

## Queerizar los usos: reflexiones en torno a la institución desde Sara Ahmed

Patricia Irene Lara Folch  
Universidad Autónoma de Madrid<sup>1</sup>  
Guillermo López Morlanes  
Universidad Complutense de Madrid<sup>2</sup>

**Resumen.** Este artículo pretende exponer algunas aportaciones de relevancia para pensar la institución desde el pensamiento de Sara Ahmed y los estudios queer. En un primer momento se explica el acercamiento fenomenológico a lo que Ahmed llama vida institucional y a las “extrañas temporalidades” de los usos institucionales. En un segundo momento se aborda la propuesta de Ahmed “queerizar la institución” centrada en la constitución de un archivo de quejas como temporalidad retroactiva. Para ello, se amplían las discusiones a otras autoras de los estudios queer, para las que los procesos instituyentes y destituyentes, así como la queerización del tiempo, son sumamente importantes.

**Palabras clave.** Institución, vida, uso, estudios queer, Sara Ahmed, queja, temporalidad.

## Queering uses: reflections on the institution from Sara Ahmed

**Abstract.** This article aims to expose some relevant contributions to think the institution from the thought of Sara Ahmed and queer studies. Firstly, it explains the phenomenological approach to what Ahmed calls institutional life and the 'strange temporalities' of institutional uses. In a second moment, it addresses Ahmed's proposal 'queerizing the institution' centered on the constitution of an archive of complaints as retroactive temporality. To this end, the discussions are extended to other queer studies authors, for whom the institutional/deinstitutional processes and queer temporalities are of extreme importance.

**Keywords.** Institution, life, use, queer studies, Sara Ahmed, complaint, temporality.

**Sumario.** Introducción. 1. Fenomenología de lo usual. 2. Los usos de la institución. 3. Del fracaso o queerizar la institución. 4. Queerizar el tiempo: hacia un archivo de la queja. Conclusión.

---

<sup>1</sup> Investigadora predoctoral FPU en el Instituto de Estudios Universitarios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “El vínculo y su contrario. Desafección, mediaciones y representación política”. [patricia.lara@uam.es](mailto:patricia.lara@uam.es)

<sup>2</sup> Investigador predoctoral FPU en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación “Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social” (PID2019- 105803GB-I0), financiado por el MCIU, y “New Trust-cm” (H2019-HUM-5699), financiado por la Comunidad de Madrid, y en el PIMCD “Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (IV)”, financiado por la UCM. [glmorlanes@ucm.es](mailto:glmorlanes@ucm.es)

For nothing is fixed, forever and forever and forever, it is not fixed; the earth is always shifting, the light is always changing, the sea does not cease to grind down rock. Generations do not cease to be born, and we are responsible to them because we are the only witnesses they have (James Baldwin, *Nothing Personal*).

## Introducción

Roberto Esposito (2022) ha trazado, en *Institución*, una breve historia intelectual del que sigue siendo uno de los términos más caros y al tiempo más escurridizos a la teoría política y la filosofía social. A modo de voz de diccionario, pero escrita desde el diagnóstico de una nueva crisis de las instituciones que se ha hecho más patente a raíz de la pandemia, y respaldada por una larga trayectoria de reflexión y publicaciones en la que esta problemática palabra ocupa un lugar central, Esposito explora la dependencia entre vida e institución. Tildada de enigmática, esta relación no ha de entenderse como la de dos polos opuestos o enfrentados, sino como “dos aspectos de una única figura que dibuja a la vez el carácter vital de las instituciones y el poder instituyente de la vida” (Esposito, 2022, p. 11). Rechaza también dos presupuestos que califica polémicamente de *erróneos*, a saber, por un lado, que se tienda a identificar las instituciones con el Estado, cuando de hecho hay instituciones más allá e incluso en contra del Estado; y, por otro, que se comprenda la institución en términos estáticos y no en continuo devenir (Esposito, 2022, p. 19). Desde estas coordenadas rastrea de forma concisa pero minuciosa las teorías de la institución en el derecho, la política, la economía, la sociología y la filosofía desde el pensamiento jurídico romano hasta hoy, momento en que los regímenes cada vez más biopolíticos estrechan el vínculo con la vida. En este exhaustivo recorrido, que no duda en poner a dialogar muy diversas tradiciones intelectuales, no comparece, sin embargo, ningún representante de la teoría queer. Sin afán exhaustivo de reproche, su ausencia representa ante todo una pérdida de cara a pensar la institución desde la filosofía social. Ya en 1990 Judith Butler había comenzado a pensar tanto la institución –como objeto, como sustantivo, como lo instituido– como el instituir –como acción, como verbo, como lo instituyente– en *El género en disputa*, aunque ciertamente en este libro el abordaje es tangencial. No ocurre así con una de las voces más interesantes actualmente en los estudios queer, la de Sara Ahmed, que lleva una década dedicada a reflexionar de forma explícita en torno a lo que denomina *vida institucional*, esto es, a pensar

