



# **SOBRE TEMPORALIDAD QUEER: ALCANCE Y POTENCIA DE UNA NOCIÓN EMERGENTE**

## **AUTORA**

María Victoria Dahbar  
Instituto de Humanidades-CONICET,  
Facultad de Filosofía y Humanidades,  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

## **Cómo citar este artículo:**

Dahbar, V. (2021). Sobre temporalidad queer: alcance y potencia de una noción emergente. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 93-106.

## **Artículo**

Recibido 18/12/2020  
Aprobado 11/08/2021

## RESUMEN

Este artículo aborda la noción de temporalidad *queer*, categoría que recorre un campo de problemas significativo y novedoso en los estudios de género en lengua hispana, revitalizado por un volumen significativo de nuevas producciones y traducciones. En el cruce entre giro afectivo y giro temporal, la temporalidad *queer* aparece como una falla: en los marcos temporales de la producción y la reproducción, la familia, la herencia (Freeman, Edelman, Muñoz), en la estructura temporal inscrita en las narrativas del éxito (Halberstam, Love), y en la felicidad y el optimismo en tanto que promesa y relación (Ahmed, Berlant). El trabajo aborda la noción en tres etapas: a) una reflexión desde la categoría de marcos temporales, considerando al tiempo en tanto horizonte normativo, b) una pregunta por aquello que vuelve a una temporalidad *queer*, donde resultan cruciales la pregunta por el sujeto y la pregunta por lo *queer*; y c) un ensayo de articulación entre la pregunta por el tiempo y la pregunta por las corporalidades y emociones que esos marcos temporales contienen o dejan fuera. Quiénes son nuestras contemporáneas, con quiénes compartimos el mismo ahora, y, éticamente, qué comunidades podemos habitar con lxs otrxs temporales.

**PALABRAS CLAVE: MARCOS TEMPORALES; CRONONORMATIVIDAD; TEMPORALIDAD QUEER; GIRO TEMPORAL; GIRO AFECTIVO**

## ABSTRACT

This article addresses the notion of queer temporality, a notion that goes through a significant and novel field of problems in gender studies in Spanish language, revitalized by a large volume of new productions and translations. At the crossroads between affective turn and temporal turn, queer temporality appears as a failure: in the temporal frames of production and reproduction, family and inheritance (Freeman, Edelman, Muñoz); in the temporal structure inscribed in the narratives of success (Halberstam, Love), and in happiness and optimism as a promise and as relationship (Ahmed, Berlant). Our work addresses the notion in three stages: a) a critical reflection on temporal frames, considering time as a normative horizon, b) an interrogation about what makes a temporality queer, where it becomes crucial the question of the subject and queerness; and c) an articulation attempt between the question of time and the inquiry on corporalities and emotions that these temporal frames contain or leave out. Who are our contemporaries, with whom we share the same now, and, ethically, what communities can we inhabit with temporal others.

**KEY WORDS: TEMPORAL FRAMES; CHRONONORMATIVITY; QUEER TEMPORALITY; TEMPORAL TURN; AFFECTIVE TURN.**

En la última década, la reflexión crítica acerca de la temporalidad adquirió centralidad en el campo de los estudios queer y feministas. Y cuando un campo de problemas que se presume significativo adquiere centralidad, es importante atender a sus condiciones de emergencia (Foucault, 2008:63). Podríamos señalar al menos dos condiciones de relevancia, una teórico-política y la otra bibliográfica. En cuanto a la primera, no resulta azaroso que la discusión sobre la temporalidad se dé esta vez en el ámbito del activismo y de los estudios queer. Los estudios *queer* —en su *giro temporal*— aportan una compleja rejilla de análisis a la hora de emprender esta crítica a los marcos temporales hegemónicos, porque cruzan, y porque pueden cruzar, la discusión sobre un tiempo y un futuro *productivo* con la discusión sobre un tiempo y un futuro *re-productivo*. A partir de la experiencia y la discusión acerca de ciertas normas temporales hegemónicas en relación al deseo, al afecto, al erotismo, a la sexualidad, a las formas de vida sexogenerizadas y heteronormadas, se discuten las normas temporales en general, siendo el marco paradigmático la temporalidad capitalista. Desatender este punto de partida sería en buena medida perder la singularidad de la crítica. En cuanto a la segunda condición, hay un dato bibliográfico de relevancia para señalar en la emergencia de este campo de problemas. Se trata de la existencia de un acervo profuso de traducciones en lengua hispana que, en la última década, han puesto a disposición textos capitales que aún no habían sido traducidos, y a los que nos referiremos a lo largo del artículo: por ahora baste decir, se trata nada menos que de José Esteban Muñoz, Carolyn Dinshaw y, yendo incluso más allá, Lauren Berlant, Sara Ahmed, Ann Cvetkovich, entre otros.

No es la primera vez que las Humanidades se vuelcan de una manera crítica a la pregunta por el tiempo. Entre las corrientes que la abordaron, pueden señalarse al menos las preguntas del marxismo y de la teoría crítica alemana. En relación al marxismo, el foco está puesto en el tiempo como núcleo estructural del capitalismo. Recordemos que en el Libro Primero de *El Capital* el plusvalor es definido como la diferencia entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el tiempo de trabajo efectivo (Marx, [1867] 2008). En esa línea, pensemos también en la conocida tesis de Weber en relación a la extensión del control metódico de la conducta calvinista que racionaliza el tiempo y moraliza su pérdida (Thompson, 1995; Coriat, 1982). En cuanto a lo que suele reunirse bajo el nombre de “Escuela de Frankfurt”, la temporalidad constituyó un nudo en las preocupaciones de Adorno y Horkheimer en tanto revisión del proyecto moderno, condensada en la crítica a una filosofía de la historia en términos progresivos, presente tanto en *Dialéctica de la Ilustración* [1944] (1998), como en las reflexiones que ofreció Walter Benjamin, aquel pensador marginal del Instituto y sin embargo influencia directa de Adorno, en las tesis “Sobre el concepto de Historia” [1942] (2009), pero también en el *Libro de los pasajes* (2005). Aunque arrojando distintas conclusiones, puede señalarse un diagnóstico compartido: ambos programas alertaban acerca

de la lógica inscrita en una filosofía de la historia que consideraba sin reservas que las cosas iban hacia mejor.

