

## **Sobre anacronismos y vanguardias: políticas temporales en las guerras de frontera sexogenéricas**

**Mariela Solana**

IEI (UNAJ); IIEGE (UBA); CONICET  
mariela.solana@gmail.com

### **Resumen**

En este artículo presento cuatro escenarios, de Argentina y Estados Unidos, que ilustran la relación intrínseca entre el tiempo, la política y las prácticas genéricosexuales. En sintonía con las reflexiones enmarcadas en el “giro temporal” en teoría *queer*, quisiera profundizar sobre la noción de crononormatividad. Si bien esta noción permite entender el modo en que los dispositivos sociales y políticos producen cierta forma de experimentar y valorar el tiempo, también puede servir para analizar las políticas temporales que se gestan al interior de las comunidades feministas y disidentes. Los casos que aquí analizaré muestran que existen marcadores temporales (como las ideas de anacronismo, moda, resabio y vanguardia) que son empleados por integrantes de las comunidades feministas y disidentes para producir efectos de frontera, patrulla y vigilancia. Sobre estas políticas temporales trata este escrito.

### **Palabras claves**

anacronismo - temporalidad *queer* – tiempo – política –guerras de frontera

## 1. Figuras del anacronismo

Quisiera comenzar este artículo presentando cuatro imágenes. La primera data de 2007; en una mesa redonda sobre temporalidad *queer*, publicada por la revista *GLQ*, Jack Halberstam (quien, en ese momento, se identificaba como lesbiana *butch*) ofrece un relato en primera persona sobre qué significa sentirse como un anacronismo:

Como alguien que se identifica sexualmente como una “*stone butch*”, siempre me sorprende cuando escucho que aparentemente ;ya no hay *stonebutches*! La gente me dice que la *stone butch* es una identidad atada a la década de 1950 y que, aparentemente, dependía de una concepción pre-liberacionista del lesbianismo o de lo *queer*. O, ahora, escucho decir a jóvenes trans que ser una *stone butch* puede ser “resuelto” a través de la transición. ¿Qué significa estar comprometida con una práctica sexual cuyo tiempo es el pasado? (Dinshaw et al., 2007: 190).

La lesbiana *stone butch*<sup>1</sup> aparece en esta cita como una identidad propia de otra época, un resabio del pasado, una práctica sexual que no se ajusta a los tiempos que corren.

La pregunta que formula Halberstam apunta al problema central que quisiera abordar en este trabajo: la relación entre las experiencias sexogenéricas, la temporalidad y la política. Hay muchas formas de dar respuesta a esa pregunta. En este caso, localizar a la *stone butch* no solo en un momento pasado sino en uno caracterizado como “pre-liberacionista”, tiene como fin poner bajo sospecha su legitimidad presente. Nos desplazamos, así, de un juicio que en principio parecería meramente cronológico a uno de índole político. ¿Es deseable seguir encarnando una práctica considerada pre-*queer*, pre-liberacionista?

La falta de legitimidad de esta identidad reaparece en la segunda forma de denostarla que Halberstam identifica: considerarla un paso previo antes de la transición hacia una masculinidad trans. La *stone butch* sería una antesala hacia la verdadera identidad, un eslabón en una cadena con un fin claro y distinto, que se sabe de antemano. Esta segunda caracterización también permite entender la relación entre la temporalidad y las identidades sexogenéricas. Como remarca la

---

<sup>1</sup> Si bien es difícil de definir, Halberstam recupera las reflexiones de Leslie Feinberg en la novela *Stone Butch Blues*, particularmente su auto-descripción como una lesbiana de apariencia masculina que se niega a ser tocada durante el sexo (Halberstam, 1998: 21).

historiadora medievalista, Carolyn Dinshaw, “lo *queer* [...] tiene una dimensión temporal, como sabe cualquiera cuyo deseo ha sido catalogado como 'desarrollo atrofiado' o rechazado por ser 'solo una fase'” (Dinshaw, 2012: 4).

Segunda escena. Argentina, 1991. Nestor Perlongher publica uno de sus últimos ensayos, “La desaparición de la homosexualidad” (2008). Fiel a su estilo camp y neobarroso, Perlongher describe el fin de la homosexualidad como el fin de una fiesta:

Archipiélagos de lentejuelas, tocados de plumas iridiscentes [...], constelaciones de purpurinas haciendo del rostro una máscara más, toda una mampostería kitsch, de una impostada delicadeza, de una estridencia artificial, se derrumba bajo el impacto (digámoslo) de la muerte (85).

