otro radical y *decidir* que eso le resulta insoportable, hostil? La hipótesis de Grüner, en clave marxista, tiene que ver con la necesidad de un sistema esencialmente paradójico, disociado, como el capitalista, cuyo ejemplo paradigmático es el de la revolución francesa, que al tiempo que declara los derechos universales del hombre –por lo demás–, recibe una tercera parte de sus ingresos de las plantaciones esclavas en América. Un sistema, entiende, que necesita de esa reducción, necesita configurar a alguien como menos que humano, como modo justificatorio de su explotación como fuerza de trabajo.

Entiende Grüner que lo que siguió a esta distribución de alteridades, fue “la operación fetichista de identificar el color negro con lo incivilizado / salvaje / pagano / primitivo / inculto” (2010:126). Para ello, dice, hubo que dar un solo paso. El paso hubo que darlo, y el paso se dio hubo que “inventar” (de manera inconsciente, sin duda) la diferencia, para *justificar* el sometimiento de unos seres humanos que –como decíamos recién– en todo lo demás eran *semejantes*. Y es interesante tener en cuenta que los africanos *no fueron* los primeros esclavos a los que se recurrió una vez que se comprobó que la fuerza de trabajo indígena no resultaba suficiente: los primeros esclavos fueron *blancos europeos* (Grüner, 2010:126).

46 Una breve digresión bibliográfica. La idea del “narcisismo de la pequeña diferencia” que Sigmund Freud trabaja no aparece como tal según entiendo en *Psicología de las Masas* sino en *El malestar en la cultura* [1929] (1970), al referirse al “fenómeno de que las comunidades vecinas, y aun emparentadas, son precisamente las que más se combaten y desdeñan entre sí” (Freud, 1970:62).

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

Para evitar las acusaciones irreflexivas prefiero precisar, sin embargo, lo que entiendo por “raza” o más precisamente por “razas sociales”, dado que la raza no es más que la relación de dominación y de resistencia a la opresión que existe entre grupos humanos racializados (Khiari, 2014:105).

Hubo que dar un paso porque hay una distancia que no es salvable. Una distancia, un salto entre unas características accidentales y unas prescripciones esenciales. Lo que la historia de la filosofía práctica de Occidente ha denominado la *falacia naturalista*⁴⁷. En la misma línea es Pierre Bourdieu quien describe de modo sugestivo este salto cualitativo que define al *racismo*. Dice el sociólogo

El modo de pensamiento sustancialista que es el del sentido común —y del racismo— y que conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o —lo que tampoco mejora— cultural, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad (Bourdieu, 1997:15).

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

Si bien es interesante la definición que ofrece, resultaría desacertado afirmar que el pensamiento sustancialista sea homologable al del sentido común. Porque no *necesariamente* el pensamiento de sentido común⁴⁸ es sustancialista, y porque no *solamente* el pensamiento de sentido común lo es. Aún así, la clave de la definición bourdieana está en las últimas líneas del pasaje, cuando el sociólogo entiende que ese modo de pensamiento sustancialista conduce a comparaciones “ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad”. Aquí puede verse funcionando una idea de historia progresiva: la idea de progreso compara también diferentes períodos de la “misma” sociedad, o diferentes períodos en el “mismo” tiempo. De allí que todo lo que es considerado como no contemporáneo, pre-moderno, sea configurado como lo inhumano. Otro paso que, desde luego, también hubo que dar. Pero retomemos el argumento de Grüner.

El *paso* que hubo que dar, entonces, vuelve en espiral al razonamiento de Fogwill: “A alguien hay que decirle que está fuera para que sea inhumano”, aunque, sabemos, no se trata de una operación exclusivamente discursiva o estrictamente de una decisión. Un paso que, si bien tiene que ver con nombrar a aquel que es considerado otro como un inferior, no se da sin unas condiciones materiales que lo hagan posible. Así, se pregunta Grüner

¿cuáles son las condiciones materiales de posibilidad de una operación semejante? O, en otras palabras: ¿cuál es la “base material” del discurso ideológico fetichista? (...) Esa “base material” no es otra cosa que lo que Marx, en el célebre capítulo I de El Capital, analiza bajo el nombre de fetichismo de la mercancía, y que constituye, digamos, la matriz lógica de la “fetichización” ideológica como tal, pero cuya condición de posibilidad histórica es el modo de producción capitalista, y no otro (2010:127).

Esta relación histórica que el autor recupera muestra, no solo, como decíamos, la historicidad de la categoría y su carácter alterable, sino la especificidad que adquiere en una formación particular como lo es la lógica de producción capitalista. Hubo un contexto propicio para que ese *racismo* se transformara en la ideología racialista en palabras de Todorov, y fue entiende Grüner, la emergencia de la ciencia moderna y su esfuerzo taxonómico: la actitud clasificatoria dice, “que permitiera construir “jerarquías diferenciadas” entre los diversos fenotipos “raciales”. De hecho el concepto de *raza*, entendido en este sentido, “no aparece en

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

Europa hasta principios del siglo XVIII (...) es la ciencia moderna (...) la que ha hecho posible, con sus propios errores, la peor de las ideologías racistas” (Grüner, 2010:129). El hilo de la argumentación nos conduce aquí por una idea clásica del marxismo que citábamos más arriba, según la cual esta ideología racista nace por la necesidad de justificar la explotación de la fuerza de trabajo. Así lo afirma el profesor: “fue la lógica colonial esclavista en América la que provocó la emergencia del racismo cuando se tuvo que encontrar una “explicación” para el uso de esas relaciones de producción necesarias en este segmento del sistema-mundo” (Grüner, 2010:131).

Lo monstruoso. Es en este contexto donde puede verse emerger una profusa literatura acerca de lo extraño como *monstruoso*. Ciertamente no se trata de un interés nuevo. En el libro XI de las *Etimologías* –Acerca del hombre y los seres prodigiosos–, Isidoro de Sevilla (siglo VII) define a los monstruos como aquellos seres momentáneos que llegan para anunciar algo y luego desaparecen: “*monstra* deriva su nombre de *monitus* porque se «muestran» para indicar algo” (2004:879). Dice también Isidoro: “el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (*portendere*), manifiestan (*ostendere*), y predicen (*praedicare*) algo futuro” (2004:879).

Tanto los libros de prodigios, las etimologías, los tratados de teología como, a su tiempo, los bestiarios moralizados, ensayaron –desde la antigüedad tardía hasta fines de la edad media, y con reservas de las periodizaciones– respuestas a la pregunta acerca de la semejanza o la diferencia de los monstruos con los seres humanos. Así, en *De Civitate Dei*, Agustín de Hipona se plantea como problema si los monstruos humanos son hijos de Dios, esto es, si son efectivamente humanos (Eco, 2007: 114). Lo que sí puede considerarse nuevo es la especificidad de ese interés y esa caracterización en el momento histórico que Grüner analiza. En el seno de la Iglesia Católica, el sociólogo considera *Un tratado de la esclavitud* del jesuita Alonso de Sandoval [1627] (1986) como un caso privilegiado. Otro de los autores que, decíamos en el Capítulo II, se ha ocupado en esta dirección de reflexionar acerca de lo *monstruoso* en la conformación de la sociedad capitalista es Michel Foucault, cuando se propone pensar al *monstruo* en tanto principio de inteligibilidad, como uno de los tres casos paradigmáticos de lo anormal, en las conferencias del primer trimestre de 1975 en el Collège de France recogidas bajo el título *Los anormales* (2000).

Comoquiera que esta clasificación tiene una historia y sería en vano intentar dar acabada cuenta de ello, es necesario remarcar, para el caso que nos ocupa, que la clasificación tiene en este momento sus *jerarquías*, que diferencian entre grupos humanos primitivos y desarrollados. “Este esfuerzo de enunciación dio lugar a la emergencia del concepto de “raza” como organizador de las categorías de diferenciación (Grüner, 2010:140). El factor que marca la diferencia es la *colonización* –una lógica colonialista, extractivista del otro, podríamos arriesgar–. La hipótesis de Grüner señala: “es la colonización, en tanto *motor móvil* de la construcción del *sistema-mundo* moderno, la que está en el comienzo de la *división mundial del trabajo* capitalista, y por lo tanto también de los nuevos procesos de segregación y racismo” (2010:141).

Al respecto, el sociólogo peruano Aníbal Quijano es uno de los autores que con mayor profundidad ha pensado en América Latina la cuestión del *racismo* desde una perspectiva económico-política. En su texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), piensa el racismo como una forma histórica de control del trabajo en torno al capital y al mercado mundial. La idea de *raza*, no tiene en sentido estricto desde su perspectiva una historia conocida antes de América. Señala el autor la convergencia de dos procesos históricos en orden a su formación

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de *raza*, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (...) De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al *capital* y al mercado mundial (Quijano, 2000: 202).

Es decir, esa operación de convergencia consistió finalmente en asociar a esas identidades así consideradas *otras*, jerarquías y roles sociales de subordinación, dado que en un contexto capitalista, las relaciones son estructuralmente de dominación. De modo que la división social del trabajo, se troca, (¿esta vez?) en división racial del trabajo. La falacia naturalista mencionada consistió, consiste justamente, en la naturalización de una nueva tecnología, de una nueva relación social condensada: el dispositivo raza/trabajo y su natural asociación. En este punto, Quijano encuentra un límite en las categorías marxistas clásicas para pensar el capitalismo, en virtud de que estas nuevas relaciones sociales de producción ni siquiera son asalariadas: de nuevo, la asociación se produce entre el trabajo no-pago y las razas dominadas. De hecho, afirma el autor, las primeras décadas de colonización estuvieron signadas por un vasto

genocidio de indígenas no por la violencia de la conquista: sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir (Quijano, 2000: 207). Aquí, de nuevo, esta tecnología raza/trabajo necesita de una filosofía de la historia en términos de progreso: porque al etnocentrismo propio de cada cultura, dirá Quijano valiéndose de Claude Lévi-Strauss, los conquistadores añadieron esta clasificación racial ya no solo de América, sino del mundo. En efecto, “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano, 2000:207). Ahora bien, el diferencial aquí no es tanto que los europeos se pensarán a sí mismos de este modo sino que lograran erigir *una* filosofía de la historia como *la* filosofía de la historia, como patrón mundial de poder, como marco temporal de la violencia: un mito civilizatorio fundacional en orden al cual el resto de las poblaciones se clasificaron, y una clasificación racial que las ordenó de acuerdo al creciente sistema de explotación capitalista, de carácter mundial. En este sentido, la conquista de América es condición de posibilidad de la modernidad y del capitalismo que, si bien existía mucho antes de América, no es sino hasta la conquista que se erige como sistema de relaciones de producción que ordena todas las formas de control del trabajo bajo la forma del capital. No obstante lo cual, señala Quijano, desde el siglo XVII los (entonces) europeos difunden el mito de la *autopoiesis*: no solo se habían producido a sí mismos sino que (¿por lo mismo?) eran naturalmente superiores

Desde una perspectiva eurocéntrica, si la configuración de los estados-nación modernos necesitaba de una homogeneización de sus miembros, esta homogeneización ocurrió en los países del Cono Sur latinoamericano, no porque se descolonizaran a su tiempo las relaciones sociales y políticas, sino por la eliminación masiva de uno de ellos (indios, negros y mestizos) (Quijano, 2000: 232).

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

3.2 El tiempo en lo humano

En este apartado nos proponemos pensar cómo funciona, en los criterios de delimitación de lo *humano* y lo *no humano*, la presunción de que *hay* una temporalidad, con unas características sustanciales, que esa temporalidad es compartida, y que todo aquel que no se ata a la normalización de esas características propias de *este* tiempo, pues no pertenece al tiempo, y es entonces, pre-moderno, es, *entonces*, inhumano. Desde luego el consecuente no puede darse por descontado. Por eso intentamos contribuir aquí con una crítica de la violencia, sabiendo, con Walter Benjamin, que la crítica de la violencia no es otra cosa que la filosofía de su historia (Benjamin, 2009: 61). Si bien la crítica a la noción de *progreso* es materia de una profusa literatura, no cabe aquí el propósito de una reconstrucción exegética sino conceptual. En ese sentido, recurrimos a tres autorxs que abonan la crítica desde sus respectivos campos disciplinarios, como lo son Walter Benjamin, Judith Butler, y el filósofo español, colombiano por adopción, Jesús Martín Barbero.

En cuanto a la obra de Benjamin, y si bien la noción podría rastrearse en su nutrida y variada bibliografía⁴⁹, atendiendo a la pertinencia de este escrito seleccionamos algunas ideas centrales del *Libro de los Pasajes* (2005), así como de las Tesis “Sobre el concepto de historia” [1940] (2009), y el ensayo “Para una crítica de la violencia” [1921] (2009). En lo que respecta a Butler, consideramos dos textos centrales en los que esta reflexión tiene lugar: “Walter Benjamin y la crítica de la violencia” (2013) y “Política sexual, tortura y tiempo secular” (2010). En lo que toca a la reflexión de Martín Barbero acerca de la temporalidad, en esa dirección recogimos numerosos textos en los que el autor trata el tema, aunque sin duda dos de los textos más relevantes son *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* [1987] (1991) y “De la Comunicación a la Cultura: perder el “objeto” para ganar el proceso” (2012).

Ahora bien, es lícito realizar aquí dos preguntas fundamentales: cuál es el propósito de una crítica a la noción de *progreso*, por una parte, y cuál es, en tal sentido, el objetivo de una crítica de la *violencia* en este marco. Si bien intentamos responder a estos interrogantes a lo largo del texto, es necesario realizar algunas precisiones. En primer lugar, preguntarnos por el propósito de des-montar la noción de progreso tiene que ver, y así lo entiende Judith Butler en *Marcos*

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

de guerra, no solo con “ser conscientes de los presupuestos temporales y espaciales de algunas de nuestras narrativas progresistas, que participan de varios optimismos políticos de corte provinciano, por no decir estructuralmente racistas, de distintos tipos” (Butler, 2010:148). Y no se trata solo de ser conscientes, justamente porque un trabajo crítico no lo es solo en la medida en que ilumine o busque iluminar alguna zona oscurecida, sino cuando el cuestionamiento radical de lo existente es su impugnación o su transformación. En segundo lugar, una crítica de la violencia es una tarea necesaria entre tantas otras razones, por la relación –histórica– que se ha establecido entre una filosofía de la historia en términos de progreso y un paradigma de *lo humano*

Es precisamente este concepto particular de una historia progresiva lo que sitúa a «Occidente» como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valorados, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas, cuyas vidas son precarias y, cuando se pierden, merecedoras de duelo público (Butler, 2010:177).

Este es, como se ve, el consecuente que no puede darse por descontado. Que alguien sea configurado por fuera de este tiempo, y sea considerado entonces inhumano, es el vínculo que intentamos des-montar aquí.

a. El progreso como idea

Comencemos entonces. La reflexión sobre el tiempo y sobre la historia en Benjamin, su concepto de historia o su filosofía de la historia –si es que le cabe tal denominación– tiene como centro gravitacional la crítica a la idea de *progreso* –o lo que es lo mismo, la crítica al progreso en tanto *idea*– por una razón específica. Porque allí donde el materialismo histórico se ha vuelto ciencia positiva, el filósofo intenta una rectificación dentro del marxismo, discutiendo esa narrativa que ve en la revolución una necesidad histórica. Por eso es que el autor se propone en el Konvolut N del *Libro de los pasajes* –que inicia en 1927 y queda inconcluso– “un materialismo histórico que haya aniquilado en su interior la idea de progreso” (Benjamin, 2005:462). Es en ese punto donde Benjamin encuentra peligrosas afinidades entre el fascismo y el materialismo histórico, por eso entiende en su Tesis VIII que “la posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica” (Benjamin, 2009:139).

Un modo interesante de introducir esta crítica a la narrativa progresista, enmarcada como lo está en una crítica de la violencia deshumanizadora, es la reflexión de Sadri Khiari –uno de los fundadores, decíamos, del Partido de los Indígenas de la República– que resulta especialmente sugestiva. La reflexión aparece en la entrevista «¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causa!» (Khiari, 2013), donde presenta y discute la idea de «universalismo blanco»

Los Indígenas de la República se refieren a menudo al «universalismo blanco», ¿qué entienden por ello? Es la idea de que el mundo blanco sería portador de un proyecto de civilización y de valores que serían universales, que se inscribirían necesariamente en una línea histórica lineal que desemboca en el progreso y bienestar para todos. Esto justificaría imponer estas normas al conjunto de los demás pueblos. La cuestión no es que estas normas sean buenas o malas, el problema es que Europa las presenta como universales, en función de las cuales se clasifican y jerarquizan los demás pueblos. No hay que rechazar necesariamente estas normas, sino criticarlas, incluida la crítica de los valores de la modernidad, del progreso y de la emancipación (Khiari, 2013:3).

Recupero esta cita porque creo que condensa en unas líneas buena parte de las críticas que se le han hecho a las narrativas progresistas: en primer lugar, la idea de que “el mundo blanco” sea portador de un proyecto civilizatorio. La primera discusión aparece aquí con la canónica Tesis VII “Sobre el concepto de historia”, en donde Benjamin sostiene la dialéctica entre civilización y barbarie: no solo porque no exista documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie, sino, lo que me parece especialmente importante en la tesis, porque no está libre de barbarie el proceso por el cual ha sido transmitido, proceso que oculta una tradición que es catástrofe. Dice Benjamin: “así como el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro” (2009:138).

En segundo lugar, aparece aquí la presunción de una temporalidad lineal. También Butler advierte ante esta autopercepción de la modernidad occidental, que, asegura, “intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo” (2010:188). Ante lo cual encuentra que si nuestras libertades personales, algunas de ellas, son conceptualizadas en el marco de “esa noción de realización continua y en desarrollo, entonces tal vez nos vendría bien recordar la famosa ocurrencia de Nietzsche, que encontramos en *La voluntad de poderío*: «La humanidad no avanza, ni siquiera existe»” (Butler, 2010:188). En este razonamiento, Butler recurre expresamente a la Tesis XIII “Sobre el concepto de historia”, en la que Walter Benjamin entien-

de que “la representación de un progreso del género humano en la historia no puede separarse de la representación de su continuo avance a través de un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2009:145).

En tercer lugar, aparece la idea de que este proyecto –el universalismo blanco–, desembocaría en un bienestar y progreso también universales en su extensión, lo cual es histórica y filosóficamente falso. Por eso Benjamin comienza criticando al progreso en tanto *idea*, “un concepto de progreso que no respondía a la realidad, sino a una exigencia dogmática” (2009:145). No puede haber progreso alguno si no hay felicidad o plenitud para todos, y no es posible que la mayor parte de la humanidad sufra condiciones materiales que hacen la vida invivible en nombre de una idea de progreso. No puede haber progreso alguno, dice Benjamin de acuerdo con Hermann Lotze “mientras no se incremente la felicidad de las mismas personas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud” (Benjamin, 2005:481).

En cuarto lugar, esa vana promesa de felicidad justifica la imposición de normas, estilos de vida, sistemas políticos, por los medios que fuesen –pensemos sino en Estados Unidos llevando la democracia con la guerra–. La universalización de esas normas clasifica y jerarquiza a los pueblos según se alejen o se acerquen a esas normas.

Opera aquí una autoconcepción de Occidente –de la racionalidad capitalista sobre todo– como un espacio y tiempo pretendidamente *secular*. Esta autoconcepción secular ha sido ciertamente discutida por imprescindibles intelectuales que reconocieron la dimensión religiosa inscrita en estas estructuras aparentemente seculares, como lo son Karl Marx, Max Weber y Walter Benjamin. En cuanto a Marx, el aporte capital en esta dirección lo constituye una de las nociones centrales de la crítica de la economía política, que es la discusión sobre el carácter *fetichista* de la mercancía. Es en el Libro I de *El Capital* (“El proceso de producción del capital”) donde aparece el célebre apartado “El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto” (Marx, 1992:408). Dice Marx “Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos” (1992: 410). Y agrega un elemento clave: “Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso” (1992:410). José Antonio Zamora, lector de Benjamin, comenta este pasaje cuando considera que entonces “la victoria de la racionalidad burguesa y de la forma «mercancía» no suponía la disolución del universo

de pensamientos y prácticas mágicas” (Zamora, 2009:58). Max Weber por su parte, reconoce este vínculo intrínseco, que Zamora resume

Los modernos ya no creen en la intervención de fuerzas misteriosas que actúan por detrás de los fenómenos y sostienen el mundo desde su interior (...) Sin embargo, como es bien sabido, esta tesis no impidió a Max Weber anunciar el retorno de los viejos dioses que saldrían de sus tumbas y retornarían su lucha eterna (Zamora, 2009:58).

Walter Benjamin va incluso más allá, en un texto fechado cerca de 1921, fundamental pese a su brevedad y a su carácter inconcluso: “El capitalismo como religión”. Zamora reflexiona en un texto homónimo (2009) acerca de lo que ofrece Benjamin en este ensayo: ocurre que el filósofo alemán describe al capitalismo como religión pagana, “como culto sin interrupción que atrapa a todos en un proceso infinito de endeudamiento/culpa” (Zamora, 2009:58). En el vocablo alemán *schuld*, entiende Benjamin, radica una ambigüedad diabólica, *schuld* significa al mismo tiempo deuda y culpa⁵⁰.

Una de los puntos capitales en la discusión con el *secularismo*, con una época que se autoconcibe o autodefine a partir de un proceso de secularización, es su pretendida oposición excluyente con cualquier contenido religioso. Por una parte, porque los secularismos siempre han sido relativos a un legado religioso específico frente al cual se secularizan, por la otra, porque “el secularismo ostenta toda una variedad de formas, muchas de las cuales tienen que ver con el absolutismo y el dogmatismo” (Butler, 2010:172).

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

la manera como se enmarcan los debates dentro de la política sexual, ya está de por sí impregnada del problema del tiempo en general, y del progreso en particular, así como de ciertas nociones de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo (Butler, 2010:145).

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

Sin embargo la autora aclara –¿se ve en la necesidad de aclarar?– que su propósito no es canjear libertades sexuales por libertades religiosas, lo cual, si se piensa, hubiese implicado considerarlas equivalentes, intercambiables. Su propósito en cambio, es “cuestionar el marco que asume que no puede existir un análisis político que trate de analizar la homofobia y el racismo más allá de esta antinomia del liberalismo” (Butler, 2010:156).

La primera crítica que realiza Butler es, como señalábamos, hacia la pretendida noción de tiempo *secular*, noción que ignora o niega las continuidades entre el tiempo religioso y el tiempo de la modernidad. La primera pregunta que se hace, en tal sentido, es cuál es el tiempo al que nos referimos, como si pudiéramos darlo por descontado, cuáles historias resultan formativas, y cómo se configuran esas temporalidades. Su argumentación es muy cercana a la de Benjamin, un autor al que ha vuelto en sus últimos textos, al menos de 2010 a esta parte. “Las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse” (Butler, 2010:146), con lo cual, la pregunta fundamental que cabe hacer(se), entiende la autora, es si estamos todxs en el mismo tiempo.

Lo que se ha definido como “el Islam” para cierto marco cultural hegemónico, aparece concebido como “algo que no es de *este* tiempo o de *nuestro* tiempo, sino de *otro* tiempo, de un tiempo que ha surgido anacrónicamente en este tiempo” (Butler, 2010:157). Hay que discutir, entiende la autora, narrativas concretas de desarrollo “en las que ciertas normas exclusivistas y persecutorias se convierten, a su vez, en precondition y teleología de la cultura” (2010:175). Esas normas “exclusivistas y persecutorias”, se reafirman produciendo “un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal” (2010:175). Ese monstruoso espectro es, en el caso de la política de guerra estadounidense que Butler analiza, las poblaciones islámicas. Si esas poblaciones

están consideradas menos que humanas y «fuera» de las condiciones culturales para la emergencia de lo humano, entonces pertenecen o bien a un tiempo de infancia cultural, o bien a un tiempo que queda fuera del tiempo tal y como nosotros lo conocemos. En ambos casos, están consideradas poblaciones que aún no han alcanzado la idea de lo humano racional (Butler, 2010:176-177).

Un tiempo que queda fuera del tiempo *tal y como nosotros lo conocemos*. En esa afirmación Butler presenta un interesante vínculo entre tiempo y conocimiento, que vuelve a acercarla a Walter Benjamin. No en vano el Konvolut N del *Libro de los pasajes* (2005), donde

el filósofo problematiza especialmente la historia, lleva por título “Teoría del Conocimiento. Teoría del Progreso”. Uno de los autores que especialmente ha trabajado este vínculo es Manuel Reyes Mate (2009) que en su comentario a las Tesis, dice de Benjamin: “la crítica que hace al progreso es en nombre de un *tiempo pleno* –en oposición al «tiempo continuo»– que es «pleno» porque se toma en serio las ausencias” (2009:19). En tal sentido es que cabe la reflexión acerca de la relación entre ciertos modos del conocimiento y ciertos modos de la experiencia. Continúa Reyes Mate: “también queda profundamente alterado el concepto de realidad. Identificamos habitualmente realidad con hechos, con lo que ha tenido lugar (...) Pues no, la realidad se mueve; lo que tuvo lugar, está vivo” (2009:21). Y, desde luego lo que *no* tuvo lugar, también está vivo, y su conocimiento le adviene al presente al modo de un relámpago, de la radicalidad inscrita en la mera potencialidad. Aunque *romper la contundencia de lo fáctico*, como entiende Reyes Mate, vaya a implicar la necesidad de *armas nuevas*. Este otro modo del conocimiento, coextensivo con otro modo de la experiencia, puede entenderse también como el ejercicio de *enmarcar el marco*, ejercicio que no es, no puede ser meramente epistémico, dado que si somos capaces de enmarcar el marco, de desmontar su eficacia, es porque ya hay otra experiencia que lo hace posible. La relevancia conceptual y política de un debate con esa filosofía de la historia, con esa idea de tiempo, es expuesta por Butler en un extenso aunque decisivo párrafo

el problema no es que haya diferentes temporalidades en diferentes localizaciones culturales de manera que, a tenor de lo cual, necesitemos simplemente ampliar nuestros marcos culturales para vernos como individuos internamente más complicados y capaces. Esa forma de pluralismo acepta el enmarque bien diferenciado y holista para cada una de estas denominadas «comunidades», para luego plantear una cuestión artificial sobre cómo podrían superarse las tensiones existentes entre ellas. El problema es, más bien, que ciertas nociones de un espacio geopolítico relevante –incluida la delimitación espacial de comunidades minoritarias– están circunscritas por este relato de una modernidad progresiva; que ciertas nociones de lo que puede y debe ser «este tiempo» están construidas de manera parecida a base de circunscribir «dónde» se producen (Butler, 2010:147-148).

De modo que no se trata solamente de alguna opción pluralista (“un mundo donde quepan todos los mundos”). Porque esa forma de pluralismo, entiende Butler, ya está suponiendo enmarques absolutamente diferenciados que, además, presumen la hostilidad inscrita en la también presunta diferencia. El problema, entiende Butler, es que el relato de la modernidad progresiva circunscribe las relaciones geopolíticas de modo que todo aquel que no

ingrese dentro de esos cánones no está en “este” tiempo. Veremos ciertamente qué implica en términos políticos esa no pertenencia. Hay, entiende Butler, una noción restrictiva a la hora de imaginar los límites relevantes del mundo (2010:148). Para sortear esta dificultad, se trata de

entender lo que le ocurre a cierta noción del tiempo si decidimos que el problema de la frontera (qué es lo que cruza la frontera y qué no, y cuáles son los medios o mecanismos de ese paso y de ese *impasse*) es básico para cualquier comprensión de la política contemporánea (Butler, 2010:148).

Reaparece aquí, también a modo de espiral, una noción capital de este trabajo, que es la de *marco*. Un marco de lo culturalmente pensable e imaginable que está fuertemente restringido por esta narrativa progresista puesta aquí en cuestión. Por eso es que Butler se pregunta acerca de la base cultural que está operando aquí, “como condición trascendental y como meta teleológica” (2010:152). Una base cultural que se considera precondition de ciudadanía (2010:152) y que se vincula, además, con una presunción de homogeneidad cultural

Si el prerequisite de la organización política exige ya la homogeneidad cultural, un modelo de pluralismo cultural, entonces, de cualquiera de las dos maneras, la solución tiene la figura de una asimilación a una serie de normas culturales entendidas como internamente autosuficientes y autónomas (Butler, 2010:154).

Por eso, tal vez la principal tarea de la crítica sea decíamos la de *enmarcar el marco*, toda vez que un modelo de pluralismo cultural sigue teniendo, como entiende Butler, una estrategia asimilacionista hacia lo que previamente se forjó como una base cultural homogénea, universal y deseable. En oposición a la presunción según la cual la cultura constituiría “una base uniforme y vinculante de normas”; Butler entiende, y no es menor destacarlo aquí, que se trata de “un campo abierto de contestación, temporalmente dinámico”(2010:154). Homologable en este punto a la definición de *cultura* de Raymond Williams, quien en su clásico texto *Marxismo y literatura* [1977] (2009) considera que el concepto “encarna no solo los problemas sino las contradicciones a través de las cuales se ha ido desarrollando” (2009:19); por esta razón, no sería posible llevar adelante un análisis cultural que se precie “sin tomar conciencia del concepto mismo: una conciencia que deber ser, como veremos, histórica” (2009:19).

b. Clics modernos

Jesús Martín Barbero ha pensado y discutido el problema de la temporalidad y las temporalidades de un modo por demás singular, a lo largo de numerosos textos. Ciertamente su canónico *De los medios a las mediaciones* (1991) es una de las obras en las que reflexiona de un modo preciso acerca del tiempo. Ya en el Primer Capítulo de la Segunda parte (Matrices históricas de la massmediación) hay un apartado que trata expresamente las “Rupturas en el sentido del tiempo”. Así como en el primer capítulo de la Tercera parte (Modernidad y massmediación en América Latina) donde analiza “El destiempo entre Estado y Nación”, donde el autor se pregunta por una “reapropiación histórica del tiempo de la modernidad latinoamericana y su destiempo abriendo brecha en la tramposa lógica con que la homogeneización capitalista aparenta agotar la realidad de lo actual” (Martín Barbero,1991:10). El autor desde el comienzo se propone pensar “no lo que sobrevive de otro tiempo, sino lo que en el hoy hace que ciertas matrices culturales sigan teniendo vigencia, lo que hace que una narrativa anacrónica conecte con la vida de la gente” (1991:11). Anacrónica, puede decirse, respecto de un relato homogeneizador que, como veíamos con Butler, hace aparecer como de otro tiempo, a todo lo que no se ajusta a sus estrechos paradigmas de lo culturalmente pensable.

Para discutir con esa pretendida temporalidad homogénea –y su consecuente homogeneización cultural, agregaremos– el autor ensaya una explicación sobre “La experiencia y la técnica como mediaciones de las masas con la cultura”(1991:56). También Martín Barbero acude a Benjamin, sobre todo a un texto poco visitado del autor –publicado en la Revista del Instituto en 1937–, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” (Benjamin,1989). Martín Barbero se inscribe así dentro de una tradición que se propuso pensar lo popular más allá del discurso que ata este fenómeno a una temporalidad arcaica. Por eso acude, no solo a Walter Benjamin, sino al trabajo de importantes historiadores, en el ámbito británico la referencia es la Escuela de Birmingham, y en cuanto a la Segunda Generación de los Anales, su particular referente es Jacques Le Goff, aquel historiador medievalista cuya preocupación por historizar una época siempre estuvo ligada a la inquietud metodológica, filosófica, política, de introducir debates fundamentales en el ámbito historiográfico. El mayor interés de Barbero en esta generación es la relectura del período que realizan estos historiadores, entre los que podemos contar también a Richard H. Hoggart, Edward P. Thompson, Paul Veyne, Phillipe Ariès, y por qué no, Mijaíl Bajtín. Más de diez siglos de edad *media* que fueron denominados así por el humanismo

renacentista en el siglo XIV⁵¹, por considerarse no más que la edad del medio, el tiempo del medio entre la antigüedad clásica y su renacimiento. Esta relectura del período medieval implicó para Martín Barbero una puesta en cuestión de la perspectiva histórica, y una certeza respecto de la relevancia de lo popular constitutivo de la cultura. Esto implica poner en duda

el hiato establecido por el racionalismo entre medioevo y modernidad, no para retornar a una continuidad evolucionista, sino para dar cuenta de los movimientos históricos de largo alcance como son precisamente los movimientos culturales, aquellos en los que lo que se transforma es el sentido mismo del tiempo, la relación de los hombres con el tiempo en cuanto duración en la que se inscribe el sentido del trabajo, de la religión y sus discursos (Martín Barbero, 1991:73).