no sólo en cómo las instituciones adquieren vida propia, sino también en cómo experimentamos las instituciones o qué significa experimentar algo como institucional. [...] cómo experimentamos la vida dentro de las instituciones, qué significa que la vida sea “una vida institucional” (2012, p. 22).

Como intentaremos mostrar, merece la pena detenerse en el pensamiento de Ahmed sobre la institución junto con el de otras posiciones de los estudios queer que completan y enriquecen sus presupuestos<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Podemos considerar el año 1990 el año cero de la teoría queer con la publicación de *El género en disputa* de Butler, *Epistemología del armario* de Sedgwick, *One hundred years of homosexuality* de Halperin y la conferencia “Teoría queer: sexualidades lesbianas y gays” de De Lauretis. Así, entendemos por estudios queer las aportaciones intelectuales realizadas a partir del año señalado que tienen como objeto pensar lo queer, en un sentido amplio del concepto –incluso universalizante, tal y como veremos posteriormente. Más de tres décadas después resulta complicado, dada la poderosa y extensa producción académica de los queer

## 1. Fenomenología de la vida institucional

En “vida institucional”, *vida* no refiere para Ahmed (2020) a ningún sentido que pudiéramos denominar metafísico, ni, para el caso, apela a ninguna suerte de potencia instituyente o afirmativa de la vida, en los términos en que podía estar haciéndolo Esposito (2022). Tampoco institución arrastra en principio una carga tan pesada. Por un lado, la pregunta por la institución emerge en la obra de Ahmed a partir de una investigación sobre el trabajo de diversidad en universidades británicas y australianas. A partir de una serie de entrevistas y conversaciones sobre experiencias personales, Ahmed analiza el racismo en la vida universitaria y evalúa la posible pérdida de potencia crítica que habría sufrido el término “diversidad” al incorporarse al vocabulario de uso corriente de las organizaciones e instituciones de educación superior. Pero en ese camino se impone como obligación pensar la institución como tal, qué cuenta como institución y para qué cuentan las instituciones (2012, p. 19), pues únicamente así se alcanza a ver su significado y sentido implícitos, prácticamente siempre invisibles. Por otro lado, la pregunta por la institución aparece cuando se cuestionan las dinámicas de poder que alberga. En términos ya asentados en epistemología política feminista<sup>4</sup>, Ahmed (2018) sitúa como punto de partida epistémico su experiencia como mujer racializada que trabaja en la universidad y elabora su propuesta teórica conjugando esta con aquellas experiencias de las profesionales de la diversidad. “Las mujeres de color son ya etnógrafas de las universidades” toda vez que, aunque participan en ellas, muchas veces han de adoptar el rol de meras observadoras (2018, p. 133). Ese *ya* implica que, independientemente de que sean conscientes, están haciendo ‘trabajo de diversidad’, que Ahmed (2018) define en dos sentidos: primero, como intento de transformar la institución, es decir, el “abrir las instituciones a quienes han sido históricamente excluidas de ellas” (p. 135); y, segundo, también es trabajo de diversidad el que “hacemos cuando no habitamos totalmente las normas de una institución” (p. 133). La doble vertiente del trabajo de diversidad, *ante* la institución y *de* institución, la retomamos posteriormente al reformular la diversidad en términos de uso queer.

Junto al pensamiento de Butler, la epistemología feminista y los estudios queer, hay al menos otras dos referencias intelectuales fundamentales desde las cuales articula Ahmed este acercamiento a la institución: el *new institutionalism*<sup>5</sup> y la fenomenología.