Pero ¿qué significa que la homosexualidad (masculina) haya desaparecido? Obviamente, no se refiere a las relaciones sexuales entre varones. Lo que se termina es la potencia disruptiva que la sexualidad de las locas supo tener, su forma socialmente eficaz de escandalizar la moralidad pacata de la heterosexualidad burguesa. Si alguna vez la presencia pública de la homosexualidad masculina despertaba las pasiones fuertes de la repulsión o la admiración, el actual panorama de mayor aceptación y tolerancia se asemeja más a la tranquilidad de los velorios. Las victorias legales y el reconocimiento social de la homosexualidad fueron un logro político, pero también tuvieron sus costos. El modelo del nuevo hombre gay, que reemplazaría la hegemonía de las locas, es ridiculizado por Perlongher, por ejemplo, cuando habla de sus uniones conyugales que “consigue[n] la proeza de ser más aburridos que [el matrimonio normal]” (89). Si “el sexo de las locas... [era] la sexualidad loca, la sexualidad que es una fuga de la normalidad, que la desafía y la subvierte” (2008a: 33), la sexualidad gay normalizada y aceptada (y, obviamente, pos-pandemia del SIDA) hace del sexo un asunto de racionalidad, modas, mercados, control y planificación. En esta segunda escena nos encontramos nuevamente con un juicio de valor que cruza las dimensiones temporales, sexuales y políticas: en Perlongher hay una nostalgia por lo que no pudo ser, por la revolución inacabada que representaron las locas. El clima nuevo de aceptación pública, que podría ser considerado un signo del progreso, es leído a contrapelo por el escritor argentino como una forma de *pinkwashing*.

Adelantándose varios años a los argumentos de Michael Warner en *The Trouble with Normal* (1999), encontramos en Perlongher una crítica similar al proceso de purificación que trae aparejada la respetabilidad gay. En ese libro, Warner sostenía que, en una cultura atravesada por el estigma como la de las personas gays norteamericanas de los 1980 y 1990, es entendible que se busque la aceptación social alegando que son igual de normales que el resto de la ciudadanía. El problema es que la dignidad pública se logra a costas de una de las mayores potencias de esta comunidad: su creatividad sexual. Warner recuerda, por ejemplo, el surgimiento de la revista *Hero* en 1998, una revista para gays y lesbianas que explícitamente se presentaba como no teniendo nada que ver con la sexualidad, una revista que cualquier gay o lesbiana pudiera compartir con su madre: “para ganar respeto, para borrar la barrera del estigma que lo avergüenza ante su madre, [el varón gay] debe purificar su grupo. Y la forma de hacerlo, para un varón gay, es redimir la identidad gay repudiando el sexo” (1999: 42). En Warner y Perlongher reconocemos el mismo diagnóstico: el progreso político de la aceptación social tiene un lado b problemático: deja en el pasado una de las grandes virtudes de las subculturas sexuales, a saber, su sexualidad subversiva.

Tercera escena. Argentina, 2011. Gustavo Pecoraro entrevista a Alejandro Modarelli a razón de la publicación de su nuevo libro, *Rosa prepucio: crónicas de sodomía, amor y bigudí*. En esa entrevista, Modarelli afirma que su libro puede ser leído como una “reflexión sobre una forma de vivir la homosexualidad que parece ahora antigua, pero que se resiste a desaparecer” (2011c). Las locas que protagonizan las crónicas de Modarelli son una especie en extinción, maricas de otra época que se niegan a emitir su suspiro final. Como una suerte de ángel *queer* de la historia, las locas “se despiden de espaldas para no mirar de frente el trabajo de la topadora” (2011a: 9). Ellas se autoperciben como “bichos del antiguo régimen” (10), que no se hallan a gusto en la “onda modernizadora” (9) de los nuevos tiempos gays. Lejos de la celebración de la igualdad que trajo aparejado el nuevo tándem gay-gay, las locas todavía articulan su deseo a partir de la diferencia sexual y no dudan en manifestar su preferencia por los chongos, esos “hombres-hombres que te hablan desde los huevos” (10). Veinte años después de que Perlongher declarara su fin, las locas de las crónicas de Modarelli proclaman que todavía están

aquí y, al hacerlo, ponen en tela de juicio las narrativas históricas que interpretan el presente en clave de superación del modelo loca-chongo por el modelo gay-gay.

En *Los últimos homosexuales*, Ernesto Meccia pone en boca de un hipotético varón este tipo de narrativa que celebra la superación. Se trata de una narrativa que al mismo tiempo que se alegra por un presente menos hostil, cuestiona a aquellos gays que siguen añorando el antiguo mundo del yire, de las teteras y de los encuentros sexuales clandestinos. Según este personaje (inventado por Meccia, pero que reflejaría cierta sensación compartida), ese mundo no solo ya ha pasado, sino que está bien que haya pasado: “por fin llegó el tiempo de disfrutar los resultados de la lucha que iniciaron personas que estuvieron muy comprometidas políticamente” (Meccia, 2011: 57). Más adelante, afirma:

Lo gritaría si es preciso: es horrible que veinte años después se repita la imagen de alguien entrando en esos sanitarios que la inteligencia heterosexista quiso que funcionaran como purgatorios de almas eternamente culposas, o entrando en esos cines oscuros en el que no se es dueño de sentarse libremente en un asiento porque puede estar salpicado de semen (Meccia, 2011: 77).