La puesta en cuestión de ese hiato entre un hombre que, según ironiza Le Goff citando a Alphonse Allais, se acostó *medieval* el 31 de diciembre de 1492, y se despertó *moderno* el 1 de enero de 1493 (2003:1) no tiene que ver, entiende Barbero, con restaurar cierta visión evolucionista, sino con que tal periodización no puede darse por descontada. Se trata, antes bien, de abrir la pregunta por el tiempo, toda vez que abrir la pregunta por el tiempo es abrir la pregunta por la cultura⁵². En la organización de una nueva temporalidad social que es la temporalidad capitalista, se producen, entiende Barbero, *rupturas en el sentido del tiempo*, que será obturado por dos dispositivos convergentes

el que de-forma las fiestas y el que las desplaza situando en la producción el nuevo eje de organización de la temporalidad social. La deformación opera por la transformación de la fiesta en espectáculo: algo que ya no es para ser vivido, sino mirado y admirado. Convertida en espectáculo la fiesta, que en el mundo popular constituía el tiempo y el espacio de la máxima fusión de lo sagrado y lo profano, pasará a ser el tiempo y el espacio en que se hará especialmente visible el alcance de su separación: la demarcación nítida entre religión y producción ahora sí oponiendo fiesta y vida cotidiana como tiempos del ocio y del trabajo (1991: 99-100).

51 Dice Le Goff: “La palabra y el concepto de «Edad Media» aparecen en el siglo XIV, en los textos de Petrarca y de los humanistas italianos. Hablan de un *medium tempus* (tiempo del medio) o, en plural, *media tempora*. Se encuentra con toda claridad esta idea de «medio» en el inglés *Middle Ages*, en el español *Edad Media* o en el *Mittelalter* alemán, aunque los alemanes, con Alter, introducen, además del concepto de «edad», una connotación «venerable»: la palabra *alt* (antiguo) añade un cierto prestigio. En cambio, en francés, se observa la evolución despectiva de la palabra *moyen*. Más en la línea de «mediocre»” (Le Goff, 2003:2).

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

Allende las discusiones que podrían darse con las afirmaciones del autor, que tienen que ver con una particular noción de *experiencia* que no es nuestro objetivo trabajar aquí, lo que puede rescatarse y afirmarse en cambio, es que el sentido o más precisamente los sentidos del tiempo, son un campo de contestación y de disputa. En ese marco, una de las transformaciones capitales que apunta Barbero tiene que ver con la experiencia del tiempo y su cuantificación

El desplazamiento que sitúa en la producción el eje de la nueva organización de la temporalidad es un dispositivo de largo alcance que hace su aparición, según Le Goff, en el siglo XIV. La aparición del reloj posibilita la unificación de los tiempos, y el “descubrimiento” por el mercader del valor del tiempo da origen a una nueva moral y una nueva piedad: “Perder el tiempo se convierte en pecado grave, en un escándalo espiritual. Sobre el modelo del dinero, a imitación del mercader que se convierte en un contable del tiempo, se desarrolla una moral calculadora y una piedad avara” (...) Abstracto, el tiempo de la producción desvaloriza socialmente los tiempos de los sujetos —individuales o colectivos— e instituye un tiempo único y homogéneo —el de los objetos— fragmentable mecánicamente, tiempo puro. Es irreversible, pues se produce como “tiempo general de la sociedad” y de la historia, una historia cuyo “secreto” está en la dinámica de la acumulación indefinida y cuya razón suprime toda alteridad o la torna anacrónica (Martín Barbero, 1991:100).

Allí donde el tiempo, es el tiempo de la producción, el tiempo o los tiempos que no se ajustan a esa temporalización constituyen una pérdida de tiempo, abriendo una distancia, si se quiere, entre el tiempo de la producción —que difícilmente pueda calificarse de abstracto— y el tiempo subjetivo o el tiempo de la experiencia. Lo que puede afirmarse, en la línea argumentativa que estamos siguiendo, es que en esa dinámica de acumulación indefinida, lo que es percibido o configurado como alteridad aparece entonces por fuera del tiempo, anacrónico. Desde luego esa configuración etnocéntrica en la que la alteridad queda fuera del tiempo está modelada por una jerarquía, de tal manera, dice Barbero (2012), que “no somos capaces de pensar lo otro más que bajo el signo de lo inferior, de lo atrasado. Lo otro es lo que todavía no ha llegado a ser lo que “yo” soy” (80).

“El tiempo no está a favor de nosotros, olvídense” (Barbero, 2014:4). Si bien, como apuntábamos, *De los medios a las mediaciones* es uno de los textos en donde el autor trabaja esta cuestión con más detenimiento, el problema del tiempo constituye una preocupación transversal a su obra. El autor realiza en “Bienvenidos de vuelta al caos”, una entrevista de 2014,

la crítica a la narrativa progresista en estas palabras

Para pensar la emancipación hay que salirse de la categoría del progreso, hay que salirse de todas las categorías que nos hablan del crecimiento, del desarrollo, y hay que empezar a pensar la historia, o sea, el tiempo. Hay que volver a la palabra tiempo para pensar en los destiempos, en los contratiempos. Porque la historia está hecha de eso: de tiempos, destiempos y contratiempos. Y, finalmente, de intervalos. Yo propongo pensar la emancipación en términos de intervalos. Hay intervalos en el tiempo en los que se pueden hacer cosas que no se pueden hacer en el tiempo normal (Barbero, 2014:3).

Si bien no resulta conveniente identificar el tiempo con la historia, es interesante la reflexión de Barbero en tanto considera la emancipación en términos de intervalos, o, en palabras de Benjamin, de interrupciones (o interrupciones, según tendremos ocasión de ver en el Capítulo IV (4.5). Interrupciones que no son grandes acontecimientos catastróficos, sino un viraje, un desplazamiento que de hecho puede producirse, entiende Butler, en cada instancia de la norma, en cada repetición. La reflexión de Barbero es sumamente relevante porque su pregunta por el significado social del tiempo, de los diferentes sentidos y disputas de la experiencia temporal, lo habilita a preguntarse por el tipo de prácticas e incluso *habitus* de clase en un contexto signado por los medios masivos de comunicación. En “La telenovela en Colombia. Televisión, melodrama y vida cotidiana” un artículo aparecido en la *Revista Diálogos* hacia 1987, el autor afirma

es posible trazar una tipología social de los tiempos: desde la pantalla encendida todo el día hasta el encendido solo para ver el noticiero o la serie de la BBC, puede observarse una gama de usos que no tiene que ver únicamente con la cantidad de tiempo dedicado sino con el tipo de tiempo, con el significado social de este tiempo y con el tipo de demanda que las diferentes clases le hacen a la televisión (Martín Barbero, 1987:56).

Cuando Barbero subraya la necesidad y la posibilidad de delinear una *tipología social de los tiempos*, que no es otra cosa que una cartografía de los tiempos, su empresa es homologable en este punto con la premisa benjaminiana de discutir con la presunción de una temporalidad homogénea y vacía, en este caso a través de la reflexión acerca de los usos del tiempo, y de los significados sociales de ese tiempo. Tal perspectiva crítica ha sido necesaria a lo largo de importantes procesos para los cuales Martín Barbero desplegó su *Oficio de Cartógrafo* (2002), en donde el autor se pregunta por la contemporaneidad entre el tiempo de producción de los países ricos y el tiempo de consumo en los países pobres, en virtud de la expansión de

nuevas tecnologías de información y comunicación. Barbero entiende entonces que hay que preguntarse profundamente por esa contemporaneidad, y por la no-contemporaneidad entre tecnologías y usos, objetos y prácticas. Este preguntarse solo puede ocurrir desde un posible descentramiento, que, entiende el autor “no es solo un movimiento que afecte al espacio, también desordena el tiempo, exigiéndonos pensar los *destiempos* que subvierten una contemporaneidad aplastada sobre la simultaneidad de lo actual, sobre un presente autista” (Martín Barbero, 1999:206). En este texto de 1999 “De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nuevos mapas nuevos retos” (1999), recogido en la compilación dedicada a su obra – *Mapas nocturnos*– hace casi veinte años el autor cartografiaba

un movimiento en la cultura que, al chocar con una de las dinámicas clave de la modernización –la de la separación y especialización– reintroduce en la sociedad una *anacronía* que remite no solo a los destiempos que desajustan la hegemonía de la “flecha del tiempo” en la que se basa el *progreso*, sino también a la fuerza que hoy adquiere esa formación *residual* de la cultura que, según R. Williams (1977), se diferencia de las formaciones *arcaicas* por ser lo que del pasado se halla todavía vivo, irrigando el presente del proceso cultural en su doble posibilidad: la de su recuperación por la cultura dominante pero también la de su capacidad de potenciar la resistencia y la impugnación. No de otra cosa hablaba W. Benjamin (1999:207).

La recuperación de esa cultura de la que habla Barbero no es, ciertamente, algo que tenga que buscarse en el pasado, sino un ejercicio político y teórico que supone atender a esas señales en este tiempo. Por eso decía Walter Benjamin en el *Libro de los pasajes*: “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación” (2005:464). Una de las operaciones más importantes que realiza Benjamin en esta reflexión tiene que ver con desclasurar el pasado, que, entiende, no puede darse por perdido para la historia. Esta desclasificación como se ve opera también a nivel del lenguaje, por eso es que aparece este desplazamiento: no hablar de *pasado* sino de *lo que ha sido* (pero que no puede darse por perimido para la historia), y no hablar de *presente* sino del *ahora* (el vocablo alemán *jetztzeit*, que se une a aquello inconcluso, dice Benjamin, como en una constelación).

El progreso en disputa. Más allá de la ya citada Revolución Haitiana –que es la ocasión del pensamiento de Grünier–, recuperemos como *cita* un material de la cultura donde puede pensarse la disputa por esas narrativas temporales. Se trata del documental *Villa La Maternidad*

Resiste, como modo de pensar el tiempo entendido como campo de contestación y de disputa. *Villa La Maternidad Resiste* es un documental realizado en ocasión del Festival contra el desalojo de la villa en 2011. Villa La Maternidad está ubicada en una zona de la ciudad de Córdoba vuelta estratégica para el mercado inmobiliario. Allí, las familias que se quedaron y resisten hace más de diez años al desalojo –intentado en numerosas ocasiones por el gobierno provincial–, participan de esta producción audiovisual. Los realizadores del documental preguntan “¿Por qué no se quieren ir?”. Uno de los vecinos responde “No queremos el desarraigo. No queremos el progreso de ellos para mandarnos al exilio a nosotros”. Aquí se puede ver funcionando el progreso como idea sin anclaje en las condiciones materiales de la mayoría o, incluso, la disputa por lo que ese progreso pueda significar. Otro vecino agrega “nosotros hemos urbanizado lo que era ya un basural”. Agrega: “No somos indios. Ya se terminó el tiempo de que venían colonizando, aunque nos están colonizando los capitales...nos están privando de los derechos”. Y finaliza: “Acá el que conoce San Vicente, el desarraigo que quieren hacer con nosotros, es una castración a la historia...porque nosotros hicimos historia acá...y la seguimos haciendo”(El Guiso et al, 2011). Estas palabras son decisivas en tanto permiten ver la confrontación de los sentidos del tiempo y de la historia: lo que para unos es el progreso, para otros es el exilio; lo que para unos es hacer historia, avanzar en la historia, para otros es arrancarla.

▣▣▣

Para finalizar, anunciamos aquí algunos elementos que permitan, que puedan permitir una tarea crítica en su sentido más propositivo. Como entiende Judith Butler, hay un desafío en “la capacidad de pensar el tiempo –este tiempo– fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable” (Butler, 2010:187). No es otra cosa que la tarea, que recorre vertebralmente este trabajo, de *enmarcar el marco*. En esta ocasión nos limitamos a anunciar, porque el desarrollo preciso de esta noción, aunque, decíamos, presente a lo largo del escrito, será materia del cuarto capítulo.

Uno de los primeros elementos lo constituye, de un modo ineludible, la referencia a Walter Benjamin. Este envío tiene que ver aquí, entiende Butler, con “la fuerza interruptiva del pasado sobre un presente que borra todas las diferencias cualitativas mediante su efecto homogeneizador” (Butler, 2010:188-189). Como se ve, hay una noción que ronda y que en este punto funciona como piedra de toque en la tarea de enmarcar el marco, que es la noción de *interrup-*

ción. Es necesario decir, antes de continuar, que esta tarea no tiene que ver con inventar nada, sino con ser capaces de advertir esas señales de otros tiempos en *este* tiempo –a falta de mejores ostensivos–, la potencia de los anacronismos, tarea propia de una crítica reparatoria, como anunciábamos al comienzo.

Desde el marco conceptual en el que se inscribe Butler, que podríamos llamar con todas las reservas del caso post-estructuralista, puede pensarse que una ruptura, una *interrupción* en esa experiencia y en esos sentidos del tiempo, no implica una transformación intempestiva. “La «ruptura» no es nada más que una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma” (Butler, 2010:232). Sabemos que las normas que delimitan lo humano – como todas las normas, en este punto– se originan en la violencia; ahora bien, esto no quiere decir que su destino sea necesariamente reiterar en cada instancia esa violencia de su origen. Se pregunta Butler en su texto “La pretensión de la no violencia” (2010): “¿Determina el origen de la norma todas las operaciones futuras de la norma? Ésta podría funcionar perfectamente para establecer cierto control sobre la temporalidad; pero ¿surge otra temporalidad –o varias temporalidades– en el transcurso de sus reiteraciones?” (Butler, 2010:232). Esta idea de reiterabilidad es fundamental, afirma, también a la hora de entender por qué las normas no actúan de manera determinista (2010:231).

Producir una inflexión en los límites de lo culturalmente pensable, *enmarcar el marco*, decíamos, remite a una herencia benjaminiana inscrita en la idea de *interrupción*. En las notas preparatorias a las Tesis “Sobre el concepto de historia” Benjamin presenta la visitada metáfora del freno de emergencia

Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia (en Reyes Mate, 2009: 307).

La interpretación de Butler sobre este pasaje, tiene que ver con ese desplazamiento en la reiteración de las normas que mencionábamos: “Poner la mano en el freno de emergencia es un «acto», pero un acto que trata de vaticinar la aparente inexorabilidad⁵³ de una reiterada serie de actos que intentan hacerse pasar por el motor de la historia misma” (2010:251). Butler

53 En esa clave puede leerse desde luego la resistencia de los vecinos de Villa La Maternidad. Ante la aparente inexorabilidad de una serie de actos, que hacen avanzar el motor de la historia, ese acto de resistencia es un freno de emergencia.

entiende que esa débil fuerza mesiánica de la que habla Benjamin en las Tesis II (2009:132) constituye un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales. Por eso, cuando esta reiteración se sigue haciendo en nombre de un progreso civilizador, “tiene sentido prestar atención a la atinada observación de Walter Benjamin de que «tal vez las revoluciones no son nada más que seres humanos en el tren del progreso con la mano puesta en el freno de emergencia»” (Butler, 2010:251). Esta *interrupción* no tiene, no podría tener, un carácter unívoco. En su comentario a “Para una crítica de la violencia” [1921] (2009), afirma la autora que lo mesiánico “emerge como una forma de hacer estallar esa cronología y esa historia específicas, recogiendo por dispersión los restos de un pasado sufriente que veladamente nos conminan a poner fin a aquellos regímenes cuya violencia es tanto moral como física” (Butler, 2013:64). En la inevitable dialéctica entre movimiento y detención que es la crítica, la crítica de la violencia en este caso es la interrupción, es un modo de la interrupción, un modo de impugnación de esa violencia, de esa configuración violenta que pretende, como criterio de lo humano, que todas vivimos de hecho en el mismo tiempo, y que ese tiempo tiene cualidades altamente restrictivas para el desarrollo de cualquier vida vivible. Interrumpir, enmarcar el marco, tarea epistémica a la vez que política, es también la posibilidad de componer otros encuadres acerca del tiempo, un ejercicio que implica ensayar otras figuraciones.

IV

La temporalidad en cuestión.

Otras figuraciones

la infinita carrera del mundo por la que yo apostaría porque entiendo que vida y muerte se unen en la simple calma de lo estático que sin embargo danza, en el mágico vuelo de los pájaros que emigran con el cambio de estación pero vuelven al lugar de donde partieron porque nada los apura, ningún cansancio los aleja de la infancia

Tamara Kamenszain, *Reconozco en los ojos*

Nos recordarán como una época oscura

Fabián Casas, *Thalassa*

4.1 Contemporáneas, ¿de quiénes y hasta cuándo?

La tarea de la crítica parece efectivamente moverse en aquella oscilación que, decíamos, tan bien caracterizó Eve Sedgwick (1998, 2002), entre un espíritu paranoico y un espíritu reparador. Por eso, si el propósito del capítulo precedente era señalar los puntos fundamentales de una crítica al *tiempo* como marco de inteligibilidad y afectabilidad de lo humano y su reverso, este capítulo insiste en la tarea de proponer *entonces* otras figuraciones temporales una vez que hemos discutido la viabilidad de una noción de tiempo sustantiva, lineal y excluyente moldeando (enmarcando) lo que un cuerpo puede. Si hacia el final del segundo capítulo entendimos al tiempo como un campo de contestación y de disputa, no es solo porque queremos insistir en lo violento normativamente que puede resultar un marco temporal tan reductivo, sino porque entendemos que, a partir de la fisura de ciertos marcos hegemónicos –eso que hemos llamado aquí enmarcar el marco (*framer framed*)–, a partir de esas hendiduras o interrupciones, es que pueden aparecer otras figuras temporales. Hay que insistir sin embargo, en la sugerencia que marcábamos páginas atrás. Si no hay aquí la pretensión de inventar nada o, mesiánicamente, de esperar nada, la posibilidad radica en ser capaces de advertir esas señales o figuras de otros tiempos (potenciales o efectivos) en *este* tiempo, en eso que entendíamos como un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales en tanto horizontes normativos.

Por eso pedíamos en esas páginas previas una crítica en sentido propositivo, recogiendo el desafío que lanzaba Butler de pensar este tiempo “fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable” (2010:187). En tal sentido, es el objetivo de este capítulo ofrecer otros marcos temporales para que el espectro de violencias normativas sea más posible de ser contestado.

Empecemos entonces con una pregunta ¿qué reclama Walter Benjamin cuando pide en *Los pasajes* recuperar para la historia el principio del montaje? Si la continuidad cinematográfica depende especialmente⁵⁴ de la tarea de montaje, ¿qué está pidiendo Benjamin

54 Especialmente, aunque no exclusivamente. Ante la teoría del montaje de Sergei Eisenstein, Andrei Tarkovsky (2002) señala lo decisivo que resultará el flujo de tiempo propio de cada toma a la hora de montar. Dice en *Esculpir en el tiempo* (2002): “Montaje es unir partes mayores y más pequeñas de una película, partes con tiempos diferentes. solo su unión aporta la nueva sensibilidad para con la existencia de este tiempo, que es el resultado de exclusiones, de aquello que se corta y se tira” (Tarkovsky, 2002:145). Y agrega como tarea “el crear un flujo de tiempo propio, individual, reproducir en las tomas mi propio sentimiento del tiempo, que puede ir desde un ritmo de movimientos perezosos y de ensueño, hasta otro en rebeldía, desafortadamente rápido. El modo de estructurar el montaje perturba el flujo del tiempo, lo interrumpe y le concede una nueva cualidad. La transformación del tiempo es una forma de su expresión rítmica” (2002:147-148).

para la historia? ¿que asuma su radical discontinuidad, su fragmentación? ¿que reconozca la continuidad como un artificio? Además, ¿a qué *historia* le exige ese rescate? ¿a la disciplina, al objeto de la disciplina? El espíritu de estas preguntas, está no en su (inabordable) respuesta sino en la posibilidad de trasladar esta reflexión a una pregunta por el tiempo. ¿Cómo puede entonces redirigirse esa demanda hacia una reflexión sobre el tiempo? La respuesta inmediata a estas inquietudes está dada en el ejercicio que postulábamos al comienzo, que consiste en proponer *otras* figuraciones.

Para ello, la composición del capítulo respetará la siguiente arquitectura: en un primer momento, y teniendo como punto de partida epistémico a la ontología corporal propuesta por Butler, insistiremos en la operación de *enmarcar el marco* (4.2), figura propuesta por la filósofa en *Marcos de guerra* (2010) aunque no desarrollada en sus textos sucesivos. Tal insistencia acusa un motivo central, y es el de mostrar las fisuras, las grietas, las versiones minoritarias de la norma que se habilitan a partir de una crítica a los marcos temporales más consolidados. En tal sentido el apartado 4.2 funciona como una transición teórica y metodológica con el capítulo previo. Proponemos, más allá de la formulación butleriana, cuatro figuras temporales que entendemos aquí como modos de enmarcar el marco: el *anacronismo* (4.3) la *imagen dialéctica* (4.4), la interrupción (4.5) y temporalidad *queer* (4.6).

La propuesta de otras figuraciones acerca del tiempo no implica, sin embargo, un acto de radical novedad. No podría implicarlo, si pretendemos consistencia. Numerosos estudios han recuperado la potencia de estas otras temporalidades, desde la historiografía francesa más crítica (Le Goff, 2008, 2003, 1991, 1991a; Didi-Huberman, 2015), los estudios formativos del campo de la comunicación en América Latina (Martín Barbero, 2012, 2002, 1999, 1991) pasando por los estudios *queer* norteamericanos (Haraway, 1999, 1992; Edelman, 2004; Freeman, 2010; Dinshaw, 2012, 2007; la propia Butler, 2013, 2010), o la filosofía política italiana (Tronti, 2017; Agamben, 2001, 1998), por nombrar algunos de los más relevantes. La importancia de este desarrollo radica en su vinculación *con* la ontología corporal de Butler, tanto como para inscribir a la autora en esa tradición que viene pensando el tiempo como promesa y amenaza.

La novedad, a falta de mejor término y si es que hay algún valor en esta expresión, viene dada en cambio por la posibilidad de derivar otras figuraciones (lo que puede haber) a partir de lo que hay, de esa ontología que implica pensar el ser del cuerpo –ya siempre entregado a otros– sin asumir “estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier organización

e interpretación políticas” (Butler, 2010: 15). La noción de *figuración* ancla en el pensamiento de Donna Haraway y su emblemático texto “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post- humanist landscape” (1992)⁵⁵. La figuración puede (¿debe?) entenderse como esa otra modulación de la crítica, reparatoria a su modo, como otro modo de hacer frente a la pregunta leninista. ¿Qué hacer? Figuraciones.

Una poderosa oradora para el feminismo y el abolicionismo. Así nombra Donna Haraway a Sojourner Truth (1797-1883), y es a partir de esa mujer que define el concepto de *figuraciones*, a partir de la significativa historia de esta activista famosa por su discurso “Ain't I a woman?” pronunciado en 1851 en la Convención de los Derechos de la mujer en Ohio. ¿Por qué a partir de Sojourner Truth? Dice Haraway: “Quiero quedarme con los cuerpos desarticulados de la historia como figuras de conexiones posibles y responsabilidades. La teoría feminista procede por figuración, justo en el momento en que la propia narrativa histórica está en crisis” (Haraway, 1992:1). Esos cuerpos, figuras de conexiones posibles entre desplazamientos temporales. Sojourner Truth trae a la memoria “los temas del siervo sufriente en relación al reclamo por el estatus de humanidad para las impactantes inapropiadas/bles figuras de la femineidad negra del nuevo mundo” (Haraway, 1992:6). La figuración, continúa, es *un* modo, sino *el* modo de proceder de la teoría feminista, una teoría que en esta modulación, ha desarticulado y vuelto a articular conexiones temporales cristalizadas:

La figuración trata sobre replantear el escenario para pasados y futuros posibles. La figuración es el modo de la teoría para cuando la más “común” retórica de los sistemas de análisis críticos solo parece repetir y sostener nuestras trampas en la historia de las confusiones establecidas (Haraway, 1992:1).

Nuestras trampas en la historia de las confusiones establecidas, nuestras trampas en la historia. En este pasaje de Haraway se deja ver un claro gesto benjaminiano, un replanteamiento en ese escenario para pasados y futuros posibles no es otra cosa que una sostenida preocupación por el presente, por los reenvíos, retomas y modulaciones donde lo que hay puede ser redefinido a partir de *lo que reúne y lo que hace explotar* (Didi Huberman, 2015:168) ese presente.

Haraway propone un *nuevo giro de posibilidad histórica* para esas otras figuraciones. Figuraciones que, por cierto, deben “resistirse a las dos representaciones genéricas, resistirse a la

55 Una posible traducción del título es “Ecce Homo, ¿No soy (no somos) yo una mujer? y Otras Inapropiadas/bles: Lo humano en un paisaje post-humanista”. Para todos los casos en que se haga referencia a este texto, la traducción es de Emma Song (2011).

figuración literal; y aún así estallar en poderosos nuevos tropos, nuevas figuras del discurso” (Haraway, 1992:1). Bajo la pregunta entonces de la clase de historia que puede Sojourner Truth habitar, Haraway singulariza aquello que busca definir a la vez que proponer como figuración; Sojourner Truth tiene la potencia de figurar una colectividad humana no atada a categorías ya marcadas, sino lo radicalmente opuesto,

su cuerpo, nombre y discurso –sus formas, contenidos y articulaciones– pueden leerse como sostén de la promesa de nunca hacer un universal, un lenguaje común que nos reclama colectiva y personalmente en cada unos de nosotros, precisamente a través de su radical especificidad; en otras palabras, a través del desplazamiento y resistencia para la identidad sin marcas precisamente como el sentido para reclamar el estatus de “lo humano” (Haraway, 1992:7).

Figuraciones humanas otras que, entonces, guardan esa especificidad: la promesa de un lenguaje específico y común aunque nunca universal, que resiste a la identidad como única marcación –enmarque– posible.

4.2 Enmarcar el marco

Decía Jacques Derrida en aquel gran texto que es *Espectros de Marx* (1998a) que los contextos permanecen siempre abiertos y, por lo tanto, falibles e insuficientes (1998a:11). Allí donde la reproducción de marcos y contextos funciona mediante la repetición, hay operando una lógica subsidiaria, que es la de una analítica del poder performativa. Esta analítica, sabemos, informa tanto al filósofo como a las recuperaciones butlerianas, y es lo que cierta vertiente posestructuralista ha dado en llamar iteración performativa. Es importante mencionar esto aquí no porque vayamos a detenernos exhaustivamente en esta noción, sino porque colabora a la hora de entender cómo es que un marco puede fallar, cómo es que se puede enmarcar el marco.

Es necesario no obstante destacar la reflexión butleriana sobre la performatividad, que se adecua a la perspectiva de una ontología sociocorporal en tanto redefine la materialidad. Decía Butler en *Cuerpos que importan*: “No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que, como decíamos en el primer capítulo, “los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización” (2002:18). En realidad, son las inestabilidades,

las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras (Butler, 2002:18). Por eso se preguntaba Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de la reiteración?” (1997:23) y ensayaba como posible respuesta: “El acto de apropiación [del poder] puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción” (Butler, 1997:23).

Valdría la pena desestimar el singular, no hablar ya de marco sino de marcos, puesto que la coexistencia de *marcos* muestra la vulnerabilidad de un marco pretendidamente hegemónico, pero también la existencia de versiones minoritarias, efectivas o potenciales, así como la movilidad de esas relaciones. Muchas veces esas versiones minoritarias de la norma, son las que dan la posibilidad de ese reencuadre.

El marco está ya siempre formando parte de ese real que se ve, se comprende, se percibe. Por eso también hablábamos de un exterior no radical sino de un *exterior constitutivo*⁵⁶, a la permeabilidad y a la mutua configuración del adentro y el afuera.

Enmarcar el marco puede considerarse como una tarea descriptiva y prescriptiva, una tarea que de hecho *se da* pero que también *tiene que darse*. Esta inflexión no requiere, entiende Butler, una indagación especialmente trabajosa o intransitable, de lenguaje de segundo orden

«Enmarcar el marco» parece implicar cierto solapamiento altamente reflexivo del campo visual; pero, según mi parecer, esto no tiene por qué tener como resultado unas formas de reflexividad particularmente complejas. Antes al contrario, poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas (2010:24).

Siempre hay, decíamos, versiones minoritarias de la norma desde las cuales es posible la intervención crítica de enmarcar el marco. Un tipo de contradicción performativa (Butler y

56 En “El espectro de la ideología”, Žižek ensaya esta relación: en palabras de Derrida, señalando las maneras en las que el marco mismo es parte del contenido enmarcado (2008:15), y en palabras de Althusser, la topicalidad del pensamiento, es decir, “la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto” (2008:15).

Spivak, 2009:87) que puede devenir, como afirma en *Vida precaria* (2009:59) insurrección ontológica. ¿Por qué? En principio y desde la perspectiva de una ontología social, la posibilidad de enmarcar el marco, de realizar una operación crítica sobre lo inteligible como real, habilita, entre otras cosas, la ocasión de que otros existentes sean percibidos como reales. En tal sentido puede hablarse de una irrupción, interrupción o insurgencia a nivel ontológico, toda vez que en el proceso de reiteración performativa, el marco puede por definición romper consigo mismo, fisurarse, dañarse, fallar, mostrar que no contenía ni podía contener siquiera lo que decía contener, esto es, enmarcarse.

El marco, entonces, puede ponerse en discusión en cada iteración performativa, en cada uno de esos actos, porque “depende de las condiciones de su reproducibilidad en cuanto a su éxito” (Butler, 2010:26). Esa reproductibilidad implica, decíamos, una ruptura constante con el contexto, pero también, una cambiante dimensión temporal que constituye la trayectoria de su afecto (2010:26). Esta *dimensión temporal*, tanto en su dimensión re-productiva como en su dimensión irruptiva, es la que nos permite pensar en las posibilidades de desplazamiento o, en palabras de la autora, en una insurrección a escala ontológica.

¿Cómo opera este enmarcar el marco cuando lo que se trata de discutir es el propio marco? Comoquiera que la desestabilización que este cuestionamiento implica, es, antes que nada, una desestabilización del yo, Butler refuerza esta idea en *Dar cuenta de sí mismo* (2009a) un autocuestionamiento de este tipo implica ponerse uno mismo en riesgo, hacer peligrar la posibilidad misma de ser reconocido por otros; en efecto: cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible (Butler, 2009a:38).

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

como un modo de desestabilizar o expandir el marco, en la experiencia de ya estar viviendo otros, destruibles a su vez.

Podemos decir también que enmarcar el marco ocurre sobre todo cuando otra experiencia del *tiempo* irrumpe en el espacio de lo inteligible o de lo imaginable. Esta interrupción ocurre como una fisura, una hendidura o un corte. Ahora bien, la situación o la tarea en que el marco rompe consigo mismo no es de suyo celebratoria: si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, “exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas” (Butler, 2009a:40), y esas normas, sabemos, pueden tener un horizonte emancipatorio para la vida y la política o bien cada vez más restrictivo.

Hay, además, una discusión sobre la base cultural que delimita el marco. El marco de lo culturalmente pensable e imaginable, decíamos, está fuertemente restringido por una narrativa progresista. Por eso es que Butler se pregunta acerca de la base cultural que está operando aquí “como condición trascendental y como meta teleológica” (2010:152). Sucede que ciertos marcos de carácter hegemónico desde los cuales percibimos, están marcados por la presunción de una temporalidad lineal. La autora alerta también ante esta autopercepción de la modernidad occidental, que, asegura, “intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo” (2010:188). El tiempo funcionando como uno de los encuadres que enmarcan el cuerpo de manera restrictiva, una de las hipótesis de trabajo que atraviesa esta tesis.

Uno de los modos de discutir marcos hegemónicos del tiempo es, decíamos al comenzar el capítulo, proponer otras figuras temporales no tanto como promesa sino como señalamiento de lo que hay. Aquellas versiones minoritarias de la norma que conceptualizábamos como un encuadre material y perceptual. «Anacronismo», «imagen dialéctica», «interrupción» y «temporalidad *queer*» funcionan aquí como modulaciones de ese encuadre. Como modos de conceptualizar la noción de *enmarcar el marco*, valiéndonos de otras fuentes y otros diálogos, en un intento porque la categoría trascienda el léxico de su autora, Judith Butler.

4.3 Anacronismo

¿Qué decir sino que la lengua en sí misma
debe hacerse cargo de la estructura enigmática,
la estructura caleidoscópica de las imágenes y del tiempo?

Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo*

Intuitivamente podríamos pensar que la idea de anacronismo falla en su propósito, en tanto parece depender de ciertas nociones sustantivas acerca del tiempo, o sostenerse en una noción lineal y hacia adelante del tiempo. Algo resulta anacrónico, fuera de este tiempo, cuando hemos establecido determinados criterios como lo propio⁵⁷ de este tiempo.