Aunque no es la primera vez que las humanidades hacen esta pregunta, puede advertirse un recomienzo en el gesto de los estudios *queer*, como señalábamos, de atar la pregunta por un tiempo *productivo*, a la pregunta por un tiempo *reproductivo*, donde lo que se reproduce no es sólo la mano de obra necesaria para la continuidad del capital, si no también las formas de vida heterosexuales como promesa de felicidad. En esa dirección, la pregunta que hacen los estudios *queer* parece irrumpir, provocar una herida. Como veremos, se trata de un espectro amplio que cuenta con versiones más arrojadas, presentes en la radicalidad de las tesis antisociales cuando postulan ese *No al futuro* —es decir, no hay reproducción posible que no sea la repetición de lo mismo—, hasta las posiciones que siguen apostando a una veta inteligente de la esperanza, a unas posibilidades *queer* de la utopía<sup>1</sup>.

El sintagma *giro temporal* aparece en una intervención que la medievalista Carolyn Dinshaw realiza en “Theorizing Queer Temporalities”, inagotable mesa redonda organizada una década atrás (Dinshaw et al, 2007)<sup>2</sup>. Allí, la historiadora reconoce dos predecesores del giro hacia la temporalidad en los estudios *queer*: los estudios poscoloniales, por una parte, y, por la otra, cierta historiografía crítica en la que reconoce a Ernst Bloch y su idea de la no-contemporaneidad o no-simultaneidad como uno de sus cabales referentes. Bloch será retomado explícitamente por José Esteban Muñoz (2020). En el ámbito local, Cecilia Macón y Mariela Solana<sup>3</sup> ofrecen un interesante trabajo de reconstrucción y vinculación entre los estudios sobre temporalidad y los estudios sobre afectos. Macón por su parte (2016) apunta a destacar la contribución que implica una aproximación afectiva hacia la temporalidad, particularmente hacia las reflexiones en torno al pasado, y

<sup>1</sup> Otro punto en este espectro, que excede sin embargo el alcance de este trabajo, es la crítica a la razón reproductiva realizada en clave biopolítica. Es Penelope Deutscher quien recupera una vinculación no lo suficientemente visitada en los textos foucaulteanos entre sexualidad y biopolítica, cuando lee en la pregunta “qué clase de vida”, una proximidad de la reproducción también con las figuras de la muerte (2019:27). En aquello que es percibido como amenaza para esa fantasía de futuro, señala la autora que los úteros “son considerados espacios de peligro potencial tanto para la vida del individuo como de la población. La figuración de la maternidad y el nacimiento politizado, como principios de la vida y de inversiones en el futuro, es verlos también como una puesta en riesgo potencial de ese futuro” (2017:28).

<sup>2</sup> “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion” es un texto de referencia que recoge los debates de una 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.

<sup>3</sup> La reflexión de Mariela Solana (2015, 2017, 2017a y 2016), constituye un significativo antecedente con el que este artículo dialoga. Su trabajo tiene, además, la importancia de poner a disposición en español una serie de textos en su mayoría no traducidos, de cabal importancia para las preguntas que aquí aparecen.

Solana aborda las implicancias ontológicas y políticas de la historia y la temporalidad en los estudios *queer*. La autora entiende que el giro temporal nombra a un conjunto de autoras que se dieron al ejercicio de explorar la relación entre sexualidad y temporalidad (Solana, 2017, 117:118) y que la pregunta central es por los modos en que la regulación política del cuerpo acaba naturalizando particulares formas de organización del tiempo (2015:168).

Hay entonces, una serie de autoras que están pensando, más o menos explícitamente, en una temporalidad *queer/cuir*<sup>4</sup>. La medievalista Carolyn Dinshaw (2007, 2011, 2015), pero también Elizabeth Freeman y su valiosa reflexión acerca de la crononormatividad (2010), Jack Halberstam y Heather Love cuando se dan a la tarea de pensar el fracaso ([2011]2018, [2012]2015), Lee Edelman en su hipótesis negativa acerca del futurismo reproductivo ([2004]2014)<sup>5</sup>, José Esteban Muñoz y su apuesta antinormativa de futuridad en una utopía del yire ([2009]2020) y, llevando más allá la reflexión, algunas referentes del giro afectivo. De hecho, buena parte de las reflexiones presentes en el giro afectivo podrían leerse desde la temporalidad *queer*, una vinculación que, decíamos, señaló Macón oportunamente (2016). En esa sintonía aparece la feminista australiana Sara Ahmed y su discusión con la estructura temporal inscrita en la felicidad entendida como promesa ([2010]2019); la propia reflexión de Ann Cvekovitch sobre la dislocada temporalidad del trauma [2003](2018), la pregunta de Lauren Berlant por la relación presente en el optimismo cruel y sus formas de suspensión ([2011]2012, 2020), y la discusión que presenta Heather Love respecto de aquellos sentimientos regresivos a los que denomina como *feeling backward* (2007). En el ámbito local pueden destacarse al menos dos autoras. Por una parte la escritora y activista val flores cuando problematiza la relación entre temporalidad, sexualidad y escritura. Allí destaca el propio concepto de *interrucción* (flores, 2013, 2017), que quizás colabora de manera más decidida con otras imaginaciones posibles acerca del tiempo, la idea de fracaso lésbico del tiempo (flores, 2019a) en torno a la escritura biográfica, la masculinidad anacrónica (flores, 2019b) y finalmente, una discusión sobre el presente de los feminismos, aquella incomodidad esparcida entre la fascinación y el desencanto (flores, 2019c) que la escritora ha mirado recientemente, en esa enrarecida clave de lectura de quien no se adecúa al clima de eferescencia que parece corresponderle a la época. Por la otra, el trabajo que ha lleva-

do adelante Eduardo Mattio acerca del éxito y el fracaso marica en relación a una gramática disidente de las emociones (2019). Mattio (2019), sin soltar su pasado pragmatista, se pregunta por las posibilidades de torcer una gramática afectiva en el presente lgbttti+, en tiempos que “reducen las diversas formas de vida homoerótica a los patrones normativos del asimilacionismo gay” (p. 112).