Pero las locas de Modarelli sí sienten nostalgia por las viejas épocas de las teteras, de los encuentros clandestinos entre locas y chongos. Su melancolía es bifronte: no solo apunta al pasado, sino también al presente; es un modo de reaccionar afectivamente a las historias triunfalistas contemporáneas, su nostalgia saca a la luz las nuevas exclusiones que emergen en un presente considerado más inclusivo. Este nuevo mundo *gay-friendly*, sostendrá Moradelli a través de sus locas, es, irónicamente, muy poco *friendly* con “el puto viejo, el puto feo, el puto pobre” (2007: 12). Las locas que aparecen en Rosa Prepuccio son anacrónicas como la *stone butch* de Halberstam pero no se han ido del todo, como parecía insinuar Perlongher. Ellas persisten como una suerte de *temporal drag*, tal como lo define Elizabeth Freeman, una noción de difícil traducción al español ya que juega con dos significados de *drag* propios de la lengua inglesa: 1) como un arrastre o rezago y 2) como transformismo. De acuerdo con Freeman, las performances *drag* no solo pretenden cruzar las fronteras del género sino también las del tiempo: “un acto de vestir el cuerpo con accesorios anticuados más que meramente de otro género” (Freeman, 2010: xxi). Freeman considera que los actos *drag* pueden poner en

tensión ya no el binarismo de género sino la historia lineal misma: hay algunos cuerpos que “registran en su superficie misma la co-presencia de varios eventos históricamente contingentes” (63). Estos cuerpos traen al presente un pasado que, a pesar de su reactualización por medio de la cita, para muchas personas es considerado obsoleto. Esta noción también marca un vínculo entre tiempo y política ya que se trata de un “obstáculo *productivo* al progreso, un empuje hacia atrás útilmente distorsionante” (64). Las locas de Modarelli muestran que el progreso político e histórico que asociamos a la democracia contemporánea y a la mayor aceptación de la diversidad sexual tiene una contracara dolorosa: no todas las personas habitan el presente de la misma forma, algunas son “museos vivos e irreverentes” (Freeman, 2010: xi).

Cuarta y última escena. Estados Unidos, 2023; el conocido activista trans, Buck Angel, entrevista en su canal de Youtube a una mujer trans, Victoria Nichole Hughes. Esta entrevista es parte de una serie de notas que viene realizando cuyo fin es darles una voz a las miradas “disidentes” dentro del activismo trans. Por miradas disidentes me refiero a aquellas posturas que consideran que una mujer trans no es una verdadera mujer sino una mujer *trans*, por lo que entienden un hombre que cambia su apariencia, pero no su biología (lo mismo vale para los varones trans). Este tipo de postura considera que existe un sexo biológico, que es binario, objetivo e inmutable, y que la transición nunca logra trastocar esa realidad. Su *target* crítico es la llamada “ideología de género” que, de nuevo según sus detractores, es fomentado por la teoría *queer*, el transfeminismo, el activismo transgénero y la izquierda progresista (o *woke*). Esta ideología cometería dos grandes errores: primero, rechaza el diagnóstico de disforia de género, negando que hay una discordancia psicológica que merece intervención médica y segundo, afirma que ser varón o mujer es una cuestión de autopercepción más que de biología. Frente a la ideología de género, activistas como Buck Angel afirman creer en las verdades de la biología, una ciencia que es entendida como una descripción de realidades objetivas independientes de nuestra percepción e intereses.

Volviendo a la entrevista, en ella Victoria marca una diferencia entre las verdaderas personas trans, como ella y como Buck que efectivamente sufren disforia de género, y las personas que denomina “*trans-trending*”, un término que

en inglés une las palabras *trans* y *trend*, es decir, *trans* y “moda”. Esta expresión la utiliza para referirse a personas jóvenes que transicionan para seguir la tendencia, porque ser *trans*, *queer* y/o no binarie está de moda en el mundo progresista y políticamente correcto. Esto no solo es injusto con las verdaderas personas *trans* que le dedican trabajo a su transición (van a terapia, toman hormonas, obtienen un diagnóstico psiquiátrico), sino que también da lugares a prácticas desdenables, según Victoria y Buck, como permitir que cualquier niño confundido sobre su sexualidad o género sea convertido en *trans* por sus familiares y por las instituciones médicas que lucran con esta nueva moda. En las redes sociales de activistas de este tipo, las familias suelen ser criticadas, especialmente las madres, por querer tener un hijo *trans* y por presentarse ellas mismas como aliadas de la diversidad. Las instituciones médica y farmacéutica también son acusadas de aprovecharse de la lucha *trans* (que, en su forma original y pre-*queer*, sería legítima y necesaria) para su mercado lucrativo de venta irrestricta de tratamientos y drogas como los bloqueadores de pubertad.

La idea de “*trans-trending*” aporta un nuevo espesor a la pregunta por la relación entre *sexogénero*, temporalidad y política. En este caso, ser un anacronismo ya no es caer en desgracia sino una forma de validación. El problema es justamente el contrario: la vanguardia, aquellas personas que buscan emular el último grito de la moda *trans-queer*. El nuevo clima de época nos hace creer que ser *trans* es una decisión que cualquier persona pueda tomar sin pensarlo dos veces, una forma no comprometida de experimentar con lo que, para otras personas como Victoria y Buck, es un tema de vida o muerte.

