

# Para un activismo queer tras el torbellino posmoderno.

Pérez. Moira.

Cita: Pérez. Moira (Noviembre, 2006). Para un activismo queer tras el torbellino posmoderno. *XVII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*. Universidad Nacional de Córdoba, La Falda, Córdoba.

Dirección estable: <http://www.aacademica.org/moira.perez/7>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.

Para ver una copia de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <http://www.aacademica.org>.*

# Para un activismo *queer* tras el torbellino posmoderno

**Moira Pérez**

**Universidad de Buenos Aires**

"[We're] Simultaneously taking the measure of  
our anxieties about what we have lost,  
and kindling possibility from what those losses  
may release us to imagine"  
Wendy Brown, *Politics Out Of History*

## 1. ¿Un activismo posmoderno?

Al igual que muchos trabajos en filosofía, el presente tiene su origen más en preguntas, que en certezas. En este caso, se trata de interrogantes relacionados con las dificultades, las posibilidades y las maneras de encarar una tarea historiográfica y política acerca de algo que por motivos de practicidad podremos llamar "sujeto *queer*" o "comunidad *queer*". De hecho, nuestro objeto de estudio está muy lejos de ser un grupo constituido que se reconozca como tal; se trata más bien de gente de todo tipo que de manera más o menos explícita se auto-denomina *queer*<sup>1</sup>. Habiendo considerado en trabajos anteriores el problema más estrictamente epistemológico de la posibilidad de tomar a este como un objeto de estudio histórico, en esta ocasión desplazaremos nuestra atención hacia lo más estrictamente político, indagando en las posibilidades de agencia política en un contexto netamente posmoderno como es el *queer*.

La pregunta que en este caso desencadena la reflexión es: una vez que, tras el paso del torbellino postmoderno, entramos en la posthistoria, en la que ya no se sostienen los grandes relatos ni las esencias o identidades inherentes "por naturaleza" a ciertos o todos los individuos, ¿cómo podemos seguir invocando a grupos o individuos a luchar por un cambio político?

Si se llega a esta pregunta, es porque se parte de la base, como lo hace la teoría *queer* en general, de que todo trabajo historiográfico corre en paralelo a un determinado trabajo político – si es que puede establecerse

---

<sup>1</sup> Una pregunta interesante, pero que excede las dimensiones de este trabajo, es aquella acerca de la inclusión bajo la denominación "*queer*" de aquellas personas a las que otrxs consideran *queer*, pero que no se auto-identifican como tales.

una distinción entre ambos. Este acompañamiento puede ser más o menos explícito: tal vez se haga historia, se escriba historia, por considerarlo como una manera de contribuir a la mejora de las condiciones del grupo que se estudia (mejora que, evidentemente, será entendida de infinitas maneras diferentes), o tal vez se la escriba dejando sus consecuencias políticas casi como un efecto colateral. Pero inevitablemente, el trabajo historiográfico *viene de* una serie de fundamentos políticos (aquellos que nos llevan a elegir un tema, un enfoque, un estilo), y *contribuye a* toda otra serie de fundamentos políticos – o los mismos. Los historiadores e historiadoras *queer* tienen presente esta vinculación, y de hecho en la mayoría de los casos, son lxs mismxs activistas quienes se dedican a la actividad académica - sobre todo en la etapa inicial del movimiento, cuando el hecho mismo de encontrar un lugar, dentro de la academia implicaba un enorme esfuerzo político dentro de un ámbito mayormente hostil.

El caso *queer* parece particularmente importante para el interrogante que nos convoca: ¿es posible apelar políticamente a un *grupo* que está compuesto por personas que se dedican a la deconstrucción de las identidades y al cuestionamiento de los grandes relatos? Por momentos pareciera que quien encara este proyecto está condenado al fracaso: se daría una y otra vez el choque entre un historiador en busca de una manera de llegar a estas personas, y ellas deconstruyendo su propuesta al exponer todos sus presupuestos inadmisibles (y, generalmente, modernos). Una y otra vez, el intelectual sería rechazado, replantearía su teoría, y se encontraría con el cuestionamiento del colectivo al que, en realidad, no hacía más que ofrecer sus mejores intenciones<sup>2</sup>.

Un camino posible hacia la resolución de estos interrogantes puede encontrarse en el pragmatismo de Richard Rorty, donde se esboza una solución por la que bien vale comenzar. Veremos a continuación los lineamientos principales de la propuesta rortiana en este respecto, para posteriormente complementarlo con el aporte de Wendy Brown, quien augura una nueva etapa para lxs agentes del cambio, una vez que la revolución haya sido duelada.

---

<sup>2</sup> Cabe preguntarse si, en realidad, el problema no residiría justamente en la imagen de una intelectualidad escindida del activismo político, en lugar de pensar en una tarea conjunta, simultánea e inescindible.