---

studies, dibujar una línea de pensamiento única y homogénea. Sin embargo, su surgimiento y consolidación se relacionan directamente con el problema de la institución: se diferencia de sus antecesores lesbian and gay studies y la teoría feminista en que rechazan el identitarismo –podemos pensar la teoría queer como una teoría anti-identitaria que piensa la identidad– y, por otro lado, problematizan toda normatividad, llegando a señalar la homonormatividad, y todo asimilacionismo, sea en nombre del matrimonio homosexual o en nombre del fin del sexo público en el contexto del sida, a la norma heteropatriarcal. Por tanto, los estudios queer ponen en duda desde el inicio grandes asunciones de la política institucional feminista y LGTBQI+ como son el sujeto mujer o la m/paternidad homosexual. En esta línea, cuando veamos el uso queer de la institución desde Ahmed, percibiremos una distancia crítica con las instituciones y los complejos procesos de externalización e internalización institucional de las identidades marginales.

<sup>4</sup> Sandra Harding (2013) define el “standpoint feminism” con una propuesta ya clásica en el seno de las epistemologías de la resistencia y del daño: “start thought from marginalized lives” (p. 47).

<sup>5</sup> Esposito (2022) sitúa así el *new institutionalism* en su historia de las ideas políticas en torno a la institución, en una óptica muy distinta a la de Ahmed: “este «redescubrimiento» de las instituciones no dependía de lo que en esos mismos años Gabriel Almond definía como *Retorno al Estado*, sino, al contrario, de la reducción cada vez más aparatosa de su relevancia. Es verdad que el Estado siempre ha sido visto, no sin razón, como la primera y más incluyente de las instituciones. Pero precisamente este primado, en ciertos aspectos dado por descontado, se vio puesto entre paréntesis por los procesos de globalización que se intensificaron a finales de la década de 1980 como consecuencia de la resolución de la Guerra Fría. Hoy sabemos bien hasta qué punto esos procesos fueron contradictorios y desiguales, a menudo desafiados con éxito por resistencias y derivas contrarias a ellos. [...] Sin imaginar el retorno a condiciones premodernas,

Del primero toma el impulso de concebir las instituciones como procesos o incluso como efectos de procesos, frente a la tendencia de presentar la institución como algo dado, difícilmente mutable y exclusivamente coercitivo: las instituciones no son pasivos contenedores de acciones, sino que ha de repararse en cómo esas actividades “conforman el sentido de una institución e incluso el sentido institucional” (Ahmed, 2012, pp. 20-21): el trabajo institucional incluye el propio trabajo de creación de la institución, siempre en transformación más o menos perceptible. Por su lado, la fenomenología “permite teorizar cómo una realidad está dada al convertirse en fondo, como aquello que se da por sentado” y deja de ser objeto de la percepción (Ahmed, 2012, p. 21). Este enfoque, profusamente explorado en *Fenomenología Queer*, deviene muy productivo para pensar la institución. La potencia política de la fenomenología para pensar la institución, que veremos desarrollada en lo que sigue por Ahmed, ha llamado también la atención de Roberto Esposito (2022). Este asevera, pese a la sorpresa inicial que pueda producir que un sistema tan aparentemente poco político como es la fenomenología, que

podría sostenerse que precisamente el aparente posicionamiento impolítico de la fenomenología la ha mantenido a salvo de opciones filosófico-políticas que luego se han revelado fracasadas o sumamente problemáticas. [...] la fenomenología se mostraba como el único gran filón filosófico que hablaba el idioma de la institución, centrada en dos ejes teóricos diversos y complementarios. El primero es la relación entre sujeto y objeto. El segundo lo constituye el concepto de “relación”, que inscribe al sujeto individual en un tejido de reciprocidad compartida con los otros. Sin embargo, esos dos planteamientos conceptuales, iniciados por Husserl, aparecen incompletos desde el momento en que, en el centro de su concepción, siempre está la conciencia del sujeto. Sobre este déficit interviene Merleau-Ponty, que empujará la semántica fenomenológica en una dirección más histórica y más política. El punto de inflexión que imprime al paradigma fenomenológico está en el desplazamiento de una filosofía de la conciencia hacia un pensamiento de la corporeidad vida, que libera el significado histórico-político de aquella (pp. 39-40).