## 2. Políticas temporales

Estos cuatro casos ponen en primer plano dos temas centrales lo que fue llamado “giro temporal” en teoría *queer*.<sup>2</sup> El primer tema remite a la cuestión de la pluralidad temporal. En el libro *Howsoonisnow* (2012), por ejemplo, Dinshaw

---

<sup>2</sup> Para quien no esté familiarizado con este giro, se lo podría definir muy esquemáticamente como una condensación de intereses teóricos que en torno al vínculo entre el tiempo y la disidencia *sexogenérica* que surgió en la teoría *queer* a partir de mediados de la década del 2000. En un artículo anterior, armo un estado del arte sobre el surgimiento de este giro y lo relaciono con otras filosofías de la temporalidad (Solana, 2016).

despliega la noción de asincronía para referirse a “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” (5). El tiempo presente, afirma la autora, es espeso, denso, cargado de ataduras, deseos y orientaciones, vivimos en “un mundo temporalmente múltiple en el ahora (es decir, un mundo *queer*)” (2012: 5). Esta forma de describir el ahora-presente “se aleja de la medición métrica del tiempo que mide una sucesión de momentos uno tras otro” (9). Para esta autora, hay algo *queer* en el tiempo mismo: “el tiempo mismo es asombroso, maravilloso, lleno de potencial *queer*”. De modo similar, Freeman se refiere a “una visión potencialmente *queer* de cómo el tiempo se arruga y se dobla”, especialmente cuando recupera la crítica de Walter Benjamin a las concepciones del tiempo lineal y homogéneo (2007: 163).

Para ahondar en la noción de asincronía, Dinshaw –al igual que José Esteban Muñoz en *Cruising Utopia* (2009)– recupera un concepto de Ernst Bloch: *Ungleichzeitigkeit*, es decir, la no-contemporaneidad. Esta expresión es utilizada para reconocer que no todos ocupemos el mismo ahora. En *Herencia de esta época*, Bloch aplica la idea de la no-contemporaneidad para referirse al uso deliberado que hizo el nazismo de la sensación de relego de la modernidad que algunos alemanes experimentaban a principio de siglo XX. Los nazis, según esta mirada, llegaron al poder explotando esta sensación de “no-sincronía existencial de la gente joven, los campesinos rurales y la pequeña burguesía” (2009: 167).

El uso que hizo el nazismo de la asincronía con una parte de su población, me conduce al segundo tema que aparece en los cuatro casos analizados: el valor político de las sensaciones de relego, de arrastre o anacronismo o, por el contrario, de las atribuciones de vanguardia, novedad y aceleración. En los cuatro ejemplos con los que abrimos este trabajo, notamos que los juicios temporales son empleados no tanto como una descripción estéril del presente, sino para producir efectos de frontera al interior de las comunidades LBGT.

Esto no es algo novedoso ni exclusivo de las comunidades disidentes. En *Time and the Other* (uno de los libros más citados por los autores del “giro temporal” *queer*), el antropólogo Johannes Fabian analiza cómo el discurso antropológico, prácticamente desde sus inicios, ha utilizado conceptos temporales para construir su objeto de estudio como algo radicalmente otro. Para ejemplificar

la construcción del otro antropológico como un otro temporal, Fabian recupera un texto de Degérando del 1800, uno de los primeros relatos de viajeros con pretensión científica: “el viajero filosófico, navegando hacia el fin de la tierra, de hecho, está viajando en el tiempo; él está explorando el pasado; cada paso que toma es el paso de una era” (citado en Fabian, 1983: 7). Según Fabian, los relatos de viajeros, primero, y la antropología profesional, después, *espacializan* el tiempo, promoviendo “un esquema en términos del cual no sólo las culturas pasadas sino todas las sociedades vivientes estaban irrevocablemente localizadas en una pendiente temporal, un arroyo de tiempo –algunos cuesta arriba, otros cuesta abajo–” (17).

Fabian acuña la expresión “alocronismo” para definir la práctica antropológica de negar la contemporaneidad entre el sujeto y el objeto de estudio, habitualmente localizando al objeto en el pasado (barbarie, salvajismo, sociedades tradicionales) y al sujeto en el presente. De nuevo, este acto de constitución temporal es performativo más que descriptivo y tiene, por ende, consecuencias prácticas (por ejemplo, la propuesta de que al salvaje hay que civilizarlo).