## 2. Richard Rorty: Contingencia y Campañas.

Rorty sintetiza el panorama en el que nos encontramos, recurriendo al concepto de "contingencia": caídos los grandes relatos omniexplicativos – primero el religioso, y luego el moderno que había logrado reemplazar a Dios con el culto de la ciencia y el progreso – nos quedamos solamente con la conciencia de que todo aquello que nos rodea hoy en día (las características de nuestra sociedad, de nuestras instituciones, etcétera) es contingente. Es decir: son así por una seguidilla de circunstancias que bien podrían haber sido de otra manera. No hay un progreso que vaya a terminar en algún punto ideal, así como tampoco hay algo que nos agrupe a todos los seres humanos bajo una misma "naturaleza" o "esencia". A lo sumo, existen personas con objetivos puntuales que son realizados más eficientemente con la colaboración de otras, formando así un grupo con la finalidad de llevar a cabo ese objetivo en particular. Y en cuanto a los cambios históricos, habiendo renunciado a la idea de progreso, lo que nos queda son diversos léxicos, que van reemplazando a los anteriores cuando demuestran ser más útiles para satisfacer las necesidades del momento. Para explicar esta diferencia, Rorty se hace eco de la imagen wittgensteiniana del rompecabezas versus la caja de herramientas. Mientras que en una visión moderna cada cambio – científico o teórico, por ejemplo – era una pieza más que se sumaba en un rompecabezas que eventualmente/idealmente sería completado, ahora lo que tendríamos, más bien, sería una caja de herramientas, cuyos contenidos van siendo cambiados a medida que resultan ser más útiles que los anteriores<sup>3</sup>.

¿Y qué queda, después de todo este derrumbe de significados, para quienes quieren modificar la situación presente? ¿Hay alguna esperanza de que las cosas cambien, sobre todo para sujetos marginados como son los *queer*, luego de haber renunciado a la idea de progreso o de marcha hacia algo mejor? ¿Cómo se puede hablar a estos sujetos, si cada uno - o, a lo sumo, cada grupo - tiene un léxico diferente? En resumidas cuentas, cabe

---

<sup>3</sup> La imagen, aclara Rorty, tiene la falencia de que en el caso de la caja de herramientas (a diferencia de los cambios que se dan en las teorías) el artesano sabe de antemano qué es lo que quiere hacer con esa herramienta.

preguntarse cómo podrá lograr su objetivo quien se dedica a la tarea historiográfica, sin la creencia en una trayectoria ascendente para esa lucha, sin un lenguaje en común, y sin siquiera poder sostener que haya algo inherente a estas personas que las haga parte de este grupo, y/o meritorias de ciertos derechos básicos. Nuestrx profesional no sabrá a quién dirigirse, ni cómo hacerlo (formalmente, en primer lugar), ni podrá exponer argumento alguno para afirmar que las cosas estarán mejor... Así como tampoco podrá argumentar, ante ellxs o ante algún eventual opositor, que merezcan estos derechos por el sólo hecho de ser *queer*.

Lo que queda, según Rorty, es la ironía para quien intenta teorizar, y la solidaridad para el grupo.

El ironista se opone al sentido común y al metafísico. Es aquella persona que en vez de buscar fundamentos o argumentaciones, o de basar sus acciones en determinados "deberes morales", intenta elaborar redescipciones que le sean más útiles que las vigentes, y comprende que la verdad se hace, no se descubre. El ironista, en resumen, es el que logra, dice Rorty, "advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente"<sup>4</sup>. Según Rorty, la libertad consiste justamente en el reconocimiento de esta contingencia. No hay un lugar en el que el crítico pueda colocarse para evaluar las distintas posiciones teóricas o morales, ni los distintos órdenes. Siguiendo a Davidson, Rorty sostiene que "Lo más que puede hacer [el crítico] es manipular las tensiones dentro de su propia época a fin de producir el comienzo de la época siguiente"<sup>5</sup>.

Y para lograr este objetivo, caídos los fundamentos teóricos ahistóricos y las premisas "en ningún lenguaje determinado", el ironista no aspira a encontrar una convergencia o alguna postura que abarque a todos los puntos de vista, sino que por el contrario aspira a cultivar la diversidad y a asegurarse de que el sufrimiento ajeno será notado cuando lo tenga frente a sí. Esto es, a grandes rasgos, lo que le Rorty llama "solidaridad", partiendo de la base de que "una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena

---

<sup>4</sup> Rorty, R. (1991), *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, p. 65, donde Rorty cita a Schumpeter.