Sin embargo y como señalábamos páginas atrás, la figura del anacronismo ha ganado centralidad en ciertos debates teóricos que atraviesan, entre otras, las áreas disciplinares de la filosofía, la historiografía, la comunicación, las ciencias sociales y, ciertamente, la historia del arte. En este último campo, quien se destaca en la composición que hace del anacronismo como paradigma de interrogación histórico y temporal es sin duda Georges Didi-Huberman, historiador del arte y filósofo francés de profusa trayectoria. Uno de los principales interlocutores de Didi-Huberman es, además de Aby Warburg y Carl Enstein y, caro a este contexto, Walter Benjamin. En su texto *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (2015), Huberman traslada a la historia del arte las reflexiones que Benjamin tiene para con la historia. Por lo tanto, en este capítulo nos interesa volver a Benjamin, aunque a un Benjamin ya mediado por la lectura de Huberman, junto a Mariana Dimópulos (2017), autora que compone esta anacrónica lectura del filósofo alemán.

a. Anacronismo como lugar de la crítica

¿Cuál es la potencia crítica de los anacronismos? Actualizar modelos de temporalidad menos idealistas, dice Huberman (2015:138). Acaso no sea otro el gesto de Alberto Laiseca cuando postula esa serie de combates retrospectivos en los primeros minutos del documental “Deliciosas perversiones polimorfos” (2004). Dostoievsky contra Shakespeare (leído como es

57 Así es que podrían pensarse no solo en las formas corporales paradigmáticamente humanas, sino también en las formas políticas paradigmáticamente contemporáneas, como pareciera ser el caso del constitucionalismo en oposición a sus suspensiones anacrónicas. Así, las *intersecciones* entre soberanía y gubernamentalidad permitirían pensar políticamente esas suspensiones sin el riesgo de escándalo moral al observar con espanto las cosas que «aún» suceden en el siglo XXI. Por eso afirmaba Benjamin en su octava tesis “Sobre el concepto de historia” que no hay nada de filosófico en asombrarse “de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles” (en Reyes Mate, 2009:143). Ese asombro, concluye, parte de una idea de historia insostenible.

escrito), o Vietnam contra el pueblo de Camilo Aldao, ese pueblito, dice Lai con maestría – Laiseca, el conde de 862 años que forra todos sus libros de blanco, uniformados como un ejército–, de apenas 82 millones de habitantes, que cuenta con un dispositivo para reducir sus rascacielos a modestos edificios de tres pisos para engañar a la gente del censo.

La característica del anacronismo –que, urge decirlo, constituye un error para la historia y la historiografía– es que “hace brotar conexiones que son atemporales (*zeitlos*) sin estar por lo tanto privadas de importancia histórica” (2015:140). De allí el título del apartado. Un anacronismo se ubica en el lugar de la crítica toda vez que la actualización de conexiones que ya parecían perimidas permite, paradójicamente, rehistorizar ciertos procesos políticos de modo de restituirles su carácter no necesario.

Hay un propósito entonces, “una *búsqueda de nuevos modelos temporales* destinados a extinguir el relato causal y también la teleología y “teoría del progreso”” (2015:141). El primer desplazamiento del anacronismo como modelo de interrogación temporal es ciertamente – aunque no exclusivamente– en relación con el pasado

El hecho de ser *pasado*, para una cosa, no significa solamente que está alejada de nosotros en el tiempo. Permanece lejana, es cierto, pero su alejamiento mismo puede darse también cerca nuestro –éste es, según Benjamin, el fenómeno *aurático* por excelencia– como un fantasma irredento, como el que *retorna* (66) (2015:161-162).

Aquello que retorna. El motivo que obsesiona a Nicolás Casullo en *Las cuestiones* (2007), la «revolución como pasado», ese fantasma irredento y por eso, pasible de ser redimido. El retorno está posibilitado en este esquema no por la *historia* sino por la *memoria*, allí donde la memoria no es desde luego una facultad subjetiva aunque tampoco un documento objetivo

La memoria está, ciertamente, en los vestigios que actualiza la excavación arqueológica: pero ella está también en la sustancia misma del suelo, en los sedimentos revueltos por el rastrillo del excavador; en fin, está, en el presente mismo de la arqueología, en su mirada, en sus gestos metódicos o de tanteo, en su capacidad para leer el pasado del objeto en el suelo actual (Didi-Huberman, 2015:163).

La memoria, ese tiempo que el* historiador* convoca e interpela, funciona como “un receptáculo de tiempos heterogéneos, repletos de disparidades que hacen trizas las cronologías” (2015:13). Allí radica el rol desestabilizador del anacronismo, definido como la intrusión de una época en otra, como aquello que desborda el tiempo pacificado de la narración ordenada (13). Lo que desestabiliza o busca desestabilizar es propiamente *la linealidad del relato histórico*

(2015:13). Ese rol desestabilizador plantea sin embargo un dilema: “o bien ocultarlo, sellando bajo la historia el tiempo “inverificable” del anacronismo, o abrir el pliegue donde el anacronismo, como se dijo antes, conecta imagen e historia, dejando, propone Huberman, “florecer la paradoja” (2015:14). El anacronismo como noción operatoria (15) que vincula imagen e historia, es sin embargo motivo del apartado 4.3 dedicado a la noción de «imagen dialéctica».

b. Anacronismo, una pregunta por lo que hay

Otro de los lugares por donde abordar esta figura y su complejidad consiste en preguntarse por su carácter o su estatuto. ¿Es el anacronismo una afirmación ontológica, de manera que podemos decir que *hay* anacronismos? ¿o se trata de una perspectiva epistémica a partir de la cual se mira y se piensa el tiempo y la historia? Tentadas a inclinarnos rápidamente por la primera opción, demos cuenta, entonces, de las razones. No se trata de una mirada anacrónica sobre una pretendida continuidad –bajo la especie del revisionismo– sino de una postulación, decíamos, ontológica: hay anacronismos

Si, por otra parte, la historia en su relato está hecha de “inversiones” y “envolvimientos”, entonces será necesario renunciar a los seculares modelos de la *continuidad* histórica. El historiador deberá adaptar su propio saber –y la forma de su relato– a las discontinuidades y anacronismos del tiempo. El modelo dialéctico es convocado aquí para dar cuenta de una experiencia del tiempo “que refuta toda idea de progreso del devenir y hace aparecer toda 'evolución' aparente como una inversión (...) continuamente compuesta” (Didi-Huberman, 2015:154).

Es necesario señalar sin embargo que *renunciar* a los modelos de la continuidad histórica nunca es una operación o un acto que dependa estrictamente de la voluntad. No se trata de cambiar un modelo temporal por otro sino de reconocer las señales de múltiples temporalidades en disputa, y, parafraseando a Calvino, hacer que duren y dejarles espacio. Esta pretensión, ambiciosa por lo demás, esta otra experiencia del tiempo, posibilita, en clave benjaminiana, otro posible conocimiento: “Los hechos devienen cosas dialécticas, cosas en movimiento: lo que desde el pasado nos llega a sorprender como una “cuestión del recuerdo” (*die Sache der Erinnerung*)” (2015:154). El desplazamiento está, señala Didi-Huberman, en pasar de la consideración del pasado como hecho objetivo a su consideración como hecho de memoria (2015:154), aquello que para Benjamin tenía carácter de revolución copernicana para

la historia en tanto que ciencia. Dice Huberman

La novedad radical de esta concepción –y de esta práctica– es que ella no parte de los hechos pasados en sí mismos (una ilusión teórica), sino del movimiento que los recuerda y los construye con el saber presente del historiador. No hay historia sin teoría de la memoria (2015:154-155).

El movimiento que los recuerda y los construye, es sin duda el presente, aún cuando esa categoría dista de ser un punto fijo y es tematizada con recurrencia. Ese trabajo anacrónico de la memoria tiene sus puntos de anclaje en ciertos métodos de acercamiento, en ciertas materialidades abordadas que son, como sabemos, aquello que para el historiador positivista se considera un despojo de la historia. Por eso Huberman equipara la búsqueda de Aby Warburg y Walter Benjamin, “perfectamente anacrónico en su interés no positivista por los “despojos de la historia”, en su búsqueda no evolucionista de los “tiempos perdidos” que sacuden la memoria humana y su larga duración cultural” (2015:142). Aunque la posibilidad de un método será abordada en el apartado acerca de la imagen dialéctica (4.2.2) baste decir que la tarea de la memoria implica un método que propone al juego en su centro. ““Pero ¿cómo hacerlo? Jugando, una vez más, dialécticamente: jugando sobre dos cuadros a la vez. El inconsciente del tiempo llega a nosotros en sus huellas y en su *trabajo*. Las huellas son materiales: vestigios, despojos de la historia, contra-motivos o contra-ritmos, “caídas” o “irrupciones”, síntomas o malestares, síncope o anacronismos en la continuidad de los “hechos del pasado”” (2015:155). De allí la imagen del* historiador* como un niño que juega con los jirones del tiempo.

c. Anacronismo, desmontar la continuidad

Un tercer modo de abordar la figura del anacronismo es pensar en el principio del montaje con el que introducíamos este capítulo. Si la continuidad del devenir y del relato histórico (es decir, la continuidad de la historia como objeto de la disciplina y como disciplina) se sostiene principalmente en la tarea del montaje en sentido cinematográfico (2015:150); si la continuidad se monta, ¿de qué fragmentos, de qué discontinuidades, de qué anacronismos está hecho ese montaje? (“el *conocimiento por el montaje* hace pensar lo real como una “modificación”” (200)). Estas preguntas, retóricas a su modo, intentan mostrar el necesario movimiento dialéctico que comporta la tarea del montaje, que siempre implica (epistémica y políticamente) desmontar (2015:174). Dice Huberman

Se podría decir que *la imagen desmonta la historia* como el rayo desmonta al jinete, lo derriba de su montura. En este sentido, el acto de desmontar supone el desconcierto, la caída. Una imagen que me “desmonta” es una palabra que me detiene, me desorienta, una palabra que me arroja en la confusión (...) Pero la imagen desmonta la historia en otro sentido. La desmonta como se desmonta un reloj, es decir como se desarman minuciosamente las piezas de un mecanismo (...) Esta suspensión, sin embargo (...) trae aparejado un efecto de conocimiento que sería imposible de otro modo (2015:173).

Huberman utiliza este recurso etimológico sobre todo para mostrar el momento de detención que supone el desmontaje, detención unas veces abrupta y ocasional, y otras más deliberada. La suspensión, dice, implica un efecto de conocimiento. Por eso es que el montaje como método de conocimiento implica, decíamos, su reverso. En el léxico butleriano llamamos enmarcar el marco a esa operación de desmontaje, signada siempre por la posible pero no efectiva instauración de una versión minoritaria de la norma. El conocimiento por el montaje, entiende Huberman siguiendo a Benjamin, está sostenido también en el no saber: “[R]efundar la historia en un movimiento “a contrapelo” es apostar a un *conocimiento por montaje* que haga del *no saber* –la imagen aparecida, originaria, turbulenta, entrecortada, sintomática– el objeto y el momento heurístico de su misma constitución” (2015:174). Ese mandato de la Tesis Séptima (Benjamin, 2009:138) puede completarse con el igualmente célebre aforismo de *Los pasajes* (2005): pasarle a la historia el cepillo a contrapelo implicará entonces retomar para la historia el principio del montaje (2005:463).

Seguidamente, Didi-Huberman complejiza la función del montaje en tanto operación del conocimiento histórico, “en la medida en que caracteriza también el objeto de este conocimiento: el historiador remonta los “deshechos” porque éstos tienen en sí mismos la doble capacidad de *desmontar* la historia y de *montar* el conjunto de tiempos heterogéneos” (2015:175). No es solo entonces la tarea del* historiador* la que monta o desmonta, sino que ya hay en los des-hechos un potencial heurístico para guiar este modo de conocer. Aunque el lugar paradigmático donde puede hacerse *estallar el continuo de la historia* sea, ciertamente, la imagen dialéctica, figura que nos ocupará en el apartado siguiente.

4.4 La imagen dialéctica

El trabajo cultural y político debe apuntar a tornar posible imaginar en el horizonte el final del capitalismo. No porque hoy esa tarea sea posible, sino porque es imperioso tornar posible al menos imaginarla.

Alejandro Grimson, *Los derechos y los sueños*

Mencionábamos al comenzar el apartado sobre *anacronismo* (4.3) que esa figura es pasible de ser pensada como una noción operatoria, según indica Didi-Huberman (2015:15), en tanto vincula imagen e historia. Es justamente la categoría de «imagen dialéctica» la que colabora para comprender esta vinculación. Por cierto, la distinción entre *imagen dialéctica* y *anacronismo* es analítica. Si bien guardan una evidente autonomía, aquí hemos elegido componer estas figuras temporales como modos de enmarcar el marco, esas fisuras en los encuadres –esta vez temporales– que permiten pensar en otros modos de habitar el tiempo. De hecho, la imagen dialéctica es, en algún sentido, anacrónica. Es anacrónica en tanto condensa elementos de lo que ha sido pero no puede darse por perimido, y elementos del ahora, en una tensión siempre irreductible.

La noción de «imagen dialéctica», ilustre por su hermetismo, puede esclarecerse sin embargo, a través de diferentes aproximaciones o claves de lectura para desentramarla. De manera que ordenamos este apartado según un criterio conceptual: cuatro categorías como modos de aproximación: el (aparente) oxímoron contenido en el sintagma, el dispositivo de montaje-desmontaje, la relación crítica entre pasado, presente y porvenir (y por eso una dialéctica en suspenso), y la cesura o detención. Las categorías fueron compuestas a partir de tres textos centrales⁵⁸: “Imagen Dialéctica”, el capítulo que Ansgar Hillach dedica a la noción en los *Conceptos de Walter Benjamin* (2014); el ya mencionado Georges Didi-Huberman y “La imagen malicia. Historia del arte y rompecabezas del tiempo”, capítulo II de *Ante el tiempo* (2015); y el apartado “Imagen dialéctica”, en el capítulo V del texto de Mariana Dimópulos *Carrusel Benjamin* (2017). Todos ellos, desde ya, toman como referencia la obra benjaminiana, a la que acudiremos para contrastar ciertos pasajes que colaboren con la comprensión.

58 Si bien no pretendemos aquí una exégesis exhaustiva del concepto, es necesario mencionar de cualquier modo el texto de Susan Buck-Morss “El método en acción. La construcción de constelaciones”, capítulo VI de *Origen de la dialéctica negativa* (2011). La referencia es ineludible porque la construcción del concepto depende aquí del diálogo que Buck-Morss compone entre Walter Benjamin y Theodor Adorno.

En *Conceptos de Walter Benjamin* (2014), esa extensa obra editada por Michael Opitz y Ermut Wizisla –director del Archivo Walter Benjamin en Berlín desde su creación (Useros, 2011)–, y editada en castellano por María Belforte y Miguel Vedda, la noción de «imagen dialéctica» está a cargo, decíamos, de Ansgar Hillach. Aunque el capítulo de Hillach dedica especial atención al modo en que esta noción dialoga con sus entonces interlocutores⁵⁹ (Theodor Adorno y Max Horkheimer, sobre todo) nos interesan aquí sus reflexiones porque tienen que ver con el tiempo, porque las definiciones que arroja sobre «imagen dialéctica» tienen que ver con el tiempo y su detención.

El concepto de imagen dialéctica, comenta Hillach, apareció en Benjamin tardíamente –hacia 1935– y fue percibido por el filósofo alemán como su genuina contribución a una teoría del conocimiento (2014: 644). Si bien, reconoce Hillach, “Benjamin nunca desarrolló una explicación conceptual de esta categoría del conocimiento” (648), es a través de una reconstrucción exegética que la categoría irá emergiendo, también en sus dimensiones problemáticas. Un concepto paradójico, indica el autor. Paradójico, podríamos agregar, si desatendiéramos aquello que dice Benjamin cuando dice *dialéctica*

Como resultado de un proceso, del carácter que sea, una imagen ha conseguido una cierta estabilidad que, como figura sintagmática, no puede ser introducida nuevamente en el flujo de tiempo –que todo lo modifica– o en el quehacer humano, sin que al mismo tiempo la imagen se disuelva como *dicha* imagen (Hillach, 2014:643).

Imagen dialéctica, entonces. La primera tensión aparece en esta suerte de oxímoron condensado en la expresión: por un lado, la propia lógica de la *dialéctica* que, de acuerdo con su esencia, no puede concluir (644), por el otro, la lógica de la *imagen* que no es otra cosa que detención. Una figura retórica que en ese juego de opuestos hace emerger un tercer concepto, tensión irresoluble de los dos anteriores. Imagen dialéctica, aquí, es una imagen en movimiento y una dialéctica suspendida. La segunda tensión implica que a partir de esa composición o constelación, ya nunca se trata, estrictamente, de la misma imagen. Es esa dialéctica la que modifica la imagen de modo tal que ya no hay, no puede haber, aquella mismidad.

59 El concepto de *imagen dialéctica* fue fuertemente discutido por su amigo Theodor Adorno y por Max Horkheimer. Documentado en la correspondencia entre Benjamin y Gretel Adorno, el debate implica pensar si la *imagen dialéctica* es una constelación objetiva o subjetiva (y allí toda la historia de la filosofía en una disyunción). Dice Benjamin en una carta desde París del 16 de agosto de 1935, dirigida a Gretel y Theodor Adorno “La imagen dialéctica no retrata el sueño –nunca fue mi intención afirmar eso–. Pero me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que establece desde estos puntos su figura (...) También aquí habrá que tensar un arco, adueñarse de una dialéctica: entre la imagen y el despertar” (en Adorno, 2011:251).

Comoquiera que la propuesta benjaminiana busca ofrecer una (¿nueva?) teoría del conocimiento, es la categoría de imagen dialéctica una de las ocasiones en que esta propuesta tiene lugar: “La imagen es aquí un modo del conocer por el cual el tiempo negado se convierte en impulso dialéctico de un movimiento intensivo, la integración de la vida en la percepción de la actualidad política” (644). El filósofo propone una unidad de teoría y praxis que lo emparenta especialmente con Ernst Bloch y su idea de la oscuridad del instante vivido. Aquel tiempo negado del que habla Benjamin no es otra cosa que aquello que ha sido aunque, reconocía en la tercera tesis, no puede darse por perdido para la historia (Benjamin, 2009: 133). Por eso es necesario, como propone el filósofo en *Los pasajes*, recuperar ese saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, que tiene la estructura del despertar (Benjamin, 2005:394).

El objeto de esa teoría del conocimiento es, sin duda, el presente. Benjamin, como crítico de la modernidad que es, oscila en ese hamacarse dialéctico entre las lógicas del fragmento y las lógicas del capital, puesto que finalmente le interesa una crítica –una comprensión– del ahora. El estudio de la imagen dialéctica, en tal sentido, colabora con ese propósito. El término puede encontrarse, asegura Hillach, en una primera anotación de 1929, allí donde Benjamin se proponía demostrar –a través de esos testimonios visuales del siglo XIX que eran los pasajes de París (2014:649)– “que el conocimiento de la historia es, de manera concluyente, un conocimiento del presente” (2014: 649).

Durante la inauguración de un pasaje parisino en 1927, Benjamin tiene el recuerdo de otro pasaje, derribado hacía poco, el *Passage de l'Opera* (2014: 652). Esa superposición –que recuerda a la «simultaneidad de lo no contemporáneo» tematizada por Reinhart Koselleck⁶⁰– es la que origina la reflexión. Comenta Hillach:

aparece aquí una visión onírica de los quiebres del espacio, en la cual el tiempo se ha detenido; aparece aquí con pleno derecho la sorpresa de lo simultáneo. En cierto modo, la pérdida de seguridad que experimenta la percepción objetiva frente a los disolventes juegos especulares en ciertos pasajes, se registra como aprovisionamiento para una técnica del despertar (2014: 654).

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

Para aproximarnos a la comprensión del sintagma –como una suerte de rodeo, un acercamiento a tientas– es necesario atender aquello que dice Benjamin cuando dice *dialéctica*; en discusión, de alguna manera, con la tradición crítica en la que se inscribe y de la que se desmarca:

Benjamin esbozó la “dialéctica en suspenso” también en relación con la forma mercancía, que en la Modernidad todo lo penetra. La imagen dialéctica es, como materia gráfica del autor, antes que nada una imagen en la que la dialéctica se encuentra suspendida de manera inestable y, por cierto, condicionada por una percepción perturbada por algo incierto (Hillach, 2014:655).

En uno de los pasajes que recorre Benjamin, observa un juego de espejos en el cual, reflexiona, podría haber tenido lugar la coronación imperial de Carlos V, el asesinato de Enrique IV o la muerte de los hijos de Ricardo (2014:655).

La imagen dialéctica como unidad mínima del conocimiento histórico implica, centralmente, una subversión. Subversión dialéctica de ciertas imágenes, entiende Hillach, en el devenir histórico (2014: 658). Una de las señales que indican para Benjamin esta subversión es el desplazamiento que aquí se produce: el hecho de que “justo también los pasajes, las grandes tiendas lujosas de la burguesía, al envejecer sean asimilados, desencantados y usados por la masa” (2014: 657), siendo uno de los ejemplos más emblemáticos la prostitución callejera, que allí se establece. Otra de las señales, por cierto, es el carácter colectivo de esa subversión. El individuo burgués, dice Hillach, “se extravía de manera meramente contemplativa en las extravagancias” (2014:659); el colectivo que *usa* (y es ése el término que *hace* la diferencia) esas extravagancias, es nada menos que “el sujeto histórico de esta subversión dialéctica, que está instalada casi a la manera de una dialéctica natural en el envejecimiento en tanto movimiento” (659). Avanzando en la conceptualización de lo que Benjamin fue componiendo como *imagen dialéctica*, Hillach rescata una notoria cita de *Los pasajes*. Dice Benjamin “El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo 'lo que ha sido', y se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe recibir su fijación dialéctica de la síntesis que lleva a cabo el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas. La política obtiene el primado sobre la historia (en Hillach, 2014: 663-664). Para comprender ese desplazamiento, desagregaremos en lo que sigue la categoría de *imagen dialéctica*, ciertamente críptica. Avanzamos, como anotábamos páginas atrás, mediante cuatro claves de lectura.

En *primer* lugar, es necesario decir algo más respecto de este sintagma, imagen dialéctica, que intuitivamente podríamos considerar un oxímoron. La pregunta que resuena es cómo es que se modifica la idea de *imagen* cuando es adjetivada por *dialéctica*, y al revés, que pasa cuando esa dialéctica adjetiva nada menos que a la imagen. Volvamos para ello a Didi-Huberman, quien encuentra paralelismos en las miradas de Benjamin y de Aby Warburg. Al haber puesto a la imagen (y no a los hechos) en el centro neurálgico de la vida histórica (2015:143) necesitaron entonces elaborar nuevos modelos de tiempo.

la imagen no está en la historia como un punto sobre una línea. La imagen no es ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir. Posee –o más bien produce– una *temporalidad de doble faz*: lo que Warburg había captado en términos de “polaridad” (*Polarität*) localizable en todas las escalas del análisis, Benjamin terminó de captarlo en términos de “dialéctica” y de “imagen dialéctica” (*Dialektik, dialektische Bild*) (2015:143).

Ahora bien, es necesario detenerse en los motivos para haber puesto a la imagen en el centro. En la imagen, dice Huberman, el ser se disgrega, “explota y, al hacerlo, muestra –pero por muy poco tiempo– el material con que está hecho. La imagen no es la imitación de las cosas, sino el intervalo hecho visible, la línea de fractura entre las cosas” (2015:166). La imagen es entonces la interrupción de ese discurrir que, de continuar percibiéndose como continuidad, no dejaría ver el material con que está hecho, no daría, en otras palabras, lugar a la crítica.

Hay en tal sentido, una línea de fractura que aparece con recurrencia, y es la figura que nombrábamos de *la revolución como pasado*⁶¹. La fractura está, desde ya, en aquella línea histórico-filosófica que tenía a la revolución siempre hacia adelante, como hecho necesario. ¿Qué potencia tiene pensar entonces en términos de imagen?

Es que la imagen no tiene un lugar asignable de una vez para siempre: su movimiento apunta a una desterritorialización generalizada. La imagen puede ser al mismo tiempo material y psíquica, externa e interna, espacial y de lenguaje, morfológica e informe, plástica y discontinua (Didi-Huberman, 2015:167).

61 Hay dos imágenes que esta tesis no trabaja pero que pueden abordarse como *imágenes dialécticas*, como dialéctica en suspenso, según entendía Benjamin en “París, capital del siglo XIX”. Por una parte la noción de *revolución como pasado*, que trabaja, decíamos, Nicolás Casullo en *Las cuestiones* (2007), convocando a la vez la revolución y el pasado, en el ahora. Y por la otra, ese motivo teológico, cercano al mandamiento del *no matarás*, incrustado en un pensamiento de la política, laico por excelencia, allí donde no hay lugar para que una reflexión de este tono aparezca y sin embargo aparece. Para la discusión puede consultarse no solo el clásico debate en torno a la Carta de Oscar del Barco *No matar. Sobre la responsabilidad* (Del Barco et al, 2007), sino también el texto de Luis García “No matarás: una botella arrojada al mar” (García, 2017).

La imagen puede ser, entonces, promesa a la vez que amenaza. En tal sentido, la revolución como imagen puede desterritorializarse y volverse «revolución productiva» –eslogan del triunfo electoral del entonces presidente Carlos Menem en 1989–, o bien «revolución de la alegría» –eslogan del triunfo electoral del actual presidente Mauricio Macri en 2015–, antes que «huelga general revolucionaria», aquella figura paradigmática que defendía Benjamin en su crítica de la violencia (2009).

En *segundo* lugar, podemos pensar en ese movimiento vuelto casi lema para una crítica benjaminiana: recuperar para la historia el principio del montaje, implica ya siempre una operación, una relación, de montaje-desmontaje. Dice Huberman: “el desmontaje de lo visible no tiene sentido más que visualmente retrabajado, reconfigurado: hay sentido en el remontaje, es decir, en el montaje del material visual obtenido” (2015:199). Por eso es que, insistimos, la crítica en su sentido más genuino oscila entre el gesto paranoico y el gesto reparador, o, para decirlo mejor, es siempre paranoica a la vez que reparadora, es siempre desmontaje a la vez que remontaje.

Una de las ocasiones del montaje-desmontaje lo ofrece la imaginación, que no designa para Benjamin la mera fantasía subjetiva: “La imaginación es una facultad (...) que percibe las relaciones íntimas y secretas de las cosas, las correspondencias y las analogías” (en Didi-Huberman, 2015:177). La imaginación entonces, es la facultad de percibir las vinculaciones entre las cosas no percibibles de inmediato. “La imaginación, *montadora* por excelencia, desmonta la continuidad de las cosas con el objeto de hacer surgir las “afinidades electivas” estructurales” (2015:177). Es, por lo tanto, una facultad de montaje. Desmonta cierta continuidad con el objeto de hacer surgir otras afinidades, y, en ese acto, remonta otras correspondencias, desmontables a su vez.

Huberman propone pensar en qué sentido la imagen guarda siempre una valencia paradójica, tratándose cada vez, y parafraseando a Butler (2010:93), de la promesa a la vez que de la amenaza: “representa al mismo tiempo la *f fuente del pecado* (por su anacronismo, su contenido fantasmático, el carácter incontrolable de su campo de eficacia, etc) y la *f fuente del conocimiento*, el desmontaje de la historia y el montaje de la historicidad” (2015:178).

En *tercer* lugar, la imagen dialéctica puede ser leída en la medida que ofrece una vinculación crítica entre pasado/presente/porvenir. La imagen dialéctica como paradigma de interrogación histórica, o como apertura de la historia muestra ése, su carácter de dialéctica

en suspenso. Huberman pregunta: “¿En qué la imagen es un *fenómeno originario de la presentación?* (2015:168). En lo que reúne y en lo que hace explotar, junto con las modalidades ontológicas contradictorias (168): “de un lado la presencia y del otro la representación, de un lado el devenir de lo que cambia y del otro la estasis plena de lo que permanece” (Didi-Huberman, 2015:168).

Reúne a la vez que separa, si reúne la revolución y lo que ha sido, ciertamente la quita de la línea histórica que la volvía necesaria, a la vez que la pega a la actualidad, a un ahora en donde vuelve a ser pensada en orden a otras figuraciones, no tanto puestas en lo porvenir, sino en lo que hay. A la vez, ése carácter fulgurante. Relumbra en un instante de peligro, y ese instante, es lo que hay que saber aferrar y, especialmente, cómo aferrarlo.

Las tesis “Sobre el concepto de historia” fueron escritas originalmente en francés. Aquí Huberman cita un fragmento de esa versión francesa: “es una imagen única, irremplazable del pasado que se desvanece en cada presente que no supo reconocerse observado por ella” (Didi-Huberman, 2015:169). Es interesante observar cómo en este pasaje se modula la relación que podría establecerse entre un pasado –una imagen del pasado– y un presente que se ve o no se ve interpelado, afectado, por ella. La revolución como pasado se vuelve imagen dialéctica en la medida en que interpela especialmente a un activismo, a una militancia y a una intelectualidad que no puede –no podemos– con esa formulación, aunque tampoco alberga –de momento– la esperanza revolucionaria en el futuro. Una imagen imposible, en tal sentido. La imagen sin embargo, se desvanece en su potencia política si ese presente no sabe reconocerse, dice Benjamin, observado por ella. Continúa Huberman el comentario benjaminiano

La imagen –la imagen dialéctica– constituye, para él, “el fenómeno originario” de la historia (...) Su aparición en el presente muestra la forma fundamental de la relación posible entre el Ahora (instante, relámpago) y el Tiempo Pasado (latencia, fósil), relación cuyas huellas guardará el Futuro (tensión, deseo) (Didi-Huberman, 2015:169-170).

Encontramos en este pasaje esa radical apertura de las categorías temporales que, al ser un problema para el pensamiento, son un problema para el lenguaje. La relación entre el ahora y el tiempo pasado es efectivamente presentada bajo la forma intempestiva, fulgurante, anticipatoria, del relámpago. Una forma cuyas huellas guardará el futuro, pueda o no pueda convocarlas.

Cuando pensamos ese sintagma de la *dialéctica en suspenso*, es importante insistir en aquello a que refiere el suspenso. ¿Qué es lo que se suspende? ¿Aquel ciclo de violencias míticas que convocaba Benjamin en su crítica de la violencia? ¿es la linealidad del tiempo histórico lo que se suspende? ¿En tanto qué ocurre esa suspensión? ¿en tanto mandato, en tanto experiencia, imaginario, en tanto percepción? Queda preguntarse, extremando el razonamiento, cuál puede ser el estatuto de esa linealidad. Si no de la ley ¿se trata de la norma? ¿de una violencia normativa, formativa, quizás de las más estructurantes? En esta dirección, continúa Didi-Huberman reflexionando acerca de ese suspenso como atributo, como momento, de la dialéctica

En esta expresión, la palabra dialéctica es presentada quizás equivocadamente como la más misteriosa de las dos. ¿De qué “suspenso” se trata? ¿Qué clase de *tempo* comanda la imagen en su trabajo dialéctico? El suspenso del que habla Benjamin está pensado primero como una *cesura* (2015:170).

Aparece entonces y de la mano de Benjamin, una respuesta provisoria: la dialéctica en suspenso es un momento de cesura del pensamiento, una hendidura, un corte en los modos del pensar. Dice Benjamin en *Los pasajes* (2005)

El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella (Benjamin, 2005: 476).

Una de las autoras que emprende la tarea de pensar en esos lugares donde la tradición se interrumpe, de pensar en el momento en que el pensar se detiene, es Mariana Dimópulos, traductora y comentadora del filósofo alemán, en su reciente texto *Carrusel Benjamin* (2017). Para ello, Dimópulos reflexiona en el prólogo sobre el vínculo entre teología y política en Benjamin. Reflexiona sobre qué significaba en el contexto de Benjamin discutir con el historicismo: “Desarticularlo significará: dar por tierra con la idea de progreso, acabar con la acumulación de datos, desarmar el esquema de la causa-consecuencia, pensar en múltiples temporalidades” (Dimópulos, 2017:12).

Esa vinculación entre teología y política, allí donde *teología* es una lectura del mesianismo judeo-cristiano, y *política* es el materialismo histórico, es propiamente una imagen dialéctica, condensada en la primera tesis “Sobre el concepto de historia”, donde el ajedrecista automático gana las partidas ayudado secretamente por el enano jorobado escondido en la

máquina por un juego de espejos. Esa imagen es dialéctica porque ella contiene la inactualidad de ese enano jorobado que es la teología, enlazado o al servicio del materialismo dialéctico, que es quien debe ganar la partida, como tendremos ocasión de retomar.

En cuarto lugar, e insistiendo con las últimas reflexiones, seguimos preguntando por esa cesura, por esa detención. ¿Respecto de qué movimiento esa cesura es una detención? ¿Qué se detiene? Para Benjamin, se trata de la cesura en el movimiento del pensar. Ese momento de suspensión es importante porque es allí donde aparece la imagen dialéctica, en una constelación, recuerda Huberman, saturada de tensiones (2015:170).

Aquí hay un giro respecto del desplazamiento benjaminiano o, incluso, una inclinación reparatoria en la tensión crítica que marcábamos al inicio del capítulo. No se trata, dice Huberman, de una simple interrupción del ritmo

hace emerger un contrarritmo, un ritmo de tiempos heterogéneos sincopando el ritmo de la historia (...) De ese modo, en la imagen dialéctica se encuentran el Ahora y el Tiempo Pasado: el relámpago permite percibir supervivencias, la cesura rítmica abre el espacio de los fósiles anteriores a la historia” (2015:171).

Lo que ocurre pues, es una nueva configuración, un pensar abierto o pensar no pensado, según apuntaba Casullo (2007), en el que esos elementos –esas imágenes– que antes hacían sentido ocupando un lugar determinado, se disgregan a la vez que se re-unen haciendo emerger, dice Huberman, un contrarritmo, un encuentro no previsible en su acontecer aunque tampoco, ciertamente, en su duración.