El giro temporal en teoría *queer*, paradigmáticamente las obras de Heather Love (2009), Carolyn Dinshaw (2007; 2012) y Elizabeth Freeman (2007; 2010) se hacen eco de esta idea y analizan las prácticas alocrónicas de las ciencias modernas en la constitución de un objeto de estudio sexualizado. Lo que demuestran es que los discursos expertos sobre la sexualidad y el género también caracterizaron a ciertos individuos “como inferiores a partir de acusaciones de retraso” (Love, 2009: 9). Estas autoras exploran cómo las *desviaciones sexuales* se presentaron como *desviaciones temporales*, por ejemplo, describiendo a las orientaciones sexuales no heterosexuales como etapas tempranas del desarrollo psicológico de un individuo; las personas gays fueron constantemente retratadas como infantes que se negaban a crecer. Freeman argumenta que el discurso psicoanalítico freudiano fue un actor clave en esta práctica de infantilización en cuanto definió a la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal del sujeto. Esta tesis estaba basada en la idea de que “la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual” (2007: 162). Love, por su parte, explora el papel que tuvo la literatura modernista del siglo XX, y llega a la conclusión de que, en varios ejemplares de este

corpus, las personas *queer* fueron descripta como una “raza atrasada”: personas “perversas, inmaduras, estériles y melancólicas: incluso cuando provocan miedos sobre el futuro, de alguna forma evocan el pasado” (6).

Pero las cosas eran un poco más complicadas de lo que parece. Paradójicamente, al mismo tiempo que la sexualidad disidente era caracterizada como temporalmente atrasada, en los discursos expertos también se la removía de la historia, por ejemplo, asumiendo que la orientación sexual y la identidad de género eran rasgos esenciales, innatos o naturales de los individuos (Freeman, 2007). Si bien volveré sobre este tema en breve, cabe resaltar que, en el afán por deslegitimar una práctica sexual por medio de categorías temporales, todas las etiquetas son bienvenidas.

Siguiendo el espíritu de resignificación crítica que caracteriza los estudios *queer* desde sus orígenes disciplinares (como se hace evidente en el hecho mismo de recuperar una palabra injuriosa, *queer*, pero alterando su sentido y revalorando su potencial político y cultural), quienes se dedican a reflexionar sobre la temporalidades transformaron las acusaciones de retraso en una reivindicación del anacronismo.

Un concepto clave para esta resignificación es el de *crononormatividad*, definido por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (2010: 3). Freeman recuerda que el sistema capitalista es no solo un modo de organizar la producción, sino también una forma de ordenar el tiempo cuyo fin es “organizar los cuerpos humanos individuales hacia la máxima productividad” (2010: 3). La manipulación social y política del tiempo genera rutinas que se incorporan; esto le otorga valor y significado a cómo vivimos y nos imaginamos en el correr de la vida. Esta forma normativa de organizar el tiempo, sin embargo, se nos presenta como algo *natural*, como una exigencia que parece nacer *del interior* de los cuerpos en lugar de revelarse como lo que verdaderamente es: *productiva* de los cuerpos.

En esta misma línea, en *In a Queer Time and Place*, Halberstam (2005) señaló que en nuestras sociedades contemporáneas preferimos ciertas prácticas temporales por sobre otras: celebramos la longevidad como el futuro más deseable (a costas de patologizar a quienes no la persiguen, como les suicidas), pensamos a

la adolescencia como un período peligroso que hay que abandonar. Estos marcos crononormativos fomentan “una transición obvia desde la dependencia infantil, por medio del matrimonio, hacia la responsabilidad adulta, por medio de la reproducción” (2005: 153).

La noción de temporalidad *queer* surge para dar cuenta de aquellos modelos, figuras, narrativas y experiencias que entran en tensión con estos marcos crononormativos, es un concepto que busca capturar la “serie compleja de discrepancias y variaciones entre los modos de existencia *queer* y la existencia racional, marcada por el reloj, de lo socialmente convencional” (McCallum y Tuhkanen, 2011: 1). Lo *queer*, en este sentido, apunta a “formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana” (Dinshaw 2012: 4). Nociones como asincronía, anacronismos, retrasos, *temporal drags*, vestigios, fantasmas, obstáculos, demoras, *flashbacks*, aparecen frecuentemente en este corpus para dar cuenta de perturbaciones que son simultáneamente temporales y sexuales.

No obstante, como suele suceder con otros conceptos de este campo, la temporalidad *queer* también fue empleada para reflexionar sobre las propias crononormatividades que se crean al interior de las comunidades disidentes. En la mesa redonda publicada por GLQ que mencioné más arriba, Nguyen Tan Hoang afirma: “nos apenamos de quienes salen del closet tarde, de quienes no encuentran pareja antes de perder sus looks o quienes siguen yendo a los bares cuando tienen la edad del padre del camarero. Creamos nuestra propia normatividad temporal por fuera de la familia heterosexual” (Dinshaw et al 2007, 184). En este trabajo elegí cuatro casos que nos permiten reflexionar justamente sobre este punto: cómo las políticas temporales no son solo estrategias de demarcación que operan sobre los movimientos feministas y disidentes desde afuera sino también estrategias inmanentes que generan, al interior de estos espacios y en mano de sus propios integrantes, efectos de frontera, patrulla y vigilancia.

### 3. Guerras de frontera

Una de las ideas que quise proponer a partir de los cuatro escenarios iniciales es que las acusaciones de retraso o arrivismo no solo aparecen en los discursos

expertos (como los que vimos en el segundo apartado) sino que son parte de las estrategias de demarcación de las propias comunidades que intentan resistir la violencia normativa de esos discursos.