En este campo de problemas, este artículo entonces busca colaborar en la comprensión de la noción de *temporalidad queer*, para lo cual resultan un significativo aporte las traducciones y producciones más recientes. Para esta comprensión que se ensaya como horizonte, la reconstrucción es conceptual antes que histórica; allí, debemos desentramar no solo aquella noción evidentemente polisémica como *queer*, sino, también la idea de *temporalidad* que está en juego. La reflexión se ordena en tres momentos. a) En primer lugar el señalamiento de algunos aspectos más relevantes supuestos en una perspectiva crítica de la temporalidad en tanto horizonte normativo. En particular, una reflexión sobre los marcos temporales y sus posibles fallas o fisuras. b) En segundo lugar, una pregunta específica sobre lo que *queerifica* al tiempo, sobre aquello que vuelve a una temporalidad *queer*, donde tendremos ocasión de revisitarse la idea de lo *cuir* propuesta por val flores, y polemizar con las hipótesis minimizadora y universalizadora que trabaja Mariela Solana, bajo la pregunta por el sujeto de la temporalidad *queer*. Por último, una vinculación posible entre la pregunta por el tiempo y la pregunta por las corporalidades que esos marcos contienen o dejan fuera, bajo la hipótesis según la cual hay una relación entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas paradigmáticas y excluyentes de entender lo humano. Allí cabe la pregunta ética, siempre necesaria, acerca de quiénes son efectivamente nuestras contemporáneas, con quiénes parecemos estar compartiendo el mismo ahora, y qué comunidades podemos habitar si no atendemos sólo a quienes entran en nuestros marcos de reconocimiento temporal.

## A) UNA CRÍTICA AL TIEMPO RE-PRODUCTIVO

Si la incidencia de los activismos y estudios *queer* tiene efectos inesperados, uno de ellos puede ubicarse sin duda en la reflexión crítica acerca de la temporalidad. Lo *queer/cuir*, vinculado tanto a una práctica teórica como a una práctica política, funciona aquí como un modo de singularizar los marcos temporales. Hay una invitación a pensar a la temporalidad *queer* en toda su potencia de falla temporal, una temporalidad que es y no es de este tiempo, que habita este tiempo sin estar del todo en él. Cuando el análisis es normativo, y el sistema sexo/género es la norma (Rubin, 2018: 8, 15, 54), no puede tratarse de una coexistencia o simultaneidad de marcos temporales. Antes bien, pensar al tiempo en tanto horizonte normativo implica la existencia de unos marcos temporales más estabilizados, que delimitan las posibilida-

4 Sostengo la ambigüedad en el uso de los términos *queer* y *cuir* sin decidir por alguno de ellos, como signo de la persistencia del problema. Porque no se trata de términos equivalentes y en ese sentido reductibles, sería más interesante en cambio pensar qué hace lo *cuir* con lo *queer*, o qué aparece y qué se obtura cuando lo *queer* reemplaza a lo *cuir*.

5 Aparece entre corchetes fecha de edición original y seguidamente fecha de la primera edición castellana, para señalar el modo en que se fue acortando la distancia entre el año de su publicación original y el año de su traducción.

des de un cuerpo según su adecuación a las normas de este tiempo. Esos marcos<sup>6</sup> delimitan lo que un cuerpo puede y cómo lo puede, y en tal sentido lo preceden. Hay un precio inscrito en no ser contemporáneas, en no ser del todo parte de este tiempo. Pero si el análisis es normativo —de modo que no se trata de una lógica que opera por exclusión, sino por grados— pueden reconocerse también versiones minoritarias de la norma, aquella función necesariamente colectiva que postulaba Butler en *Deshacer el género* (2006:16), versiones que funcionan como relaciones críticas con el tiempo, y que pueden horadar los marcos temporales mejor estabilizados. Desde ya, no puede trazarse fácilmente la línea divisoria, de modo que quienes se adecúan son contemporáneas y quiénes no, son anacrónicas. En cambio, el análisis es normativo: se está más o menos cerca de esa narrativa reguladora, según las prácticas temporales sean más o menos normales, además de intersectadas con las otras marcas de la normalidad.

Uno de los pensadores que realizó aportes significativos para pensar la temporalidad fue sin duda Reinhart Koselleck. Solana considera que su principal aporte fue el de historizar el propio concepto de temporalidad. Sobre todo, “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). Lo *queer* de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, también varía históricamente y funciona como una categoría relacional. Desde una mínima perspectiva histórica, uno de los autores que exploró con detenimiento este proceso es el sociólogo John B. Thompson en su crucial *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 (1998:53). Thompson advierte que “[a]ntes del advenimiento de las telecomunicaciones, la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio estaba generalmente deter-

minada por su transporte físico” (1998:52-53). Y continúa: “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” (1998:52-53). Si bien la historización de la categoría de temporalidad no es el propósito de este escrito, vale en cambio recoger la reflexión de Thompson porque colabora con la tarea de comprensión acerca de cómo llegan a estabilizarse determinados marcos temporales como normativos. Especialmente, considero, en relación a su idea de que la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio deja de estar determinada por su transporte físico, un fenómeno del que probablemente aún no estemos en condiciones de ponderar sus efectos en nuestra cultura.

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. Así, cuando los estudios *queer* piensan la temporalidad, permiten una nueva crítica al esencialismo (Solana, 2015:169). Un esencialismo *temporal*, definido por la autora como “la idea de que existen, modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos” (2015:169). De allí que el tiempo funcione como norma reguladora, una relación condensada en la noción de *crononormatividad* (chrononormativity) de Elizabeth Freeman, noción que “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” (Solana, 2015:169). La autora 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” (Solana, 2015:167). De este modo, sugiere, “surge la idea de crononormatividad, caracterizada por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (Freeman, en Solana, 2015:167). Esas fuerzas institucionales naturalizadas, que llegan a parecer hechos somáticos según la definición de Freeman también son históricamente variables, de modo que lo que toca pensar este tiempo es un marco temporal particularmente cristalizado, que es la temporalidad capitalista, un marco temporal signado por la producción y la reproducción como horizontes normativos. No obstante, si extremamos el argumento, un esquema de las buenas prácticas temporales implicaría que está más cerca de la norma quien, aunque se case o tenga hijos tardíamente con una pareja heterosexual, de todas maneras lo hace, y quien se niega a seguir reproduciéndose, para no reproducir con ello el orden social, puede considerarse entonces como un *otro temporal*. El aporte que realizan los estudios *queer* a la hora de revisar la temporalidad articula, entonces, la crítica al tiempo de la producción con la crítica al tiempo de

<sup>6</sup> La reflexión que aquí ofrezco sobre temporalidad *queer* se desprende de un programa más amplio donde desarrollo la categoría de *marcos temporales*. Para una consideración extensa de esta noción, véase *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano* (Dahbar, 2020).

la reproducción. Desde la reconstrucción de Solana, Jack Halberstam complejiza el análisis sobre “la producción del tiempo en la posmodernidad con el análisis de la consagración de los tiempos heteronormativos de la reproducción y la familia” (2015:171):

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).

