



Identidades precarias: biopolítica/s, ficcion/es, episteme/s en el culo del mundo.

Precarious identities: biopolitic/s, fiction/s, episteme/s on the world' ass.

CARLI PRADO

Dirección de correo electrónico: carliprd@gmail.com / prado@iech-conicet.gob.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7438-0147>

Recibido/Received: . Aceptado/Accepted: 15/11/2024.

Cómo citar/How to cite: prado, carli (2024). Identidades precarias: biopolítica/s, ficcion/es, episteme/s en el culo del mundo. *MariCorners: Revista de Estudios Interdisciplinares LGTBIA+ y Queer*, 2(1), 9-30. <https://doi.org/10.24197/mcreilq.1.2025.9-30>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: Este artículo recorre, a partir de recuperar una foto del archivo familiar, preguntas acerca de cómo la poscolonialidad afecta los modos en que leemos y vivenciamos el pasado y, en consecuencia, las historias y los cuerpos que podemos ver allí y reconocer en el presente. Ello se relaciona con una reconstrucción del panorama actual de los Estudios LGBTIQA+ que insiste en pensar lo colonial como parte de ese despliegue identitario, especialmente en el culo del mundo. Metodológicamente, haré uso de categorías como el «archivo de sentimientos» y la «escritura de contacto», así como también continuaré una «arqueología del mestizaje».

Palabras clave: Epistemología, teoría poscolonial, archivo, teoría queer, sodomía.

Abstract: This article explores, based on recovering a photo from the family archive, questions about how (post)coloniality affects the ways in which we read and experience the past and, consequently, the stories and bodies that we can see there and recognize in the present. This is related to a reconstruction of the current panorama of LGBTIQA+ Studies that insists on thinking about coloniality as part of that identities, especially on the world's ass. Methodologically, I will use categories such as the “archive of feelings” and “contact writing,” as well as continue an “archaeology of *mestizaje*.”

Keywords: Epistemology, postcolonial theory, archive, queer theory, sodomy.

1. INTRODUCCIÓN. MARÍA-SOLEDAD: RAMAS CAÍDAS DE UN ÁRBOL GENEALÓGICO

Figura 1
Foto familiar



Nota. Archivo familiar personal (2024).

Una imagen de mi bisabuela María. María, igual que mi mamá. Pero a mi mamá le agregan el nombre Soledad: María Soledad. Yo heredo, a su vez, ese segundo nombre: mi parte en esta genealogía. Mas, ¿qué clase de «soledad» se invoca en mi caso? A priori, me arriesgaría a decir que una *soledad sexual*. Eso me lleva a formular la siguiente pregunta: ¿se puede hablar de precariedad y precaridad (Butler, 2009/2010) del pasado? No del pasado *en tanto* que pasado, sino de los modos en que esos pasados pueden ser traídos al presente. Y ello entendiendo que «poder ser traído» significa aquí la posibilidad fabulativa de una actualidad de ese pasado en el presente, aunque también de los cuerpos-pasados como materialidades temporales que permanecen. En relación con esto podemos leer lo que Butler afirma en *Marcos de guerra*, que:

(...) si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2009/2010, p. 15).

En ese sentido, le autore propone la precariedad (*precarity*) como una pregunta acerca de qué hace posible pensar una vida como precaria, pero considerando esa precariedad (*precariousness*) como una condición de la propia ontología relacional que nos vuelve interdependientes. Es decir, que la precariedad es algo que actúa diferencialmente sobre la base de una precariedad común. Sin embargo, en este ensayo quisiera torcer un poco su propuesta y usarla para pensar *precariousness* como una condición de la ontología relacional del tiempo en relación con el presente y *precarity* como las dificultades particulares que supone traer al presente algunas historias. En particular aquellas que no han encontrado nombre en las historias oficiales del nacionalismo higienista¹, heredero del proceso colonial de la conquista de América.

Este trabajo se pregunta, entonces, por la relación entre biopolítica y precari(e)dad a partir de mi propio «archivo de sentimientos» (Cvetkovich, 2003/2018), además indaga de qué formas la fabulación puede producir agencias temporales que den cuenta de la actualidad de algunos legados sexo-genéricos en contextos poscoloniales. Y todo esto movido por una inquietud personal, que *reza*: ¿habrá habido «sodomitas», como yo, en mi familia?

2. ARCHIVOS, SENTIMIENTOS, FICCIONES

Para responder a ello, quisiera empezar por articular la noción de «archivo de sentimientos» antes mencionada. Cvetkovich la define como «una exploración de los textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones, que están codificados no solo en el contenido

¹ Por estar escribiendo desde Argentina, utilzo principalmente el libro de Jorge Salessi, *Médicos maleantes y maricas* (2023), para referenciar este punto. Sin embargo, también es muy pertinente la lectura de *La nación heterosexual* de Ochy Curiel (2013), especialmente por su claridad conceptual respecto del aporte de los feminismos materialistas al análisis de «la nación» en función del contrato social de la heterosexualidad.

de los textos, sino en las prácticas que rodean a su producción y su recepción» (2003/2018, p. 22). Aunque tal vez, como advierte Sara Ahmed (2004/2015), mi archivo tampoco es —estrictamente hablando— un «archivo de sentimientos» puesto que los sentimientos no están «en» el archivo, sino que tiene más que ver con una «escritura de contacto».

Al hacer «escritura de contacto» o escribir sobre el contacto, no solo entrelazo lo personal y lo público, lo individual y lo social, sino que muestro las maneras en las que estos ámbitos adquieren forma a través de los demás, o incluso cómo se dan forma uno a otro. Así que no es que mis «sentimientos» estén en la escritura, aunque por toda mi escritura están regadas historias de cómo mi contacto con los demás me da forma (Ahmed, 2004/2015, p. 42).