En un texto de Gayle Rubin de 1992, “De Catamitas y reyes: reflexiones sobre *butch*, género y fronteras”, la autora presenta un análisis contundente sobre este tipo de estrategia a medida que cuestiona las guerras de frontera entre las lesbianas *butch* y los varones trans. Lo que más le preocupa a Rubin son las exclusiones que sufren quienes están transicionando hacia la masculinidad cuando se les pide que dejen de participar en comunidades, como las de las lesbianas, a las que solían pertenecer y en las que establecieron lazos de amistad y redes de sostén. Rubin hace un llamado a que las comunidades lesbianas no caigan en prácticas antagonistas contra las personas trans, por ejemplo “tratando a las transexuales de varón-a-mujer como intrusos amenazantes y a los transexuales de mujer-a-varón como traidores desertores” (2014: 19). Sorprendentemente, a 30 años de esta demanda, las palabras de Rubin suenan más vigentes que nunca, considerando el nivel de transfobia y transexclusión que observamos hoy en día en cierto feminismo radical que quiere recuperar una noción “biológica”<sup>3</sup> de sexo para dirimir entre las verdaderas y falsas mujeres.

En este ensayo, Rubin pasa revista a las distintas formas de ser lesbiana, *femme*, *butch*, trans y sus conexiones inestables y diversas con la masculinidad, la feminidad y la orientación sexual. Si bien existen discontinuidades entre sus experiencias, “[l]as fronteras entre las categorías de *butch* y transexual son permeables” (17) y no hay una línea nítida y permanente que pueda garantizar dónde comienza una identidad y termina la otra. Como suele suceder con la incertidumbre, no siempre es bien recibida: “los seres humanos son fácilmente fastidiados por exactamente esas ‘cosas existentes’ que escapan a la clasificación, tratando esos fenómenos como peligrosos, contaminantes y que requieren ser erradicados” (17). En el caso de las comunidades que ella analiza, Rubin afirma que “muchas lesbianas y MAVs encuentran muy perturbadoras las áreas de

---

<sup>3</sup> Escribo biológico entre comillas porque considero que hacen un mal uso de las teorías científicas sobre el sexo y desconocen el grado de pluralidad y falta de consenso sobre esta noción que hay en los estudios biológicos.

superposición entre el ser *butch* y la transexualidad” (7). Frente a estos miedos y perturbaciones, la apuesta de Rubin es no lamentarnos sino aprovechar el hecho de que “[n]ingún sistema de clasificación puede catalogar exitosamente o explicar los infinitos caprichos de la diversidad humana” (17). El ensayo concluye alentando a terminar con “otra destructiva ronda de patrullas de fronteras, vigilancia y expulsión” (22) y a hacer que nuestra sociedad sea “tan inclusiva, humana y tolerante como podamos hacerla” (24).

Un par de años después, Halberstam también publica una nota, "F2M: The Making of Female Masculinity", en la que arremete contra las guerras de fronteras entre lesbianas *butch* y varones trans. Su objetivo, en realidad, era argumentar a favor de la multiplicación de categorías y vocabularios que tenemos para hablar de la sexualidad y el género, y dejar de pensar a las lesbianas como “identidades fijas” para hablar en términos de “potencialidades” y de “ficciones” (1999: 125). Halberstam argumenta que las lesbianas deberían ser más cuidadosas si reproducen prácticas de vigilancia hacia el interior de sus comunidades ya que comprometerse con una “concepción unitaria de lesbianismo ha tenido repercusiones negativas y problemáticas” (126). Al igual que Rubin, en este ensayo se busca resquebrajar el impulso de establecer fronteras claras y precisas, así como se plantea una tesis general sobre las identidades que resalta su la ambigüedad y fluidez.

En uno de los párrafos más citados, y polémicos, del texto, se afirma:

Todes somos transexuales, excepto que el referente de trans se hace cada vez menos claro (y más y más *queer*). Todes somos *cross-dressers* pero ¿desde o hacia dónde cruzamos? No hay “otro” lado, no hay un sexo “opuesto”, no hay una división natural que pueda ser cruzada gracias a la cirugía, la vestimenta o al “pasar”. Todes pasamos o no [...] No existen les transexuales. (126-127).

Sin entrar en detalle en las numerosas críticas y discusiones que desató esta afirmación,<sup>4</sup> para los fines de este artículo quisiera traer a colación un cuestionamiento que llegó en una carta a la revista en la que se publicó el ensayo y que Halberstam recupera en su libro posterior, *Female Masculinity*. Según esta crítica, el ensayo reproduce la posición de “la feminista lesbiana que quiere que les transexuales desaparezcan en una proliferación posmoderna de identidades *queer*”

---

<sup>4</sup> Trabajo algunas de estas críticas en un texto anterior (Solana, 2013).