De modo que antes de tal o cual sujeto viviendo temporalidades más o menos *queer*, hay una jerarquía de prácticas temporales sobre otras o, dicho de otro modo, los marcos normativos que configuran las posibilidades de nuestros cuerpos y la trayectoria de nuestros afectos (Butler, 2010:26) tienen una dimensión estrictamente temporal a la que hay que atender. Son, también ellos, marcos temporales.

Dentro de los estudios *queer* se han realizado numerosas críticas a los esencialismos temporales. Además de la mencionada revisión de Halberstam (2005), la crítica al tiempo reproductivo tiene a su cabal exponente en un clásico texto de las tesis antisociales, que Lee Edelman (2014) titula en 2004 significativamente, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* [2004]. Allí, emprende una tarea de discusión radical hacia uno de los marcos temporales que él entiende más constrictivos, el del *futurismo reproductivo*. Se trata de

(...) términos que imponen un límite ideológico al discurso político como tal, preservando en este proceso el privilegio absoluto de la heteronormatividad al hacer impensable la posibilidad de una resistencia *queer* ante este principio organizador de las relaciones colectivas, dado que la deja fuera del terreno político (Edelman, 2014: 18-19).

Hay un límite, entiende Edelman, al discurso político como tal y que sin embargo lo organiza, que es el futurismo reproductivo, consenso tácito alrededor del código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa. Ante lo cual realiza dos movimientos: discutir ese límite de la política, e insistir, *políticamente*, en lo *queer* como una posición privativa que señala la inviabilidad de lo social. Vayamos por el primero. Cuando Edelman dice *político* entiende 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” (2014: 18). Político, en tanto 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 organiza-

ción 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, 2014: 25).

Su esfuerzo en este pasaje está 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, 2014: 20).

Dentro de las objeciones que se le han hecho al planteo, habría que destacar un inconveniente epistémico. ¿Es posible pensar en un espacio exterior al marco? ¿No se trata siempre de un exterior no radical sino constitutivo del marco, que lo delimita pero que a su tiempo puede horadarlo? Cuando Edelman discute con el carácter re-productivo del futurismo no impugna solamente el modelo de familia heterosexual, sino también el “carácter re-productivo del orden social, es decir, a las repeticiones de lo mismo —y la negación de la diferencia— que constituyen el reino del significado” (Edelman en Solana, 2017: 130). Esta reflexión negaría la posibilidad de la falla en la repetición, inscrita en la propia lógica performativa de los *marcos*<sup>7</sup>. No necesariamente la reproducción implica la repetición de lo mismo. Porque repite, es que puede fallar. Pero precisemos el argumento de Edelman. Por un lado, si el problema está en la política “tal y como la conocemos” lo que parece estar reclamando Edelman es otro modo del conocimiento que implique otro modo de la política. Por otro lado, ese otro modo impugna el presupuesto que no deja de ordenar el espacio de la política: que el cuerpo político debe sobrevivir. Resta considerar, y esto más allá de las pretensiones de este trabajo, qué se cifra en esa premisa tácita de que el cuerpo político deba sobrevivir, en tanto deuda temporal que organiza el presente.

La *queeridad* como posición privativa, como provocación no adherida a la lucha y al consenso del futurismo reproductivo es en buena medida una falla temporal, una falla en los modos más establecidos no solo de considerar el tiempo, sino en los modos en que las narrativas sobre el tiempo nos vuelven o no posibles, y de qué modos. Y esto es un problema para el conocimiento: “la *queeridad* de la que yo

---

<sup>7</sup> La referencia ineludible para la noción de *marcos* y su carácter performativo es la Judith Butler de *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* [2004] (2010), quien a su vez apoya el desarrollo de la categoría en las reflexiones de la cineasta Trinh T. Minh-ha, Jacques Derrida, Erving Goffman y Michel Callon (Butler, 2010:23).

hablo nos separaría deliberadamente de nosotros mismos, de la seguridad de conocernos a nosotros mismos y por tanto de conocer nuestro «bien» (Edelman, 2014:23). Para ese conocimiento de nosotras mismas que se instala como narrativa y signo de un sujeto soberano, no se trata de contar historias, dice Edelman, sino de una historia sobre el fracaso de esa narración

(...) la teoría queer, tal y como yo la interpreto, marca el «otro» lado de la política: el «lado» donde la realización de la narración y su desrealización se superponen, donde las energías estimulantes se vuelven constantemente contra sí mismas; un «lado» que está fuera de cualquier lado político, ya que todos estos lados se comprometen con el bien incuestionable del futurismo (2014: 25).

Asumir el peso de ese fracaso y sin embargo obstinarse en esa búsqueda, tal vez implique mantenerse siempre en esa superposición que Edelman señala entre la realización de la narración y su desrealización.

Para ingresar ya en las estudiosas del giro afectivo que piensan en clave temporal, hay que decir que Edelman reconoce el código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa, lo cual lo vincula decididamente con la crítica cultural al imperativo de la alegría que realiza Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*, un texto publicado hace una década y traducido al español en 2019. ¿De qué orden es esa vinculación? Es una relación que se acerca y que a su vez toma distancia. Parece haber un acuerdo primordial con respecto a la estructura temporal heteronormada inscrita en estas prácticas afectivas, especialmente presente en la lógica de la promesa. En el caso de Edelman, podríamos decir que ni siquiera se trata estrictamente de lxs niñxs en tanto sujetos concretos ni en su existencia presente, sino en lo que esa idea articula ordenada hacia el futuro. Una subjetividad deudora. En el caso de Ahmed, hacia el quinto capítulo de *La promesa de la felicidad*, titulado «Futuros felices», la autora señala que tanto las formas nostálgicas como las formas promisorias de la felicidad, aquello que perdimos o aquello que llegará, «pertenecen a un mismo horizonte, en la medida en que imaginan la felicidad como algo que está en un lugar distinto del que ocupamos en el presente» (Ahmed, 2019: 334). Incluso si estuviera en el presente, «siempre puede retroceder, volverse angustiante, convertirse en aquello que podríamos perder con el transcurso del tiempo» (2019: 334). Pero la normatividad atada a la promesa de la felicidad no lleva a Ahmed a desestimar cualquier posible idea de futuro. En explícito debate con Edelman, la autora señala

(...) quisiera considerar seriamente la cuestión de si es posible atribuir a todas las formas de esperanza política, a todas las formas de optimismo y de utopía, a todos los sueños de «un orden social más perfecto», la responsabilidad de poner en acción la lógica del futurismo, lo que a su vez exige que la negatividad se ubique en aquellos que no pueden heredar ese futuro. Y es preciso señalar que Edelman, en el acto mismo de rechazar la afirmación, está afirmando algo. Creo que en la polémica que plantea Edelman hay en realidad algo bastante optimista y esperanzador, una esperanza

que se deposita en la posibilidad que abre ante nosotrxs la decisión de habitar la negatividad (Edelman, 2019: 335).