Por lo tanto, en este caso en particular, el archivo podría ser pensado epistémico-metodológicamente de la siguiente forma: la foto de mi bisabuela María forma parte de un archivo familiar marcado por el trauma (Cvetkovich, 2003/2018) étnico-racial. Un trauma que es secreto y, a la vez, público, puesto que no se habla de ello directamente (ni en términos de racismo, ni mucho menos de colonialidad), pero aparece codificado en ciertas expresiones o usos del pasado, ligadas en general a la vergüenza o el silencio. A su vez, al yo estar escribiendo sobre esto *en medio* de una ontología relacional del tiempo que es precaria, produzco una «escritura de contacto» que pone a jugar lo familiar-íntimo como un problema vinculado a lo político-público de manera genealógica. Es decir que, si bien no se trata del mismo «archivo de sentimientos» que Cvetkovich trabaja en relación a las culturas lesbianas, cabe fabular que esta categoría (junto a la de Sarah Ahmed) puede funcionar como una «tecnología contranarrativa que supone una cierta deslealtad a los métodos académicos convencionales» (flores, 2016, p. 7) que aquí no sólo indaga textos culturales, sino que teje también el texto de la propia vida, propiciando otros cruces entre el «mal de archivo» y el «archivo del mal» (tron y flores, 2017).

Pienso, entonces, en mi bisabuela María. La mamá de mi abuela que es igual a mi mamá, de cara y de piel («trigueña» según ella). Yo, sin embargo, soy igual a mí papá, de cara y de piel («blanca»). Y de apellido, español. La otra persona de la imagen es mi bisabuelo, Juan Muñoz. Y su mamá, Olinda. Olinda Muñoz, el apellido de mi abuela, la mamá de mi mamá. Nos ha costado reconstruirlo, pero parece que a ella la compraron

junto con el terreno y que su hijo, mi bisabuelo Juan, era un bastardo del patrón. Nada lo prueba y nadie lo com-prueba, no obstante, mi mamá y yo tratamos de reconstruir líneas que nos permitan imaginar de dónde salimos; cómo se entrelazan nuestras propias vidas con los procesos de colonización y de des-humanización (y/o animalización), sin creer del todo, tampoco, en la Humanidad como un fin. Y juntas, en nuestro ejercicio cómplice de investigación familiar, nos encontramos en el cruce que producen las ficciones al develar el carácter construido de la historia como fábula (Le Guin, 1989/2021) y de la ciencia como discurso universalizante (Haraway 1991/1995, 2004).

Si pensamos, por ejemplo, en la propuesta de Úrsula K. Le Guin en torno a la «teoría de la bolsa» (1989/2021) podemos avizorar parte del ejercicio de este ensayo genealógico y sentimental. Allí ella propone que la historia de la violencia, del uso de armas y de la posibilidad de matar como características distintivas del «hombre» (sinónimo de «humano») no es la única. Y no sólo no es la única, sino que es una forma que produce determinada idea de «lo humano» y de «la historia» misma. Un modo de contar que obtura otras historias y otras teorías de la historia, como lo es la de la bolsa. Según la cual lo distintivo no fueron las armas, sino los recipientes, las bolsas donde cargar cosas para proveer un refugio o una guarida. Una teoría que depende, sin embargo, de la posibilidad de la ficción. De la potencia de la ficción. En este sentido nos dice que:

La ciencia ficción correctamente concebida, como toda ficción seria, por divertida/extraña que sea, es una forma de tratar de describir lo que realmente está sucediendo, lo que la gente realmente hace y siente, cómo las personas se relacionan con todo lo demás en esta vasta bolsa, esta panza (vientre) del mundo, este vientre de cosas por ser y tumba de las cosas que fueron, esta historia interminable (Le Guin, 1989/2021, p. 14).

Esto es puesto a dialogar aquí con la propuesta de una «objetividad parcial» de Haraway (1991/1995), es decir: con un trabajo crítico de producción de conocimiento que no se desliga de las condiciones materiales de existencia en la que dicha producción es y hace ser. Y cuya clave es la posibilidad de difracción, de «producir modelos de diferencia» (Haraway, 2004, p. 26). En términos de este «archivo de sentimientos» y de esta «escritura de contacto» signada por la precari(e)dad, ambos corrimientos en los modos de hacer son los que sostienen la fabulación que

se despunta gracias a la foto de mi bisabuela María. Y que, en palabras de Fermín Rodríguez, me permite darle curso a la idea de que:

En la imaginación del progreso, lo que inauguraba las culturas nacionales era el pasaje de la naturaleza a la cultura. Pero la naturaleza nunca fue el caos que precede a la civilización, sino el producto de una operación de poder que trabaja en el umbral de nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político suspendiendo los límites (Rodríguez, 2022, p. 22).

¿Qué pensar del propio archivo en la trama poscolonial²? Mi tatarabuela Olinda, vendida con el terreno, me hace recordar a cuando Aristóteles en el comienzo de la *Política* cita Hesíodo: «La casa, después la mujer y el buey arador». Humanos, no-humanos, animales. Entre el «mal de archivo» y el «archivo del mal» (tron y flores, 2017), el propio archivo somático: la sangre, el color, el sexo. El cuerpo devenido individuo; la carne, mercancía.

Le cuento a mi mamá que estoy escribiendo sobre esto y me arroja, por la tangente, que es «un poco loco», además, porque su papá (mi abuelo materno) terminó trabajando para don X (mi abuelo paterno). Hay una «cosa patronal» me dice; demuestra que *la teoría* se dice de muchas maneras.