(citado en Halberstam, 1998: 146). A Halberstam, según esta lectora, no le interesa la vida real de los varones transexuales en virtud de su obsesión con la fluidez y con las destrucciones de las ficciones de género, algo que sería arquetípico de la teoría *queer*. En *Female Masculinity*, el autor aclara que lejos de repudiar o negar la legitimidad de los varones trans, su objetivo era “crear un espacio teórico y cultural para la *butch* transgénero que no presuponga la transexualidad como su marco epistemológico” (1998: 146). Es decir, quería pensar en lo *butch* ya no como un estadio previo a la transexualidad masculina sino como una identidad con valor por sí misma. Al igual que Rubin, Halberstam se molesta con las guerra de frontera entre las lesbianas *butch* y los hombres trans pero, a diferencia de Rubin, distribuye las culpas por igual: algunas lesbianas ven a los varones trans como “traidores” que se convirtieron en el enemigo, mientras que algunos varones trans acusan a las lesbianas *butch* de no animarse a hacer la transición quirúrgica.

#### 4. Cierre: ¿cuál es el valor político del anacronismo y la vanguardia?

La idea de *guerras de frontera* matiza las lecturas que sobreestiman la idea de sororidad y lucha común para mostrar que, al igual que otras comunidades políticas, la comunidad LGBT está atravesada por conflictos antagónicos. Lo que intenté mostrar en este artículo es que la temporalidad es parte de los recursos disponibles para legitimar o cuestionar identidades, prácticas y estilos de vida sexogenéricos, tanto en boca de los discursos expertos como en boca de quienes son categorizados por esos discursos. Lejos de pensar al tiempo como un asunto objetivo, cronológico e independiente de nuestros arreglos sociales, los estudios sobre temporalidad *queer* muestran que no todas las personas habitamos el mismo ahora ni lo hacemos de la misma forma: algunas personas pueden verse como adelantadas o incomprendidas por su tiempo, otras pueden recibir acusaciones de atraso o de anacronismo, otras pueden ser achacadas por seguir, irreflexivamente, una moda o una tendencia.

En los cuatro casos que vimos, aparece un diagnóstico no solo sobre las identidades sino sobre el presente, el pasado y las posibilidades del futuro. Frente a imágenes idealizadas del presente como un momento de mayores libertades, el anacronismo de las locas de Modarelli viene a mostrar que emergen nuevas

exclusiones ocultas bajo el brillo luminoso del progreso. La nostalgia de las locas puede parecer extraña, al fin y al cabo ¿quién puede añorar un tiempo de represión? Sin embargo, lo que sus crónicas demuestran es que represión se dice de muchas formas y no es monopolio del Estado. Una de las nuevas jerarquías que Rosa *prepuccio* explora con bastante detenimiento es el rechazo al erotismo de las viejas. En palabras de Modarelli: “Seamos claras: la disco y el sauna son entretenimiento erótico útil sólo para las pendejas” (2011a: 9).

En un trabajo anterior, señalé que veía cierto potencial crítico en la reivindicación *queer* de la figura del anacronismo (Solana, 2016). Este potencial tenía que ver no solo con su capacidad de cuestionar el presente leído en clave progresista, sino también con cierta lectura progresista de la teoría *queer* misma. Lo que sostuve es que este interés *queer* por el atraso, la retaguardia, lo *demodé*, lo anacrónico permite situar a la teoría *queer* por fuera de las coordenadas vanguardistas con las a veces es asociada. Como señala Freeman, autocríticamente, “Hasta hace poco los esfuerzos dominantes de la teoría *queer* han tendido a privilegiar lo *avant-garde*. En un momento de mi vida como académica de la teoría y cultura *queer*, pensaba que el punto de lo *queer* era siempre estar adelante de las posibilidades sociales existentes” (2011, xiii). Este énfasis en lo nuevo, lo disruptivo, lo *under*, lo raro, lo que el resto de la sociedad no puede ni siquiera imaginar no es algo negativo de por sí, pero puede volverse una perspectiva demasiado limitada para entender un fenómeno tan complejo y multidimensional como las prácticas sexogénéricas y sus vínculos (nunca únicamente de repudio o corrimiento) con las normas.

El foco en lo que queda en la retaguardia de las culturas sexuales desdibuja la imagen caricaturizada de la teoría *queer* como una mera celebración de la vanguardia, de la novedad constante y del último grito de la moda sexogénérica. Esta caricatura es la que aparece, por ejemplo, en quienes critican la “ideología de género”, como vimos con Buck Angel y sus entrevistas. Esta crítica también es un juicio sobre el tiempo: el presente es caracterizado como un momento de in-*queer*-sión (como se enuncia en algunas cuentas de Twitter), como un estadio completamente hegemónico por el movimiento transgénero, *queer*, posfeminista y *woke*. La actualidad, según esta lectura, fue capturada por la cultura

de la corrección política y su falsa idea de que ser varón o mujer no es un hecho biológico y objetivo sino un sentimiento subjetivo.