Si bien el planteo de Ahmed es sugestivo, en tanto trata de no homologar cualquier posibilidad de esperanza política a la lógica del futurismo reproductivo, incurre en un vicio argumentativo al sostener que Edelman «en el acto de rechazar la afirmación, está afirmando algo». Si algo afirma Edelman en su texto, es efectivamente el habitar una negatividad, y difícilmente esto dependa estrictamente de una decisión. Así como no se *decide* fracasar (o en todo caso, ya hay un privilegio en quiénes pueden decidirlo) tampoco se *decide* estar del otro lado de la política. Es cierto que para Edelman lo *queer* ocupa el lugar de señalar la inviabilidad de lo social, lo cual no es el único modo de entender a lo *queer*.

El antagonista natural y en algún sentido más cercano al planteo de Edelman es José Esteban Muñoz, en su recientemente traducida *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*<sup>8</sup>. Muñoz trabaja sobre el texto durante toda la década del 2000, etapa en la que consideró que la imaginación crítica estaba en peligro (Muñoz, 2020: 43). La distancia con Edelman se ubica justamente en el modo de entender lo *queer*. Discutiendo esta suerte de romances con lo negativo que parecieran implicarse en el planteo de Edelman, para Muñoz (2020) lo *queer* «es eso que nos permite sentir que este mundo no es suficiente, que de hecho hay algo que falta» (p. 30). En clave temporal, entiende lo *queer* en tanto que performativo, «porque no es simplemente un ser, sino un hacer, por y para el futuro. Lo *queer* es, esencialmente, el rechazo de un aquí y un ahora, y una insistencia en la potencialidad o la posibilidad concreta de otro mundo» (Muñoz, 2020:30). En esa dirección, es que debemos preguntarnos por aquello que cuirifica al tiempo, qué es lo que vuelve a un tiempo *queer*.

## B) ¿QUÉ HACE A UNA TEMPORALIDAD QUEER?

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

*Playback. Ensayo de una despedida,*  
película de Agustina Comedi

<sup>8</sup> Dice Patricio Orellana (2020), su traductor: «el título del libro se nos presenta como una ambivalencia, según la utopía sea el objeto del verbo —la acción de salir a la búsqueda de la utopía, de merodear sus teorizaciones en busca de un encuentro feliz—, o un sustantivo adjetivado —la utopía implicada en la práctica del cruise, o la utopía del yire—» (p. 10). La edición opta por modificar el título original hacia *Utopía queer*, y conserva con alguna modificación el subtítulo. Aquí hay un problema. *Cruising utopía* hace más referencia al ligue, al yire o al chongueo, que a lo *queer* en un sentido más abarcativo. ¿Qué se pierde en la traducción de *cruising* a *queer*? El sexo, ni más ni menos. La especificidad de las prácticas sexuales y sus imaginarios como arena de conocimiento, como suelo afectivo y epistémico.

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

*Queer/queer* 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).

Podríamos especificar la relación de este modo: puesto que lo *queer* impugna o cuestiona la concepción binaria del género —esa normatividad fundante— puede dirigirse entonces hacia cualquier tipo de normatividad social. En el *puede dirigirse* aparece su carácter contingente, puede o no puede dirigirse y, de hacerlo, puede dirigirse contra la normatividad social de varias y variadas maneras. Resuena allí la crítica foucaultiana como el arte de no ser gobernadas, no de esta forma, no a este precio (Foucault, 1995: 21). ¿Qué alcance tiene esta impugnación de la normatividad social? Dice val flores: “[c]uirizar una política escritural supone reconocer una posición enunciativa que no tiene un impacto masivo pero sí un fuerte cuestionamiento al orden político imperante” (2017: 37). Si bien el cuestionamiento *queer* apunta hacia cualquier tipo de normatividad social, no tiene pretensión de efecto masivo.

Una pregunta que puede iluminar la comprensión de lo *queer* cuando se predica de la temporalidad, es la que arroja Solana (2015): a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer* (p. 159). Este interrogante es decisivo, aunque su formulación puede ser un problema, por lo que parece suponer. Por un lado, que lo *queer* sea adjudicable y, por el otro, que haya un nosotros exterior a ese sujeto, que, por fuera de lo *queer*, adjudique *queeridad*. De cualquier modo, la pregunta por el sujeto que vive una temporalidad *queer* es una línea de vital importancia para abordar el problema. La autora tensiona la literatura sobre temporalidad *queer* y reconoce dos líneas, una *minimizadora* y otra *universalizadora*. Una temporalidad *queer minimizadora* es aquella que encuentra temporalidades *queer* en las vidas de las personas *queer* (Solana, 2015: 176), y una temporalidad *queer universalizadora* es en cambio la que, en línea con 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 en la pregunta por el sujeto, de modo que la temporalidad *queer* en un caso es habitada por sujetos *queer* (allí la versión *minimizadora*), y en otro caso la temporalidad *queer* es la que viven aquellos sujetos que fallan en el marco temporal hegemónico, se reconozcan o no

como sujetos *queer* (aquí la versión *universalizadora*). Como se ve, caracterizar una temporalidad *queer* universalizadora y otra *minimizadora* no tiene tanto la pretensión de demarcar unidades discretas como de tensar dos dimensiones que parecieran excluirse mutuamente. Pero detengámonos en cada una.