3. LAS VUELTAS DE LO PRECARIO

Siguiendo «las vueltas» de Giorgi (2017), podríamos pensar cómo este pequeño archivo auto-biográfico funciona en tanto índice de lectura de los «dos tensores principales desde los que se demarca el terreno del giro ético en Butler y sus usos» (Giorgi, 2017, p. 8):

Por un lado, la cuestión de lo precario es irreductible a miradas unidimensionales de desposesión, expropiación y victimización con las que se suele asociar al término, para operar más bien como el punto de partida de una crítica a la matriz de individuación y privatización específica de la

² Si bien «lo poscolonial» tiene ya una tradición, en este trabajo aparece conceptualmente mencionado en relación a una posición crítica que busca pensar, como dice Laura Catelli «la persistencia, en el presente, de los efectos sociales, económicos, subjetivos e imaginarios» (2020, p. 23) producidos, en este caso, por la «heterocolonialidad» (Rojas Miranda, 2021).

tradición liberal, esto es, la matriz del llamado «individualismo posesivo» que será la piedra basal de la subjetividad neoliberal. (p. 8)

Es decir que podemos volver a preguntar, como al principio, por la precariedad y precaridad (Butler, 2009/2010) del pasado. Y no del pasado *en tanto* que pasado, sino de los modos en que esos pasados pueden ser traídos al presente. En este caso: la foto de mi bisabuela y las historias que de allí surgieron. Y ello teniendo en cuenta el mencionado concepto de *precariousness* como una condición de la ontología relacional del tiempo en relación con el presente y el de *precarity* como las dificultades particulares que supone traer al presente algunas historias. Pues si no sólo ha sido difícil en términos metodológicos recabar información «verídica» o, al menos, creíble de mis antepasados en su dimensión étnico-racial, mi propia soledad familiar como disidente sexual (y sexo-genérico) se inquieta al buscar también, en ese archivo, un rastro de prácticas no cis-hetero-normadas.

Eso es lo que me lleva a este ejercicio precario en sus dos sentidos: porque la relación con el pasado y sus «fuentes legítimas» no suele ser fácil en general (y veo funcionar allí la *precariousness*), pero también porque dentro de esa dificultad general se articulan dos dificultades específicas (del orden de la *precarity*), lo étnico-racial y lo disidente-sexual.

En torno a este tipo de preocupaciones es que ubico mi duda acerca de si habrá habido «sodomitas» (putes, lesbianas, «homosexuales» dicho anacrónicamente) como yo en mi familia, y cómo saberlo; cómo leer esos cuerpos y sus prácticas. En este sentido, Giorgi trae a la conversación al cuerpo precario como aquel cuerpo:

(...) sobre el cual la fantasía de la separación y el aislamiento originario respecto de los otros cuerpos —esto es: aislamiento de lo social y de lo ecopolítico— simplemente no puede ser sostenida: el precario, la precaria no pueden nunca ser los «dueños de sí mismos», esa figura fundante de la empresa liberal y neoliberal, precisamente porque precariedad implica siempre una conciencia sobre la interdependencia —social, económica, biológica, ecológica— como condición misma de toda posibilidad de la vida. Lo precario desmonta tanto la lógica de la propiedad, de lo propio como posesión y como capitalización, como el presupuesto del «sí mismo» en tanto que dado, ontológicamente reconocible (bajo la forma de «un cuerpo», «yo», «sujeto», «individuo» —eso que en inglés se denomina *bounded individualism*, el individuo en tanto que ontológicamente demarcado, con fronteras nítidas, aislado u originariamente distingible de sus

agenciamientos y de sus lazos). Al contrario, precario nombrará esa apertura constitutiva, ese estar siempre fuera de sí, el estar hecho de la relación con los otros a partir de una supervivencia necesariamente interdependiente: precario, dicho de otro modo, nombra la posibilidad de una conciencia sobre el hecho de que no hay vida —ni individuo, ni cuerpo— que no dependa de su relación con los otros (Giorgi, 2017, p. 8)

A raíz de lo cual me/nos pregunto, ¿y si esos «otros» de la relación no fueran solamente los coetáneos, sino también los ancestros? Si las prácticas sexuales fueron otras, con otros significados socio-políticos, como más adelante veremos que explora Duen Sacchi (2021) respecto de la llamada por los conquistadores «sodomía», ¿por qué parece que la historia es siempre heterosexual, y que la propia memoria somática lo es? Una respuesta que esbozo es: la reproducción. Una re-producción de «la especie» que no puede ser pensada si no es cis-heterosexualmente. En efecto:

No se trata de una pregunta puramente conceptual, sino —justamente por algo que la misma Butler nos enseña— de una pregunta inmediatamente política: la que define, configura, construye los marcos, las esferas de aparición que hacen inteligible «una vida». En efecto, es difícil imaginar una reflexión ético-política sobre los marcos de inteligibilidad, las gramáticas de «aprehensión» y «reconocimiento» que producen la relación ética con «una vida», que no impliquen, en su inestabilidad y su configuración misma, redefiniciones, o rearticulaciones en torno a lo que entendemos por «vida». Precisamente porque no hay marco que no sea ya producción de saber, y precisamente porque no hay saber que no sea político, es improbable que podamos hacer una reflexión sobre lo que cuenta como vida sin pensar, sin complicar, sin disputar los modos en que en nuestras sociedades se construyen definiciones de «vida» (Giorgi, 2017, p. 10)

Donde, a su vez, esta pregunta por el «bios» nos remite a la biopolítica foucaultiana, de la cual podemos traer a colación algunas derivas³.