<sup>5</sup> Rorty retoma de Davidson aquella atención sobre nuestra incapacidad de salirnos de nuestro lenguaje para compararlo con alguna otra cosa. *Ibid*, p. 69.

morir, aún entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas”<sup>6</sup>.

Este mismo perfil del ironista se aplicará a quien se dedique a la disciplina historiográfica. En su artículo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”<sup>7</sup>, Rorty sostiene que cualquiera que no asuma el carácter contingente de su narrativa es simplemente alguien que no ha terminado de interiorizar la caída de la idea moderna de una visión unitaria y omniexplicativa, en “un intento de verse a uno mismo como algo más amplio que uno mismo, antes que aceptar la propia finitud”<sup>8</sup>. Frente a esta pretensión vana, Rorty defiende el sentido de la finitud por sobre la búsqueda de lo absoluto; la tolerancia y la solidaridad por sobre la universalización. Dentro de este giro, Rorty introduce la diferencia entre las campañas y los movimientos. Estos últimos buscarían cambios totales, y atribuirían a cada novedad histórica un significado dentro de una trayectoria más amplia (marxismo, cristianismo). Son “demasiado grandes y amorfos” para tener éxito o fracasar; intentan unir lo intelectual con lo político, y ven cada campaña como parte de un proceso de maduración.

Las campañas, en cambio, son múltiples y finitas, tienen un sentido propio y se sustentan por sí mismas. En una campaña, una cantidad de individuos se unen para cumplir con un objetivo que tienen en común; la finalidad de la campaña está en ese objetivo y no en un significado ulterior que se atribuya a los eventos. Rorty está convencido de las ventajas de esta reducción en la escala de las luchas políticas. En su artículo “Movimientos y Campañas”, en efecto, afirma: “la impureza advertida en un movimiento puede destruir a la persona que se ha identificado con él; la impureza en una campaña puede tomarse bien: después de todo, tal impureza es lo que se esperaría de algo que es, como uno mismo, finito y mortal”<sup>9</sup>. Y más adelante: “Si (...) comenzáramos a redactar narrativas sobre campañas que se solapan y superponen, y sobre las carreras de

---

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 208.

<sup>7</sup> “Trotsky y las Orquídeas Silvestres”, en Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y Política*, Paidós, Barcelona.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>9</sup> “Movimientos y Campañas”, en Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y Política*, Paidós, Barcelona, p. 73.

individuos y grupos destacados (...) perderíamos sin duda intensidad dramática, pero sería una ayuda para inmunizarnos contra la pasión del infinito”<sup>10</sup>.

Es decir que el historiador debe abandonar la pretensión de encontrarle un significado último a los acontecimientos en términos de “maduración”, debe renunciar a la búsqueda de una teoría abarcativa y omniexplicativa – desde la cual se posicionaría para evaluar o explicar el resto de las teorías o adhesiones historiográficas. Lo que tiene que hacer el historiador en esta nueva etapa en la que asume la contingencia tanto de su contexto histórico como de su lenguaje y sus creencias, es contar la historia de cómo ciertos grupos “han hecho sus futuros diferentes de sus pasados”, para contribuir a la búsqueda de maneras de “reemplazar la actualidad presente por una mejor actualidad futura”<sup>11</sup>.

Existen suficientes motivos para que tanto el activista como el historiador (y también esta figura, tan frecuente en el caso *queer*, del activista-historiador) sigan intentando encontrar nuevas descripciones que sean más útiles para nuestro presente; la diferencia es que mientras que antes estas acciones se pensaban como insertas dentro del marco más amplio de un camino hacia la Verdad, ahora son parte de un proceso de realización de la libertad que nunca se termina, porque siempre hay nuevas utopías que reemplazan a las que se van cumpliendo.

### **3. Wendy Brown: duelar la Revolución.**

La estadounidense Wendy Brown nos ofrece una aclaración interesante respecto de este punto, sobre la cual quisiera detenerme ahora. La autora se pregunta justamente qué es lo que resta por hacer a los movimientos que aspiran a cambiar la situación de ciertas personas o grupos oprimidos, una vez que han caído las ideas de revolución, emancipación, progreso, y los principios morales universales. En sintonía con Rorty, Brown es consciente de que su postura está expuesta a la objeción de que quitaría toda esperanza y toda voluntad de cambio a aquellas personas a las que apela. Pero ella sostiene que esta objeción parte de una base equivocada,

---

<sup>10</sup> Se trata de una expresión de Kierkegaard. *Ibid*, p. 77.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 79.