Dimópulos considera a la cesura benjaminiana como una interrupción contrarrítmica que no deja de acarrear violencia (2017:39), como una pérdida que hay que celebrar (2017:251) el paradigma dominante de su pensamiento está, desde un comienzo, en la cesura y en el detenerse. Eso hace la imagen del cine: mostrar, una vez más, como la historia misma, la falsa continuidad, que el historiador había comprobado en las nuevas condiciones de la percepción” (Dimópulos, 2017:252).

Encuentra entonces un modo paradigmático de esa cesura en el trabajo del cine, que “recorta y aísla” (254), al desmontar la continuidad. La imagen, señala, es “eso que ocurre cuando al movimiento que corresponde al devenir se aplica la detención” (2017:254). Para Dimópulos, la imagen dialéctica es en rigor el principio de la historia materialista

Por imagen dialéctica se conoce, entonces, tanto la que forma el arco entre el ahora del historiador y el objeto de lo historiable arrancado de la sucesión, como ese objeto mismo que, desde el ahora que representa su cognoscibilidad, muestra su dimensión ambigua, tensa, tanto temporal como lógicamente (2017:257).

Finalmente reconoce, también como el esfuerzo de una construcción materialista de la historia, la posibilidad de detenerse en *la misma continuidad rota de la experiencia*. Y cierra su reflexión a la manera de un convite: “donde haya continuidad imaginada, el primer trabajo ha de ser destruirla” (2017:270).

4.5 La interrupción

Si bien sobre la noción de *interrupción* mucho se ha escrito, inclusive aquí al teorizar este *enmarcar el marco*, interesa detenerse en la noción a fin de particularizarla, en una también particular constelación en la que se convoca el ineludible trabajo de vale flores –recientemente reeditado (2017)–, *interruqiones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía* (2015), así como la reflexión sobre la interrupción que comporta la experiencia de la pasión sexual realizada por Alberto beto Canseco en *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2017) y, desde luego, la reflexión de Walter Benjamin en las tesis “Sobre el concepto de historia” (2009) así como en “Para una crítica de la violencia” (2009).

interruqiones, ese gran texto de vale flores, tiene hasta el momento dos ediciones. La primera (2015), en la que la autora participa del proyecto autogestivo que da lugar al libro publicado, es de La Mondonga Dark, en la ciudad de Neuquén, Argentina. La segunda (2017), depende del proyecto editorial Asentamiento Fernseh, también autogestivo, radicado en la ciudad de Córdoba, Argentina. Además de las ausencias y presencias espectrales que ocurren en el transcurso de esos años, una de las diferencias más significativas entre la primera y la segunda edición es, desde luego, su contexto de aparición. Tanto como para que la autora dedique buena parte del nuevo prólogo a reflexionar acerca de lo que puede significar este texto a la luz del nuevo escenario político⁶².

⁶² El 10 de diciembre de 2015 en Argentina se produjo un cambio radical en la coyuntura política local, en afinidad sin embargo con el giro a la derecha de buena parte de los gobiernos latinoamericanos (Brasil, Chile). Luego del ballottage y por una diferencia de 2 y 1/2 puntos (menos de 700.000 votos) Mauricio Macri, histórico representante de la derecha neoliberal en Argentina y entonces Jefe de gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, fue elegido presidente. En materia de políticas LGBTI el gobierno anterior había llevado adelante una política de inclusión reconocida a la vez que discutida por buena parte de las referentes de este movimiento, entre ellas pueden contarse la Ley de Identidad de Género (26.743) sancionada y promulgada en mayo de 2012 y la Ley de Matrimonio Igualitario (26.618) sancionada y promulgada en julio de 2010 –en la letra, Ley de

Para comenzar, quisiera detenerme en una advertencia que realiza la autora acerca de la necesaria lógica asimilacionista y normalizadora que tiene ese dispositivo que ella bien denomina la «máquina universitaria» (flores, 2017:48). A la vez, advierte una paradoja, y es que *interrucciones* haya circulado mucho más en el ámbito académico que en el militante, o bien, que haya circulado con mayor dificultad en el ámbito militante, dificultad a la que le dedica una poderosa reflexión (flores, 2017:12-13). Por eso es extraño, es aberrante el gesto de recuperar *interrucciones* para el debate de esta tesis, que circula no solamente pero eminentemente en ámbitos académicos; recuperar un texto que es producido desde un lugar marginal a la academia, que no desea especialmente esos espacios de circulación y que presume, con buenas razones, una lógica asimilacionista en la máquina universitaria.

Entonces, ¿para qué? ¿Otra vez la voluntad asimilacionista? ¿El dispositivo funcionando? Tengo motivos, que no razones, para querer pensar con *interrucciones*, pese a la paradoja, pese a la contradicción o con ella. Un elogio de la insistencia en lo inútil, una confianza en la poética de las ficciones, y una creencia en el ejercicio de citar.

1. *Insistir en lo inútil*. Hay un elogio de la inutilidad, allí donde la insistencia abre paso, *puede* abrir paso, a ciertas lecturas azarosas, no previsibles o menos estructuradas. Sabemos que el marco funciona, pero también sabemos (por esta tesis, por la experiencia de otros agenciamientos) que puede fallar y que de hecho falla. Por qué no fallaría entonces el marco de reproducción académico. Hay allí, como se ve, una pregunta por el límite, una insistencia en aquello que val flores también piensa como una política de los bordes pantanosos, permeables, entonces preguntamos dónde empieza una lectura que es asimilacionista y dónde una que es potenciadora. “En las políticas del saber institucionalizado, ya sea en el espacio de la escuela o en la academia, las interferencias sobre las regulaciones epistémicas del conocimiento y sus agentes productores tienen que abrirse paso” (2017:46). Las interferencias tienen que abrirse paso, dice la autora. Su presencia en este texto es un modo también de desbrozar el camino para que puedan abrirse paso. Cuando vale flores insiste en una lectura queer/cuir, lo hace sabiendo que esa operación “trata de saber quién tiene el poder de hablar, dónde y sobre todo de qué” (flores, 2017:41), y pienso que en algún sentido que esta reflexión, intrusa, aparezca aquí, es un acto necesario.

Matrimonio Civil—. La lucha que sin embargo no fue política de estado fue la Legalización del Aborto, salvo en la Implementación del Protocolo de la Ley de Aborto no Punible, cuya jurisprudencia más fuerte la sentó el Fallo Fal (2012). A este escenario nos referimos cuando hablamos de contexto de aparición.

2. *Confiar en la poética de las ficciones*. Esta tesis en general, y este capítulo en particular, tiene como sabemos el propósito de proponer otras figuraciones temporales en tanto imaginaria política, de contagiar el entusiasmo por la ficción y su potencia performativa

Operar poéticamente es hacer del pensamiento una provocación permanente, inmiscuirse en las turbulencias de lo que (me) está pasando, abandonarse al tránsito de la vida practicando una política del detalle. Salpica una pasión que solicita otro lenguaje, una palabra que arrastra al balbuceo, el temblor, la incomodidad de pensar una y otra vez. Compromete un “quizás” en el que la propia subjetividad queda expuesta a la contingencia y, muchas veces, lanzada a la intemperie conceptual (flores, 2017:27).

Interrucciones trabaja también para otra poética, para una ficción política, una sensibilidad, dice, “que desfigure los contornos del parcelamiento de la vida. Una poética cuya demencia atesore acontecimientos minúsculos, de suspicaz y exquisita belleza” (flores, 2017:49). En tal sentido veo allí un proyecto común –aunque no universal, como quería Haraway–, porque colabora con otras figuraciones, con otros imaginarios o ficciones teóricas que tienen y no tienen su lugar de enunciación en la academia, aunque de hecho eso no garantiza, creo, quiero, su lugar de circulación y sus posibles derivas.

3. *Esperar el asalto*. Quien acuerda una cita sabe que –de no llegar a tiempo, pero ¿acaso se llega a tiempo, alguna vez?– va a esperar o va hacer esperar, y por Diego de Zama, sabemos del riesgo de quien espera, de quien cita o aguarda una cita. Por eso es que propongo aquí leer *interrucciones* como una cita, y en ese sentido, como una interrupción. Una lectura autocontenida, si se quiere. La cita como método, sabemos, acusa herencia benjaminiana. Además de la conocida importancia que Benjamin otorgó al montaje de citas como proyecto metodológico en el *Libro de los pasajes* (2005) –“Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel” (460)–, es en *Calle de mano única* (2014^a) donde Benjamin ofrece ese célebre pasaje en el que define el papel de las citas en su trabajo. Cuando decimos cita en este contexto, entonces, estamos pensando sí, en una irrupción que nos despoja de las convicciones más elementales, pero también en un encuentro, en una recuperación que jamás ocurre dos veces de la misma manera. Recuperar la cita como re-iteración, tiene también la fuerza de traer lo ya dicho, pero siempre desplazado, a un contexto de reflexión que no es en absoluto el previsto por el texto, y que puede por lo tanto despertar insospechadas derivas; aunque, sabemos con Stuart Hall, no cualquier deriva.

El trabajo que realizó Benjamin con las citas –alegóricas a su modo– son la ocasión de un desplazamiento, algo que está ahí como un refuerzo pero también como una amenaza. En esta dirección, cuando Judith Butler piensa en el carácter performativo del género, también le da un importante lugar al proceso de la cita: citar gestos, nombres, posturas, actitudes –normas–. El aporte capital de Butler en este sentido –aquí, siguiendo a Derrida– es que nadie cita dos veces algo del mismo modo: no hay cita textual, y en el mismo orden, nadie puede reproducir la norma punto por punto. Por eso es insospechada la deriva que puede tener *interrupciones* aún en un contexto académico, y porque también Bourdieu nos advirtió del riesgo de hacer sociología espontánea, es que podemos sospechar, pero no prever, lo que ocurra con ese encuentro.

El concepto. Lo primero que interrumpe el texto de vale flores es la palabra a la vez que el concepto: la «q» interrumpe la palabra «interrupciones» que, de otro modo, correría fácil porque escrita de un modo ‘transparente’, deja que sus referentes morfológicos y sintácticos nos resulten conocidos, familiares. De hecho, Lucas Morgan –activista sado-queer feminista quien también prologa el texto– reconoce que una de las primera cosas que se ven interrumpidas son los órdenes de visualidad contemporáneos (en flores, 2017:17), órdenes que en el léxico de esta tesis podrían ser equiparados a la noción de *marcos temporales* que intentamos componer aquí. Otra de las cosas que se ve interrumpida es, dice Morgan, con volátil ternura, con sugestiva brutalidad, aquella promesa de completud, promesa cara a la civilización occidental (en flores, 2017:17). Dice Morgan

la interru(q)ción opera como un gesto de lúdica disidencia en relación a las demandas de los órdenes de visualidad contemporáneos: a diferencia de otras manifestaciones que florecen de mil maneras sustantivas en imágenes, la interrupción solo se hace visible como acción (sobre la imagen), a través de sus efectos abrasivos sobre otras superficies, materiales y sentidos (en flores, 2017:17)

Hay ciertas continuidades que la interrupción busca *abrasar*, y uno de los terrenos donde ese efecto abrasivo tiene lugar es precisamente la escritura, tal vez, escribe vale flores “porque interrumpir un texto es una provocadora perversión basada en desenhebrar y discontinuar –entre otras cosas– la cadena lineal que hace de la escritura una acción discreta desprendida de un cuerpo de impermeable y remota materialidad” (flores, 2015:11). Desenhebrar, discontinuar o desvincular, es una de las tareas más definitorias de la crítica. La materialidad de la escritura y la materialidad del cuerpo, es lo que hay que revincular, así como sus límites, en consonancia con la discusión acerca de la autonomía/soberanía del sujeto que

desmonta la ontología socio-corporal, como tuvimos ocasión de ver en el Capítulo I. ¿Por qué hay que revincularlos? Porque desde ciertos acuerdos del antropocentrismo occidental, escribe Morgan “la escritura es una actividad ‘limpiamente’ ejecutada por un cuerpo individual que parece existir en un primer (y privilegiado) término, a resguardo de toda marca o desborde” (en flores, 2017:19). Lo que aquí se interrumpe entonces es la reflexión según la cual primero hay un sujeto que existe y luego escribe. La escritura puede ser de hecho otra de las experiencias que no solo subjetivan en unos sentidos y no en otros, sino que, al mismo tiempo, es capaz de ponernos fuera de sí. Recordemos que las tres experiencias en las que Butler insiste son la del duelo, la pasión sexual y la furia política. En esa enumeración es probable que haya que hacerle lugar a la escritura. Para esa condición extática sin embargo, se reclama o se requiere una cierta disposición. Continúa Morgan,

una interrupción es una herida furtiva en el lenguaje y una necesidad imperiosa de abismarse dentro, de perforar las capas y producir nuevos circuitos tubulares para la circulación y el colapso de la experiencia sensible. Un pequeño corrimiento y una pequeña intervención en el momento indicado (es decir, en el más azaroso de todos) pueden movilizar grandes e impensadas transformaciones, siempre que queramos abrazar la formidable violencia de lo aleatorio e inesperado y nos sepamos atener (o dejarnos sorprender) a sus consecuencias (en flores, 2017: 22-23).

La interrupción como herida, como necesidad, pero también como corrimiento, como intervención. Puede advertirse allí aquel hamacarse dialéctico en el cual la interrupción no es ni un acto que dependa estrictamente de la voluntad ni algo que simplemente ocurre. Dice val flores:

La interrupción es una práctica mal-educada, mal-avenida. Su acto consiste en insertar un corte en una conversación, un modelo, un acto, un movimiento, una quietud, un tiempo...y abrir la posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento. Desbarata el orden lineal del discurso, alterando la inmovilidad y pasmosa inercia de lo que se da por obvio (flores, 2017:28).

En tanto modo de enmarcar el marco, esta figuración quizás vaya un poco más allá porque propone, parece proponer, la explícita tarea de interrumpir. La interrupción no es, sin embargo, una tarea que pueda depender de un individuo, como esperamos mostrar a continuación. La escritura como condición ek-stática del sujeto es descrita por val flores como una modificación que cuestiona el dominio sobre sí:

El cuerpo pasa a ser aquello que se contrae, arrebatada y ejecuta cuando se escribe, ingresando en un cuadrante de la experiencia en el que se pone a disposición de ser perforado, intervenido, duplicado, fabulado, redimensionado, estremecido, modificado en un modo sorprendente de literalidad que rápidamente cobra acceso a la carne y a nuestros sentimientos. El cuerpo es aquello que nos sucede cuando estamos escribiendo (flores, 2017:19).

Esa reflexión cuestiona también aquella delimitada frontera entre la dimensión de lo sensible y de lo inteligible. El cuerpo se dispone, se pone a disposición cuando se escribe –¿un acto por definición intelectual?–, a disposición de un estremecimiento, trémula condición que no puede ser prevista ni en sus efectos emancipatorios ni en sus efectos restrictivos, ciertamente.

La interrupción tal como la entiende Lucas Morgan, también interrumpe ciertos límites discretos que parecen ser condiciones de nuestro pensar:

la interrupción lejos está de ser la puesta a punto de una distancia; no se trata de un corte que separa y cierra, reafirmando un sistema de pertenencias y clausuras alejadas la una de la otra (la especificidad es otra forma del sentido de propiedad). La interrupción, en todo caso, hace posible una instancia de fractura a partir de la cual estas asignaciones territoriales (una política separada de una estética separada de una erótica) se tornan blandas, felizmente imprecisas y desmenuzables, y se puede comenzar a jugar con ellas, intercambiándolas, superponiéndolas y ecualizándolas en un collage de profundidades variables (en flores, 2017:22).

Uno de los límites discretos que se ponen en cuestión a partir de esa interrupción es de hecho el criterio de demarcación nosotros/otros. Porque lo que hay que interrumpir, como tarea, es nada menos que los modos heterosexualizados del pensar (flores, 2017:26), y esa tarea no puede depender de un sujeto que empieza y termina, es que vale flores propone que esa tarea sea un diálogo que nos implique, un ejercicio de pensamiento colectivo (26). La interrupción puede pensarse de hecho en profunda vinculación con el tiempo, es decir, pensando en que lo que se ve interrumpido, puede ser precisamente, aquel marco temporal del que insistimos en dar cuenta a lo largo de esta tesis. La interrupción como una falla, como uno de los modos, decíamos páginas atrás, de enmarcar el marco. Hay allí, entiende flores en nota al pie y siguiendo a Paul de Man, una epistemología de la ironía, “como la constante interrupción de la ilusión narrativa por medio de una intrusión” (flores, 2017:28). Interrumpir también, como se ve, aquella mismidad inscrita en la promesa de la novedad constante. Dice la autora:

lo que a mí me interesó experimentar fue una escritura que se pretenda como práctica anticapitalista, antipatriarcal, desheterossexualizante, antiracista y no binaria, que apueste a desmarcarse de la contemporaneidad que nos fuerza a una instantaneidad vertiginosa, una comunicación compulsiva, bajo el sopor de la anestesia discursiva de la novedad constante del mercado (flores, 2017:11)

Resuena la reflexión de Benjamin cuando leía la eternidad de la novedad, la mismidad de la novedad, como una cara del infierno. Es en el Konvolut S del *Libro de los pasajes* (2005) [Pintura, Jugendstil, Novedad] donde aseguraba que “determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno” (2005:559). Y porque la pregunta por el lenguaje es una interrogación por los modos de vida (flores, 2017:12) es que se trata de una escritura anacrónica, toda vez que la norma temporal de la escritura es, como marcaba val flores en las primeras páginas de su texto, un cuestionamiento a lo difícil que erige la transparencia como norma ideológica. En este sentido es que, de nuevo en una digresión, en una nota al pie, es que trae a la gran Gayle Rubin y su idea del registro geológico. Rubin elige la metáfora –¿la figuración?– de la geología,

porque nos ayuda a pensar en marcos temporales más largos, desenfocándonos del presente.

En tiempo geológico, el presente es un parpadeo. Nuestro sentido de lo que es importante en la investigación queer no debería ser distorsionado por el brillo de lo actual, lo que está de moda, lo nuevo (en flores, 2017:13).

Se trata de otro modo de discutir ciertos marcos temporales más normalizantes que, como vale flores, buscan poner en cuestión el valor de la novedad, en aquel gesto benjaminiano que se valía del dato añejo antes que del último avance⁶³. Ahora bien, cuál es el núcleo de aquel marco temporal heterocapitalista para que valga esa doble dimensión de la crítica, la analítica, y la que propone otras figuraciones acerca del tiempo. Dice Lucas Morgan:

toda perversión es tal por improductiva (...) En la perversión (santa capital de extranjería del deseo) se interrumpe el flujo temporal de re/producción (de materiales, de relaciones, de significados) para introducir y alimentar un enrarecido paréntesis temporal y afectivo que convoca a detenernos y atender a manías arbitrarias, inútiles y poderosamente desconcertantes, y a probar nuevas economías de la deserción apasionada (a contrapelo, a destiempo, fuera de lugar, innominables, pasadas de estilo) (en flores, 2017:18).

63 Para complejizar la reflexión sobre esta dialéctica entre lo nuevo y lo mismo en el campo de las Ciencias Sociales, Cf. el artículo “Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas en la Provincia de Córdoba, Argentina” en coautoría con Eugenia Roldán (Dahbar-Roldán, 2013).

Desde una lógica *montada* en el éxito, allí donde el éxito es asociado a una narrativa progresista y re-productiva, no producir, desertar, interrumpir, es perverso ¿Qué aparece en su lugar? Un enrarecido paréntesis temporal y afectivo, dice Morgan, una insistencia, concluye, en nuevas economías de la deserción apasionada. Aquello que Tikkun definió tan bien siguiendo a Beckett y contra la lógica del emprendedorismo que también se hace eco de este imperativo: Fracasar mejor. En la idea de ese enrarecido paréntesis temporal y afectivo resuena también la de *epojé de la regla* como primer momento de las tres aporías de *Fuerza de ley* (Derrida, 1997). Es esa suspensión de la regla presente en la iteración, la que en algún sentido vuelve posible la irrupción de lo otro.

Uno de los modos de este fracaso es ciertamente el ensayo de vale flores, que señala la escritura poética, ese lenguaje deseante de la poesía, dice, en tanto “desconoce la funcionalidad, transgrede lo útil, insiste en su fracaso, y como experiencia del lenguaje no sirve para nada salvo para liberarnos de la servidumbre” (flores, 2017:27). Aquí, claro, resuena el ejercicio de la crítica entendida como indocilidad reflexiva ante la servidumbre voluntaria –aquel sintagma por el que se preguntaba Ettiene de La Boétie hacia 1548–, y que Foucault, ese kantiano, caracterizaba en esa gran conferencia de 1978 titulada “¿Qué es la crítica?” (1995) como el arte de no ser gobernados. No de esta manera, por éstos, y a este precio, matizaba ante la réplica de Jean-Louis Bruch⁶⁴. También Butler retomará este ensayo en “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud” (2008) para detenerse, entre otras cosas, en la distancia entre el juicio y la crítica⁶⁵. Pero regresemos a *interrupciones*. La crítica del presente –ya vemos cómo Foucault no deja de resonar– implica, para vale flores, “interrumpir lo obvio, ocupar el tiempo de otros modos, para hacer centellear el reverso monstruoso de la norma al exhibirla en su sinsentido” (flores, 2017:45). Hacer centellear ese reverso es un ejercicio de desmontaje-remontaje, allí donde lo que se desmonta es el marco normativo. ¿Cómo? Fallando, volviendo a fallar. Fracasando mejor. Este sintagma no tiene ningún sentido por fuera de su contexto de aparición, puesto que también es pasible de ser asimilado por la lógica del empresario de sí –Foucault, otra

64 Señala Foucault en ese texto: “habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud y moral política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado” (1995:7).

65 En esa lectura sobre el ensayo de Foucault, Butler señala la distancia entre el juicio y la crítica: “los juicios operan como formas de subsumir un particular bajo una categoría ya constituida, mientras que la crítica pregunta por la constitución excluyente del campo de las categorías en sí” (Butler, 2002: 2).

vez—. Porque, como decíamos páginas atrás intentando definir la interrupción, no se trata de un acto soberano dependiente de un sujeto, una conciencia, ya constituida.

Para finalizar el recorrido por esta figuración, quisiera trabajar un breve apartado del gran texto de Alberto beto Canseco *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2017). El apartado pertenece a su Capítulo 5 “Lo erótico. Ontología corporal y pasión sexual” y se titula «Pasión sexual. Interrupción erótica». Allí, Canseco se detiene a pensar la temporalidad y la interrupción de la temporalidad inscrita en la pasión sexual. Creo que dialoga de un modo interesante con la reflexión de vale flores, y en ese sentido colabora con la composición del concepto de interrupciones, en un sentido temporal. El capítulo comienza de hecho citando *interrupciones*, de modo que mi aproximación dista de ser azarosa. Las palabras de flores retomadas aquí hacen referencia a ciertos silencios en los estudios de género que, entiende, poco se preguntan acerca de cómo cogemos y qué pensamos cuando cogemos (en Canseco, 2017:173).

Canseco, valiéndose de la reflexión de flores, aunque yendo más allá, piensa la pasión sexual como una interrupción. La pasión sexual como una herida en el tiempo. A partir del análisis de ciertos textos literarios y producciones cinematográficas, Beto propone pensar “la importancia de la temporalidad en la experiencia de la pasión sexual” (2017:175). La interrupción de la temporalidad, la falla en los marcos temporales que parece implicar la pasión sexual puede darse, entiende Canseco, como *anticipación*, como *recuerdo*, o bien como dislocación del *aquí-ahora*. Para pensar la anticipación reflexiona junto al texto de Fernando Noy “Sorpresa en los pastizales” que cierra con el sintagma “Vértigo total”. Dice Canseco

Lo que interrumpe, entonces, parece ser la anticipación. Cabe decir, en ese sentido, que hay un nudo de significados que remite a la temporalidad en la palabra “inminente”: se trata de un tiempo que es ya, una amenaza prontamente a suceder y que tensiona el futuro en el presente (Canseco, 2017:175).

Ese tiempo inminente que puede ser promesa o amenaza, esa interrupción en la lengua ante el deseo sexual que se atraganta, entiende Canseco, es tan significativo como para interrumpir la agencia. Dicha interrupción “asume, entonces, una metáfora de movimiento, pues el vértigo no es quietud” (2017:175). A continuación y para abordar el vínculo entre la pasión sexual y las categorías temporales (2017:176) acude al texto de Naty Menstrual “Medialunas de manteca” (2008). Esta vez para pensar el *recuerdo*. La narradora camina recordando lo que pasó horas

atrás en el boliche, tanto como para distraerse y pisar caca de perro, la interrupción no viene de la anticipación sino del *recuerdo*:

algo que sucedió en el pasado abre una fisura en el presente, se hace figura y descentra de tal manera que incluso convierte en fondo el camino que se tiene enfrente. En este sentido el recuerdo excede al yo, se convierte en algo que supera su decisión voluntaria (Canseco, 2017:176).

Hay que destacar que esta última afirmación –el hecho de que el recuerdo exceda al yo y supere la decisión voluntaria– coloca a la pasión sexual como una de las fundamentales experiencias que ponen al sujeto fuera de sí, esa experiencia extática que pareciera impugnar *el horror de esta conciencia, de este pequeño yo sobreagrandado que no deja lugar para la paz*, como temía el poeta Hugo Gola (2004:130). Aquí puede percibirse la continuidad con el planteo de la ontología socio-corporal, en un escenario que Butler ha tematizado apenas, como es el de la pasión sexual. Por eso el aporte de Canseco es fundamental:

se puede conceptualizar la pasión sexual como la experiencia en la que el cuerpo se ve afectado por algún elemento del mundo, y dicha afectación lo interrumpe en términos de placer sexual (...) ¿este cuerpo que sufre tal afectación permanece igual? ¿qué sucede con el cuerpo que se ve interrumpido por la experiencia de la pasión? (Canseco, 2017:179).

Llevar esta serie de interrogantes al extremo implica que el texto de Canseco se pregunte – citando a Noe Gall (2012)– “¿es mi cuerpo siempre el mismo?...Cuando me relaciono sexualmente con alguien o alguien ¿Puedo decir que mi cuerpo acaba cuando comienza el del otro? ¿Qué constituye el límite de mi cuerpo? ¿Y el límite de mi deseo?” (en Canseco, 2017:180). Esa pregunta por el límite, por el límite de lo que podemos conocer y en ese sentido por el límite de los cuerpos y de los deseos, es un interrogante que la ontología socio-corporal necesita, en tanto no solo, cree Canseco, disloca la autocerteza sino que, por lo mismo, abre nuevas posibilidades identitarias (2017:181).

4.6 Una temporalidad *queer*

El esfuerzo que hay en la construcción de este último apartado, de esta última figuración, es pensar a la temporalidad *queer* en toda su potencia de falla temporal, una temporalidad que es y no es de este tiempo, que habita este tiempo sin estar del todo en él. En tal sentido es que puede hablarse de la coexistencia o simultaneidad de marcos, o de versiones minoritarias de la norma, esa relación crítica que postula Butler en *Deshacer el género* (2006) y que ha aparecido a lo largo de los capítulos previos. Hay al menos tres textos importantes en la composición de esta figuración: el ya citado *interrucciones*, de vale flores (2017), la tesis doctoral de Mariela Solana *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas* (2015) y el texto de referencia *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, de Lee Edelman (2004). El texto de Solana, además de funcionar de modo autónomo, es introducido aquí en tanto releva de manera exhaustiva el estado de las discusiones en torno al problema. Solana arroja en su texto una pregunta clave: a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer* (2015:159). Este interrogante es decisivo, aunque su formulación puede ser un problema, por lo que parece suponer. Por un lado, que lo *queer* es adjudicable y, por el otro, que hay un nosotros exterior a ese sujeto, que, por fuera de lo *queer*, adjudica *queeridad*. De cualquier modo, la pregunta por el sujeto que vive una temporalidad *queer* es una línea de vital importancia, de modo que insistimos en algunas de las reflexiones de Solana para componer esta noción, decíamos al comenzar el capítulo, como una figuración otra acerca del tiempo, como otro modo de enmarcar el marco, esta vez el marco temporal.

a. Temporalidad *queer*, literatura en dos dimensiones

Solana se vale de la fundamental *Epistemología del armario* (Sedgwick, 1998) para insistir en una distinción por demás productiva. En ese clásico texto, Sedgwick proponía sortear la dicotomía esencialismo-constructivismo a la hora de pensar los orígenes de la *homo* y de la heterosexualidad. Distinguía en cambio, entre “las concepciones minimizadoras versus las universalizadoras sobre la sexualidad. Para las primeras, la definición de la *homo* y la heterosexualidad es un tema importante solo para una minoría mientras que para la segunda es un tema importante para la vida de todas las personas” (2015:28). Mariela Solana toma esta distinción –categorial a la vez que política– para poner en tensión la literatura que piensa la temporalidad *queer*. Así, es que –más allá de las dificultades cifradas en estas adjudicaciones

nominales– podrían reconocerse dos líneas, una *minimizadora* y otra *universalizadora*. Una temporalidad *queer minimizadora* es aquella que encuentra temporalidades *queer* en las vidas de las personas queer (2015:176), una temporalidad *queer universalizadora* es en cambio la que, en línea con la historiadora medievalista Carolyn Dinshaw entiende que lo queer “se vincula a la oposicionalidad, a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales hegemónicas” (Solana, 2015:177). La distancia entre la versión minimizadora y universalizadora estaría dada justamente en la pregunta por el sujeto, de modo que la temporalidad *queer* en un caso es habitada por sujetos queer (allí la versión *minimizadora*), y en otro caso la temporalidad *queer* es la que viven aquellos sujetos que fallan en el marco temporal hegemónico, se reconozcan o no como sujetos queer⁶⁶ (aquí la versión *universalizadora*). Como se ve, caracterizar una temporalidad *queer* universalizadora y otra minimizadora no tiene tanto la pretensión de demarcar unidades discretas como de tensar dos dimensiones que parecieran excluirse mutuamente. Pero nos detengamos en cada una de estas nociones.

La temporalidad *queer* desde una perspectiva *minimizadora*, es, decíamos, aquella que aparece en la vida de los sujetos percibidos como queer. Ahora bien, como se trata ciertamente de distinciones analíticas, rápidamente las vemos solaparse. Solana recupera la mirada de Dinshaw en *How soon is now?..* (2012) para señalar la dimensión temporal que hay en lo queer, y que muchas veces tiene que ver con unos marcos de inteligibilidad según los cuales el deseo queer puede ser leído como “desarrollo atrofiado' o rechazado como 'solo una fase’” (en Solana, 2015:176). Como una suerte de etapa, de experimentación si se quiere, a la que ya le llegará su momento de normalización. Lo queer entonces se refiere aquí, a “formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana” (en Solana, 2015:177). Entonces, resalta Solana siguiendo a Dinshaw, aquí lo queer “se vincula a la oposicionalidad, a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales hegemónicas” (2015:177), normas temporales que tuvimos ocasión de desmontar en el Capítulo III. De modo que lo queer, en aquellos sujetos reconocidos como tales, también viene dado por una falla temporal en los modos hegemónicos de vivir esas líneas del tiempo. En

66 Cabe remarcar que esta operación no sustancialista de la identidad es la misma que realiza Sara Ahmed a la hora de pensar los afectos. De hecho, una de las tesis centrales en *La política cultural de las emociones* (2015) es este desplazamiento según el cual los afectos no son ni entidades objetivas ni experiencias subjetivas, y soberanas del sujeto. En esa precaria cadena de equivalencias, según esta versión minorizadora no puede decirse que a unos sujetos queer les corresponda una temporalidad queer, sino que la temporalidad *queer* puede ser una falla en el marco temporal hegemónico, y eso puede o no coincidir con un sujeto marcado por una identidad queer.

tal sentido Solana sigue la Introducción de *Queer Times, Queer becomings* (McCallum & Tuhkanen, 2011), para mostrar que hay, diremos, algo queer en la forma de vivir el tiempo no atada a la agenda de la reproducción heterosexual (2015:177). El tiempo *queer* es entonces entendido aquí por vía negativa, como impugnación, dirá Jack Halberstam, de “los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses” (en Solana, 2015:177).

Esos marcos temporales que señala Halberstam –la reproducción, la familia, la lógica de la seguridad, la herencia– son los que vinculan o vuelven más permeable la distinción entre una versión *minimizadora* y una *universalizadora* de la temporalidad *queer*. En ambos casos, lo queer de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, es una serie de desvíos respecto de algunos modos instalados y normalizados de temporalidad⁶⁷. Así, en el caso de la versión *minimizadora* resuena la crítica benjaminiana al progreso como idea, y en el caso de la versión *universalizadora* resuena también Benjamin, orientado esta vez hacia las vinculaciones que el autor establece entre la crítica de la violencia y la filosofía de su historia. La autora reconoce también una tensión entre esta forma *minimizadora* y la forma *universalizadora* de la temporalidad *queer*

cuando los autores piensan a la experiencia subjetiva del tiempo como algo que enrarece, distorsiona y pone fuera de quicio al tiempo lineal. En este sentido, uno podría argumentar —como lo hace Dean— que no hay nada específico en la forma asincrónica o anacrónica en que ciertas identidades sexuales experimentan el tiempo sino que se trata, más bien, de la forma en que cualquier individuo siente la temporalidad: marcada por memorias, expectativas, fantasmas, traumas, aceleraciones y detenimientos, etc. (Solana, 2015:193).