³ Tanto en Derecho de muerte y poder sobre la vida (Foucault, 1976/1985) como en la Clase del 17 de marzo de 1976 (Foucault, 1976/2014) se vuelve manifiesta una distinción/articulación entre el poder disciplinar (o anatomopolítica del cuerpo humano, en tanto individuo) y el poder de regularización (o biopolítica, en relación a la población) en la cual la sexualidad aparece como una bisagra: «por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (...); por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya

Laura Catelli publicó en 2020 su tesis doctoral (originalmente defendida en 2010), titulada *Arqueología del mestizaje*, donde trabajó directamente con la noción de «biopolítica», advirtiendo cómo su investigación se articulaba con los conceptos foucaultianos:

A pesar de las críticas dirigidas a Foucault por su tratamiento oblicuo de lo que podríamos llamar, evocando a Mignolo, el lado más oscuro de la modernidad, el ejercicio crítico-analítico del poder no deja de representar una especie de arsenal conceptual para los estudios coloniales que ha sido, en general, frecuentemente aplicado (Stoler, 1995, p. 1), pero poco explorado críticamente. Por otro lado, esa supuesta evasión de lo colonial en la obra de Foucault sugiere la posibilidad de indagar, de forma explícita, acerca de los vínculos entre los procesos coloniales y la red de relaciones y estrategias de poder y de dominación involucradas en dichos procesos. Esta posibilidad motiva la propuesta de este estudio de reconceptualizar el mestizaje como un instrumento y como un efecto discursivo del biopoder en el contexto de la colonialidad, proponiendo al mismo tiempo una arqueología del mestizaje que abarque la conquista, donde la mezcla racial se concibió como un instrumento de poder y produjo múltiples efectos discursivos y subjetivos. Hasta ahora prácticamente desvinculado de su condición *sine qua non*, esto es, de la relación etnoracial y heterosexual de las relaciones de fuerza y de guerra en las que ocurrió, y de la sangre como contracara simbólica, el concepto de mestizaje pierde su profundo potencial analítico y crítico. (Catelli, 2020, p. 76)

Mentiría si dijese, por mi parte, que no he ido a buscar el rastro de mis ancestres (con un especial afán fabulativo en torno a lo sodomita) a partir de haber leído a Laura Catelli y su insistencia por la heterosexualidad como condición *sine qua non* del mestizaje. De hecho, esa condición *sine qua non* me viene obsesionando a nivel teórico (Prado, 2024) por sus implicancias epistemológicas, con incertidumbres tales como: ¿a qué restricción apunta que la heterosexualidad sea la condición sin la cual el mestizaje no puede ser desplegado?

Cabe advertir que hay aquí una manera particular de concebir al «mestizaje» dado que la de Catelli es una obra que se propone realizar una

no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización» (Foucault, 1976/2014, p. 227).

arqueología de dicho concepto. La autora lo define brevemente de la siguiente manera:

Mi propuesta es abordar el mestizaje como estrategia de conquista y como una serie de efectos discursivos de esa estrategia, y relacionarlo con las categorías de sexualidad y raza, que son sus ejes de aplicación. Visto como estrategia de poder, lo cual no siempre significa dominación, en el contexto de la conquista y la colonización, el mestizaje no puede ser definido simplemente como un proceso de «mezcla de razas». Su despliegue en un contexto de guerra implica entenderlo como el contacto sexual transculturador —muchas veces violento— de los cuerpos, contacto que conlleva, en el ámbito de lo discursivo, el contacto con la cultura, los comportamientos sexuales y los sistemas de parentesco.

La noción de mestizaje como dispositivo nos permite proponer una ruptura entre el concepto de mestizaje desarrollado por Vasconcelos y el mestizaje pensado como una serie de prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales. Esta ruptura nos ayuda a pensar en los instrumentos y los efectos de un discurso fundamentalmente colonialista que, a partir de fines del siglo XV, dominó los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo haciendo uso de las estrategias de alianza que ya funcionaban allí y en la sociedad ibérica (Catelli, 2020, p. 75).

Por otro lado, así como encontré una inspiración en este libro, también la encontré leyendo a Duen Sacchi (2021), a quien me permito citar en extenso:

La sodomía a diferencia del significado en Europa de prohibición de algunas prácticas sexuales que se consideraban contra la naturaleza propia de la generación por la procreación, durante la colonización y sobre las partes de las Indias se volverá polisémica, y estará asociada a la prohibición de prácticas espirituales que ponen en funcionamiento conocimientos ceremoniales, epistémicos y lingüísticos en cuerpos y comunidades. Danzar será de sodomitas. Organizarse políticamente será de sodomitas. Pintar el cuerpo será de bestias sodomitas. Transitar entre espíritus y subjetividades corporal o comunitariamente será de legiones de sodomitas. Estas normativas especialmente serán usadas para perseguir, marginalizar y desterrar prácticas de intervención corporal, individuales o comunitarias, que estaban relacionadas con la construcción de poder político, autonomía económica y conocimientos sobre la curación, tanto física como espiritual, además de las prolíferas formas de interacción eróticas de las comunidades. La tortura física, la persecución espiritual, el encierro, el destierro, la

exhibición y la muerte serán las formas del castigo. Estas prohibiciones estarán evidentemente relacionadas a la acumulación originaria y el control económico sexo-racial de las comunidades en Abya Yala (Sacchi, 2021, pp. 73-74).

Y gracias al cual puedo aventurar que la alusión a «organizarse políticamente (será de sodomitas)» le hace un guiño a la dimensión biopolítica en/de los procesos de colonización tal y como los plantea Catelli (2020). Donde, a su vez, se trataría de

Vidas y cuerpos sobre el umbral de lo precario, cuyo relieve no se puede leer sólo bajo el signo de la desposesión y el despojo sino bajo nuevas inflexiones de la agencia, de la resistencia y de la invención de relaciones, afectos y de placeres (Giorgi, 2017, p. 10).