Como ya señalé, es llamativo que esta crítica sea pronunciada ya no solo por la derecha transfóbica y los movimientos religiosos más conservadores sino por una parte de la propia comunidad trans; un sector que cree que “fuimos demasiado lejos”, que el activismo *queer*, no-binario y transgénero ha desvirtuado la lucha real de las personas transexuales, aquellas personas que no siguen una moda, sino que sufren disforia de género. Así como Butler notaba que la matriz heterosexual funcionaba distribuyendo inequitativamente grados de realidad entre sujetos inteligibles (i.e. heterosexuales, cisgénero) y sujetos ininteligibles (todos aquellos que se corrían de esos parámetros), lo mismo acontece al interior de la comunidad trans estadounidense. La distinción entre moda y realidad, entre jugar a cambiar de género y tener un diagnóstico marca una distancia que no es solo política sino ontológica. De nuevo, esto es novedoso, pero no tanto. Es novedoso en cuanto acontece en un momento en que los derechos de las personas trans y no binarias son más reconocidos (y, por eso, son considerados, por estos grupos, como un nuevo sujeto hegemónico) y no es tan novedoso en cuanto nos recuerda a las guerras de fronteras que vimos con Rubin y Halberstam.

Todas las políticas temporales que exploré en este artículo sirven para delimitar bordes: entre victoriosos y perdedores, entre víctimas y victimarios, entre quienes añoran el pasado y quienes están a gusto en el presente, entre revolucionarios y conformistas. Ahora bien, si la sensación de ser un anacronismo es algo que comparten las locas, la población alemana filo-nazi y los movimientos críticos de la ideología de género, ¿podemos seguir pensando en el anacronismo como un recurso a ser reivindicado? Con esta pregunta no quiero sugerir en absoluto que todos estos grupos sean lo mismo. Lo que sí quiero remarcar es que, desde distintos flancos –teóricos y políticos–, se hace un uso de etiquetas temporales para reivindicar una posición de enunciación políticamente autorizada.

La idea que quiero sugerir en este artículo es que la posición de anacronismo, de resabio, de relego no es algo que pueda ser celebrado o repudiado por sí mismo, y lo mismo vale para la vanguardia y lo novedoso. Esos marcadores temporales no tienen un contenido político en sí sino que adquieren valor crítico o conservador en

sus usos, en su circulación, en el trabajo que hacen en un contexto particular. Volviendo a uno de mis ejemplos anteriores, el potencial crítico del uso *queer* del anacronismo tiene que ver con cómo interrumpe cierta idea de progreso asociado a la crononormatividad y a cierta caricatura de la teoría *queer* como sinónimo de vanguardia política. No se trata, entonces, de romantizar el anacronismo sino de rastrear cómo opera en la discusión pública.

No se trata, tampoco, de determinar qué sensación es políticamente mejor (i.e. sentirse fuera del tiempo, ajena al presente o adelantada a nuestra época). De lo que se trata es de analizar los usos políticos de esas sensaciones, indagar el modo en que los afectos asociados a la temporalidad son movilizados para articular demandas políticas. Hablar de vanguardia y retaguardia no es hablar de posiciones cronológicas objetivas ni de cualidades inherentes a los cuerpos; más bien, es hablar de política, de guerras de fronteras y del modo en que el pasado y el presente se articulan con vistas al futuro.

## Bibliografía

- Dinshaw, C. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham, Duke University Press.
- (2007). "Temporalities", en Paul Strohm (ed.): *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford. Oxford University Press: 107-123.
- Dinshaw, C. et. al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Volumen 13. N° 2-3. Durham: 179-95.
- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Freeman, E. (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (2007). "Introduction". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volumen 13, N°2-3. Durham: 159-176.
- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York: New York University Press.
- (1999). "F2M: The Making of Female Masculinity", en Margrit Shildrick y Janet Price (eds.) *Feminist Theory and the Body: a Reader*. Nueva York. Routledge: 125-133.
- (1998). *Female Masculinity*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Love, H. (2009). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.
- McCallum, E. L. y Tuhkanen, M. (2011). "Becoming Unbecoming: Untimely Meditations", en *Queer Times, Queer Becomings*. Albany. University of New York Press: 1-21.
- Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Rubin, Gayle [1992] (2014). "De Catamitas y Reyes: Reflexiones sobre Butch, Género y Fronteras". Córdoba. Bulcavaria ediciones: 1-27.
- Solana, M. (2016). "Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer". *El banquete de los dioses*. Volumen 5, N° 7. Buenos Aires: 37-65.
- (2013). "La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad". *Revista de Estudios de Género La Ventana*. Volumen IV, N° 37. Guadalajara: 70-105
- Warner, M. (1999). *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Nueva York: The Free Press.

## Fuentes

- Modarelli, A. (2011a). "El amargo retiro de la Betty Boop", en *Rosa prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires. Mansalva: 7-12.

- (2011b). “Cartas de la Vieja Diosa Arrodillada”, en *Rosa prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires. Mansalva: 16-20.
- (2011c). “Rosa Prepucio, buscando la bragueta amiga. Entrevista con Gustavo Pecoraro” en <http://blogs.lanacion.com.ar/boquitas-pintadas/agenda/cuando-ser-gay-no-estaba-de-moda/>. Acceso: julio 2020.
- Perlongher, N. [1991] (2008). “La desaparición de la homosexualidad”, en *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires. Colihue: 85-90.