Son justamente estos ejes y estos dos autores de los que se servirá Ahmed (2020) para pensar la institución, aunque haciendo suyos los términos, usándolos de una manera que solo dejan huellas, más o menos explícitas, de su origen fenomenológico. Ahmed invierte una mirada habitual al pensar la relación entre sujetos e instituciones, y en vez de mirar exclusivamente cómo estas moldean, disciplinan o configuran subjetividad, opta, por el contrario, por describir al tiempo cómo las instituciones “se forman por medio de las acciones habituales de los cuerpos” (2019a, p. 181), por sus usos de los espacios institucionales. No olvida, no obstante, el primer cometido de las instituciones en tanto que estabilización de ciertas dinámicas del poder, el cual “funciona como un modo de direccionalidad, una forma de orientar los cuerpos de formas particulares, para situarlos de cara a una vía determinada, de cara a un futuro que tiene un rostro concreto” (Ahmed, 2018, p. 69). La clave es aquí el concepto de hábito, que, en la lectura husserliana de Ahmed, queda caracterizado como disposición o tendencia inconsciente, ordinaria o rutinaria adquirida por la repetición de actos realizados sin prestar atención, de forma automática. Ahmed (2012) ofrece aquí una descripción de la génesis –siempre en obra,

---

o hasta neomedievales, cosa del todo improbable, el nuevo institucionalismo está activado en conjunto por la crisis del régimen soberano, sustituido hace tiempo, o al menos sometido a desgaste, por prácticas gubernamentales irreductibles a dicho régimen” (pp. 63-64).

*Pensamiento al margen*. Número 17. ¿Qué es una institución? (2022)

sin origen último— de la institución: las instituciones toman la forma de estos hábitos de los sujetos que la habitan. Así,

[l]a propia idea de institucionalización podría incluso denotar aquellas tendencias o formas habituales de actuación que no se nombran ni se explicitan. Por tanto, podemos pensar en las instituciones en términos de cómo algunas acciones se vuelven automáticas a nivel colectivo; la naturaleza institucional podría ser una “segunda naturaleza”. Cuando una acción es incorporada por una institución, se convierte en algo natural para ella. [...] la institucionalización como “convertirse en fondo” [...] una sensación de facilidad y familiaridad (p. 24).

Que algo se institucionalice es, entonces, la conversión de algo en rutinario de tal manera que pase a formar parte del fondo de quienes son parte de la institución, se aleje ciertamente de ellos; o, dicho de otra manera, que algo *devenga* —es un trabajo, en parte de la voluntad (Ahmed, 2014, p. 156) pero también inconsciente, repetitivo, mimético— trasfondo imperceptible u objeto invisible que da forma a y conforma la institución. Así, por ejemplo, con la blanquitud: una institución es blanca en tanto que sus “espacios institucionales están conformados por la proximidad de algunos cuerpos y no de otros: los cuerpos blancos se reúnen y se consolidan para formar los límites de esos espacios” (Ahmed, 2019a, p. 185). Ahora bien, la blanquitud no está frente a los sujetos, ni tienden hacia ella como “modelo”, sino que está detrás de los cuerpos como “lo asumido”. Y, de nuevo, es el trabajo de diversidad, en los dos sentidos mentados, el que hace patente este fondo:

El efecto de esta “blanquitud alrededor” es la institucionalización de cierta “semejanza” que hace que los cuerpos no blancos se sientan incómodos, expuestos, visibles, y diferentes, cuando ocupan ese espacio (Ahmed, 2019a, p. 186).

## 2. Los usos de la institución

Ha sido en uno de sus últimos trabajos, *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso* (2020), donde Ahmed ha proporcionado una versión más acabada de su descripción sobre el funcionamiento institucional al refinar y aunar todas sus reflexiones sobre la dimensión estético-simbólica de la misma, la materialidad de las barreras y mecanismos institucionales invisibles, la queja como archivo —de la que nos ocuparemos más adelante— y las “extrañas temporalidades” del uso institucional. El desplazamiento semántico que ha permitido este nuevo enfoque ha sido el pasar de conceptualizar la institución como lo habitual a la institución como lo usual. Igualmente ha sido aquí donde ha manifestado su teoría un mayor alcance de expresión política. La forma de entrar a examinar la institución entronca principalmente, por un lado, con un análisis detallado del uso en diferentes contextos —no exclusivamente intelectuales— de la propia palabra “uso”, así como, por otro, con una genealogía crítica del utilitarismo decimonónico como matriz del pensamiento educativo —no en respecto moral, sino institucional— moderno y contemporáneo (neoliberal), en tanto que “desarrollo de técnicas educativas para dirigir a los sujetos hacia fines útiles” (Ahmed, 2020, p. 25). Esta genealogía, meticulosa e

interdisciplinar, le ha permitido desmentir que todos los usos del uso se refieran a la utilidad entendida, principalmente, en clave mercantil<sup>6</sup>.