Retomo, entonces: una foto de mi bisabuela que se llama igual que mi mamá y a la cual ella se le parece físicamente. Mi propio yo, blanco, igual a mi papá, de apellido español, descubriendo un archivo mestizo. Mi bisabuelo Juan, Juan Muñoz, llevando el apellido de su madre porque (parece ser que) fue un hijo bastardo. Muñoz, el apellido que llega hasta mi abuela materna y que yo ya no tengo (porque se supone que los apellidos llevan una línea patriarcal). Gestos esquivos de una historia que mi mamá y yo intentamos reconstruir, y a la cual yo encima quiero conceptualizar. Tal es mi atrevimiento. Pues no sólo quiero encontrar los eslabones étnico-raciales, sino que además juego a fabular la posibilidad de que, en medio de toda esa precari(e)dad, haya un rastro perdido, una práctica olvidada, un placer negado por la historia, un modo de compartir llamado al silencio. Un antídoto epistémico contra la soledad.

De este modo me preocupan, pero también me ocupan, los «usos» del pasado, especialmente en relación con «la tensión entre la continuidad y la discontinuidad» (Macón y Solana, 2015, p. 11). Sobre ello me detendré en el siguiente apartado.

4. PRETÉRITO INDEFINIDO

En la Introducción a *Pretérito Imperfecto*, Cecilia Macón y Mariela Solana advierten una serie de cuestiones muy interesantes en torno a los usos del pasado y los respectivos aportes del giro afectivo. En relación con ello, me gustaría señalar que a la idea de que: «la teoría queer —al igual que la filosofía de la historia— se ha visto atravesada por discusiones

teóricas sobre la distancia histórica entre el pasado y el presente» (Macón y Solana, 2015, p. 22), le sigue la mención de Foucault como autor de «la tesis de la discontinuidad radical entre la sexualidad pasada y presente» (*ibid.*).

Esto no es menor si tenemos en cuenta la pulsión «continuista» de este trabajo (y de mi trabajo de tesis en general), no porque niegue los pliegues que muy bien ha sabido marcar el autor francés, sino porque —aventuro— en el revés de una historia (colonial) no contada puede haber un rastro de vida, un eslabón perdido. En este sentido, me (a)sumo a la búsqueda de «las conexiones y contactos entre marginales sexuales de hoy y ayer» (Macón y Solana, 2015, p. 22). Lo cual no deja de relacionarse tampoco con los sentidos desplegados en torno a la *precariousness* y la *precarity*, configurando una suerte de «epistemología del tiempo».

Dicho esto, la cuestión del «anacronismo» es, sin duda, una de las dificultades más grandes de sortear para quienes no tenemos palabras para nombrar lo que nos antecede: aquello que no es lo mismo, pero tampoco es algo absolutamente diferente. En efecto, mi búsqueda sodomítica/sexodisidente en la genealogía familiar choca con este problema a cada momento: ¿Cómo trazar una frontera entre la sodomía y la homosexualidad en el propio archivo personal? ¿Cómo se da el pasaje de una injuria a la otra? No en términos jurídicos, sino en términos histórico-somáticos.

Pero también, ¿por qué trazar esa frontera? ¿De qué nos sirve? ¿Qué nos impide ver esa separación aparentemente radical? Puesto que hay que pensar, a la vez, cómo hacer aparecer algo que quizás no tenía un nombre específico (o que no necesitaba diferenciarse de nada ni de nadie) pero que fue marcado a partir de un pecado o una injuria que hoy tratamos de reivindicar; o cómo hacemos aparecer algo que fue ocultado porque se consideraba indeseable. En este punto coinciden lo étnico-racial y lo sexodisidente, especialmente en Argentina, ya que la sistematización del blanqueamiento y de la cisheterosexualización ha sido (y es) muy fuerte.

En esta línea de problemáticas, John Katz habla, invocando a Foucault, del «peligro de proyectar nuestras categorías heterosexual y homosexual sobre el pasado» (1995/2011, p. 56):

Podemos echar una mirada retrospectiva al linaje de los términos y la organización sexual de nuestra propia sociedad —su «genealogía», la llama Foucault, quien sugiere que no debemos utilizar nuestros términos bisexualidad, homosexualidad y heterosexualidad de un modo que implique

que éstos fueron los conceptos que los individuos del pasado utilizaron. (Katz, 1995/2011, p. 56).

Foucault teme que sus lectores proyecten sobre el pasado las categorías y disposiciones sexuales de su propia sociedad porque de manera inconsciente e injustificable dichas proyecciones afirman la similitud del presente y el pasado. Por ello, sus lectores no podrán percibir la disimilitud y el cambio, el carácter históricamente específico de antiguas normas sobre el placer de los hombres y la históricamente particular organización social del erotismo en que surgieron (Katz, 1995/2011, pp. 58-59).

Frente a esto se podrían hacer dos indagaciones: por un lado, cómo la disposición de una genealogía trabaja el lugar del «origen» y, por otro, cómo es posible, aun en el plano de una continuidad, reconocer los pliegues diferenciales del poder. Para responder a lo primero, me propongo volver sobre el texto «Nietzsche, la genealogía, la historia» (Foucault, 1983) y advertir que la tarea del gesto genealógico es:

(...) percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido, por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Foucault, 1983, p. 134).

Un gesto que, viniendo de un Foucault lector-crítico de Nietzsche, se opone a la búsqueda del «origen»:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente reglada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquellos mismos» de una imagen exactamente adecuada de sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad (Foucault, 1983, pp. 136-137).

Volviendo a Katz, esto podría servirnos para pensar simultáneamente dos líneas metodológicas, relacionadas con el «problema» del anacronismo: no usar sobre el pasado categorías (sexuales, en este caso) que funcionen creando diferencias ajena a los propios sistemas de organización social de determinada época histórica, pero tampoco establecer un origen a partir del cual un determinado concepto inaugura su propio despliegue de sí. O, dicho de otra manera, no trasladar la heterosexualidad (como régimen político) al estudio de las formas históricamente previas, pero tampoco leer en la creación de la palabra «heterosexual» la inauguración de un momento original a partir del cual el concepto da sentido a las prácticas.