El riesgo que comporta desde luego la forma *universalizadora* de entender la temporalidad *queer* es perder especificidad en las referencias críticas: Solana reconoce esta ambigüedad semántica en la noción de temporalidad *queer* que o bien se *abre*, dice, para adjetivar cualquier experiencia o identidad, o bien se *cierra* para reducirse a la tensión entre hegemonía/oposición respecto de las normas genérico-sexuales vigentes (Solana, 2015:193).

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

Pero si bien es cierto que, potencialmente, todas podemos experimentar en algún momento de nuestras vidas el tiempo de un modo queer, o, para decirlo mejor, si bien todas podemos vivir temporalidades *queer*, también es cierto que hay temporalidades más queer que otras. Quiero decir, que lo que aleja a esta distinción de la línea argumentativa de esta tesis es el modo de entender la temporalidad. Allí donde el tiempo no es entendido como dato objetivo (eso que está allí) pero tampoco como experiencia subjetiva (de modo que cualquier sujeto tendría razones para decir que vive una temporalidad *queer*) la distinción se vuelve más porosa o menos evidente. Porque lo que hay aquí, en cambio, es una consideración del tiempo en tanto *marco*: lo que nos interesa discutir aquí no es tanto si tal o cual sujeto experimenta 'su' tiempo como tiempo queer, sino en esas versiones minoritarias de la norma, en aquello que falla, que interrumpe, que vuelve queer a un marco temporal cristalizado, que potencialmente puede instalarse como otro modo de inteligibilidad –y con ello de afectabilidad– del tiempo.

Ahora bien, especifiquemos qué queremos decir aquí cuando decimos queer o, lo que es lo mismo, que es lo queer cuando lo que queerifica es el tiempo. En la definición que vale flores arroja respecto de lo queer/cuir, encontramos el modo de sortear la tensión entre una versión minimizadora y otra universalizadora de entender la temporalidad *queer*:

Queer/cuir refiere a la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades, por lo que sus esfuerzos teóricos, analíticos y de acción, se dirigen hacia cualquier tipo de normatividad social (flores, 2017:36).

Puesto que lo queer impugna o cuestiona la concepción binaria del género (esa normatividad fundante) es que puede dirigirse entonces hacia cualquier tipo de normatividad social. En el *puede dirigirse* se ve, claramente, su carácter contingente. Puede o no puede dirigirse y, de hacerlo, puede dirigirse contra la normatividad social de varias y variadas maneras. Allí resuena, otra vez, la crítica foucaulteana como el arte de no ser gobernadas, no de esta forma, no a este precio.

A juzgar por la cita previa, podríamos decir que flores está sosteniendo una visión más universalizadora que minimizadora de lo queer. Sin embargo, en la página siguiente aclara que “[c]uirizar una política escritural supone reconocer una posición enunciativa que no tiene un impacto masivo pero sí un fuerte cuestionamiento al orden político imperante” (flores, 2017:37). Si bien el cuestionamiento queer apunta hacia cualquier tipo de normatividad social, no tiene

pretensión de efecto masivo. Aquí resuena la conceptualización que Haraway ofrecía pensando a Sojourner Truth, y que mencionábamos al comienzo del Capítulo. Una figuración –aquí, la temporalidad *queer*–, en definitiva, guarda la promesa de un lenguaje específico y común aunque nunca universal, que resiste a la identidad como única marcación –enmarque– posible.

Lee Edelman va incluso más allá, puesto que si la conceptualización de flores implicaba no solo un cuestionamiento a toda normatividad social que vuelva invivible la vida sino una postulación de otras imaginaciones políticas, el lugar que Edelman parece ocupar con su *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* (2004) es el de la negatividad, en un sentido estricto. Dice Edelman que

la *queeridad* alcanza su valor ético más radical precisamente en la medida en que accede a ese lugar, aceptando su estatuto figural como una resistencia a la viabilidad de lo social, a la vez que insiste en lo inextricable de esta resistencia en toda estructura social (Edelman, 2004:20).

El rechazo es aquí la forma de la política, o, mejor, de esa zona en donde política y ética parecieran ser comunes:

En vez de participar en este movimiento narrativo hacia un futuro político viable, en vez de perpetuar la fantasía de una realización eventual del significado, lo *queer* viene a figurar la barra sobre cualquier realización de la futuridad; la resistencia, interna a lo social, a toda estructura o forma social (Edelman, 2004:21).

Para colaborar en la comprensión de la noción de *temporalidad queer*, no debemos desentramar solo aquella noción tan evidentemente polisémica como *queer*, sino también la idea de tiempo, o temporalidad que está en juego. Solana se vale de la Introducción de *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, de Chris Lorenz y Berber Bevernage (2013) –también editores de la compilación–, para sugerir aquí una distinción, una distancia, entre «tiempo cronológico» y «temporalidad vivida». El tiempo cronológico, señala Solana, se caracteriza por tratarse de un tiempo homogéneo, discreto, lineal, discrecional, y absoluto (Solana, 2015:165). La temporalidad vivida en cambio, hace referencia al tiempo en tanto se manifiesta en la existencia humana (2015:162). Si bien esta distinción puede resultar productiva, toda vez que complejiza el análisis a través de estas dimensiones que reconoce para el tiempo cronológico, Solana señala un problema, y es que algunas autoras *queer* ya han puesto en cuestión “esta forma de homologar el tiempo histórico al tiempo objetivo y plantean formas alternativas de concebir el presente como un espacio habitado por fantasmas, espectros y fuerzas

que provienen del pasado y del futuro” (Solana, 2015:166). Resuenan allí las clásicas consideraciones que tuvo Walter Benjamin dentro de la tradición crítica alemana, recogidas especialmente en sus Tesis “Sobre el concepto de historia” (2009), y que son materia de nuestro Capítulo III. Sucede que disciplinarmente, la distinción de Lorenz y Bevernage no deja de estar circunscripta al ámbito de la historiografía, y este es un impedimento que la teoría *queer* puede sortear.

La posición de Solana al respecto resulta un tanto equívoca, a veces indecidible. En un primer momento, la autora pareciera estar más cerca de la distinción entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo

la potencia de la noción de temporalidad *queer* radica, justamente, en poder pluralizar y fomentar el análisis y producción de figuras del tiempo subjetivo por fuera de las coordenadas del tiempo vacío y homogéneo y en tensión con las narraciones hegemónicas sobre la organización del tiempo vital (Solana, 2015:162).

Sin embargo, páginas más adelante al referirse a la distinción de Lorenz y Bevernage, la autora complejiza la dicotomía tiempo histórico y tiempo natural agregando otra dimensión, que es la de «tiempo naturalizado», para referirse “a toda una serie de procesos históricos y sociales que hacen que cierto discurso hegemónico sobre cómo pensar, valor [sic] y ordenar el tiempo parezca natural, especialmente para aquellos que consiguen mantener sus ritmos normativos” (Solana, 2015:166). Nos detengamos en la cita. Esos procesos históricos que cristalizan –naturalizan– ciertos discursos acerca de cómo ordenar, valorar y pensar el tiempo normativamente, pueden desde ya pensarse en tanto marcos temporales, que es el propósito de esta tesis. En tal sentido la noción de tiempo naturalizado puede homologarse a la de marco, para destrabar una dificultad inscrita en estos debates. La noción de «tiempo naturalizado», así como la categoría más amplia de «marco temporal» permite dejar de girar en la vieja tensión que ha informado a la filosofía en general, y a la filosofía de la historia en particular, entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Justamente allí radica la distancia que marcamos a la hora de comprender la potencia de la temporalidad *queer* entendida como figuración.

Y aquí hay que volver a insistir, justamente, en la noción de figuración⁶⁸. Y porque la noción de figuración ya lleva implícita, ya implica, la discusión sobre los marcos temporales, la desestabilización, la falla en esos marcos temporales, es que no se trata de oponer tiempo objetivo a tiempo subjetivo, porque desde este nuestro marco conceptual, no hay estrictamente tiempo si no es en relación a un marco determinado. Lo que hay, de hecho, es una disputa por esos marcos que se instalan violentamente, dice Butler, como origen y fin de lo culturalmente pensable (2010:187), y que delimitan unas posibilidades estrechas de lo humano, dejando por fuera otras tantas posibles.

b. Crítica al tiempo re-productivo. Notas para historizar la temporalidad

En la línea argumentativa del Capítulo III, la tesis de Solana (2015) retoma el aporte que Reinhart Koselleck hace a la hora de historizar la temporalidad, redirigiendo su ámbito de influencia. Así, considera que el principal aporte de Koselleck

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 (...) especialmente cuando reflexiona sobre los cambios en la conciencia temporal, es decir, los modos históricamente diferenciados en que se pone en relación el pasado, el presente y el futuro (Solana, 2015:163-164).

Esa reordenación que también estudiaba John B. Thompson en el campo de la sociología histórica de los medios de comunicación (1998) y que anotábamos al comienzo del Capítulo III en nota al pie, y que en este contexto nos ayuda para comprender que lo queer de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, también varía históricamente y funciona como una categoría relacional. Hay un tiempo queer en relación a otro que no lo es, y el tiempo queer contesta unas normativas, unos marcos temporales también de suyo cambiantes. En su clásico texto *Los media y la modernidad* (1998), uno de los cambios más relevantes que señala Thompson en el apartado “La reordenación del espacio y del tiempo” advierte que

68 Hay que decir, sin embargo, que Solana alude a la noción de figuración al referirse al ámbito de las discusiones historiográficas, específicamente al tratamiento que de la noción hace Hayden White y que remite particularmente a un tipo de causalidad histórica no lineal sino figural. Dice la autora: “White introduce esta noción para describir una forma específicamente *histórica* de conectar eventos, alejada de todo teleologismo, determinismo o mecanicismo. La causalidad figural permite pensar a los acontecimientos históricos como consumaciones de acontecimientos anteriores pero siempre —y esto es fundamental— desde una mirada retrospectiva. Dicho de otra forma, esta forma de causalidad histórica no implica que un evento previo determinó el posterior de forma objetiva sino que los agentes de un tiempo posterior establecen una conexión con eventos del pasado sobre la base de sus intereses y necesidades presentes” (Solana, 2015:89).

[a]ntes del advenimiento de las telecomunicaciones, la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio estaba generalmente determinada por su transporte físico (...) El advenimiento de la telecomunicación, entonces, desembocó en la separación espacial y temporal, en el sentido de que la distancia espacial dejó de requerir distancia temporal (Thompson, 1998: 52-53).

Hay un aporte que Solana entiende fundamental cuando los estudios *queer* piensan la temporalidad, y es que permiten, dice, una nueva crítica al esencialismo (2015:169). Un esencialismo que la autora entiende, líneas más adelante, como esencialismo *temporal*, definido como “la idea de que existen, modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos” (Solana, 2015:169). En tal sentido es que especifica el debate analizando la noción de *crononormatividad*, de la mano de Elizabeth Freeman. La crononormatividad, dice, “viene a exhibir el modo en que se ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico de experiencia del tiempo y cómo la naturalización ayuda a ocultar su estatus socio-político” (2015:169). Reconoce una cierta línea de progresión temporal en la que se es demasiado joven o demasiado grande para ciertos hitos normalizadores como lo son la institución del matrimonio o los hijos. Así, “los estudios queer dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que regulan la sexualidad y el género. 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”” (en Solana, 2015:167). En la noción de «crononormatividad» se puede ver cómo se solapan las dimensiones minimizadora y universalizadora de la temporalidad *queer*, como si se tratara de dos escalas de sistemas de normalización o marcos normativos.

Esas fuerzas institucionales naturalizadas, que llegan a parecer hechos somáticos según la definición de Freeman –que llegan a componer la trayectoria de nuestros afectos, agregaría Butler– también son históricamente variables, de modo que lo que toca pensar este tiempo es un marco temporal particularmente cristalizado, que es la temporalidad capitalista. De nuevo Solana retoma a Freeman para pensar en “el uso del tiempo para organizar los cuerpos humanos individuales hacia la máxima productividad” (en Solana, 2015:167).

Para pensar los marcos de la temporalidad capitalista, Solana retoma dos textos clave, *In a queer time and place. Transgender bodies, subcultural lives* (2005) de Jack Halberstam, y *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (1998) del geógrafo británico de raigambre marxista David Harvey. En el caso de Harvey, el interés

está puesto en su tesis según la cual ‘nuestras’ concepciones de espacio y tiempo se organizan de acuerdo a una lógica de acumulación capitalista:

Según Harvey, al experimentar el tiempo como una progresión natural y lineal, no notamos su carácter producido. A esto, Halberstam agrega que las respuestas emocionales y físicas que tenemos ante determinadas manifestaciones del tiempo contribuyen a cristalizar la sensación del tiempo como algo natural (Solana, 2015:169).

Dos razones en dos niveles que nos ayudan a comprender cómo es que un marco, en este caso un marco temporal, deviene naturaleza. En línea con Halberstam decía Sara Ahmed que “las emociones nos dicen mucho sobre el tiempo, las emociones son la carne misma del tiempo” (2015:304), quizás porque es el terreno en donde se cristalizan de un modo mucho más impermeable las ideas acerca del tiempo que moldean las posibilidades de nuestros cuerpos.

Los estudios *queer* sin duda aportan la más compleja rejilla de análisis a la hora de emprender esta crítica a los marcos temporales hegemónicos, porque cruzan, porque pueden cruzar, la discusión sobre un tiempo y un futuro productivo con la discusión sobre un tiempo y un futuro re-productivo. Es justamente el trabajo que realiza Halberstam, entiende Solana, el que complejiza el análisis de Harvey con la reflexión sobre “la producción del tiempo en la posmodernidad con el análisis de la consagración de los tiempos heteronormativos de la reproducción y la familia” (Solana, 2015:171). Al respecto, dice Solana

Halberstam considera que en nuestras sociedades contemporáneas hemos adosado un valor superlativo a ciertas prácticas temporales por sobre otras: la celebración de la longevidad como el futuro más deseable —a costas de patologizar a quienes no persiguen la vida extendida, como los suicidas y los drogadictos—, la construcción de la adolescencia como un período peligroso que hay que abandonar para alcanzar la tan esperada madurez, la organización de la vida cotidiana familiar para adaptarla a las necesidades temporales de los niños, etc. (Solana, 2015:171).

Otro de los exponentes centrales de este desmontaje es Lee Edelman en su texto *No al futuro* (2004). Allí, el autor va más allá de las críticas hasta entonces conocidas y emprende una tarea de discusión radical hacia uno de los marcos temporales que él entiende más constrictivos, el del *futurismo reproductivo*. Para el autor, se trata de

términos que imponen un límite ideológico al discurso político como tal, preservando en este proceso el privilegio absoluto de la heteronormatividad al hacer impensable la posibilidad de una resistencia queer ante este principio organizador de las relaciones colectivas, dado que la deja fuera del terreno político (Edelman, 2004:18-19).

Hay un límite, entiende Edelman, al discurso político como tal y que sin embargo lo organiza, que es el futurismo reproductivo, el consenso tácito alrededor del código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa. Ante lo cual Edelman realiza dos movimientos: el primero es discutir ese límite de la política; el segundo es insistir, *políticamente*, en lo queer como una posición privativa que insiste en la inviabilidad de lo social.

Vayamos por el primer movimiento. Cuando Edelman dice *político* dice entender el término en un sentido “mucho más retorcido” (¿queer?) que en las referencias más partidistas que encuentra en la figura del experto en medios de comunicación. *Político*, “en la medida en que la fantasía subyacente a la imagen del Niño moldea invariablemente la lógica con la que lo político mismo debe ser pensado” (Edelman, 2004:18). Edelman continúa especificando su noción de política, cuando concibe, en un sentido ampliado, a la política como marco:

la política puede funcionar como el marco donde vivimos la realidad social, pero solo en la medida en que nos obliga a vivirla en forma de una fantasía: precisamente, la fantasía de la forma como tal de un orden, de una organización que nos asegura la estabilidad de nuestras identidades como sujetos y la coherencia de las totalizaciones imaginarias, por medio de las cuales las identidades se nos aparecen en una forma reconocible (Edelman, 2004:25).

Como se ve, el esfuerzo de Edelman en este pasaje está puesto en mostrar el carácter restrictivo o excluyente que tiene la política cuando asume ciertos códigos tácitos –heteronormados– a partir de los cuales se codifican el resto de las discusiones sobre el buen vivir. A esta concepción de la política como marco o como límite, Edelman opone un proyecto que caracteriza como un espacio exterior al marco. Aunque sabe que se trata de una propuesta contraintuitiva, reivindica como proyecto aquel espacio que la *política*, como la definió previamente, vuelve impensable: “un espacio exterior al marco en el que se concibe la política tal y como la conocemos y, por ende, exterior también a ese conflicto de perspectivas que comparten como presupuesto que el cuerpo político debe sobrevivir” (Edelman, 2004:20). De más está decir que desde esta arquitectura epistémica y política la idea de un espacio exterior al marco se vuelve en algún sentido impensable, si es que ese exterior es concebido como un exterior radical, como parece ser el caso. Aún así, es necesario detenerse en dos cuestiones clave de este pasaje. Por un lado, si

el problema está en la política “tal y como la conocemos” es porque lo que está reclamando Edelman es justamente, otro modo del conocimiento que implica otro modo de la política. Por otro lado, ese otro modo viene dado justamente en la impugnación de ese presupuesto que no deja de ordenar el espacio de la política: que el cuerpo político debe sobrevivir.

La queeridad como posición privativa, como provocación no adherida a la lucha y al consenso del futurismo reproductivo es en buena medida una falla temporal, una falla en los modos más establecidos no solo de considerar el tiempo, sino en los modos en que las narrativas sobre el tiempo nos vuelven o no posibles, y de qué modos. Y esto es un problema para el conocimiento: “la queeridad de la que yo hablo nos separaría deliberadamente de nosotros mismos, de la seguridad de conocernos a nosotros mismos y por tanto de conocer nuestro «bien»” (Edelman, 2004:23), para ese conocimiento de nosotras mismas que se instala como narrativa y signo de un sujeto soberano, tema que nos ocupó en el Capítulo I. No se trata de contar historias, dice Edelman, sino de una historia sobre el fracaso de esa narración,

la teoría queer, tal y como yo la interpreto, marca el «otro» lado de la política: el «lado» donde la realización de la narración y su desrealización se superponen, donde las energías estimulantes se vuelven constantemente contra sí mismas; un «lado» que está fuera de cualquier lado político, ya que todos estos lados se comprometen con el bien incuestionable del futurismo (Edelman, 2004:25).

Asumir el peso de ese fracaso⁶⁹ y sin embargo obstinarse en esa búsqueda, tal vez implique mantenerse siempre en esa superposición que Edelman señala entre la realización de la narración y su desrealización. Otro es en cambio el gesto de Walter Benjamin cuando invitaba en “El narrador” (2001) a oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia (2001:16), otra la confianza en lo que el cuento, ese hechizo liberador, puede.

69 En esta línea, hay que señalar un texto de referencia aparecido en *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (2015). El texto es “Fracaso Camp”, de Heather Love, y aparece en la sugestiva sección “Emociones y figuraciones negativas”. Allí, Love insiste en la pregunta por la supervivencia de lo *camp*, por su obstinada persistencia como fracaso, en un momento de generalizada integración y mayor conquista de derechos civiles para el colectivo LGBTI. Ofrece para ello una interesante, desplazada lectura de *Escándalo* (2006), el largometraje de Richard Eyre, que lleva al cine la novela de Zoë Heller *Diario de un Escándalo* (2003).

c. Cuando fallan los marcos temporales

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

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

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

Desmontar esos esencialismos temporales, esa tarea que reconoce Solana (2015:169) en su trabajo y que conforma en buena medida el espíritu de esta tesis, implica reconocer, advertir, las señales de otros marcos temporales disputando la viabilidad de un modo de inteligibilidad y afectabilidad del tiempo. En tal sentido es que la temporalidad *queer* resulta una figuración potente, porque al destacar la falla, destaca también la permeabilidad de las categorías temporales mejor abonadas y ofrece la posibilidad de pensar en simultaneidades, en la intrusión de una época en otra, o en las versiones minoritarias de las normas temporales que disputan su legitimidad. Entonces ¿la temporalidad *queer* es anacrónica? Ciertamente.

En cuanto a aquella tensión que mencionábamos entre una temporalidad *queer* en su versión minimizadora y universalizadora y que ordenaba en cierto sentido la literatura sobre temporalidad *queer*, encuentra Solana un aporte de capital importancia. Hay en estos textos, dice, un interés por investigar “el carácter *queer* del tiempo humano mismo, el modo en que la temporalidad vivida, en general, retuerce, rarifica y vuelve extraño el tiempo objetivo” (2015:177). Está pensando en el ya citado y fundamental texto de Carolyn Dinshaw *How Soon is now. Medieval texts, amateur readers and the queerness of time* (2012), en donde la autora “se interesa no tanto por cómo las vidas *queer* vuelven el tiempo *queer* sino por explorar el camino inverso: ver de qué modo formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en personas *queer*” (Solana, 2015:177). Este giro es relevante porque pone en escena la noción de asincronía –en este punto homologable a la de anacronía– para pensar cómo la posibilidad de vivir un tiempo *queer* puede volver a un sujeto *queer*, y no al revés.

En *How soon is now*, dice Solana, Dinshaw reemplaza «anacronismo» por «asincronía», para referirse a “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” (en Solana, 2015:178). El interés, señala la autora, “es caracterizar al presente como un espacio cargado, denso, con ataduras, deseos y orientaciones que “revelan un

mundo temporalmente múltiple en el ahora, es decir, un mundo *queer*” (en Solana, 2015:178). Un presente atravesado por temporalidades múltiples no implica desde luego una suerte de multiculturalismo temporal, sino una temporalidad conflictiva. Allí es que colabora el concepto de «*ungleichzeitigkeit*» de Ernst Bloch, para decir la no-contemporaneidad, literalmente, la no-simultaneidad, lo que no es al mismo tiempo. Tal expresión, asegura Solana, “busca dar cuenta no solo del carácter poroso del presente sino también de la posibilidad de que no todos ocupemos el mismo ahora” (Solana, 2015:179). La idea de anacronismo en los estudios que abordan la temporalidad *queer*, entonces, “emerge como una forma de caracterizar aquellas prácticas e identidades sexuales que aparecen como huellas de otro momento histórico” (Solana, 2015:181).

Para especificar esta idea Solana echa mano de aquella vieja idea de Koselleck que citábamos páginas atrás en el apartado sobre imagen dialéctica (4.2.2), la «simultaneidad de lo no contemporáneo» (*Die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*, en lengua original), para sostener que no hay *un* 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” (Solana, 2015:180).

Una de las figuras que colabora con la desnaturalización es la de «temporal drag» de Elizabeth Freeman (en *Times binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, 2010), recogiendo al menos dos sentidos de *drag*, como «arrastre» y como «montarse»:

los actos drag, que a Butler la habían inspirado a formular su teoría performativa de género, a Freeman le permiten poner en tensión ya no el binarismo de género sino la historia lineal misma, reflexionando sobre el modo en que algunos cuerpos “registran en su superficie misma la co-presencia de varios eventos históricamente contingentes” (Solana, 2015:182).

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

Solana se interesa en recuperar de la idea de temporalidad *queer* su carácter discursivo, “el modo en que permite ya sea mantener una distancia irónica respecto a narraciones crononormativas, ya sea fomentar el estudio y producción de nuevos relatos y figuras

que den cuenta de un tiempo fuera de quicio” (Solana, 2015:183). Aquel *out of joint*⁷⁰ la autora lo encuentra en tres figuras que le permiten pensar, en nuestro léxico, esas fallas temporales: la mística medieval, el sexo «a pelo» (barebacking) y la lesbiana solterona. Cada una de esas figuras las abordará de la mano de algunos textos fundamentales, en el caso de la mística medieval Margery Kempe la referencia vuelve a ser la medievalista Carolyn Dinshaw, para pensar el sexo «a pelo» recupera tanto a Halberstam como a Tim Dean (*Bareback time*, en McCallum y Tuhkanen, 2011), y para pensar la figura de la lesbiana solterona, la referencia es sin duda “Fracaso Camp” de Heather Love (2015). A modo de cierre, anotaremos brevemente el modo en que cada una de esas figuras es temporalmente queer, el modo en que falla, en que fracasa para un marco normativo de tiempo y en ese su posible fracaso lo encuadra. En cuanto a Margery Kempe, la mística anglicana que vivió entre los siglos XIV y XV, dice la autora:

El pasado, el presente y la eternidad parecen habitar en el mismo plano para Margery, una perturbación temporal que genera rechazo entre sus pares y le ocasionan una serie de experiencias físicas que parecen deshacer no solo el tiempo lineal sino su cuerpo mismo (Solana, 2015:185).

Margery Kempe es un caso interesante puesto que allí puede anotarse el modo en que esa temporalidad anacrónica vuelve anacrónico finalmente al cuerpo que la habita.

En cuanto al personaje de Barbara Covett, la lesbiana solterona de *Escándalo*, Heather Love la retoma como una figura negativa que actualiza el fracaso camp. Barbara Covett es un anacronismo (2015:190). Un cuerpo anacrónico. Esta figura, señala Love, “actúa como un arrastre [*drag*] en el presente” (en Solana, 2015:191) puesto que hace presentes, actualiza, pasados que habían sido descartados o rechazados. “La solterona, así, aparece como una figura del retorno de lo excluido, como una aguafiestas que viene a arruinar los nuevos tiempos de la felicidad normativa” (Solana, 2015:191).

Y con respecto al sexo «a pelo» (barebacking), Solana toma el texto de Dean para pensar cómo cambió la temporalidad del VIH, y los modos en que esas transformaciones afectan a la cultura bareback: “es posible pensar al sexo sin preservativo entre varones gays no solo como una exposición a un virus sino también como una exposición a la finitud temporal” (Solana, 2015:187). En tanto que la condena que genera la cultura bareback puede asociarse, en tal sentido, “a uno de los ideales crononormativos que vimos con Halberstam: el rechazo a

70 Al respecto cabe destacar el original aporte de la filósofa húngara Agnes Heller, a su tiempo discípula de Lukács, *The time is out of joint. Shakespeare as Philosopher of History* (2002).

aquellas personas que no persiguen la vida eterna” (Solana, 2015:187). Esa desestabilización encuentra asilo en la pluma de Pedro Lemebel y su *Loco afán. Crónicas de sidario* (2017:104):

¿Te fijas? Algo siempre está partiendo

–¿Como una carrera contra el tiempo?

–Se me evapora el alma antes de llegar.

–¿Como la canción?

–Claro, pero sin música. Los deseos, las ganas. Ahí estamos tratando de agarrarlos.

–¿Y ser viejo?

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

–¿Y si encuentran el remedio?

–Me muero igual, porque de aquí a que llegue a Latinoamérica, y a qué precio.

Finalmente, la autora remarca la importancia de defender una temporalidad *queer*, advirtiendo la relación que esta tesis trabaja, entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas paradigmáticas y excluyentes de entender lo humano

en muchos de los textos dedicados a pensar la temporalidad, se intenta mostrar que las narraciones crononormativas están a la base de formas de comprender lo humano profundamente arraigadas en nuestras sociedades occidentales contemporáneas (...) El punto es mostrar que estos discursos han promovido ciertos lineamientos temporales al mismo tiempo que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales. Estos textos investigan cómo ciertas caracterizaciones temporales —como progreso, retroceso, inmadurez o interrupción- no son meramente descriptivas sino que producen performativamente aquello que nombran (Solana, 2015:173).

Sin embargo, hay una diferencia fundamental respecto de mi trabajo en esta reflexión. Puesto que la diversidad (más que la disidencia) sexual en ciertos contextos es, – sugestivamente– considerada como un indicador de una sociedad evolucionada y, en ese sentido, leída bajo un patrón de temporalidad progresiva. Ése es el argumento del texto de Butler en “Política sexual, tortura, tiempo secular”, tercer capítulo de *Marcos de Guerra* (2010). De modo tal que aquellas culturas que no comparten esa norma cultural son consideradas entonces como fuera de este tiempo, como no contemporáneos, allí donde lo no contemporáneo es indudable signo de no-pertenencia (no todavía). Entonces, y de nuevo, ¿la temporalidad *queer* es anacrónica? En efecto, con respecto al pasado por lo que arrastra y puede arrastrar, y con respecto al futuro, porque no solo es anacrónica sino que posiblemente vaya a serlo.

La composición de estas figuraciones intenta abrir un espacio de interrogantes, que serán retomados de un modo detenido en el Capítulo V. Recapitulemos no obstante la potencia de estas figuraciones en un pensar aventurado acerca de lo que pueden suscitar, deteniéndonos en cada una.

Anacronismo

La idea de anacronismo, sabemos, no está solo en relación con el pasado. Es de hecho, una de las figuraciones más potentes a la hora de pensar en las posibilidades de un futuro no capitalista. Las figuraciones no capitalistas en este contexto no son ni pueden ser otra cosa que anacrónicas. Porque suponen la intrusión de una época en otra, en este caso un desajuste temporal que implica traer del pasado una narrativa revolucionaria (ya sobre nuestras espaldas) pero esta vez como narrativa imaginada, vale decir, en tanto que futuro. Por eso es que puede pensarse la idea de *fracaso*, tal y como la desarrolla Jack Halberstam en *El arte queer del fracaso* (2018) en tanto que anacronismo revolucionario.

Pensar en términos de *fracaso* es desconcertante, pensar en proyectos que no solo han fracasado sino que insisten en fracasar, y que son en ese sentido irredentos. Otra gramática de la posibilidad, según demanda Halberstam en su texto (2018:13). Fracasar, ir más allá de lo que se entiende por éxito, habiendo definido por éxito, en una sociedad heteronormativa y capitalista, a las “formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza” (2018:14). Frente a ese escenario, piensa Halberstam, y bajo ciertas circunstancias, “fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo” (2018:14). ¿Cómo? Recuperando los caminos que no han sido escogidos, “de modo que podamos cuestionar de nuevo luchas y debates que creíamos arreglados y resueltos” (2018:23). Formas de saber que “no han sido solo perdidas u olvidadas; han sido descalificadas, consideradas absurdas, no conceptuales o «insuficientemente elaboradas»” (2018:22). Es por excelencia el gesto benjaminiano. En efecto, los tres lugares que Halberstam propone para el fracaso son: rechazar el dominio total (23), privilegiar lo ingenuo o absurdo –la estupidez, a secas– (24), y sospechar de las conmemoraciones, recuperando en cambio la potencia del olvido (26).

La propuesta del texto de Halberstam se estructura en función de la recuperación de saberes intermedios; es este justamente el pedido de Didi-Huberman en el epígrafe con que abrimos el apartado de anacronismo (4.3) cuando reclama que la lengua se haga cargo de su estructura anacrónica. Pero el gesto no solo alcanza a los saberes intermedios, a aquellos conocimientos descalificados, sino también y de manera recurrente, al no saber, o a los no saberes. El montaje como método de conocimiento también se vale del no saber. ¿pero es que hace sentido plantear la posibilidad del no saber en el contexto de una tesis doctoral? ¿Qué se pretende con esta posibilidad? ¿Acaso una academia que vaya en contra de sí misma?

Imagen dialéctica

Una de las primeras preguntas que surge ante la idea de *imágenes dialécticas*, se vincula con su status. ¿Hay imágenes dialécticas? ¿podemos componer imágenes dialécticas, o solo ir a buscarlas? ¿No implicaría esta última opción una pretensión ingenua del acto de conocer? ¿Puede una imagen *volverse* dialéctica? ¿Cómo es posible desestabilizar esa quietud?

Mencionábamos brevemente una imagen que puede ser considerada en tanto que imagen dialéctica por excelencia, es decir, como imagen en movimiento y como dialéctica suspendida: ese muñeco vestido a la turca, el autómatas que gana las partidas de ajedrez, y que es manejado desde dentro por un enano que le ayuda a ganar la partida. Como se sabe, así comienza la primera tesis “Sobre el concepto de historia”, que escribe Walter Benjamin en París poco antes de su muerte. El muñeco, decía Benjamin, es el materialismo histórico que, si quiere ganar la partida –si quiere la revolución–, debe echar mano de la teología, que es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie⁷¹.