La temporalidad *queer* desde una perspectiva *minimizadora*, es aquella que aparece en la vida de los sujetos percibidos como *queer*. Ahora bien, como se trata 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’” (Dinshaw 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” (Dinshaw en Solana, 2015: 177). De modo que lo *queer*, en aquellos sujetos reconocidos como tales, también viene dado por una falla temporal en los modos hegemónicos de vivir esas líneas del tiempo. En tal sentido Solana sigue la Introducción de *Queer Times, Queer becomings* (McCallum y Tuhkanen, 2011), para mostrar que hay algo *queer* en la forma de vivir el tiempo no atada a la agenda de la reproducción heterosexual (Solana, 2015: 177). El tiempo *queer* es entonces entendido aquí por vía negativa, como impugnación, dirá Halberstam, de “los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses” (Halberstam, Jack, en Solana, 2015: 177). A los marcos temporales que señala Halberstam —la reproducción, la familia, la lógica de la seguridad, la herencia— podemos agregarle la felicidad en tanto que promesa que analiza Sara Ahmed (2019), y las narrativas del éxito que discute el propio Halberstam en *El arte queer del fracaso* (2018). Esos marcos temporales son los que vinculan o vuelven más permeable la distinción entre una versión *minimizadora* y una *universalizadora* de la temporalidad *queer*. En ambos casos, lo *queer* de la temporalidad, lo que *queerifica* al tiempo, es una serie de desvíos respecto de modos instalados y normalizados de temporalidad. 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, expectati-

vas, 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 (2015) 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 (p. 193). Pero si bien es cierto que, potencialmente, todas podemos experimentar en algún momento de nuestras vidas el tiempo de un modo *queer*, o, para decirlo mejor, si bien todas podemos vivir temporalidades *queer*, también es cierto que hay temporalidades más *queer* que otras. La distancia se halla posiblemente en el modo de entender la temporalidad. Allí donde el tiempo no es entendido como dato objetivo (eso que está allí) pero tampoco como experiencia subjetiva (de modo que cualquier sujeto tendría razones para decir que vive una temporalidad *queer*) la distinción se vuelve más porosa o menos evidente. 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 esas versiones minoritarias de la norma, aquello que falla, que interrumpe, que vuelve *queer* a un marco temporal cristalizado y que potencialmente puede instalarse como otro modo de inteligibilidad —y con ello de afectabilidad— del tiempo. Podríamos pensar en un esquema de buenas prácticas temporales, donde en el extremo más normalizado aparecieran las prácticas productivas, reproductivas, heterosexuales, capaces, orientadas hacia el futuro, emblanquecidas, promisorias, exitistas, y soberanas. En el otro extremo de ese esquema, podríamos encontrar las prácticas de quien fracasa, abandona, interrumpe, no lo intenta, no produce ni se reproduce, dedica su vida al recuerdo o sólo hace comunidad con las muertas. En medio del espectro, infinitas variaciones. Porque siempre las diferencias importan. Entonces, no podría 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*. En todo caso, la importancia que reconoce Solana (2015) en esta literatura, es la de un interés por investigar “el carácter *queer* del tiempo humano mismo, el modo en que la temporalidad vivida, en general, retuerce, rarifica y vuelve extraño el tiempo objetivo” (p. 177). Está pensando en el fundamental texto de Carolyn Dinshaw (2012) *How Soon is now. Medieval texts, amateur readers and the queerness of time*, 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 para pensar final-

mente cómo la posibilidad de vivir un tiempo *queer* puede volver a un sujeto *queer*, y no al revés.

### C) ¿DE QUIÉNES SOMOS CONTEMPORÁNEAS? ACERCA DE CÓMO VIVIMOS JUNTAS

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

(variación propia del poema 49  
de No, de Idea Vilariño, 2018)

Hay en la noción de crononormatividad una potencia significativa a la hora de pensar en los afectos que reproducen los marcos temporales más cristalizados y en aquellos donde aparece la falla. La crononormatividad era definida por Freeman como una técnica por la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos. Allí, las autoras del giro afectivo le devuelven al problema su dimensión corporal. Cuando alguien está triste porque siente que no hizo nada con su vida, que perdió el tiempo, que fracasó, vemos manifestarse un marco temporal configurando unas posibilidades afectivas para nuestros cuerpos. En el mismo sentido, cuando un sujeto —individual o colectivo— dispone su presente en orden a la promesa de la felicidad, esos marcos temporales están haciendo algo con sus cuerpos, están produciendo efectos de superficie. Decía Sara Ahmed (2015) que las emociones son *la carne misma del tiempo*, porque “el tiempo que toma moverse, o seguir adelante, es un tiempo que excede el tiempo de una vida individual. A través de las emociones, el pasado persiste en las superficies de los cuerpos” (p. 304). Las emociones nos muestran, además, el modo en que se mantienen vivas las historias, aún las que no se reponen de manera consciente (Ahmed, 2015: 304). Pero ¿qué historias? “las historias de colonialismo, esclavitud y violencia dan forma a las vidas y los mundos en el presente. El tiempo de la emoción no se refiere siempre al pasado (...) Las emociones también abren futuros” (Ahmed, 2015: 304), y esto nada menos “por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros. Toma tiempo saber lo que podemos hacer con la emoción (Ahmed, 2015: 304). Quizás porque las emociones constituyen el terreno en donde se cristalizan de un modo mucho más permeable las ideas acerca del tiempo que moldean las posibilidades de nuestros cuerpos, y sus respuestas éticas. Hay un marco temporal extremadamente normalizado, y cuando esa norma falla, cuando esa temporalidad se vuelve *queer*, eso puede estar relacionado con prácticas breves y exploratorias o

con prácticas sostenidas, articuladas políticamente. ¿Puede considerarse lo *queer* en ese sentido como un devenir? ¿Un sujeto deviene *queer* por vivir una temporalidad *queer*? Esta vinculación presenta el riesgo de suponer en lo *queer* una suerte de elección, y difícilmente lo sea. Hay cuerpos que son históricamente marcados como *queers* antes de que puedan decidir insistir en ello como una articulación política.

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

El punto es mostrar que estos discursos han promovido ciertos lineamientos temporales al mismo tiempo que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales. Estos textos investigan cómo ciertas caracterizaciones temporales —como progreso, retroceso, inmadurez o interrupción— no son meramente descriptivas sino que producen performativamente aquello que nombran (Solana, 2015:173)<sup>9</sup>.

La temporalidad *queer* resulta una figuración potente, porque al destacar la falla, destaca también la permeabilidad de las categorías temporales mejor abonadas y ofrece la posibilidad de pensar en simultaneidades, en la intrusión de una época en otra, o en las versiones minoritarias de las normas temporales que disputan su legitimidad. En *How soon is now*, Dinshaw habla de *asincronía*, para referirse a “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” (Dinshaw en Solana, 2015: 178). El interés, señala Solana, “es caracterizar al presente como un espacio cargado, denso, con ataduras, deseos y orientaciones que “revelan un mundo temporalmente múltiple en el ahora, es decir, un mundo *queer*”” (Solana, 2015: 178). Aunque un presente atravesado por temporalidades múltiples no implica desde luego una suerte de multiculturalismo temporal, sino una temporalidad conflictiva. La idea de anacronismo en los estudios que abordan la temporalidad *queer*, entonces, “emerge como una forma de caracterizar aquellas prácticas e identidades sexuales que aparecen como huellas de otro momento histórico” (Solana, 2015: 181). Una de las figuras que colabora con la desnaturaliza-

ción es la de «temporal drag» de Elizabeth Freeman (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, 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.