Esta es la perspectiva que persigue este trabajo para poder pensar a la vez cómo, si bien la aparición (la invención, tal como dice Katz) de la heterosexualidad marca un pliegue, esta no determina el origen de una práctica sexual con fines políticos que viene desarrollándose, aunque de forma diferencial (he aquí mi apuesta) desde el «dispositivo de sodomía» (Colectivo Ayllu, 2021). Es decir que, efectivamente, la invención-aparición del concepto de heterosexualidad puede rastrearse históricamente en un determinado contexto como muy bien reconstruye este autor. Ahora bien, para inscribir eso, a su vez, en un proceso de larga duración como la conquista de América Latina, sirve pensar qué serie de prácticas funcionaron previamente para que esa consolidación enunciativa fuera efectiva. No como un origen, sino como una máquina de «saberes locales», lo cual creo que dialoga con el texto de Cecilia Macón y Mariela Solana, en cuanto a que:

De este modo, la referencia a formas afectivas de contactarse con el pasado permite repensar no sólo qué se entiende por pasado sino también cómo concebimos el presente y el pasaje temporal entre lo que fue, lo que es y lo que será (Macón y Solana, 2015, p. 24).

No se trata, por tanto, de oponer la invención de la heterosexualidad al discurso colonial de la sodomía (y su función específica en la conquista de América Latina) sino de traer a la superficie, incluso a través de sus pliegues, las continuidades entre uno y otro régimen sexual y sexogenérico (sodomía-homosexualidad). Y ello para revisar críticamente qué dimensiones de los análisis del norte global nos sirven para pensar *nuestros* estados de situación nacionales, a su vez múltiples. Es decir, usar esas arqueologías en tanto «análisis de las discursividades locales» (Foucault,

1976/2014, p. 24) para pensar nuestras genealogías sexo-disidentes. Con lo cual, no hay aquí una apología al anacronismo sino una apuesta crítica por pensar los tiempos también como una dimensión colonizable y colonizada (Dagenais y Greer, 2000).

Una vez más vuelvo a la foto: si ciertas preguntas entre yo y mi mamá pudieron surgir a partir de una diferencia fenotípica de la piel (su color) entre nosotros, pero también entre ella y otras personas de mi familia de sangre, ¿cómo replicar eso en relación con lo sexo-genérico? ¿Cómo rastrear una variación sexual de la cual pareciera no quedar registro? Si lo que conecta a mi mamá y mi bisabuela es el parecido físico, pero también el nombre, ¿Yo, que heredo Soledad, a quién me parezco? ¿Qué historia me queda? Pues, en efecto, puede que no haya habido ni homosexuales, ni sodomitas en mi familia, y que mis parentescos excedan el árbol genealógico sanguíneo. No obstante, haber llegado a estas preguntas es crucial, pues pone en evidencia un problema en torno a los modos cisgénero de pensar las herencias, las familias, los recuerdos; así como también los sistemas de parentesco, el mestizaje y su ya mencionada «condición *sine qua non*».

5. IR A BUSCAR, HACER APARECER; FABULAR

Hecho este rodeo, me gustaría pensar «el problema» de la sodomía retomando la cita de Giorgi:

Vidas y cuerpos sobre el umbral de lo precario, cuyo relieve no se puede leer sólo bajo el signo de la desposesión y el despojo sino bajo nuevas inflexiones de la agencia, de la resistencia y de la invención de relaciones, afectos y de placeres (Giorgi, 2017, p. 10).

Se evidencia que la sodomía, como práctica, no es problematizada aquí, sino que lo son los modos en que narrarla (nombrarla y ubicarla en un determinado régimen discursivo colonial) la han hecho —paradójicamente— desaparecer. Es decir: por un lado, la sodomía no existía como tal, sino que fue la forma en que los conquistadores nombraron ciertas prácticas tanto en Europa⁴ como en Abya Yala (aunque de forma diferencial en cada caso, como advierte Sacchi en la cita

⁴ Michael J. Horswell (2013) dedica todo un capítulo del libro *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales* a analizar la representación de la masculinidad en la España premoderna y su relación con la fluctuante noción de sodomía en ese territorio.

mencionada anteriormente); por otro, era un pecado «innombrable» del cual sólo quedó registro de su castigo, ora en crónicas y juicios, ora en grabados, como uno particularmente violento de Theodor de Bry en el que se aperrea a los «indios sodomitas»⁵. Por lo cual, de nuevo: este ensayo intenta pensar el problema de la precariedad (*precariousness*) como una condición de la ontología relacional del tiempo en relación con el presente y de la precariedad (*precarity*) como la serie de dificultades particulares que supone traer al presente algunas historias.

A su vez, volviendo al registro inicial de las «María» de mi familia, creo que el nombre no es inocuo. Se llaman «María» como la Virgen, advirtiendo también el crucifijo que acompaña la imagen analizada. Un crucifijo cristiano que no deja de recordarme la evangelización como una de las grandes empresas de la colonización en América Latina. Lo cual a su vez me lleva al estatuto de «la virginidad» en relación con la figura de la Virgen, pero también con las mujeres/todavía/no-penetradas como un problema de carácter sexual. Y ello puesto que virginidad, penetración y parentesco se traman de una forma particular cuando pensamos en las dinámicas de mestizaje.