El motivo aparece en 1836 en un cuento de Edgar Allan Poe llamado «El ajedrecista de Maelzel», conocido por el público francés por la traducción de Charles Baudelaire (Reyes Mate, 2009:50). ¿Por qué esta imagen es dialéctica? Porque se sostiene en una irresoluble tensión que es el vínculo, la mediación, entre teología y filosofía, donde la teología es una

71 Dice Benjamin “Hubo, como es sabido, un autómatas construido de tal manera que a cada movimiento de un ajedrecista replicaba con una jugada que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado ante el tablero puesto sobre una amplia mesa. Mediante un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad, se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro del ajedrez que manejaba mediante hilos la mano del muñeco. Cabe imaginarse una contrafigura de este aparato en filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco, que se llama “materialismo histórico”. Puede vérselas sin más con cualquiera si toma a su servicio a la teología, que hoy, como es sabido, es pequeña y fea y que de todas formas no debe dejarse ver” (en Sánchez Sanz y Piedras Monroy, 2011: 18).

particular mirada sobre el mesianismo, y donde la filosofía, es ese singular materialismo histórico que ha erradicado en su interior la idea de progreso. Ahora bien, las vinculaciones entre teología y filosofía en este pasaje no son transparentes, y las divergentes interpretaciones dan cuenta de ello. Esa tensión está presente en el texto benjaminiano donde la teología parece ser, entiende Reyes Mate, al mismo tiempo sierva y señora (Reyes Mate, 2009:52), y aquí resuena desde luego aquel viejo motivo medieval de la filosofía como sierva de la teología. “Empieza sugiriendo que es la teología la que mueve los hilos, es decir, la que mueve con sus hilos al materialismo histórico, para acabar diciendo que éste debe poner a su servicio a la teología” (Reyes Mate, 2009:51). Antes que una alianza estratégica lo que hay aquí es una superposición, una sorpresa ante lo simultáneo o, si se quiere, una simultaneidad de lo no-contemporáneo –ni entonces ni ahora–. Puesto que, como señala Dimópulos, la composición del concepto siempre es doble, “[s]iempre que se dice teológico se dice político, problemáticamente” (2017:272).

De modo que hay un gesto irreverente frente a la filosofía ilustrada (porque, recordemos, determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno”(2005:559)), en el modo en que Benjamin habla de motivos teológicos como el Mesías, la redención, y el juicio final (Reyes Mate, 2009:53) ¿Hay allí una voluntad nostálgica? Es posible, siempre que por nostalgia entendamos un pasado desclasificado. “Lo que realmente le fascina a Benjamin de la teología es la normalidad con la que trata aspectos de la vida que se hacen invisibles en la filosofía moderna. Por ejemplo los muertos” (Reyes Mate, 2009:54). Quizá el elemento fundamental en este razonamiento, la tensión latente, es que una política de los muertos/as es una política de los vivos/as. Por eso importa políticamente lo que una época olvida: “lo olvidado por la razón ilustrada no es solo la actualidad de los derechos de los muertos, sino que ese olvido/muerte es un componente de la política de los vivos contra los oprimidos” (Reyes Mate, 2009:54).

En la tarea de configurar esa imagen en donde teología y filosofía tensan el arco, Benjamin no estuvo solo. Sus aliados, dice Reyes Mate, son al menos tres: Hegel, al recuperar lo *absoluto* como todo aquello que desborda a la razón ilustrada; Marx, al pensar la crítica política de la religión en tanto crítica política del estado; y Weber, al anunciar aquella conocida idea de los dioses levantándose de sus tumbas para dominar nuestras existencias.

Interrupción

Uno de los lugares que puede pensarse en tanto que interrupción es, decíamos, la escritura. La escritura como interrupción. ¿Pero de qué? De los marcos temporales que constriñen las posibilidades de un cuerpo. Una escritura, decía vale flores, que intente desmarcarse de la contemporaneidad. ¿La interrupción es un acto de la voluntad? En ciertas ocasiones. Hay una escritura que puede pensarse en tanto que interrupción de lo contemporáneo, de los afectos de este tiempo, de los afectos evolutivos, de nuestras estructuras de bondad. Me refiero a *Serpentarios maricas*, un texto de Beto Canseco y Walter Deasis, editado en Córdoba recientemente (2018). *Serpentarios maricas* está escrito, si se quiere, interrumpiendo la sucesión de los afectos buenos, positivos. Contra los buenos afectos (¿afectos de este tiempo?), introduce unos afectos no evolutivos, no productivos ni reproductivos. En tal sentido una pasión triste puede ser un modo de la interrupción: “nunca hemos sido ni seremos buenas, elegimos ser maricas malas, ponzoñosas y vengativas” (Canseco y Deasis, 2018:10).

Los serpentarios, dicen sus autoras, destruyen toda idea de principio y de final (2018:7). Impugnan nuestros marcos temporales mejor asentados, y esto por una razón fundamental: “[c]omo negatividad de ese progreso histórico ascendente, poblamos una zona vacía de promesas, porque ya no habremos de sacrificar nuestra carne a cambio de un futuro que no será para nosotras” (2018:19). No se trata solo de estar excluidas de ese futuro que no será para ellas; habitar la intemperie, entienden, implica un armarse el propio nido desde el cual se constituyen como anunciadoras del fracaso, por más inclusiva que se pretenda la norma. Desde allí, y con la estridencia de sus cascabeles, dicen las autoras, es que anuncian, es que pueden anunciar, el fin de esta humanidad (2018:23).

Temporalidad queer

Proponer otras figuraciones acerca del tiempo implica, por un lado, reconocer el carácter polémico de ese marco normativo –pues no se trata de la convivencia de tiempos plurales, así sin más–. Por el otro, implica preguntarse no solo por las corporalidades extemporáneas sino, en la misma dirección, por las materialidades que son y no son de ese tiempo. Al componer la temporalidad *queer* como una figuración temporalmente heterodoxa, citábamos ciertos cuerpos que parecían implicarse en esa figuración. Extremando el argumento, podríamos pensar en materialidades –humanas y no humanas– que puedan considerarse como

temporalmente *queer*. Las cenizas. Si bien retomaremos esta reflexión en el próximo capítulo, diremos aquí que la pregunta por las cenizas evoca el texto de Jacques Derrida *La difunta ceniza –Feu la cendre–* (2009). Publicado en edición bilingüe y escrito a manera de polílogo –una conversación impronunciable, dirá el autor– el texto avanza a través de varias voces que van haciendo aparecer el tema. *Feu la cendre* se escribe alrededor de una obsesión, una constatación: *Hay ahí ceniza* –«Il y a là cendre»–, una constatación imposible, temporalmente dislocada, puesto que, “[l]a ceniza no está aquí pero hay ahí Ceniza” –«La cendre n’est pas ici mais il y a là Cendre»– (2009:19). Apunta a ese carácter temporalmente dislocado de las cenizas, cuando piensa en la materialidad de ese resto, “una persona desaparecida pero una cosa que conserva y a la vez pierde su huella, la ceniza” (2009:19). Y continúa: “He ahí la ceniza: aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrando el resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero ilegible (Derrida, 2009:21). La reflexión sobre las cenizas estará presente en el capítulo siguiente, además, porque habita la intersección entre una materialidad humana y no humana, aquello que tuvo una forma corporal humana y que después del fuego es su huella en el presente.

V

Hacia una reflexión sobre corporalidades

Últimas consideraciones

y que el Mesías va a llegar cuando no esperemos nada porque está todo: el vino y la madera está y el sol está hiriendo los ojos del hombre que Platón sacó de la caverna para que pusiera sus manos sobre el mundo que existe.

Tamara Kamenszain, *Como pez en el agua*.

Siempre se escribe contra el libro anterior,
porque se está en guerra contra el propio pensamiento
vale flores, *interrucciones*

Este capítulo lleva por subtítulo «últimas consideraciones» y no es el azar. No se trata de un término intercambiable por «conclusiones» y quisiera mostrar brevemente por qué. A lo largo de los capítulos previos avancé en una reflexión si se quiere novedosa sobre los marcos temporales que delimitan normativamente lo humano, y que delimitan, entonces, lo que un cuerpo puede. Como reverso de ese desmontaje, y quizás como el aporte más original de este trabajo –la originalidad, ese fantasma que no nos da tregua– me dí a la tarea de configurar diversas figuraciones acerca de la temporalidad que fueran capaces de impugnar esos marcos sustantivos, otras imaginaciones políticas que, en tanto artefactos teóricos, pudieran colaborar con la efectiva inteligibilidad de otros cuerpos, de otras versiones de lo humano. Aquí quisiera detenerme. Pues si bien mi propuesta está decididamente sostenida en la ontología butleriana, o, mejor, en una constelación conformada desde esta particular exégesis, hay un punto, un lugar del vértigo, en que las derivas posibles comportan ciertamente un riesgo. Si bien, como creía Stuart Hall, un texto puede significar muchas cosas pero no cualquier cosa, y, en ese sentido, no podríamos inferir o derivar cualquier conclusión del planteo butleriano, llegadas a este punto, hay un lugar donde convenga o, quizás, haya que, soltar la mano. A la tradición –esa compañía–, a las lecturas que sabemos posibles, que con cierta tranquilidad hermenéutica confiamos van a sostenerse en el planteo previo. Ese salto al vacío, pequeño, precario, por lo demás, es la razón que me lleva a desestimar la idea de «conclusión» en tanto deriva más o menos asegurada, e insistir, en cambio, en unas consideraciones que no dejan de significar un tránsito. ¿Pero de qué hablo? De la posibilidad de mostrar una reflexión acerca de la corporalidad, posibilitada por estas figuras heterodoxas acerca del tiempo.

De hecho, no se trata de ofrecer una lupa para mirar nuevos cuerpos con este lente. Desde la ontología socio-corporal la insistencia está puesta, por un lado en *lo que ya hay*, aquellas versiones mayoritarias y minoritarias de la norma, y por el otro, en esas *fallas* que necesariamente habitan en todo marco como su doble ontológicamente incierto, que pueden adoptar formas más o menos figurales; allí donde es posible, decía también la filósofa, una contradicción performativa que vuelva posible la insurrección ontológica (2009:59). Porque esta inteligibilidad reducida condiciona ciertamente a esos cuerpos en sus posibilidades e imposibilidades aunque desde luego no los restringe.

Además, estas consideraciones enfatizan un desplazamiento que puede notarse a lo largo de este trabajo y es que la formulación en términos de lo humano va dejando lugar a, o va siendo singularizada por, una reflexión en términos de corporalidad. Entonces cabe modular estas inquietudes bajo los siguientes interrogantes: a) ¿qué supone pasar de una reflexión formulada en términos de humano/inhumano a otra formulada en términos de corporalidad? ¿qué posibilidades críticas –de desvinculación y revinculación– ofrece este nuevo modo?; b) ¿qué implica explorar no solo lo que sucede en el estudio de las corporalidades posibles bajo una idea sustantiva de tiempo sino más bien por el de las corporalidades cuya inteligibilidad se habilita a partir de nuevas figuraciones del tiempo? ¿qué se desplaza en ese tránsito? Y, por último, c) ¿qué reflexión se hace posible acerca de las corporalidades (presuntamente anacrónicas) en el cruce entre violencia normativa y marcos temporales? Si bien la respuesta cabal a estos interrogantes excede las pretensiones de este capítulo, lo que presentamos aquí en cambio es una insistencia en las preguntas, y en sus distintas modulaciones: se trata en definitiva de un ejercicio, extremar las hipótesis y los argumentos de la tesis para seguir preguntando cómo es que esta reflexión colabora, puede colaborar, con otro pensamiento del cuerpo (y allí, la polisemia del genitivo). Decididamente, es una instancia de posdoctorado la que puede dar lugar al desarrollo detenido que estas reflexiones requieren.

Si el problema de la producción diferencial de la vida está pensado entonces desde las intersecciones entre lo que el poder produce y excluye, es porque quizás todo cuerpo finalmente habite esa intersección. Esa zona de intersección implica no solo pensar en los marcos temporales de la violencia normativa que habilitan unos cuerpos con unas modalidades determinadas, sino también la exploración de esas temporalidades, dislocaciones o interrupciones que habilitan otras configuraciones subjetivas, otras corporalidades mal emplazadas, extemporáneas, anacrónicas o no previsibles. Esa relación entre la violencia normativa delimitando lo humano, formando cuerpos, y sus marcos temporales es advertida aunque no desarrollada por Butler en *Marcos de guerra* (2010), cuando señala que “la manera como se enmarcan los debates dentro de la política sexual, ya está de por sí impregnada del problema del tiempo en general, y del progreso en particular, así como de ciertas nociones de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo” (Butler, 2010:145). Así es como la autora singulariza la relación entre una teoría del tiempo sustantiva y unos límites de inteligibilidad para los cuerpos posibles.

Para extremar las hipótesis y los argumentos de la tesis, lo que propongo es un recorrido detenido por los capítulos precedentes, por cada uno de sus apartados. Unas retomas que permitan, en la relectura, la aparición o la detección de esas pistas, de esas huellas que ya estaban conformando un pensamiento singular sobre corporalidad(es). En tal sentido se trata de un ejercicio de exterioridad que implica poder leer lo que estaba y no estaba, o lo que estaba aunque sin ser para mí (todavía) inteligible, al menos desde las propias claves de lectura, que tantas restricciones y puntos ciegos contienen a veces. Si, bajo el viejo y tan retomado adagio de Heráclito, nadie se baña dos veces en el mismo río, también puede decirse que nadie lee dos veces el mismo texto, porque el texto ciertamente es otro, y porque quien regresa a ese texto que es otro, también regresa distinta de sí.

Por eso, el capítulo está dividido en cuatro apartados: el primero (5.1) “Hacia una crítica de los cuerpos posibles” retoma el Capítulo I, al revisar los nudos centrales de la ontología socio-corporal para pensar en un abordaje crítico de los cuerpos; un segundo apartado (5.2) “¿Es posible abandonar la pregunta por lo humano?” mostrará, retomando el Capítulo II, ese tránsito o esa singularización desde la pregunta por lo humano hacia la pregunta por el cuerpo. El tercer apartado (5.3) “Fallar hasta en la nostalgia”, retoma del Capítulo III las derivas que comporta pensar al tiempo en tanto que marco normativo, y el cuarto apartado finalmente (5.4) “Otros cuerpos para el tiempo que viene, otros tiempos para el cuerpo por venir” es una retoma del Capítulo IV y desagrega detenidamente cada una de las figuraciones temporales que proponíamos en el capítulo previo (anacronismo, imagen dialéctica, interrupción y temporalidad *queer*). Allí pretendemos modular las preguntas acerca de las corporalidades habilitadas desde esta perspectiva temporal dislocada. Si es que se puede y en qué sentido, hablar de corporalidades anacrónicas, suspendidas, interrumpidas o *queer*. Si los cuerpos no son o bien normalizados o bien contestatarios, se trata en cambio de pensar en esas intersecciones temporales que configuran a los cuerpos normalizados a la vez que capaces de contestar esas normas, o de configurar otras, destruibles a su vez.

5.1 Hacia una crítica de los cuerpos posibles.

Retomamos entonces el primer capítulo de esta tesis, «Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. La cuestión de lo humano, otra vez», aunque esa retoma, esa insistencia, resulte a primera vista extraña. Qué sentido tiene, si es que tiene, ese recommienzo, postular unas condiciones del ser del cuerpo, para volver a hablar de lo humano. Allí donde la reflexión sobre lo humano pareciera una discusión sino saldada, al menos fuera de época –la cuestión del tiempo, otra vez–, ¿para que insistir en ese recommienzo?

El primer desplazamiento que, decíamos, opera en la postulación de una ontología socio-corporal, es sobre la noción de *materialidad*. Si el cuerpo, aseguraba Butler, no solo “no puede reducirse al lenguaje, sino que además lleva sus propios signos y significantes” (2006:280), podemos decir que un cuerpo es ya siempre un cuerpo enmarcado y si, el curso de estas investigaciones hace foco en los marcos temporales, todo cuerpo es ya un cuerpo temporalizado. Temporalizado, y temporalizándose, deberíamos agregar. Puesto que si lo material es un proceso (de allí la noción de materialización) inescindible del proceso de significación, también volverse un cuerpo enmarcado temporalmente es un proceso. En tal sentido se llega a ser un cuerpo improductivo, se llega a ser un cuerpo anacrónico, se llega a ser un cuerpo extemporáneo.

Siempre que decimos un cuerpo, nombramos un problema. Si un cuerpo es un cuerpo en alianza, esa alianza es con otros cuerpos, animales humanos y no humanos, con otros *otros*, es decir, objetos, entornos materiales y, podríamos arriesgar, incluso inmateriales. Entonces saber que cuando decimos un cuerpo, nombramos siempre unas alianzas, en ese *loco afán* por reflexionar desplazadas, desplazándonos, del principio de individuación. En *Sentidos del sujeto* (2016), Butler especifica este desplazamiento al considerar el surgimiento de la relación ética en la paradoja de la formación del sujeto (2016). Si el cuerpo, decíamos, se sostiene o no se sostiene en ciertas condiciones de emergencia, “las tecnologías, las estructuras, las instituciones, en un conjunto de otros con los que puede haber una relación personal o impersonal, procesos orgánicos y humanos” (Butler, 2016:27), es en ese encuentro, dice la autora, que me enfrenta a un mundo que nunca elegí, “que da lugar a la afirmación de la exposición involuntaria a los otros como condición de relacionalidad, humana y no humana” (Butler, 2016:29), es en ese límite, donde aparece lo ético.

Otro de los lugares que viene a poner en discusión la ontología butleriana es, decíamos, la autofundación de un sujeto entonces soberano. Por eso señalaba la filósofa “la imposibilidad de dar acabada cuenta de las condiciones de emergencia de ese sujeto” (Butler, 2009a: 33). Una de las dificultades que implica ese dar cuenta de sí, es ciertamente la temporalidad, el intento por recapitular la propia historia que siempre fracasa. El relato fracasa, porque esa *propia* historia es la historia de la relación con una serie de normas previas. Sucede que buena parte de esas normas también son temporales, se constituyen como horizontes temporales. Así, ciertas vidas serán la historia de sucesivos fracasos (con arreglo a unas metas de éxito, hay que decirlo), otras historias serán aquellas las improductivas, las ausentes de metas o puntos de llegada –inútiles, como la Macabea de Lispector–, y otras tantas serán, esas sí, las encumbradas, las hechas a la medida del éxito, las que no sin *esfuerzo*⁷² han llegado a ser.

Toda vez que emparentamos la tarea crítica a la tradición kantiana y foucaultea, sabemos, resuena como primera referencia la pregunta por el *límite*. El límite es aquí el límite de lo que podemos hacer y de lo que podemos conocer (Butler, 2009a:115), si es que esas acciones son distinguibles. Aunque también en la pregunta por el límite resuena la citada máxima de Baruch de Spinoza en su *Ética demostrada según un orden geométrico*. Es en el Escolio de la Proposición II de la Parte Tercera (Del Origen y Naturaleza de los Afectos), donde Spinoza afirma que nadie, hasta ahora –siendo ese *ahora* mediados del XVII–, ha determinado o sabe lo que puede un cuerpo (1980:127). Si bien Spinoza en este Escolio se refiere al desconocimiento que entonces había acerca de “la fábrica del cuerpo” y de sus funciones, su interés está puesto en mostrar, en esa vieja querrela, que el cuerpo no se mueve o reposa según el mandato del alma. De modo que esa imposibilidad no se resuelve en un proceso epistémico meramente acumulativo. No se trata solo de llegar a saber o a determinar lo que un cuerpo puede. En el contexto de nuestras interrogaciones, la pregunta por lo que puede un cuerpo, o, en este caso, la pregunta por el límite, es también la pregunta por lo expansible o reductible de ese límite si es que pensamos que el poder es una relación que puede verse expandida o reducida según sea el caso.

72 Para una consideración del *esfuerzo* en tanto secularización y regularización de la idea religiosa de sacrificio en la racionalidad neoliberal, véase el texto de Hugo Sir Retamales, “Esfuerzo”, parte de *El abc del neoliberalismo* (En Estupiñán Serrano et al, 2016).

Queda además, otra modulación. Lo que un cuerpo puede está atravesado, además, por unos marcos u horizontes que son temporales. Y esas normas temporales si bien regulan las posibilidades de ese cuerpo, también admiten las posibilidades de *ese* cuerpo de contestarlas cuando resultan restrictivas, hipernormalizadoras o imposibilitadoras de la vida. Por eso hay que especificar las preguntas, ¿qué es lo que puede o no puede un cuerpo? ¿de qué maneras puede, cuándo puede? ¿hasta dónde? ¿con qué efectos? ¿es mejor poder que no poder? ¿alguien puede lo que sabe un cuerpo?

Ahora bien, por si las modulaciones no fueran suficientes, hay que pensar que si un cuerpo no es nunca un cuerpo evidentemente delimitado o, mejor, que si “el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí” (Butler, 2010: 85) esto implica, de nuevo spinozianamente, que “solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser” (Butler, 1997:39). Entonces, los horizontes temporales que enmarcan otros cuerpos posibles o efectivos no son, no pueden ser, la experiencia de un tiempo subjetivo o una experiencia interior, sino, al contrario, un marco colectivo, esa capacidad invariablemente colectiva con la que Butler definía en *Deshacer el género* (2006) a las versiones minoritarias de la norma.

Hay un desplazamiento, decíamos, cuando buscamos no considerar a la materialidad como mero dato y entenderla como proceso de materialización, como un punto donde algo llega a contar como mero dato. Ese desplazamiento implica entonces recuperar el carácter activo, significativo y móvil que tiene llegar a pensar en algo como el dato a partir de lo cual significamos. ¿Qué supone este desplazamiento para una consideración sobre corporalidades? ¿Esto vuelve menos definitivo al cuerpo en su materialidad? En modo alguno. Pero sí supone un interrogante y una posibilidad sobre todo aquello que percibimos como dato incontestable. todo cuerpo, en tanto que cuerpo temporalizado, constreñido por unos marcos temporales, identitarios, sexogénicos, sexoafectivos, capacitistas, constreñido por la normatividad de unas formas paradigmáticamente humanas, es una materialidad que así como se enmarca puede desmarcarse, reenmarcarse, o permanecer en un espacio de incierta inteligibilidad. En definitiva, todo eso que podemos, que sentimos, que no sentimos, el modo en que se reparte lo sensible, *eso* que organiza la realidad, es siempre pasible de ser modificado aun si no hay garantías al respecto. Es decir, si la vinculación en la que hay que insistir es entre materialidad y marcos interpretativos, diremos que si bien un cuerpo es ya un cuerpo interpretado, enmarcado, es también un cuerpo enmarcándose, desmarcándose.

La posibilidad de esta modificación implica, es necesario insistir en ello, no solo que un sujeto puede cambiar, sino que el marco que subjetiva puede hacerlo. Por eso señalaba Elvira Burgos que es tarea de la política “lograr la movilización de lo que en un momento determinado se considera un sujeto aceptable y de lo que, por el contrario, se considera rechazado de tal calificación” (2008:259). Aunque esta constatación parezca una trivialidad, no lo es en absoluto. Puesto que, si hemos puesto en suspenso la viabilidad de la categoría y de las políticas de exclusión, es porque la tarea de la política –teórica, de los cuerpos y sus intersecciones– no tiene como lema algo así como “acéptennos, queremos ser sujetos” sino más bien “sus criterios de lo que es un sujeto aceptable son destructivos, queremos ofrecer otros, ser otros”.

a. Sobre la noción de *marcos*.

Si la pretensión de esta tesis estuvo orientada a reflexionar acerca del tiempo en tanto que marco, en tanto que horizonte normativo, en tanto aquello que encuadra la violencia participando de esa violencia normativa, hay que insistir en las características político-epistémicas de los marcos para pensar qué nos dicen esas características cuando se vinculan al tiempo, cuando el tiempo funciona como marco. El primer elemento al que hay que volver es desde luego el hecho de que los marcos, hemos insistido en ello, poseen una estructura reiterable. En tal sentido hay funcionando una dinámica de repeticiones mediante las que el marco se reproduce a la vez que tiene la ocasión de fallar. Así, cabe pensar cómo es que ciertos marcos temporales moldean lo que un cuerpo puede, y podríamos arriesgar aquí, cómo lo moldean afectivamente. Cómo enmarcan a un cuerpo o a unos cuerpos las nociones, las imágenes (¿los afectos?) de *fracaso*, *carrera*, *cambio*, *meta*, *superación*. Incluso, la *disidencia* como etapa experimental a la que luego le llegará la inevitable normalización. Anotábamos sin embargo ese carácter simultáneo, esa doble valencia inscrita en la estructura de los marcos, toda vez que, como apuntaba Butler “esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal” (2010:44). El marco entonces es promesa a la vez que amenaza, o, para pensarlo en términos derridianos, su condición de imposibilidad es también su condición de posibilidad⁷³. Lo mismo que lo salva lo condena, como reza el tango del Tape, *Viento solo*.

73 Es Jacques Derrida, otra vez, quien en “«Génesis y Estructura» y la Fenomenología”, Capítulo 5 de *La escritura y la diferencia* (1989) refiriéndose a la (im)posibilidad de toda estructura: “En todo caso, la trascendencia de la abertura es a la vez el origen y el fracaso, la condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático” (Derrida, 1989:224).

Insistíamos líneas atrás en el carácter afectivo de los marcos, puesto que, si es cierto que en la medida en que “rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión” (Butler, 2010:28), es en esa reproductibilidad en donde pueden torcerse ciertos afectos temporales atados –*pegados*, apuntaría Sara Ahmed– a ciertos objetos, configurando esos cuerpos como efectos de superficie.

Cada caso normativo, dice Butler, cada instancia en que la norma se reproduce –aquí, unas normas temporales– está sombreado por su propio fracaso (2010:22). Ese fracaso, agrega seguidamente, de cuando en cuando adopta una forma figural. Lo cual quiere decir, en este contexto, que la posibilidad de impugnar esos marcos temporales no solo no está asegurada, sino que a veces puede funcionar en una dimensión más concreta, y otras puede de hecho ser todavía una pura posibilidad, o una posibilidad espectral. Es tarea de la política, diremos, que esas puras posibilidades devengan efectivas. Devengan, en el léxico de la autora, insurrección ontológica. Esto es propiamente lo que intentamos en ese acto de imaginación radical que es ofrecer otras figuraciones acerca del tiempo. Como se ve, la radicalidad no está puesta en la pura novedad, puesto que no estamos inventando nada, sino en la configuración de esas imágenes en tanto que figuraciones capaces de contestar ciertos marcos temporales cristalizados, capaces de ser la falla, o de habitarla. En tanto que ejercicio, o experimento, esas figuraciones harán sentido una vez que circulen, que sean más leídas y entonces sí, algunas funcionarán efectivamente, otras serán felizmente deshechadas, efectos que ciertamente no se pueden prever.

b. Sobre lo que excede al marco

En esta dirección, si las figuraciones que ofrecimos en el Capítulo IV pueden pensarse como una falla en los marcos temporales, como ocasiones de ese encuadre que denominamos junto a Butler enmarcar el marco, es porque constituyen esas versiones minoritarias de la norma que Butler definía en *Des hacer el género* como aquella capacidad invariablemente colectiva (2006:16). Postular la existencia de esas versiones minoritarias de la norma depende ciertamente de una concepción de la temporalidad según la cual no hay un marco temporal hegemónico que en algún momento podrá ser impugnado y luego vendrá la construcción de algo nuevo. Algo así como una interpretación literal, milenarista, de la crítica de la violencia benjaminiana, según la cual luego del ciclo de violencias míticas, de ese hamacarse dialéctico, llegaría aquello absolutamente otro que es la violencia divina. Al contrario, hay algo que excede al marco,

dice Butler, que está perturbando nuestro sentido de la realidad, algo que ocurre y que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas (2010:24). Es por eso que no hay nada que esperar. Y es por eso que hacen sentido las palabras de Tamara Kamenszain que abren este capítulo, porque es sobre el mundo que existe que cabe pensar, antes que el mundo por llegar. Son esos otros marcos temporales que ya están, esos otros cuerpos que también están, viviendo y disputando otras narrativas acerca del tiempo.

La capacidad de respuesta, insistía Butler, “se juega especialmente en las respuestas afectivas a ese mundo que sostiene y determina” (2010:59). En la capacidad de respuesta, insistíamos, frente a esas condiciones o marcos que pueden ser socavados en sus supuestos y en su eficacia. Las respuestas afectivas a ese mundo que sostiene y determina son el lugar de la política, de una política radical de los afectos mediante la cual se busca torcer, en el terreno de lo sensible, aquello que sentimos como último reducto de certezas y de inapelable lugar común.

5.2 ¿Es posible abandonar la pregunta por lo humano?

Me pidió, que le explique por qué pasa
que queremos naufragar, y también queremos barco
La Chicana, *Bailarina Rota*

En este apartado buscamos rastrear si hay elementos en la reflexión sobre lo humano – materia del Capítulo II– para pensar en términos de marcos temporales, tanto de aquellos que constriñen normativamente como de aquellos que comportan una fisura, un encuadre del encuadre, y que aquí hemos elegido denominar *figuraciones*. Como horizonte, la interrogación que modela este apartado está contaminada de honestidad intelectual. Con esto quiero decir que a lo largo de las revisiones y relecturas advierto un desplazamiento, un tránsito desde la pregunta por lo humano hacia la pregunta por el cuerpo, o un movimiento en el que la pregunta por lo humano se singulariza como una reflexión en términos de corporalidad. Como el desplazamiento no es evidente, nos mantengamos de momento en esta ambigüedad para reflexionar.

Para comenzar, quisiera insistir en ese pasaje de *Los libros de la guerra* (Fogwill, 2010) que, decía, ofició de motor para la reflexión en términos de lo humano. Reflexión que, por lo demás, a primera vista puede resultar demodé, vieja, anacrónica. Justamente. ¿Por qué esa

reflexión nos sigue diciendo algo? Porque el par humano/inhumano, se encuentre una del lado de la barra que se encuentre, sigue siendo una forma en que se modela la pregunta por el nosotros. Una forma en la que rápidamente, casi por automática empatía, algunos quedan de un lado de la línea, y, con la misma velocidad y la misma aversión, algunos otros funcionan como su exterior. Pensemos por caso en la rápida atribución de monstruosidad, animalidad, o en el recurso a la patologización hacia los *femicidas*⁷⁴. Si un femicida es un monstruo, un chacal, o un enfermo, pues entonces no hay mucho de qué preocuparse. No solo no cuenta del mismo modo como sujeto político, sino que además, no tengo que preguntarme quién soy yo. Qué es un ser humano, qué puede, qué no puede, y hasta dónde puede llegar. Qué soy, qué puedo, qué no puedo, y hasta dónde soy capaz de llegar. Allí también se juega la regulación efectiva del afecto de la que hablaba Butler (2010:114). Las respuestas afectivas, las respuestas inmediatas, la indignación *común*, el miedo *común*, la pertenencia *común*, el amor *común*, el odio compartido. Por eso es importante seguir pensando en la producción diferencial de la vida. Porque el efecto inmediato de esa producción, es la configuración de la respuesta afectivo-moral.

Es necesario volver a decir que esos marcos de inteligibilidad de lo humano son a la vez materiales y perceptuales; no se trata entonces de una mera operación intelectual (ni de una mera operación, en rigor de verdad). De modo que cuando decimos inteligible, no estamos restringiendo su campo de acción a un plano epistémico, a menos que por epistémico entendamos esas coordenadas en la que buena parte de la teoría crítica ha reflexionado, pero especialmente Walter Benjamin. Hablo de esa necesaria vinculación particularmente visible en las Tesis Sobre el concepto de historia entre un plano *epistémico* y un plano *político* –vinculación que Reyes Mate insiste en desarticular (2009:19)–, entre unos modos del conocer y unos modos de la transformación política que Benjamin pedía para el materialista histórico, o el historiador materialista.

74 El término *femicidio* o feminicidio –aunque no son homologables– hace referencia a los crímenes de odio agravados por la condición de género de la víctima. Depende de un contexto estructural y sistemático de violencia de género y habitualmente ocurre en un contexto de sucesivas violencias previas, lo cual abona su carácter no excepcional. El término fue utilizado por Diana E. H. Russell en el Tribunal Internacional de los Crímenes contra la Mujer (Bruselas, 1976), sentando jurisprudencia para su posterior inclusión en los Códigos Penales de diferentes países. En Argentina la figura está incluida en el Código Penal de la Nación (Ley 26.791) desde noviembre de 2012, Artículo 80 Inciso 11, y funciona como agravante en el delito de homicidio calificado, previéndose la pena de reclusión perpetua o prisión perpetua, para los crímenes agravados por la condición de género de la víctima.

Un marco es, antes que nada, un proceso que ha cristalizado en algo que entonces se reconoce como dado. Hasta aquí no hay nada nuevo, es decir, podríamos sostenernos en la pretensión ilustrada de desvelar el funcionamiento de una analítica del poder confiando en que ese descubrimiento socavaría su eficacia. Pues no. Puesto que la tarea crítica ha sido, decíamos en el Capítulo IV, siempre a la vez desmontaje y remontaje, no se trata solo de pensar en las condiciones de posibilidad de aquello que llega a ser considerado como mero dato, sino en la posibilidad, en la insistencia, de otras figuraciones. Aquí, acerca del tiempo.