En el mismo sentido, aparece la reflexión propuesta por Heather Love en 2007 acerca de *feeling backward*, una noción que elaboró a partir del estudio de diversas obras literarias de principios del siglo XX marcadas por el sufrimiento *queer*. En esos textos, Love prestó especial atención a un archivo de sentimientos como la nostalgia, arrepentimiento, vergüenza, desesperación, resentimiento, pasividad, evasión, odio a sí mismo, retraimiento, amargura, derrotismo, y soledad (2007:4), ligados a una experiencia de exclusión en el marco del homoerotismo. Su propósito, sin embargo, era hacer notar la persistencia de esos sentimientos inadecuados en épocas asimilacionistas y de progresiva adquisición de derechos (post Stonewall), donde ya no se supone que una se sienta de esa manera. En sintonía benjaminiana, Love señala que la propia idea de modernidad, con sus narrativas de progreso, racionalidad y avance, delimita aquello que está atrasado (*backwardness*) (Love, 2007:5). Históricamente, la indicación de “atrasado” ha funcionado hacia aquello que debía permanecer por fuera: desviados sexuales, mujeres, personas racializadas, discapacitados, pobres, criminales (Love, 2007:5), pero que sin embargo persiste, complejizando la emociones del presente.

Finalmente, la idea de temporalidad *queer* nos devuelve a una necesaria pregunta ética y política. Si no todas ocupamos el mismo ahora, ¿qué tipo de comunidades, y bajo qué presupuestos de proximidades y distancias, pueden formarse en esas temporalidades extrañas? ¿De quiénes somos contemporáneas? Aquí podríamos preguntar, a quiénes reconozco temporalmente como un nosotros, y a quienes reconozco en ese otro marco temporal, heteronormado, productivo, reproductivo y exitista. Pensar en estos términos la pregunta por el nosotros, el nosotros, reñidas con la posibilidad y los límites de un sujeto soberano implica volver a pensar y a tender lazos. Pero también, como reverso necesario, deshacerlos. Hay una reversibilidad en las relaciones de proximidad y distancia, según apuntaba Judith Butler (2017) en “Vida precaria y ética de la cohabitación”, donde la relación ética no sólo se vuelve crítica espacialmente —de modo que no soy próxima solo de mis próximas geográficas, pero tampoco necesariamente de ellas— sino que también

---

<sup>9</sup> No obstante, la diversidad sexual es en ciertos contextos considerada como indicador de una sociedad evolucionada y con ello leída bajo un patrón de temporalidad progresiva. Este argumento fue trabajado por Butler en “Política sexual, tortura, tiempo secular”, en *Marcos de Guerra* (2010). Aquellas comunidades que no comparten esa norma cultural son consideradas entonces como fuera de este tiempo, como no contemporáneos, allí donde lo no contemporáneo es indudable signo de no-pertenencia (no todavía). Para un desarrollo más detenido de esta vinculación Cf. *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer* (Puar, 2017).

se vuelve crítica temporalmente —de modo que no soy solo próxima de mis contemporáneas, pero tampoco lo soy necesariamente de ellas. Por ello, cabe aquí retomar las líneas del poema de Idea Vilariño que abre este apartado y decir, con ella, que entonces también una vive con las presas, con las muertas, con las despistadas, y no sólo, o no necesariamente, con quienes parecen compartir el mismo ahora.

Quizás uno de los desvíos más interesantes de este esfuerzo sea recoger las preguntas que animaron a Carolyn Dinshaw dos décadas atrás, “Tocando el pasado”, aparecido en 1999 en *Getting Medieval* y publicado en castellano en 2015. Allí Dinshaw, retoma la tarea de John Boswell (1980) en su *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad* para pensar los modos en que esos cuerpos, esos otrxs temporales, pueden tocarse, incluso a través del tiempo (Dinshaw, 2015: 354). Otro tipo de comunidad aparece cuando la agrupación social no es estrictamente la del parentesco: “¿Qué es la historia y cuál es su uso para quienes la vida no gira en torno a la reproducción generacional de la familia tradicional? ¿A quién podemos preguntarle? ¿Y quién nos pedirá, a su vez, que se la expliquemos?” (Dinshaw, 2015: 353). Antes que el gesto de ensayar otros marcos temporales donde la vida sea más vivible, tal vez convenga lidiar con la ansiedad epistémica y detenerse en el *fracaso*<sup>10</sup>. Fracasar, dice Halberstam (2018), “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” (p. 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” (Halberstam, 2018: 23). Formas de saber que “no han sido solo perdidas u olvidadas; han sido descalificadas, consideradas absurdas, no conceptuales o «insuficientemente elaboradas»” (Halberstam, 2018: 22). En efecto, los tres lugares que Halberstam (2018) propone para el fracaso son: rechazar el dominio total (p. 23), privilegiar lo ingenuo o absurdo —la estupidez, a secas— (p. 24), y sospechar de las conmemoraciones, recuperando en cambio la potencia del olvido (p. 26)<sup>11</sup>. De allí el intento por mostrar a la noción de tempora-

lidad *queer* tanto en relación a los marcos temporales hegemónicos como en relación a sus posibles fallas, una tensión epistémica y política donde la noción revela su potencia.