A su vez, ideas como las de «amor colonial» no son menores. Catelli, en el libro ya mencionado, desafía nociones subyacentes a las dinámicas de mestizaje en América Latina entendidas como «encuentros amorosos» (2020), analizando también la etimología de «conquista» como un modo de abordar el vínculo sexo-afectivo entre «el hombre» y «la mujer» («la conquistó»). Según ella:

Visto el mestizaje como dispositivo y en una función estratégica cuyo eje es la relación (sexual) de poder colonial, el escenario del «encuentro» en que generalmente se representa el mestizaje como amoroso encuentro o mezcla pasiva de etnorazas cambia drásticamente a una situación de guerra. Su definición como dispositivo, por lo tanto, muestra que el mestizaje es funcional al ejercicio del poder colonial (Catelli, 2020, p. 79).

Por otro lado, en medio de la importancia de desarmar esta discursividad «amorosa» y de advertir el abuso hacia los cuerpos marcados como «mujeres» (es decir: cuerpos penetrables, reproductores) cabe también pensar qué pasa con las prácticas que no reproducen cuerpos. Puesto que si, por ejemplo, ya es lo suficientemente difícil encontrar rastros de mis ancestros comprades, ¿cuánto más puede serlo no tener con

⁵ Realizo un análisis específicamente sobre este grabado en (Prado, 2022)

qué advertir sus prácticas sexuales, sino sólo con su descendencia? Lo cual produce una imaginería naturalizada de la heterosexualidad de la cual no puedo menos que desconfiar. No obstante, registro de otras prácticas sí hay, aunque no sean estrictamente de la sodomía precolombina.

Jorge Salessi, en relación con ello, trabaja una fabulación desviada de la biopolítica nacional argentina. Entendiendo por «fabulación desviada» un cambio, una torcedura, una interrupción en el lente epistemológico con el cual se tiende a mirar la historia nacional. Siendo que no encuentra nuevos textos fundacionales, sino que ve en los textos mismos de la incipiente literatura nacional un rastro del pasaje entre «sodomía» y «homosexualidad» que, en su caso, analizará a partir del corrimiento civilización-barbarie/salubre-insalubre.

En la primera mitad del siglo XIX los textos argentinos fundacionales imaginaron el país ideal como un blanco cuerpo rubio de fluida sangre pletórica de gente y mercadería. El crecimiento y la salud de ese cuerpopnación dependían de la promoción, la regulación y el control de los flujos de sangre. Uno fue el *Facundo* de Sarmiento publicado en 1845. En ese libro, nuestro gran escritor romántico, al describir los entretejidos violentos de la economía política y la cultura argentinas de entonces, fundó el gran paradigma de análisis perdurable: civilización y barbarie. Y en ese gesto Sarmiento esbozó muchos de los principios, metáforas y formas de representación que usaron más tarde los higienistas y criminólogos de fines del siglo XIX y principios del XX que pensaron la modernización científica de la nación. (...) *[Con lo cual,] [c]uando civilización y barbarie quedó atrás con los caudillos rebeldes y las guerras civiles de la primera mitad del siglo XIX, el higienismo y su modelo de análisis de lo sano y lo enfermo sirvió mejor para aunar y avanzar la historia.* (Salessi, 2023, pp. 53-55)

En efecto, este texto se mueve analizando las dimensiones étnico-raciales y sexuales de la gesta nacional, donde *El matadero* (1839) de Echeverría cobra una relevancia fundamental no tanto por el texto en sí como por el uso que se le dio al ser editado en 1871 por Juan María Gutiérrez, el director de la *Revista del Río de la Plata*.

Lo de Echeverría entonces no era arte, literatura, sino un testimonio que aunque escrito a la diabla, rápido, sin pulir, sin casta censura académica, era necesario darlo a luz porque servía para llenar otro vacío más, ahora de imágenes o personajes estereotípicos ejemplares para la culta nación en ciernes. Como Susini en su científico rescate del *Diario de Navarro*, Gutiérrez liberó «*El matadero*» y lo publicó con su letrado aval como el

«*precioso testimonio que nos suministra para ilustrar con él las páginas hasta ahora pálidas de nuestra historia*» (Salessi, 2023, p. 122).

Este cuento que narra, entre otras cosas, la violación (o el intento de violación) de un unitario por parte de unos rosistas mazorqueros pone a funcionar, mediante su publicación, «el paradigma de civilización y barbarie al asociarlo al de lo salubre e insalubre» (Salessi, 2023, p. 119)

La jerga militar del enemigo que penetraba una retaguardia era la más adecuada para describir una equívoca estrategia de defensa del trasero del macho, el bastión impoluto del viril honor unitario. Lo sugestivo es que unos y otros usaron siempre la misma conjectura, unos para denostar al gobierno de Rosas y sus partidarios sodomitas, violadores y bufarrones activos, y *[sic]* insertivos, y otros para estigmatizar a sus opositores como putos maricones pasivos, receptivos, siempre la misma figura —metafórica o no— de la transa sexual entre hombres (Salessi, 2023, p. 125).

Me pregunto, entonces, cómo la táctica que subyace a este «uso» de *El Matadero* que narra Salessi funciona produciendo un discurso de la sexualidad nacional bajo el signo de la violencia y, además, de cierta violencia machista⁶. Esto deja, como única opción viable-legítima-sana, la sexualidad de la familia y la prole (al sexo reproductivo no se le pregunta, o se le pregunta menos, si es violación). Como deriva: la sodomía aparece en la narrativa nacional del siglo XIX como violación, como una disputa el hombre activo-superior-fuerte y el pasivo-inferior-débil. Se trata de atributos generizados, como dice Ahmed (2004/2015) donde «un cuerpo feminizado [es] al que “penetran” o “invaden” otros» (p. 22). Sodomía devenida cierta perversión del/por el poder. Pero, sumado a eso, sodomía «de hombres», entre «hombres» (aunque uno más que el otro, o uno «a costa» del otro). Sin embargo, ¿qué queda en esta sodomía del siglo XIX, si es que queda algo, del uso ritual-político-comunitario de la sodomía que vieron los conquistadores al llegar a Abya Yala a fines del siglo XV? ¿Qué ha pasado con ella en estos largos (más de) 500 años, interceptados por una individuación criminal-patológica de la misma bajo la forma «homosexual»? Y, a su vez, ¿qué podemos decir hoy, desde nuestros contextos neoliberales, de las diferencias dentro de la genealogía de la