En una nota al pie en el primer capítulo de *Marcos de Guerra* Butler definía al cuerpo como una negociación espacio-temporal específica (2010:83). La temporalidad de esa negociación –que, insistía Butler, no depende de un acto de la voluntad– implica no solo considerar las evidentes transformaciones temporales por las que un cuerpo pasa, sino también, decía en *Dar cuenta de sí mismo*, detenerse en “la temporalidad social e histórica de las normas que establecen y mantienen mi reconocibilidad” (2009a:54). ¿Por qué es importante retomar este pasaje? Porque reafirma aquello que quizás nos resulte una obviedad y hasta un juego de palabras, pero es algo en lo que se nos va la vida: los marcos temporales también son temporales, es decir, también son históricamente variables, sujetos a modificación. Por eso en algún sentido hay una indeterminación radical respecto de cómo podríamos llegar a ser, o a no ser. Los marcos mediante los cuales alguien se vuelve reconocible en tanto que humano gozan de la misma ambigüedad que toda configuración normativa: a la vez que sin ciertos rasgos reconocibles no podemos vivir, también los términos en que somos reconocidas vuelven la vida inhabitable (Butler, 2006:17). Al pensar al tiempo en tanto que marco, este horizonte restrictivo se vuelve evidente por ejemplo en relación a la diversidad funcional y a los cuerpos diversos, puesto que se trata de normatividades en extremo capacitistas, que delimitan lo que un cuerpo puede y cómo lo puede, en tanto presuponen unas formas humanas paradigmáticas y excluyentes. Una dirección que este trabajo no sigue pero que se desprende del planteo de la ontología sociocorporal.

¿Por qué pensar en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad? ¿Por qué insistir en aquella figura de lo inhumano? Porque lo no humano, en tanto determinación negativa, perturba potencialmente aquello que puede reconocerse como humano (Butler, 2010:96). Butler, siguiendo aquí a Adorno, entiende que la ética surge exactamente en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad, por eso es que si considero tan humano al general equis o i griega o,

contemporáneamente, a quien mata una mujer porque la considera su propiedad, si considero humano a ese sujeto, pues entonces tengo que preguntarme quién soy yo.

Considerar la interdependencia como condición existencial implica que la ontología de lo humano no es separable de la ontología de lo animal (Butler, 2010:11). Por eso, es necesario reconceptualizar la ontología de la vida como tal, y, en esa dirección, nuestras alianzas o, lo que es lo mismo, la pregunta por el nosotros. Por eso es que Butler propone una rearticulación que reponga una relacionalidad cercana a otras vidas no solamente humanas, y en ese sentido, “entender esa serie de relaciones e interdependencias corporales sin las cuales no podríamos existir” (Butler, 2014b:63). Pensar en clave de una ontología sociocorporal, decíamos en el Capítulo I, reformula la noción de materialidad e intenta, en esa reformulación, pensar en términos de procesos de materialización mediante los cuales algo llega a contar como mero dato, como materia y, podríamos agregar, como afecto. Pensar el terreno de lo afectivo como ese mero dato que hay que desmontar a la vez que ensayar otros modos del afecto, o hacerles lugares a esos extraños modos que ya habitamos, puede ser el puente, ciertamente, para ese tránsito en el que hay que singularizar la reflexión sobre lo humano como un pensamiento sobre corporalidades. Un lugar en el que lo humano muestra su techo, y en donde cabe preguntarse por su puesta entre paréntesis.

Los afectos que Butler ponía en común para reafirmar esa condición existencial de estar fuera de sí, eran la pasión sexual, la furia política y el duelo. ¿Qué hay de común en ellos? Pues “todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente” (Butler, 2009:51). Así, un desafío sería alargar esa lista de afectos ekstáticos, aún en la ansiedad y el riesgo de no saber –ni poder saber– qué forma precisa tomará ‘nuestra’ humanidad. Vuelvo en espiral a la pregunta del título: ¿es posible abandonar la pregunta por lo humano? Sí, porque ciertas insistencias no tienen otro propósito que un conjuro: pensarlo, para poder abandonarlo.

5.3 Fallar hasta en la nostalgia.

Pensar al tiempo en tanto marco normativo ha sido ciertamente un desafío, porque implica singularizar una pregunta que pareciera admitir varios y variados derroteros. Lo que quiero decir es que el tema admite una extensa variedad de vinculaciones entre tiempo y normatividad, de modo que se vuelve necesario, no dirigir la lectura, pero sí ofrecer al menos las claves de escritura. En este apartado retomamos entonces las reflexiones del Capítulo III (El tiempo, otro modo de (en)marcar lo humano) para pensar, como horizonte, las implicancias de esa crítica al tiempo en tanto marco, y esto en al menos cuatro órdenes.

En *primer* lugar, es interesante señalar que el punto de partida de la reflexión butleriana en este caso, es justamente el límite de la reflexión. Lo irreflexivo. Por eso la crítica de la violencia comienza al preguntarse por aquello que no es percibido como violencia, sino simplemente como una reacción, una respuesta primaria o su ausencia, ese terreno que es la regulación efectiva del afecto, la indignación y la respuesta ética (Butler, 2010:114), y que la autora trabaja en este período pensando en imágenes. Es entonces cuando insiste especialmente en la noción de marco (o *encuadre*, si la traducción fuese más fiel al lenguaje audiovisual). Por eso decíamos en el tercer capítulo que impugnar la univocidad de la violencia supone un trabajo crítico que es al mismo tiempo material y perceptual. Aquello que aparece como una respuesta afectiva primaria ante el horror moral, reflexionaba la autora, depende de condiciones sociales y de marcos interpretativos (2010:220), que vuelven perceptibles ciertos tipos de violencias y obturan otras.

En el primer capítulo de *Marcos de guerra* (2010), se preguntaba Butler por qué los medios conservadores se esforzaron tanto en que las imágenes de los prisioneros torturados por el ejército estadounidense en la cárcel de la ciudad iraquí de Abu-Grahib no llegaran a vista del gran público (2010:66). Imágenes que, como se sabe, de cualquier modo se filtraron en abril de 2004 y dieron lugar a la película de Errol Morris, *Standard Operating Procedure* (2008), traducida como *Procedimiento Estándar*. Cuando esas fotos se filtraron, a través de los metadatos se pudo determinar dónde, cuándo, con qué cámara, con qué nivel de exposición a la luz se habían tomado esas imágenes. A partir de esa reconstrucción de archivo es que pudieron ser procesados y condenados siete militares que son quienes aparecen en las fotos, soldados de rango menor, responsables directos de los hechos (Kairuz, 2008). Morris realizó el documental entrevistando a cinco de los siete procesados, quienes en sus respuestas, lejos de dar los

argumentos escalofriantes que esperábamos, dicen poco. De hecho –y de allí el título– se refieren a varias de las torturas infligidas como *procedimientos estándar* para con los prisioneros de guerra. La operación de reencuadre que realiza Morris, podríamos decir, es la que perturba esa regulación del afecto mediante la cual es posible posar sonriendo ante la cámara junto a un prisionero torturado y asesinado y sentir que eso es un procedimiento estándar.

Con el argumento de las manzanas podridas (según el cual alcanza con apartar a aquellos miembros en este caso de las fuerzas de seguridad para acabar con un problema a todas luces sistemático), Morris fue acusado de relativizar la responsabilidad de los condenados y, otra vez, de humanizarlos (Kairuz, 2008). De nuevo el razonamiento de Fogwill. Si le digo humano a ese que torturó a los prisioneros de Abu-Grahib y posa sonriendo al lado del cadáver de un prisionero torturado y muerto después de un interrogatorio de la CIA –responsables que por cierto están fuera de cuadro–, si le digo humano a ese sujeto, pues entonces tengo que preguntarme quién soy yo.

Butler insiste sin embargo en el carácter eminentemente epistémico que tiene esa operación de delimitación, y eso en algún sentido comporta un límite. La autora reconoce, claro, el terreno de los afectos como esa promesa y esa amenaza, diremos de nuevo, en la que hay que insistir. Pero lo cierto es que son otras autoras, aquellas que conforman el así llamado *giro afectivo*, quienes se han ocupado específicamente de esta cuestión. En esta dirección, la crítica a esas respuestas afectivas no puede ser solo una operación intelectual; lo que hay que trastocar, como horizonte pero también como práctica, es una política de los afectos.

Y una política de los afectos es esencialmente una pregunta por las relaciones de proximidad y distancia, y, según la tesis de Butler, por la reversibilidad de esas proximidades y esas distancias. Porque si hay un ser del cuerpo, y ese ser es estar fuera de sí, vinculado a otros, pues entonces nuestra vida no está ligada (solo) a nuestros pares.

En *segundo* lugar, Butler insiste en que el problema es lo humano. ¿Por qué? Porque, de nuevo, no se trata de ampliar nuestros marcos de modo de volver más inclusiva la noción de lo humano. Por eso cuando Susy Shock dice “No queremos ser más esta humanidad” (2017:67), tal vez haya que extremar el argumento e insistir en que no queremos ser más, ni esta humanidad ni ninguna otra. Porque el problema, es que esa delimitación implica de hecho vidas menos vivibles para quienes no se avienen a esas normas, en este caso temporales.

Lo humano y lo monstruoso. Cuando Butler dice que lo humano es aquello que todavía tenemos que conocer está introduciendo a la temporalidad como vector y como criterio de esa humanidad, que todavía tenemos que conocer, no porque vaya a llegar el momento, epifánico o progresivo, de ese conocimiento, sino porque el conocimiento siempre es a su vez el límite de lo que se puede conocer. Por eso es que la autora insiste en que es necesario pensar lo humano en el límite de lo que podemos conocer que es, en este contexto, re-conocer, en tanto que humano.

Aquello que queda fuera del espectro (valga la redundancia) de lo conocido es considerado como monstruoso. Cuando citábamos ese añejo texto de Isidoro de Sevilla, las *Etimologías*, lo hacíamos justamente para mostrar la vinculación. Porque el portento, decía Isidoro, “no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida” (2004:879). “Y se conocen con el nombre de portentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (*portendere*), manifiestan (*ostendere*), y predicen (*praedicare*) algo futuro” (2004:879). Si lo monstruoso lo es respecto de la naturaleza conocida, pues entonces depende de una epistemología y de un tiempo, o de la epistemología de este tiempo. Por eso lo humano es aquello que todavía no podemos conocer. Porque no se adecua a este tiempo. Porque algo no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas.

En *tercer* lugar, la gran crítica butleriana a los marcos temporales más establecidos, supone una honda lectura a la vez que una honda distancia con Walter Benjamin. En primer lugar, porque la violencia *mítica*, conservadora de derecho es también o es sobre todo una violencia amenazante. Hasta allí la lectura de Benjamin. En segundo lugar, y aquí la distancia, si la violencia *divina* detiene el hamacarse dialéctico de la violencia mítica es porque, en el planteo butleriano, el hecho de que la norma se origine en la violencia no implica que cada repetición de la norma vaya a reproducir o reforzar la violencia de su origen (Butler, 2010:232).

La filósofa comienza por desmontar la noción de tiempo secular, porque esta noción, decíamos, niega las continuidades entre el tiempo religioso y el tiempo de la modernidad. Es importante recordar esa vinculación, porque muchas veces es en nombre de ese pretendido tiempo secular, contrario a todo dogmatismo, que se instalan normas exclusivistas y persecutorias, que se reafirman, decía la autora, produciendo un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal (2010:175), del propio marco de lo temporalmente pensable. En colaboración con esta idea aparecen Weber, Marx y Benjamin,

otra tríada de la sospecha, desconfiando de manera radical de ese tiempo secular. Hay que entender el tiempo de la modernidad –incluso como matriz del tiempo posmoderno– en aquella exploración que recomendaba Marx para entender el carácter fetichista de la mercancía en tanto patrón de inteligibilidad de lo social, “en la región nebulosa del mundo religioso” (1992:410).

Que el marco que delimita lo humano sea un marco temporal implica, en este contexto, que la alteridad o bien es suprimida o bien es considerada como anacrónica (Martín Barbero, 1991:2000). ¿Qué significa que la alteridad sea considerada anacrónica? Que el otro no es solo un otro de *clase*, un otro *racial*, un otro de *género*. El otro, la otra, es un otro *temporal*, y en una dinámica de acumulación indefinida, el otro, es aquel que pierde el tiempo. Que pierde el tiempo porque no es productivo, o que lo pierde porque se le escapa, porque no es contemporáneo. Por eso Barbero entendía que había que preguntarse profundamente por esa contemporaneidad, y por esa no-contemporaneidad, un preguntarse que, entendía, solo podría ocurrir desde un posible descentramiento: aquellas versiones minoritarias de la norma en las que hemos insistido a lo largo del trabajo. Qué son las figuraciones que trabajamos en el Capítulo IV, sino versiones minoritarias de las normas temporales.

De allí que esas no contemporaneidades –en tanto figuras críticas– no tengan que ser rastreadas en lo pasado. Por eso insistía Benjamin en *Los Pasajes*, “no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación” (2005:464). Por eso es que la noción de imagen dialéctica puede ser productiva (de nuevo el fantasma) pese a su dificultad, porque en algún punto suspende o interrumpe la continuidad, presentando algo que es de este tiempo sin estar del todo en él.

En *cuarto* lugar, hay un modo de entender al tiempo en tanto marco restrictivo, que no se vincula tanto con lo humano como con el cuerpo. Es paradigmáticamente el caso de los estudios *queer* cuando se dan a la tarea de reflexionar acerca de los afectos. Es interesante en esa dirección, como una posible deriva, ejercitar la crítica a la narrativa progresista desde una reflexión sobre los afectos, y pensar, así, en cuáles afectos son y cuáles no son de este tiempo, sobre todo hoy, que muchas posiciones progresistas (el fantasma, otra vez) por caso a favor de la legalización del aborto, impugnan las posturas conservadoras, antiderechos, bajo el argumento de que *atrasan*.

El desplazamiento conocido como *giro temporal* en los estudios *queer*, nombra a un conjunto de autoras que se dieron al ejercicio de explorar la relación entre sexualidad y temporalidad (Solana, 2017a:117-118). La pregunta central es por los modos en que la regulación política del cuerpo, acaba naturalizando particulares formas de organización del tiempo (Solana, 2015:168).

Un autor que trabaja esta vinculación general es Gabriel Giorgi, quien también insiste en la idea de *marcos de temporalización* (de lo viviente) a partir de una de las intervenciones del Colectivo Act-Up, conocida como Acción de las Cenizas⁷⁵. En ese gran texto que es “Políticas de la supervivencia” (2017), Giorgi entiende que la acción de las cenizas disloca los marcos de temporalización de lo viviente. Porque los marcos de reconocimiento de una vida no son solamente, dice, los del *nombre propio*, la *biografía*, y la *autobiografía* (Giorgi, 2017:253), sino también

los de la historia médica, los del tiempo del virus, los procesos biológicos e inmunológicos, los contagios y las inmunizaciones, y la mirada sobre poblaciones y agenciamientos entre formas humanas y no-humanas: son los tiempos de un bios que no coincide con las formas dadas del “yo” (Giorgi, 2017:254).

Entonces, pensar al tiempo en tanto marco normativo puede estar sostenido en diversas analíticas del poder, una de las cuales es retratada por Solana de este modo. Leyendo a Dana Luciano y a Elizabeth Freeman, Solana destaca 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” (Solana, 2015:168). Esa manipulación, dice, se presenta como dato natural, “como una exigencia que parece producirse *en* los cuerpos en lugar de ser *productiva* de los cuerpos” (Solana, 2015:168). Esta última idea es central, puesto que no se trataría estrictamente de un cuerpo que luego vive el tiempo de maneras más o menos posibles o deseables, es el tiempo en tanto marco normativo lo que organiza la experiencia corporal, el que hace cuerpos y los deshace. Aunque, como adelantábamos, la idea de “manipulación social y política del tiempo” no resulte adecuada analíticamente, ya que

75 Act Up es la red de activistas que luchó por volver pública la problemática del Vih-Sida en varios países del mundo, en el momento en que el virus constituía sin excepciones una enfermedad letal, negada por el estado. Entre las intervenciones que realizaron, se cuentan los funerales políticos conocidos como Acción de las Cenizas, que Act Up llevó adelante en 1992 frente a la Casa Blanca. Los activistas llevaron las cenizas de sus muertos hasta las rejas de la Casa Blanca, y allí las arrojaron, muertos políticos cuya insistencia era a la vez material y perceptual, en un intento de tender lazos entre la vida y la muerte mediante esas errantes formas de la materialidad.

implicaría sostenerse en una lectura del poder represiva, que poco puede explicar los fenómenos aquí analizados.

Otra de las líneas posibles de la crítica a los marcos temporales cristalizados, ese proceso que de acuerdo a la tesis séptima de Benjamin, oculta una tradición que es catástrofe, es la vinculación entre ciertos afectos y ciertas temporalidades que trabaja Mariela Solana (2017a, 2017b). La teoría *queer*, comenta Solana, ha sospechado de las narraciones histórico-políticas progresistas, aun cuando esas narraciones se tradujeran en políticas públicas inclusivas para con personas lgbti. Esas narrativas se condensan en la expresión *it gets better*, eslogan del proyecto que creó Dan Savage en 2010 con el objetivo de prevenir suicidios entre los jóvenes lgbti. El cuestionamiento, dice Solana, implica “tanto la idea de progreso como el desdén a la vergüenza” (Solana, 2017a:122), como es el caso de Heather Love y Eve Sedgwick.

En la misma línea pueden mencionarse las tesis negativas o anti sociales, que Solana recupera para indicar cómo la teoría *queer* –Robert Caserio en este caso– intentó mostrar “la ingenuidad teórica y política de aquellos movimientos de liberación sexual basados primordialmente en el optimismo y el progreso” (Solana, 2017a:122). En contra de lo cual, decía Caserio, hay que ““fallar, hacer lío, arruinar las cosas, hacer ruido, ser revoltosos, incorrectos, guardar resentimiento, responder al golpe, hablar fuerte, perturbar, asesinar, conmocionar y aniquilar”” (en Solana, 2017a:123).

Esa tarea de despegar ciertos afectos temporales de ciertos cuerpos, ocurre también en el caso de un afecto en particular que Solana analiza, y es la *nostalgia*. Carolyn Dinshaw y Dana Luciano son dos de las autoras que emprenden tal tarea crítica, “vuelven *queer* a la nostalgia misma, es decir, la rarifican, la retuercen, la contorsionan” (Solana, 2017a:123). Una nostalgia crítica que, entiende Dinshaw, no debería caer “ni en el conservadurismo ni en la pura fantasía” (Solana, 2017a:123).

¿Cuál es la singularidad de esta nostalgia? Se trata de una nostalgia que es crítica, entiende Solana, en la medida en que discute con “una versión progresiva de la historia que no reconoce la presencia de los fantasmas del pasado” (2017b:235). Traer a la memoria presente los fantasmas del pasado, es la discusión butleriana sobre la configuración del nosotros o del nosotras, porque implica, en esa reversibilidad que son las relaciones de proximidad y distancia, preguntarse quiénes son nuestras contemporáneas. Por eso en “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion” Dinshaw entiende que hay una posibilidad de tocar el tiempo,

de hacer colapsar el tiempo, a través del contacto afectivo entre personas marginalizadas ahora y entonces. Que a través de esos encuentros podemos formar comunidades a través del tiempo (en Dinshaw et al, 2007:178), toda vez que el anacronismo deja de ser considerado un equívoco historiográfico, un error en el método, para ser considerado como “un sentimiento de inadecuación temporal” (Solana, 2017b:233).

5.4 Otros cuerpos para el tiempo que viene, otros tiempos para el cuerpo por venir.

Venganza que puede ser
soñarnos viejas
Susy Shock, *Hojarascas*

El título del apartado tiene sus trampas, porque, como se ve, hay un objetivo que esta tesis tiene como horizonte de pensamiento, y es la posibilidad de habilitar otra reflexión sobre corporalidades a partir de estas figuras temporales dislocadas. En esa dirección, no podríamos hablar estrictamente de un cuerpo por venir, o no podría tratarse de que aparezcan otros cuerpos y otras materialidades, sino que los mismos antes vistos como otros –esos que no siguen la carrera, que no se adecuan a las normas de este tiempo– se vuelvan más inteligibles y, con ello, más vivibles y deseables. Por eso decíamos al comenzar el capítulo, quizás la novedad es que se trata de lo mismo.

Allí radica quizá la potencia política inscrita en la tarea de enmarcar el marco. Un reencuadre es una operación crítica sobre lo inteligible, material a la vez que perceptual. En un registro teórico, esto ocurre o puede ocurrir porque los marcos poseen una estructura reiterable. Esa reproductibilidad, recordábamos, comporta no solo una constante ruptura con el contexto, sino también, como nos señalaba Butler, una dimensión temporal cambiante que constituye la posibilidad pero también la trayectoria de su afecto (2010:26). En un registro más político si se quiere, esto ocurre porque el marco nunca contiene del todo lo que dice contener, y porque en esa inadecuación radical del marco con lo que enmarca, es que siempre hay una zona espectral, un doble ontológicamente incierto que a veces se constituye efectivamente en una versión minoritaria de la norma.

El riesgo de estar desenmarcad*s, es que pelagra la posibilidad misma de ser reconocid*s por otr*s. Por eso cuestionar los propios marcos es ponerse en riesgo. Ese riesgo lleva no solo a la pregunta por quiénes somos, sino también a la pregunta por quiénes podríamos ser. Es, en tal sentido, una pregunta por el nosotras. Retomemos, pues, las figuraciones propuestas en el Capítulo IV, figuraciones que, como entendimos con Haraway y con vale flores, intentan componer un lenguaje que sin ser universal, y resistiéndose a la identidad como única marcación posible, intenta ser, en cambio, un lenguaje específico y sobre todo un lenguaje común.

a. Sobre anacronismo

En el apartado dedicado al anacronismo, reconocíamos una capacidad crítica en esta figura. El anacronismo actualiza, pone en acto ciertas conexiones que parecieran ya perimidas, vinculaciones viejas, extrañas, inesperadas, entre el ahora y lo que ha sido, pero también, convoca al futuro a esa incierta vinculación. Por eso el anacronismo en tanto modelo de interrogación temporal no se desplaza solo en relación con el pasado sino también en relación con el futuro. El gran desafío en ese sentido sigue siendo volver imaginable, para volver posible, una temporalidad no capitalista.

La posibilidad propia del anacronismo de leer el pasado del objeto en el suelo actual (Didi-Huberman, 2015:163) también recompone la noción de materialidad mediada entonces por la memoria. Ese vínculo herético con el pasado que propone el anacronismo, ese retorno, no está posibilitado por la historia sino por la memoria. Por eso, componer otras figuraciones es un acto de memoria. El hecho de que algo sea pasado, decía Huberman, no significa solo que esté alejado de nosotras en el tiempo. Su alejamiento puede darse en cambio cerca nuestro, como un fantasma irredento –a la manera del rey Hamlet–, como aquello que retorna.

Uno de los modos en que el anacronismo aborda el pasado, es a través del principio de montaje y desmontaje que Benjamin recomendaba recuperar para la historia. El abordaje de ciertas materialidades, decía Huberman, que para el historiador positivista no son más que despojos de la historia. Esto sin duda implica una torsión respecto a los habituales modos de conocer, porque, como señalaba también Huberman, el conocimiento por el montaje no solo hace pensar lo real como una modificación (2015:200), sino que el momento del desmontaje supone un no saber, un desconcierto, una caída. Pero de qué. De aquello que hace sentido. Esa suspensión conlleva un efecto de conocimiento que no sería posible de otro modo (2015:173).

Hay un ejercicio metodológico a la vez que político, que ronda esta tesis y consiste en traer esta figura del anacronismo y sus paradojas para pensar en corporalidades otras: los cuerpos anacrónicos, que están en este tiempo sin pertenecer del todo a él. ¿Qué es ser, hoy y aquí, un cuerpo anacrónico? ¿Cómo se es o, más precisamente, se llega a ser un cuerpo anacrónico? ¿Quiénes son los cuerpos anacrónicos? ¿En qué sentido discuten la norma? Como intuición provisoria, al menos la pregunta por el quiénes, no es un interrogante que se pueda responder en solitario. ¿Desde qué lugar de enunciación, epistémico a la vez que político, podría yo decir “estos cuerpos son anacrónicos”, sin pensar mi ‘propia’ corporalidad, mi propio cuerpo, en ese lugar de inadecuación temporal?

De modo que lo que hay son preguntas. Como ensayos podríamos pensar en ciertos cuerpos que deliberada y públicamente se asumen como cuerpos disidentes, como cuerpos que no son de este tiempo, en tanto no se adecuan a los marcos temporales hegemónicos. En el singular caso del anacronismo, un cuerpo anacrónico, fuera de época, un cuerpo que funcione como una intrusión de una época en otra, puede ser por ejemplo un cuerpo gordo. ¿Por qué un cuerpo gordo podría pensarse en tanto que anacrónico? Porque en una sociedad que no solo erige como criterio de belleza la delgadez *saludable* –esa salud inalcanzable (Costa y Rodríguez, 2017), esa que siempre está por llegar– sino que patologiza los cuerpos que no cumplen con esa normatividad, un cuerpo gordo puede implicar ser o habitar un cuerpo que no es de este tiempo. De hecho, que los cuerpos gordos no se reconozcan mayoritariamente como cuerpos bellos es una coordenada de este tiempo, y no de cuatro siglos atrás –pensemos si no en las imágenes más canónicas de la pintura renacentista–. “Nunca se habita el presente con un cuerpo gordo”, dicen las activistas⁷⁶. ¿Cualquier cuerpo gordo, o solo aquellos cuerpos que militan activamente su disidencia? Me veo tentada a inclinarme por la segunda opción, puesto que un cuerpo que no cumple con las normas actuales de belleza en cuanto a su masa corporal, puede o bien habitar una disidencia, o bien considerar que si bien todavía no tiene el cuerpo que desea, ese momento (esa normatividad) llegará –it gets better–.

Como notas de este activismo, y en un recorte que ciertamente no pretende ser representativo, quisiera traer dos escrituras potentes del activismo gordo sudamericano,

76 Dice en “Soy gordx y qué”, una producción de 2018 de Revista *Anfibia* la actriz y comedianta Señorita Bimbo, “nunca se habita el presente con un cuerpo gordo pareciera, siempre es *cuando me entre el jean, cuando baje y me anime a ir a bailar, cuando sea flaca y linda y entonces me pasen otras cosas*, y el aquí-ahora es lo que te roban todas estas ideas” (Anfibia, 2018). Si la norma es la delgadez, estos cuerpos no habitan el presente si no un tiempo que todavía no somos aunque podemos llegar a ser.

especialmente por las preguntas que ofrecen: la compilación que Laura Contreras y Nicolás Cuello realizan en 2016 en Buenos Aires, *Cuerpos sin patronos. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, y el texto que Constanza Álvarez Castillo escribe en Chile en 2014, *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista*.

En cuanto a *Cuerpos sin patronos* (2016), las interrogaciones que apunto –y que quizá por eso tuvieron más resonancia que otras– están en íntima relación con la temporalidad. En el prólogo, Mauro Cabral presenta esta vinculación cuando señala: “[A]ntes y ahora, la gordura ha aparecido y aparece en mi vida como un oxímoron, como la afirmación de una negación, como un llamado urgente a dejar de ser para ser algo que no he sido, ni seré” (Contreras y Cuello, 2016:11). Un cuerpo que es de este tiempo sin estar del todo en él, o bien en ese estado que añoramos (cuando estaba más flaca), o bien en la promesa por venir (cuando lo esté).

En la Introducción, las compiladoras toman la tesis doctoral de Charlotte Cooper, *Fat activism* (2012) para apuntar la definición sin dudas relacional que implica ser un cuerpo gordo “no hay una medida universal o marca que constituya lo que es y no es gordo; lo gordo existe en un contexto y experiencia; la gente gorda sabe que lo es y es reconocida como gorda por lxs otrxs” (en Contreras y Cuello, 2016:16). Es Laura Contreras quien sitúa la reflexión en el marco del sistema heterocapitalista donde, se quiera o no, se vive a régimen, así como se vive en estado de deuda permanente (2016:25). La deuda, esa atadura con lo porvenir, esa promesa que se le hace al presente. “Porque quien se descuida se pierde en su propia falta de voluntad. Ya no se gestiona adecuadamente, es un mal patrón de sí mismo y, a la vez, un mal producto” (2016:25). Vivir a régimen supone, temporalmente “que las personas gordas están (o deberían estar) en tránsito hacia un cuerpo delgado, esto es, hacia una vida mejor, más saludable, feliz y plena en términos de mercado” (2016:29).

Finalmente, en cuanto a *La cerda punk*, de nuevo lo que hay son preguntas. La autora desanda el porqué hablar de gordura en estos interrogantes

¿Es la experiencia de un cuerpo gordo universal? ¿Serían lxs cuerpxs gordxs un nuevo movimiento social unificado? ¿Soy parte de un “orgullo gordo”? ¿Me hace más “queer” ser gorda? ¿Mi experiencia de chica lesbiana gorda es similar a la de mi amigx gordo marica? ¿Tengo algo que ver con el movimiento de gordas gringas? ¿Y las gordas que comen carne? ¿Qué significa una buena alimentación? ¿Cuál es el impacto de una estética femme en una cuerpa gorda? ¿Con qué cuerpas puedo realizar alianzas políticas? ¿El punk nunca hará dieta? (Álvarez Castillo, 2014:18).

Sigamos con el ejercicio, ¿qué otras corporalidades podrían considerarse anacrónicas? Si una de las normatividades de este tiempo tiene que ver con un discurso hipersexualizado, podríamos pensar en aquellos cuerpos *asexuales* en tanto que cuerpos anacrónicos, una disidencia no solo corporal sino también sexoafectiva (si es que hay alguna disidencia corporal que no sea, a la vez, sexoafectiva). En el marco de una temporalidad capitalista, un cuerpo que falla, un cuerpo improductivo, es un cuerpo anacrónico. No solo la sexualidad no reproductiva, sino también la sexualidad no productiva, la que es una pérdida de tiempo.

La reflexión implica preguntarse no solo por las corporalidades que pueden considerarse anacrónicas, en tanto inserción de un tiempo en otro, sino, más ampliamente, por las materialidades extemporáneas. En tal sentido, no se trata solo de las intersecciones en donde tiempo y cuerpo se entrelazan, sino de los vínculos presentes entre las políticas de lo viviente y de lo no viviente. Consideremos, para ello, la reflexión de Gabriel Giorgi (2017) acerca de Act Up en el momento de la Crisis del Sida (década de 1980). Muchos de los activistas que iban muriendo, relata Giorgi, dejaron su expresa voluntad de ser velados “a cajón abierto frente a las casas de los políticos responsables por el “dejar morir” propio de la crisis del sida, una especie de escrache avant la lettre y con el cadáver en el medio” (Giorgi, 2017:250). En esos funerales políticos, entiende Gabriel, hay algo que no es reductible a los habituales modos de simbolización disponibles para el morir (Giorgi, 2017:251). Aquello irreductible está, justamente, en las *cenizas*, inscritas en ese morir político, exigiendo otra inteligibilidad y afectabilidad pública para ese morir

Algo irreductible, que no se privatiza ni se simboliza: algo que queda como materia, y que queda entre nosotros: cenizas que se quedan en el “medio”, en el ambiente, en el suelo y en el aire, en el “entre” de la vida en común. Ni privatizado o “interiorizado” (en el duelo, digamos), ni simbolizado: lo que queda es materia, en torno al cual se conjugan, quiero sugerir, formas de lo común y de lo público, del tejido de lo compartible (Giorgi, 2017:251).

De nuevo resuena ese pedido de Donna Haraway de una lengua común (el tejido de lo compartible), aunque no universal. Hay un lugar donde los tiempos otra vez se intersectan en una rara materialidad, y es esa «temporalidad prepóstuma» que Giorgi menciona al pensar un singular momento de la Acción de las Cenizas de 1992. Esta acción, como decíamos páginas atrás, consistió en una intervención frente a la Casa Blanca en la que los manifestantes arrojaban las cenizas de sus muertos queridos a través de las rejas de la Casa Blanca, muertos recientes por

el Vih-Sida y el dejar morir del gobierno estadounidense. En esos funerales políticos, cada persona que arrojaba las cenizas tomaba la palabra a través de un altavoz y hablaba en nombre de la persona que acababa de morir, hablaba de esa persona, de sus preferencias, de lo que le era propio. En un momento de la intervención alguien toma el altavoz y dice que habla *en nombre de sus cenizas*. Este acto, reflexiona Giorgi, constituye una práctica estético-política novedosa:

Por un lado, trabaja una formulación del tiempo del cuerpo o del tiempo biológico como *temporalidad biopolítica*: un tiempo que obedece y se conjuga en torno a la administración y las luchas por el acceso a la medicación y por lo tanto, a las condiciones de persistencia (o no) de los cuerpos. Biología y política se anudan en torno a una temporalidad “gestionada” sobre vidas a proteger –y por lo tanto a “futurizar”—y vidas que se pueden abandonar a una muerte rápida o lenta, pero en todo caso marcadas por una temporalidad terminal” (Giorgi, 2017:252).

En ese momento entonces, un cuerpo seropositivo que sabe que va a morir pronto y por eso habla en nombre de sus propias cenizas, una materialidad que todavía no existe pero en la que el cuerpo va a devenir pronto. Ronda entonces, como interrogación, la idea de la supervivencia corporeizada en la figura del sobreviviente. El sobreviviente aparece, entiende Giorgi, “como la instancia de una afirmación de otro tiempo y de otras éticas del viviente” (2017:253), como un anacronismo, podríamos agregar, en tanto es capaz de dislocar el tiempo desde el pasado y desde el futuro (2017:253).

b. Sobre imagen dialéctica

La noción de imagen dialéctica sigue siendo una figura hermética, para qué negarlo. Pero como adelantamos aquí, y de acuerdo con vale flores y Gayle Rubin, no se trata de pensar solo lo que es evidente o transparente para nuestras categorías más elementales (para nuestras categorías *actuales*). Es difícil de comprender, pero esa dificultad no será una razón para desestimarla.