que es la de equiparar la creencia en el progreso con un cierto optimismo político, y la crítica del progreso con una posición política que desembocaría necesariamente en el nihilismo y la desesperación. Es decir, generalmente se cree que quien Rorty llamó "ironista" será alguien que no sólo no puede "fundamentar" (con principios universales) ninguna lucha política, sino que ni siquiera la va a encarar, porque ha deconstruido la idea de progreso y todas las ideas que motivaban su preocupación y su lucha. El ironista de Rorty asume la contingencia, y con ello perdería – mal que le pese a nuestro autor – la motivación para intentar cambiar su realidad. Brown afirma que hoy en día se ha fetichizado esta idea, que queda así cristalizada en discursos y costumbres, por más que ya no cuente con un fundamento epistemológico: "la convicción personal y la verdad política han perdido su asiento en bases epistemológicas firmes, pero no las hemos descartado como fuentes de motivación política o centros de fidelidad colectiva"<sup>12</sup>. Es decir, tenemos por un lado un supuesto ironista que no haría ningún intento por cambiar la realidad que lo rodea, porque no tiene un lenguaje o esperanzas en común con el resto de las personas; por otro lado, tenemos el "sentido común", que sigue manteniendo discursos y costumbres sustentados en una modernidad ya periclitada hace mucho tiempo<sup>13</sup>.

Al igual que Rorty, Brown sostiene que frente a esta pérdida no hay que renunciar al activismo o a la actividad académica, sino muy por el contrario: hay que elaborar el duelo de la revolución, y buscar maneras de seguir desarrollando un feminismo -en su caso- post-revolucionario. La renuncia a las aspiraciones revolucionarias nos lleva a buscar formas alternativas de subvertir el orden; y la renuncia a la universalidad daría, según Brown, más radicalidad y eficacia a las luchas políticas, que ahora tendrán como blanco las prácticas comunes de delimitación, clasificación y nombramiento<sup>14</sup>. Así como el intelectual en Rorty dejaba de lado las funciones de fundamentación última y de búsqueda de significados abarcativos, de la misma manera Brown habla de un "intelectual específico", que hace críticas

---

<sup>12</sup> Brown (2001), *Politics out of History*, Princeton, Princeton, p. 3-4.

<sup>13</sup> Cabe recordar en relación con esto, que Rorty opone a su "ironista liberal", el punto de vista del "sentido común" y el "metafísico".

<sup>14</sup> Brown (2005), *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton. En una frase que podría ser propia de Rorty, la autora afirma que las condiciones de género pueden ser modificadas, resignificadas, parodiadas, y tantas otras cosas, pero no podremos emanciparnos de ellas (*Ibid*, p. 113).



locales y puntuales. El intelectual que no asuma este cambio, el que no tome conciencia de la contingencia, como diría Rorty, corre riesgo de dar por sentada la naturalidad de las mismas categorías que está intentando derribar.

#### **4. Conclusión**

Una vez que tenemos un nuevo panorama en el que se va a mover el historiador, y que contamos con aquel intelectual al que Brown llama "local" y Rorty "ironista", resta por ver cuál es la mejor manera en la que este intelectual se puede expresar. Tanto Rorty como Brown están de acuerdo en que se trabajará con herramientas que van mucho más allá de la teoría: como dice Brown, *a más pérdida* (pérdida de las ideas de lógica, progreso, teleología, moral, principios, sujeto soberano), *más imaginación*. El intelectual que asumió su propia contingencia y la del discurso, ya no cree que haya una manera privilegiada por sobre las otras (la argumentación, la teoría, la filosofía, la ciencia) para abordar los temas que le interesan. De hecho, tanto estos como otros autores coinciden en desplazar gran parte del trabajo a la literatura y las artes: mientras la historiografía construye categorías, la literatura se dedica a desarmarlas, deformarlas y desplazarlas en sentidos metafóricos.

Rorty habla de una *cultura poetizada*, apelando al sentido más básico de poesía como creación "Una cultura poetizada (...) sería una cultura que, precisamente por apreciar que todas las piedras de toque son artefactos semejantes, se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores"<sup>15</sup>. Es particularmente interesante el énfasis que dedica Rorty a las ideas de diversidad y pluralismo, ya que se trata de elementos importantes a la hora de considerar el caso queer. Este es un grupo del que prácticamente podría decirse que el único elemento común es el afán por deconstruir, y que - como los juegos del lenguaje - está atravesado por diversas características, pero no tiene ninguna que sea inherente a todos sus elementos. Tal vez esta propuesta de Rorty, y los elementos que esbozamos de Brown, sean un buen lugar para comenzar a pensar en un proyecto político para un grupo de estas características: no

---

<sup>15</sup> Rorty (1991), p. 72.

siguiendo en un esquema esencialista, que obligue a encontrar un elemento común al grupo y un fundamento último de sus derechos (y a exponerlo de manera lógica-argumentativa), sino más bien pensando modos de aprovechar esa diversidad y hacer de ella no sólo el punto fuerte del proyecto político, sino también el principio básico de las elecciones formales para expresarlo.