⁶ No obstante, no toda expresión de la masculinidad es machista o masculinista, sino que dicha versión de «lo masculino» también forma parte de la ficción sexo-genérica del *ego conquero* colonial.

homosexualidad misma? ¿Vale la pena (de)mostrar una continuidad del sur en una discontinuidad del norte? Precariedad, pero también precaridad en quiénes aparecen (y los cómos), aún en los discursos marginales. ¿Podría mi tatarabuela Olinda, quizá para la misma época de esta *gesta* nacional que narra Salessi, haber sido (anacronismo mediante) una lesbiana y, aun así, tener un hijo del patrón? Cómo saberlo. Y, sin embargo, la formulación (la fabulación) misma de la pregunta produce un efecto.

6. CONCLUSIÓN

Me gustaría concluir este ensayo fabulativo advirtiendo cómo los usos del pasado componen también los discursos en torno a la/s biopolítica/s y cómo es útil (al menos como ejercicio especulativo) traer las categorías de «precariedad» y «precaridad» para hacer notar las distribuciones diferenciales de saber/no-saber en torno a las formaciones históricas del sexo-género. A partir de una foto familiar, traté de mostrar cómo en la dificultad para recuperar algunos relatos hay sumergida una dificultad aún mayor por pensar aquello de lo cual parece no haber registro. Ello me llevó a plantear en qué sentido estaba entendiendo la relación entre archivos, sentimientos y ficciones así como «las vueltas de lo precario». Como gesto de cierre momentáneo me gustaría dejar planteada una pregunta que creo que puede movilizar esta misma escritura hacia otros lugares, a partir de un diálogo con otras formas de lo vivo, que gracias a Coccia (2016/2017) se formularía de la siguiente manera: ¿podríamos pensar a «las lesbianas» (sodomitas, homosexuales, gays, *queers*) como «industrias morfogenéticas», resistentes a un proceso socio-ambiental-colonial de extinción?

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México. (Original publicado en 2004).
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra* (Bernardo Moreno Carrillo, trad.). Paidós. (Original publicado en 2009).

- Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje*. Ediciones Universidad de la Frontera.
- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas* (Gabriela Milone, trad.). Miño y Dávila Editores. (Original publicado en 2016).
- Colectivo Ayllu (2021, Febrero 11). Fala Pública com o Coletivo Ayllu [Vídeo]. “Homens que andam e vestem como mulheres e mulheres que andam e vestem com homens”. Recuperado el 12 de junio de 2024 en: <https://www.youtube.com/watch?v=E4IXjTtXF8s>
- Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica.
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos* (Javier Sáez del Álamo, trad.). Bellaterra. (Original publicado en 2003).
- Dagenais, John y Greer, Margaret Rich (2000). Decolonizing the Middle Ages: Introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30(3), 431-448.
- flores, val (2016). Saberes desbiografiados para una ars disidentis. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*, 14(2), 1-24.
- Foucault, Michel (1983). *El discurso del poder*. Folios Ediciones.
- Foucault, Michel (1985). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad del saber*. (Ulises Guiñazú, trad.). Siglo XXI Editores. (Original publicado en 1976)
- Foucault, Michel (2014). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1976).
- Giorgi, Gabriel (2017). Las vueltas de lo precario. En María Victoria Dahbar, Alberto (beto) Canseco y Emma Song (Eds.) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?: usos de Judith Butler* (pp. 7-11). Sexualidades Doctas Cooperativa Editorial.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres* (Manuel Talens, trad.). Ediciones Cátedra. (Original publicado en 1991).

Haraway, Donna (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©* (Pau Pitarch, trad.). Recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2227895.pdf>

Horswell, Michel J. (2013). *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Ediciones Abya-Yala.

Katz, John (2011). *La invención de la heterosexualidad* (José Luis Cisneros, trad.). Ed. me cayó el veinte. (Original publicado en 1995)

Le Guin, Úrsula K. (2021). *La teoría de la bolsa como origen de la ficción* (Fernanda Carvajal, trad.). Oficios varios. (Original publicado en 1989).

Macón, Cecilia y Solana, Mariela (2015). Introducción. En Cecilia Macón y Mariela Solana (Comp.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-42). Título.

Prado, Carli (2022). Sexualidades im/productivas: implicancias epistémico-subjetivas de una heterocolonialidad en curso. *Pacha. Revista De Estudios Contemporáneos Del Sur Global*, 3(9), e210156. <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i9.156>

Prado, Carli (2024). A heterossexualidade como condição sine qua non: Patriarcado, colonialismo e capitalismo em relação ao regime da diferença sexual. *Revista Cronos*, 25(2), 51–64.

Rodríguez, Fermín A. (2022). *Señales de vida. Literatura y neoliberalismo*. Editorial Universitaria Villa María.

Rojas Miranda, Leticia Kimy (2021). *Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 12 de junio de 2024 en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65789/>

Sacchi, Duen (2021). Frutece—breves historias contra el pánico de la filosofía occidental colonial. *Revista Periódicus*, 1(15), 63-74. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i15.43909>.

Salessi, Jorge (2023). *Médicos maleantes y maricas*. Planeta.

tron, fabi y flores, val (2017). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. La mondonga dark.