Decíamos, la distinción entre imagen dialéctica y anacronismo es analítica. Esto quiere decir que podemos vincular ambas figuraciones y afirmar que la imagen dialéctica es en algún sentido anacrónica, ya que condensa elementos de lo que ha sido pero no puede darse por descontado, y ciertos elementos del ahora, y los condensa, claro, en una tensión que es irreductible. Pero también quiere decir que las nociones gozan de su autonomía, y hace sentido pensarlas separadamente.

Vale la pena pensarla separadamente, porque la noción de imagen dialéctica agrega, aunque parezca una obviedad remarcarlo, una profunda reflexión sobre la imagen, ausente en la figura del anacronismo. Imagen que, decíamos junto a Didi-Huberman, ha conseguido cierta estabilidad como resultado de un proceso, y esa quietud es la que la dialéctica des-estabiliza. Por eso decíamos en el Capítulo IV que imagen dialéctica, aquí, es una imagen en movimiento y una dialéctica suspendida. Una imagen es dialéctica porque en ella conviven conflictivamente, suspendidamente, elementos del pasado y elementos actuales. Esa configuración hace que no pueda tratarse, estrictamente, de la misma imagen. Por eso puede decirse que la imagen dialéctica es un modo de enmarcar el marco, es un reencuadre. Esto es evidente en el caso de *Procedimiento Estándar* (2008), la película de Errol Morris que citábamos. No se trata de la misma imagen, porque a partir de esa operación de reencuadre aparecen otros elementos componiendo la imagen, detrás de esa mujer que sonríe junto al cadáver de un preso torturado, está la CIA que lo torturó y cuyos agentes no aparecen en la foto, detrás de esa otra mujer que lleva a un preso con una cuerda, está su novio que es su superior y la alienta, está una institución que considera a la tortura un procedimiento estándar, y está, desde luego, la administración Bush que aparta y procesa a siete soldados rasos y da por terminado el problema. No se trata de la misma imagen, porque no vehiculiza los mismos afectos. Esa discusión sobre la identidad es, en tal sentido, una discusión sobre el nosotros, sobre las modulaciones de ese nosotros.

Hillach caracterizaba a esas imágenes como subversión dialéctica en el devenir histórico (2014: 658), y esa subversión es la que provoca el reencuadre de las imágenes de la tortura que *Procedimiento Estándar* realiza (2008). Aunque, agrega también Hillach, otra de las características relevantes de las imágenes está contenida en el carácter colectivo de esa subversión. El mismo carácter que señalaba Butler para pensar en las versiones minoritarias de la norma que pueden romper y de hecho rompen con los marcos normativos más cristalizados. Una imagen dialéctica no es entonces la actitud contemplativa de un individuo estafalario. Porque –y en consonancia con la ontología sociocorporal, nuestro punto de partida– la imagen no es “ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir” (Didi-Huberman, 2015:143). Es, en cambio, un intervalo. Un intervalo hecho visible, “la línea de fractura entre las cosas” (2015:166).

Por eso la imagen dialéctica es un modo de enmarcar el marco, porque discute la continuidad, porque en esa reasignación de elementos no tiene asignado su lugar de una vez y

para siempre: “su movimiento apunta a una desterritorialización generalizada” (2015:166). Desterritorializar una imagen es una tarea que ocurre cuando podemos desvincular las imágenes de ciertos contextos y revincularlas a otros. Ese es el trabajo que hace Morris en el documental, y por eso, podríamos decir, es que Huberman sostiene que “el desmontaje de lo visible no tiene sentido más que visualmente re trabajado, reconfigurado: hay sentido en el remontaje, es decir, en el montaje del material visual obtenido” (2015:199). Hay una tarea de imaginación allí, y la imaginación es una tarea crítica porque no se detiene en el horror moral que pueden de hecho producirle esas fotografías, sino que entiende que detrás de esas imágenes hay una historia, y esa historia hará que ya nunca se trate de la misma imagen, y por eso sale a buscarla.

Una imagen es dialéctica, por último, porque establece relaciones entre un pasado, una imagen del pasado, y un presente que se ve o no se ve interpelado, afectado, por ella. No cualquier imagen impacta o afecta al presente en cualquier momento, de modo que es tarea política del presente poder convocar esas imágenes y esos afectos en ellas inscritos.

c. Sobre interrupción

En esta serie de figuraciones que retomamos aquí, la interrupción es la que pareciera depender más de la voluntad o la intención que del puro acontecer. Pero no. Si bien podemos intentar, como señala Lucas Morgan, interrumpir por ejemplo los órdenes de visualidad contemporáneos (2017:17), hay experiencias que simplemente, interrumpen, aunque a las interrupciones haya que hacerles lugar.

Una de esas experiencias es, como señala val flores, la escritura, en tanto es capaz de ponernos fuera de sí. Recordemos aquella tríada de pasiones que Butler señalaba como capaces de ponernos fuera del sí mismo. Allí se contaban la furia política, el duelo y la pasión sexual, de la que se ha ocupado detenidamente Beto Canseco en *Eroticidades precarias* (2017). flores entiende a la escritura como una condición extática del sujeto y, en ese sentido, como una modificación que cuestiona el dominio sobre sí. Lo real, decíamos, como una modificación. El cuerpo ocurre cuando estamos escribiendo, dice val flores, no es una entidad preexistente a la práctica. En el mismo sentido decía Ahmed (2015) que el cuerpo aparece como un efecto de superficie de las economías afectivas, y no al revés.

val flores insiste en la escritura en tanto interrupción. Pero interrupción de qué. De los marcos temporales que constriñen las posibilidades de un cuerpo. Una escritura, recordemos,

que intente desmarcarse de la contemporaneidad, y cuando decimos contemporaneidad aquí, decimos, con ella, escritura instantánea, vertiginosa, transparente, novedosa, con compulsiva vocación por comunicar, “bajo el sopor de la anestesia discursiva de la novedad constante del mercado” (flores, 2017:11). Si la norma temporal en la escritura, el escribir contemporáneo, parece ser la transparencia como norma ideológica, habrá que desmarcarse de la contemporaneidad intentando otras formas, menos transparentes, más opacas, menos productivas.

Además de la escritura, otro de los modos en que puede intentarse una reflexión sobre el cuerpo mediante la figura de la interrupción, es la discusión sobre las vidas a proteger en tanto vidas a futurizar que lleva a cabo Gabriel Giorgi:

Esa distinción biopolítica entre vidas a proteger y vidas a abandonar —quizá el núcleo mismo de eso que llamamos “biopoder”— es *fundamentalmente temporal*: se proyecta y se especifica sobre el despliegue de eso que llamamos vida, los tiempos y los ritmos de los cuerpos en su persistencia y su reproducción, y los modos de su memorialización y su presencia póstuma (Giorgi, 2017:253).

Si el criterio de demarcación de las vidas que merecen ser protegidas es temporal, esto es, si las vidas que se valoran son las que pueden entenderse en tanto proyectos de vida, en tanto vidas futurizables, reproductibles, una vida dedicada a recordar, o una vida que no tiene al futuro en tanto que horizonte, es una vida, un modo de vida, que interrumpe o que puede interrumpir el estado de las cosas.

d. Sobre temporalidad *queer*

Esta figuración es quizás la que más permite ligar la temporalidad a su dimensión afectiva, allí donde el tiempo no debiera entenderse ni como dato objetivo ni como experiencia subjetiva, sino como marco. Si bien es cierto que, como sostiene Solana a lo largo de su trabajo, no todos habitamos el mismo ahora de la misma manera (2015:191), esto no se explica solo a partir de distintas experiencias del tiempo sino a partir de temporalidades en conflicto.

La distinción en la que insiste Solana entre una temporalidad *queer minimizadora* y una *universalizadora*, distinción según la cual o bien el tiempo *queer* es propio de los sujetos *queer*, o bien cualquiera que viva el tiempo de una manera *queer* la habita (o, incluso, el carácter *queer* del tiempo mismo), no parece atender a la complejidad de ese fenómeno para el cual siempre estamos necesitando torcer las categorías más habituales de nuestro pensamiento.

La autora reflexiona acerca de la idea de temporalidad *vivida*, una temporalidad que “entra en tensión con la flecha del tiempo y se (des)organiza de forma tal que es imposible reducirla al criterio continuista y homogéneo dictado por los relojes y los calendarios” (Solana, 2017a:118). Esta formulación parece depender de una analítica del poder limitada, puesto que al menos esas dos tecnologías que nombra, relojes y calendarios, no son otra cosa que relaciones sociales cristalizadas y en ese sentido sí, vueltas objetos, pero dependen de unos modos de vivir y de necesitar que otros vivan el tiempo que es necesario desmontar y no suponer como pura exterioridad. En ese sentido es que hay que pensar la temporalidad capitalista sin oponer, a mi juicio, tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Solana no parece advertir este problema, que podría ser formulado en la tesis según la cual si bien tod*s podemos vivir de modo queer la temporalidad, hay temporalidades más queer que otras. Por eso anotábamos el riesgo en una forma universalizadora de entender la temporalidad *queer*, que es perder especificidad en las referencias críticas. La consideración del tiempo en tanto que marco discute esta distinción, puesto que si el tiempo es fundamentalmente un marco, no podríamos detenernos tanto, decíamos, en si tal o cual sujeto (que empieza y termina dónde, por otra parte) experimenta 'su' tiempo como tiempo queer, sino en las versiones minoritarias de la norma, en las fallas e interrupciones que vuelven queer a un marco temporal cristalizado, y que, decíamos, podrían instalarse como otro modo de inteligibilidad y afectabilidad del tiempo.

Por otra parte, es importante considerar las condiciones de emergencia de un enunciado⁷⁷ y de un debate como este. No azarosamente esta discusión sobre la temporalidad se da en el ámbito del activismo y de los estudios queer. Porque así como es a partir o desde la noción de performatividad de género que Butler puede pensar y componer su ontología socio-corporal (incluso cuando se aleje de esas discusiones fundantes), es a partir de la experiencia y la discusión acerca de ciertas normas temporales hegemónicas en relación al deseo, al erotismo, a la sexualidad, a las formas de vida sexogenerizadas en el marco de la heteronorma, es a partir de allí que se discuten las normas temporales en general, siendo el marco paradigmático la temporalidad capitalista. De modo que desatender este punto de partida sería en buena medida perder la singularidad de la crítica.

77 Por eso cuando Foucault en *La arqueología del saber* [1969] (2008) hablaba de la formación de los objetos, reconocía como un primer elemento de esas formaciones a las condiciones históricas: “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor” (Foucault, 2008: 63).

¿El tiempo es un afecto, deviene afecto? Parece que se trata de la segunda opción. Señalaba Solana siguiendo a Halberstam, que la sensación del tiempo como algo natural depende de ciertas respuestas emocionales y físicas ante determinadas manifestaciones del tiempo (Solana, 2015:169). Y sabemos por el análisis butleriano qué implican esas respuestas emocionales en tanto datos primarios. Así, podemos enumerar una lista de afectos temporales como lo son la celebración de la longevidad como el futuro más deseable, dice Solana, a la vez que la indignación o la condena para con aquel que no trabaja para esa longevidad, que no cuida su cuerpo, la insistencia de sujetos queer y melancólicos que discuten con su vida el *cruel optimismo* del presente, así como otros afectos desprestigiados tales como la nostalgia y la esperanza, que a la autora le interesan especialmente en tanto complejizan el vínculo entre pasado, presente y futuro, y en tanto permiten “echar luz sobre el carácter temporalmente ambiguo de las emociones así como también identificar algunas de sus implicancias políticas” (Solana, 2017a:119).

Por otro lado, y retomando las tesis antisociales, cuyo exponente principal es Lee Edelman y su discusión con el futurismo reproductivo, si bien la crítica general tiene resonancias directas con nuestro planteo –la discusión con la reproducción idealizada en el marco de la familia heterosexual, y la presunción exterior y fundante de la política de que el cuerpo político debe sobrevivir– hay una distancia epistémica, y por epistémica, política, que es necesario destacar. Cuando Edelman discute con el carácter re-productivo del futurismo no impugna solamente el modelo de familia heterosexual, sino también el “carácter re-productivo del orden social, es decir, a las repeticiones de lo mismo –y la negación de la diferencia– que constituyen el reino del significado” (en Solana, 2017a:130). La distancia está, como se ve, en que esta reflexión negaría la posibilidad de la falla en la repetición, inscrita en la propia idea de marco. No es tanto que la reproducción implique la repetición de lo mismo. Porque repite, es que puede fallar.

Finalmente, la idea de temporalidad *queer* nos devuelve en espiral al planteo de la ontología sociocorporal, puesto que si no todas ocupamos el mismo ahora, la temporalidad queer lo que introduce al fin y al cabo es la pregunta por el nosotras. ¿Qué tipo de comunidades, y bajo qué presupuestos de proximidades y distancias, pueden formarse en esas temporalidades extrañas?

En cierto sentido esta tesis ha sido una conciliación. Cuando empecé a analizar los criterios de lo humano no me ocupé en el desmontaje de la categoría de *género* pese a que fuera el punto de partida de la reflexión butleriana. Insistí en cambio, en el *tiempo*, aunque esa insistencia fue la que me llevó o me devolvió a la reflexión sobre una normatividad sexoafectiva, heterosexista, que reclama unos marcos temporales restrictivos para lo que un cuerpo puede.

¿Escribimos para vivir de otra manera? Es posible. Si es que escribir no es ya estar viviendo de otra manera, si es que la vida del cuerpo no es aquello que ocurre, como cree val flores, cuando estamos escribiendo. O como creía Derrida, al reclamar no solo el vivir de otra manera sino más justamente. Pero con quiénes. También con aquellos y aquello que desajusta al presente, esa no contemporaneidad a sí del presente vivo (Derrida, 1998a:13) sin la cual no podemos imaginar una comunidad justa.

Un ser-con el otro que el argelino entendió también como un ser-con los espectros – esos otros temporales–, una política que es de la memoria, de la herencia y de las generaciones (Derrida, 1998a:12). Aquel doble ontológicamente incierto que, decía Butler, puede adoptar o no una forma figural. Pero mientras tanto es latencia. Por eso Solana defendía el esfuerzo de la teoría *queer* por plantear formas alternativas de entender el presente, “como un espacio habitado por fantasmas, espectros y fuerzas que provienen del pasado y del futuro” (2015:166). Pero el punto no es regresar, dice la autora. En cifra benjaminiana, el punto es atender a las señales, “a los destellos de locura que acechan al presente y que sacan de quicio a la homogeneidad temporal contemporánea” (Solana, 2017b:245).

En *interrucciones* Morgan propone no solo atender a las señales de ese *out of joint* sino interrumpir, habitar “un enrarecido paréntesis temporal y afectivo que convoca a detenernos y atender a manías arbitrarias, inútiles y poderosamente desconcertantes, y a probar nuevas economías de la deserción apasionada (a contrapelo, a destiempo, fuera de lugar, innominables, pasadas de estilo)” (en flores, 2017:18).

El esfuerzo por pensar en temporalidades disruptivas implica en este contexto, y mediadas por la ontología sociocorporal, desplazarse de un pensar centrado en el yo. A partir de lo cual la reflexión sobre otras corporalidades lo es también sobre otras materialidades, no reductibles a corporalidades humanas. Se abre entonces un espectro de materias como lo son las cenizas, si pensamos en Act Up, el desierto y las estrellas, si pensamos en *Nostalgia de la Luz*

(Sachse y Guzmán, 2010), y los libros enterrados, por qué no, si pensamos en *La biblioteca roja* (2017). Ocupar el tiempo de otros modos, pensarlo de otros modos, es insistir en la posibilidad de otro tiempo. Pensar el tiempo que somos, la materia de que está hecho, y el tiempo que queremos ser, allí donde la imaginación sigue siendo una tarea, sino es que la tarea, que le corresponde al presente. Este texto, en tanto ejercicio imaginativo que es, intenta ser parte de esa posibilidad, en sus ecos o resonancias, aún las diferidas. Porque, como sabemos con Benjamin, pensar en lo temporal es también estar en medio del temporal, si hay razón en aquellas viejas palabras de *Los pasajes* obstinadas en advertir que solo existe conocimiento a modo de relámpago, y que el texto es el largo trueno que después, retumba.

Referencias Bibliográficas

1.INDICACIONES

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

1.2. Para los textos del mismo autor y misma fecha, se diferencia con imprenta minúscula según el orden de aparición (Ej: 2009, 2009a, 2009b) y de la fecha más reciente a la más antigua.

2.BIBLIOGRAFÍA

Adorno, G. (2011) *Correspondencia 1930-1940 / Gretel Adorno y Walter Benjamin*. Bs. As.: Eterna Cadencia.

Adorno, T. (2008). *Crítica de la Cultura y sociedad I*. Madrid: Akal.

–(2001). *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Taurus.

–(1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

–y M. Horkheimer (1998), *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Agamben, G.(2001) *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.

–(1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Ahlberg, J. (Productora) y Morris, E. (Director) (2008), *Standard Operating Procedure*. Estados Unidos: Participant Media.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Unam.

–(2010). *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press.

Almeida, E. (2015). *La boca de la tormenta*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.

Althusser, L. (2002) La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.

–(1993) *El porvenir es largo. Los hechos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Álvarez Castillo, C. (2014) *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista*. Valparaíso: Trío Editorial.

Anfibia (2018). “Soy gordx y qué”: activismo gordx en Anfibia. Recuperado de <https://twitter.com/revistaanfibia/status/989532936704811008>

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (1998). La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre. (pp.225-252) En *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Austin, J.L. (2008). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Balibar, E. (2007). La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica. *Revista Erytheis*, 2, 84-114.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1974). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Benjamin, W.
- (2015). El capitalismo como religión. *Katatay*. 13, 178-186. Recuperado de http://www.redkayatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf
- (2014). *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- (2014a). *Calle de mano única*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- (2008). La vida de los estudiantes. En *Papeles escogidos*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- (2007). *Conceptos de Filosofía de la Historia*. La Plata: Terramar.
- (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- (2004). *El autor como productor*. México: Itaca.
- (2001) El narrador. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. (111-134). Madrid: Taurus.
- (1989). Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs. En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (87-135). Buenos Aires: Taurus.
- Berti, A. et al (2017). *La biblioteca roja. Brevisima relación de la destrucción de los libros*. Córdoba: DocumentA/Escénicas.
- Biset, E. y R. Farrán (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Birulés F. et al. (2014). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria.
- Blom Hansen, T. & F. Stepputat (eds.) (2001). *States of imagination: ethnographic explorations o the postcolonial state*. Durham: Duke University Press.

- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- y J.C. Passeron y J.C. Chamboredon (2002). *El oficio del sociólogo, Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buck-Morss, S. (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- (2011). *Origen de la dialéctica negativa, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- (2016) *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder
- (2015). *Senses of the subject*. New York: Fordham University Press.
- (2015a). El deseo de vivir. La Ética de Spinoza bajo presión. *Nombres Revista de Filosofía*, 29 (23) 9-29.
- (2014). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. Conferencia en la Universidad de Alcalá. XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas. Recuperado de <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf>
- (2014a). *¿A quién le pertenece Kafka?* Santiago de Chile: Palinodia.
- (2014b). “Nosotros, el pueblo”. Apuntes sobre la libertad de reunión. En Badiou *et.al. Qué es un pueblo*. (pp. 47-67). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- (2013). Walter Benjamin y la crítica de la violencia. *Revista Papel Máquina*, 8 (4) , 63-96.
- (2012). Walter Benjamin and the Critique of Violence. En *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. (69-98). New York: Columbia University Press.
- (2012a). *Sujetos del deseo, Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Bs. As.: Amorrortu.
- (2012b). “Cuerpos en alianza y la política de la calle”. *Revista Transversales*, 26. Recuperado de <http://www.transversales.net/t26jb.htm>
- (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- (2009b). Performatividad, precaridad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), 321-336. Recuperado de <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040302.pdf>
- (2009c). Violencia no-violencia. Sartre en torno a Fanon. En Fanon, F. *Piel negra máscaras blancas*. (pp. 193-216). Madrid: Akal.
- (2009d). *Frames of war. When is life grievable?* London:Verso.
- (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En Buden et al. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp.141-167). Madrid: Traficante de Sueños.
- (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- (2002). What is critique? An essay on Foucault’s virtue. En Ingram, D.(ed) *The Political: readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell.
- (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the political*. Cambridge: Polity Press.
- y G. Spivak (2009). *¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado libros.
- Cabral, M. (2003). En estado de excepción: intersexualidad e intervenciones sociomédicas. Recuperado de http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/972_1640_MauroCabral.pdf
- Canseco, A. (2017). *Eroticidades precarias: La ontología corporal de Judith Butler*. Asentamiento Editora, Sexualidades Doctas: Córdoba.
- y W. Deasis (2018) *Serpentarios maricas*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Casas, F. (2010). *Boedo. Todos los poemas*. Buenos Aires: Eloísa Cartonera.

- Castoriadis, C. (1999). Las raíces psíquicas y sociales del odio. En *Figuras de lo pensable*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Casullo, N. (2007). La revolución como pasado. En *Las cuestiones*. (pp.11-124) Buenos Aires: FCE.
- Cavareto, A. y J. Butler (2007). Condição humana contra 'natureza'. *Estudos Feministas*, 15(3), 647-662 .
- Colás, X. (3 de febrero de 2016) Las Pussy Riot vuelven cantando contra la Justicia que las encerró. *El Mundo*. Recuperado de <http://www.elmundo.es/internacional/2016/02/03/56b239c222601dd8328b45ad.html>
- Contreras, L. y N. Cuello (comp.) (2016) *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- Copi (1997). “El uruguayo”. En Libertella, H.(comp.) *Once relatos argentinos del siglo XX*. Buenos Aires: Perfil.
- Costa, F. y P. Rodríguez (comps.) (2017). *La salud inalcanzable. Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Eudeba.
- Chambers, S., Carver, T. (2008). *Judith Butler and political theory: troubling Politics*. London-New York: Routledge.
- Dahbar, M.V. (2016). *Hacerse humanos, estar en este tiempo. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica* (Tesis de maestría no publicada) Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- (2010). *La ciudad como campo de concentración, La Papa de Hortensia o el discurso reprimido*. (Tesis de Licenciatura no publicada), Licenciatura en Comunicación Social, Escuela de Ciencias de la Información, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- y N. Gall (2018). “En medio del fuego que empieza a crecer. El duelo público como disputa por la sensibilidad”. En Gall, N. y I. Moretti (eds.) *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. En prensa.
- y I. Moretti (2014). “El largo trueno que después retumba. *Detención* en la historia para una crítica de la violencia”. *El laberinto de arena*, 4, 278-293.

- y E. Roldán (2013). Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas de Córdoba, *F@ro*, 1, 16, 58-72. Recuperado de <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/258/188>.
- A. Canseco y E. Song (2017) (eds.). *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades Doctas.
- Das, V. y D. Poole (eds.) (2004) . *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: SAR Press.
- Del Barco, O. et al. (2007). *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Editorial UNC.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1990). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era.
- Deleuze, G. (1984). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Recuperado de http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/bertha_arizpe/wp-content/uploads/2016/08/Bacon.pdf
- Derrida, J. (2009). *La difunta ceniza. Feu la cendre*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2001). *La verdad en pintura*. Argentina: Paidós.
- (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- (1998a) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Didi-Huberman, G. (2015). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Dimópulos, M. (2017) *Carrusel Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Dinshaw, C. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- (2007). “Temporalities”, Strohm, P. (ed.). *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- et al. (2007) “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”. Durham: Duke University Press. Recuperado de <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/literaturetheoryandtime/ltt.queertemporalities.pdf>
- Edelman, L. (2004) *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.

- Eco, U. (dir.) (2007). "Monstruos y Portentos" En *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen.
- El Guiso y Medionegro Audiovisuales (realizadores) (2011). Documental Villa la Maternidad Resiste. Recuperado de <http://medionegro.com.ar/?p=696>
- Estupiñán Serrano, M.L. (ed) (2016). *El abc del neoliberalismo*. Viña del Mar: Communes.
- flores, v. (2017). *interrucciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- (2015). *interrucciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La mondonga dark.
- Fogwill, R. (2010). *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva.
- Freeman, E. (2010). *Time binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2000). *Los anormales*. México: FCE.
- (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-25. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>
- Freud, S. (1970). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H. G. [1975] (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- García, L. (2017) No matarás: una botella arrojada al mar. En Biset, E. et al (dir.) *Oscar del Barco. Insistencias*. (89-131). Córdoba: Borde Perdido Editora.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Gola, H. (2004). *Filtraciones. Poemas reunidos*. México: FCE.
- Grimson, A. (29 de noviembre de 2016). Los derechos y los sueños. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/5878-los-derechos-y-los-suenos>
- (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Bs. As.: Siglo XXI.
- y M. Varela (2002) Culturas populares, recepción y política. Genealogía de los estudios de comunicación y cultura en Argentina. En Mato, D. (coord.) *Estudios y Otras prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. (pp. 156-166). Caracas: CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

- Giorgi, G. (2017) Políticas de la supervivencia. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 10, 249-260. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/10634/10557>
- Grüner, E. (2014). *Un género culpable*. Buenos Aires: Godot.
- (2010). La categoría esclavitud y el racismo moderno. En *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y modernidad*. (pp. 99-145). Buenos Aires: Edhasa.
- Habermas, J. (1992) El giro pragmático de Rorty. *Isegoría*. 17. 5-36. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/196/196>
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En Hall, S. y P. Du Gay (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. (pp. 13-38). Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30, 121-163. Recuperado de http://wiki.medialab-prado.es/images/9/93/Las_promesas_de_los_monstruos.pdf
- (1992). “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape”. En: Butler, Judith and Scott, Joan W. (eds.) *Feminist theorize the political*. New York: Routledge. pp. 87- 101. Traducción no publicada de Emma Song (2017).
- Heller, A. (2002). *The time is out of joint. Shakespeare as Philosopher of History*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hillach, A. (2014) Imagen dialéctica. En Opitz, M. y E. Wizisla (eds.) *Conceptos de Walter Benjamin*. (643-708). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Honneth, A. (2009). El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la 'Crítica de la violencia' de Benjamin. En *Patologías de la razón*. (pp.101-138). Buenos Aires: Katz.
- Huergo, J. (2004). *Hacia una genealogía de comunicación/educación*. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Huntington, S. (2004). *El choque de civilizaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Kafka, F. (2003). Preocupaciones de un padre de familia. En *Obras Completas IV*. Barcelona: Edicomunicación.
- Kairuz, M. (23 de noviembre de 2008). Partes de Guerra. *Página12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-4945-2008-11-23.html>
- Kamenzain, T. (2012). *La novela de la poesía*. Poesía reunida. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Khiari, S. (2014). El pueblo y el tercer pueblo. En Badiou, A. et al. (2014) *¿Qué es un pueblo?* (pp. 101-118). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- (2013). ¡No queremos ser los tiradores senegaleses de ninguna causa! Entrevista a Sadri Khiari, cofundador del Partido de los Indígenas de la República. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=177842>
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Laiseca, A. (2012). *Beber en rojo (Drácula)*. Buenos Aires: Muerde Muertos.
- Lamborghini, L. (2010) *Mescolanza. A modo de memoria*. Buenos Aires: Emecé.
- (2001). *Carroña Última forma*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Le Goff, J. (2008) *Una larga edad media*. Barcelona: Paidós.
- (2003). *En busca de la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- (1991) *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
- (1991a) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Lemebel, P. (2017). *Loco afán. Crónicas de sidario*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- Ley 26.791 Código Penal de la Nación. Artículo 80 Inciso 11. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/205000-209999/206018/norma.htm>
- Lorenz, C. y B. Bevernage (2013) (eds.) *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Love, H. (2015). Fracaso Camp. En Macón, C. y M. Solana (eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales.
- Macpherson, C.B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Macón, C. (2013) Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. II, (6), 1-32.
- Macón, C. y M. Solana (2015) (eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Bs. As.: Recursos Editoriales.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

Martín Barbero, J. (2014). Bienvenidos de vuelta al caos. Entrevista por Washington Uranga para Página 12. 24/11/14. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-260497-2014-11-24.html>

–(2012). De la Comunicación a la Cultura: perder el “objeto” para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, XXX, 76-84.

–(2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: FCE.

–(1999). De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nuevos mapas nuevos retos. En Laverde Toscano, M.C. y R. Reguillo (eds.) *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá: Universidad Central.

–(1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: GG Massmedia.

–(1987). La telenovela en Colombia. Televisión, melodrama y vida cotidiana. *Diálogos*, 17 52-63. Recuperado de <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2012/01/17-revista-dialogos-la-telenovela-en-colombia.pdf>

Martín-Barbero, J. Y G. Rey (1999). La formación del campo de estudios de Comunicación en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81511266005>

Marx, K. (1989). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Progreso.

–(1992). *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Mattio, E. (2012). No se nace igual, se llega a serlo...Arendt, Butler y el ‘derecho a tener derechos. En Bacci, C., Hunziker, P. y J. Smola (comps.). *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Córdoba: Brujas.

–(2009). ¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 4 (5), 1-11. Recuperado de: http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0301-Esencialismo_estrategico-Mattio,Eduardo.pdf.

McCallum, E.L. And Tuhkanen, M. (2011). *Queer Times, Queer Becomings*. Albany: University of New York Press.

- McLaren, P. (1993). Identidad narrativa y multiculturalismo. En *Contranarrativa, amnesia colonial e identidad de mestizaje: Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná: UNER.
- McRuer, R. & y A. Mollow (eds.) (2012). *Sex and disability*. Durham: Duke University Press.
- Minh-ha, Trinh T. (1992) *Framer Framed*. Nueva York: Routledge.
- Montes-Bradley (dir) (2004). Documental *Deliciosas perversiones polimorfas*. Recuperado de <https://vimeo.com/150449246>
- Moretti, I. (2013) *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler* (Tesis no publicada). Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Muñoz, J.E. (2009). *Cruising utopia*. New York: New York University Press.
- Nun, J. (1986). Gramsci y el sentido común. *Punto de Vista*, 27. Recuperado de <http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Nun.pdf>
- Quijano, A (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander. E. (comp). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. En *Estética y política*. Santiago de Chile: Lom.
- (2002). La división de lo sensible. En *Estética y política*. Salamanca: Consorcio Salamanca.
- Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales, Espacio Urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- y P. Soley-Beltrán (eds.) (2012). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Barcelona: Egales.
- Sachse, R. (productora) y P. Guzmán (director). (2010). *Nostalgia de la luz* [Película]. Francia-Alemania-Chile: Atacama Productions.
- Sánchez Sanz, J. y P. Piedras Monroy (2011). A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las “Tesis de filosofía de la historia”. *Duererías. Analecta Philosophiae*. 2, 111-142. Recuperado de http://guindo.pntic.mec.es/ssag0007/hemerotecal_archivos/n2digital-feb2011-pdf/n2-digital-febrero2011-duererias.pdf
- Sandoval, A. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Universidad.

- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schmucler, H. (1984). Un proyecto de comunicación/cultura. *Revista Comunicación y Cultura*, 12, Recuperado de <http://es.slideshare.net/ComunicacionyEducacionCat2/schmucler-un-proyecto-de-comunicacincultura>
- Sedgwick, S. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- et al (2002). *Touching feeling*. Durham: Duke University Press.
- Sevilla, I. (2004). *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Shock, S. (2017) *Hojarascas*. Bs. As.: Muchas Nueces.
- (2014). Cantora. Entrevista en *niapalos, Suplemento Joven del Diario Tiempo Argentino*. Recuperado de <http://www.niapalos.org/?p=17914>
- Simondon, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Cactus-La Cebra.
- Soley-Beltrán, P. y B. Preciado (2007). Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler. *Lectora*, 13, 217-239.
- Solana, M. (2017a). Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*. En Losiggio, D. y C. Macón (eds.). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. (pp. 117-143). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2017b). El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes. En Abramowsky, A. y S. Canevaro (comps.). *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. (pp. 233-247). Los Polvorines: UNGS.
- (2015) *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*. (Tesis de Doctorado) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2809>
- Sorel, G. (1973). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Spinoza, B. [1677](1980). *Ética demostrada según un orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Tarkovsky, A. (2002) Sobre el tiempo, el ritmo y el montaje. En *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*. (pp. 138-148). Madrid: Rialp.
- Taussig, M. (1997). *The magic of the state*. New York: Routedlege.
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Tronti, M. (2017). *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Useros, A. (2011). El archivero como arqueólogo. Entrevista con Erdmut Wizisla. *Minerva*, 17. Recuperado de <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=472>
- Vargas, M. (2012). El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin". *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 38 (1) 85-107. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/rlf/v38n1/v38n1a04.pdf>
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Zamora, J.A. (2009). W. Benjamin: «Capitalismo como religión». En *Anthropos, Huellas del conocimiento*. 225, 58-70.
- Žižek, S. (comp.) (2008). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.