A lo largo del artículo ofrecemos un recorrido conceptual por la noción de temporalidad *queer*, decisión abonada tanto por la importancia teórica y política que la noción ha ganado en nuestro campo de estudios, como por un nuevo afluente de traducciones que vuelven delimitar, ampliándolo, un campo de problemas emergente en lengua hispana. Para ello, señalamos en primer lugar (a) una revisión crítica de la temporalidad entendida en tanto norma, visitando el recorrido que tanto las autoras del giro temporal como del giro afectivo (Freeman, Edelman, Ahmed, y Muñoz) realizan de esos marcos temporales cristalizados, marcados por la producción y la reproducción como horizontes normativos. En segundo lugar (b) y en un intento por mostrar las fallas de esos marcos temporales, interrogamos por aquello que vuelve *queer/cuir* a una temporalidad, rescatando la posición de val flores al respecto, y su reflexión acerca de lo cuir como impugnación de toda normatividad social. En la misma dirección, destacamos el debate que ofrece Mariela Solana acerca de la pregunta por el sujeto de la temporalidad *queer*, polemizando con la distinción entre una versión minimizadora y una universalizadora. La posibilidad de sortear ese binomio estuvo dada por la consideración del tiempo en tanto que *marco*. Finalmente (c) ofrecemos un breve recorrido por la vinculación que el estudio sobre afectos puede ofrecer a la temporalidad *queer* enfatizando su dimensión corporal, particularmente en relación a la crononormatividad, a los sentimientos regresivos y a las posibilidades que se abren o se cierran a la hora de entender lo humano. Por ello recuperamos las preguntas éticas que propone Judith Butler en sus últimos escritos sobre la reversibilidad inscrita en las relaciones de proximidad y distancia, y propusimos en sintonía aquella noción que Dinshaw entiende promisoría para el despliegue de una comunidad que no articula sólo con sus contemporáneas, sino que se atreve a tocar el pasado, haciendo parentesco con aquellas que parecen estar fuera de nuestros marcos de reconocimiento temporal.

**10** Aunque no nos ocupamos del fracaso, menciono cuatro textos de circulación local indispensables para su comprensión. a) “Fracaso Camp”, de Heather Love, en *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Macón y Solana, 2015). Allí, Love insiste en la pregunta por la supervivencia de lo camp, por su obstinada persistencia como fracaso, en un momento de generalizada integración y mayor conquista de derechos civiles para el colectivo LGBTQI+. b) *El arte queer del fracaso*, de Jack Halberstam (2018), donde el autor demanda otra gramática de la posibilidad (2018:13). c) El texto donde Mattio recupera a Love y a Halberstam y se titula “Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones” (Mattio, 2019). d) El último pertenece a val flores y se titula “Vivir en diferido: el fracaso lésbico del tiempo” (flores, 2019).

**11** Sin embargo, aquello que en una época determinada funciona como marco temporal predominante, también se modifica. De modo que

los lugares de exploración epistémicos que propone Halberstam pueden funcionar en un contexto que desacredita esos saberes —aquello que el autor dio en llamar *baja teoría*— pero estos saberes fragmentarios no son en sí mismos revolucionarios o emancipatorios, si no con arreglo a determinados discursos totalizantes. Si la lógica de esos saberes fragmentarios se configura históricamente como un marco dominante, pues la tarea de la crítica no será otra que fugar esos saberes, imaginando, en esa fuga, una alternativa a este sistema de explotación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Ahmen, S. (2019) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Benjamin, W. (2005). "Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso". En *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2009). "Sobre el concepto de historia". En *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Berlant, L. (2012). "Optimismo cruel". En *Debate Feminista*, 45, 107-135. [www.jstor.org/stable/42625246](http://www.jstor.org/stable/42625246)
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017) "Vida precaria y ética de la cohabitación". En *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Coriat, B. (1982). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. México, Siglo XXI.
- Cvekovitch, A. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Dahbar, M. V. (2020). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo. <https://www.teseopress.com/marcostemporales/>
- Dahbar, M. V. (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Asentamiento Editora. En prensa.
- Deutscher, P. (2019). *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Dinshaw, C. (2007). "Temporalities", Strohm, P. (Ed.) *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- Dinshaw, C. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Dinshaw, C. (2015). "Tocando el pasado". En Macón, C. y Solana, M. (Eds.) *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales.
- Dinshaw, C. et al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". Durham: Duke University Press. <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/literaturetheoryandtime/ltt.queertemporalities.pdf>
- Edelman, L. [2004] (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.
- Freeman, E. (2010). *Time binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, M. (1995). "¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]". *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.
- Love, H. (2007) *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Lorenz, C. y Bevernage, B. (Eds.) (2013). *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Love, H. (2015). "Fracaso camp". En C. Macón y M. Solana (Eds.), *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales.
- Mattio, E. (2019) "Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones". En L. Moretti y N. Perrote (Eds.), *Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la UNC.
- McCallum, Ellen & Mikko Tuhkanen (2011). *Queer Times, Queer Becomings*. Albany: University of New York Press.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- flores, v. (2013). *interrucciones. Ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- flores, v. (2017). *interrucciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- flores, v. (2019a). "Vivir en diferido. El fracaso lésbico del tiempo", En Arnés y Saxe (Coord.) *Escenas lesbianas*. Buenos Aires: La Cebra (en prensa).
- flores, v. (2019b). *Con luz propia*. Mesa redonda: Masculinidades: (re) definiciones y apuestas entre la academia y el activismo. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. UNMP. [https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia\\_val-flores.pdf](https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia_val-flores.pdf)

flores, v. (2019c). *Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto*. I Encuentro Pensamiento Situado. Arte y política desde América Latina. Museo Nacional Reina Sofía de Madrid y UAM-Cuajimalpa. Casa Refugio Citlaltépetl y Museo Universitario del Chopo. Ciudad de México. 4 al 6 de febrero de 2019 (en prensa).

Macón, C. (2016). "Esperanza contra natura o de los pasados queer como desafío en el presente". *El Banquete de los dioses*, 5, 7, 130-146.

Marx, K. [1867] (2008). *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.

Rubin, G. [1984] (2018). *En el crepúsculo del brillo. La Teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.

Solana, M. (2015) *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*. (Tesis de Doctorado) FFYH, UBA. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2809>

Solana, M. (2016). "Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer". *El banquete de los dioses*. 37-65. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2431/2052>

Solana, M. (2017). "Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer". En D. Losiggio, y C. Macón (Eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 117-143). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Solana, M. (2017a). "El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes". Abramowsky, Ana y Santiago Canevaro (Comps.). *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. (pp. 233-247). Los Polvorines: UNGS.

Thompson, E. P. (2019). "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". En *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Madrid: Traficante de sueños.

Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

Vilariño, I. (2018). *Poesía Completa*. Barcelona: Lumen.

## **SOBRE LA AUTORA**

### **María Victoria Dahbar**

victoriadahbar@gmail.com

María Victoria Dahbar (kolo) es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, y Licenciada en Comunicación Social por la UNC. Vive en Córdoba y trabaja en el Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), FFYH (UNC), con Beca Posdoctoral de CONICET, y es docente en la Facultad de Ciencias de la Comunicación. En la intersección entre la filosofía política contemporánea, los estudios feministas y de género y los estudios culturales, busca pensar el vínculo entre temporalidad, violencia normativa y corporalidad, particularmente la potencia de corporalidades y emociones anacrónicas. Es parte del proyecto editorial Asentamiento Fernseh.