Siguiendo su apropiación de la fenomenología, el uso pasa a formar parte del trasfondo, como funcionamiento invisible, no tematizado, de las cosas. Ahmed (2020) se esfuerza en mostrar en este libro cómo “el uso se convirtió en una técnica que diferencia a los sujetos sin que parezca necesariamente que lo hace” (p. 27), lo que en *Fenomenología Queer* ya había expresado bajo el lema “política de la desorientación”, un marco analítico a desarrollar para ver “la reducción de algunos cuerpos a objetos como un efecto de cómo se conforma el mundo mismo” (Ahmed, 2019a, p. 193). La posibilidad de este descubrimiento descansa en el desplazamiento de la pregunta: no tanto se interroga por el *para qué* del uso de las instituciones, sino desde el *cómo* se usan las instituciones desde el punto de vista de quien las habita y conforma. En el caso universitario, primeramente esta diferenciación de los sujetos se preparaba desde la defensa, frente a la utilidad laboral de los conocimientos prácticos, de los saberes *inútiles*, contemplativos y especulativos a los que las élites podían acceder, toda vez que esa toma de distancia que supone la traducción de conocimientos al mundo del trabajo era un privilegio de clase – que, como contrapartida, perseguía y castigaba la ociosidad de las clases trabajadoras y populares–, haciendo así, de la utilidad, un criterio de delimitación de la jerarquía social (Ahmed, 2020, p. 255). Saberes inútiles de algunos sujetos y sujetos útiles para otros sujetos.

De nuevo desde la diversidad, ahora en su uso en la institución, Ahmed analiza los mecanismos institucionales invisibles que hacen pervivir el racismo y el machismo institucional. Retoma para ello la imagen de la institución como muro, ya anunciada en *On being included. Racism and Diversity in Institutional Life* (2012) y desarrollada en *Vivir una vida feminista* (2018). En este último ya enunciaba cómo el uso del muro como metáfora empleada por los profesionales de la diversidad producía efectos físicos, materiales, de cómo “estos procesos institucionales devienen algo que puede tocarse” (Ahmed, 2018, p. 189):

Las instituciones se construyen a partir de pequeños actos de uso, de usos del uso, de bloques de construcción que, juntos, con el tiempo, se convierten en muros, muros que permiten que algunos cuerpos entren, permanezcan, progresen, y otros no (Ahmed, 2020, p. 254).

Aunque los muros institucionales, las resistencias al cambio, son efectivamente intangibles e invisibles, para los trabajadores de la diversidad, impiden igualmente el avance de la misma manera que si fueran tangibles y visibles. Pero, precisamente por su intangibilidad e invisibilidad produce todavía más efectos perniciosos, toda vez que quienes no chocan con él no lo ven o no quieren verlo. Esta invisibilidad e intangibilidad, propia de los procesos de institucionalización –lo habitual, lo usual–, puede entenderse entonces como “logro institucional”. “[U]na institución es una estructura o un mecanismo persistente de orden social que gobierna el comportamiento de una serie de individuos en el seno de una comunidad determinada” (Ahmed, 2018, p. 209): el acento ahora está puesto en la reproducción de la estructura, en el mantenimiento persistente de los mecanismos que garantizan su estabilidad. A menos que se haga un esfuerzo consciente para evitarlo, la inercia institucional reproducirá estos mecanismos, ahora de contención:

---

<sup>6</sup> Aun siendo términos que le son en buena medida ajenos, este trabajo constituye un aporte fructífero para pensar la razón instrumental en la línea marcada por la teoría crítica, así como el uso y el valor de uso que teorizara Marx.

Las instituciones trabajan duro para no permitir una diversificación que de otro modo podría ocurrir, debido a la naturaleza dinámica de la vida. Al estabilizar los requisitos de lo que necesitas para sobrevivir o prosperar, las instituciones podrían describirse como anti-vida (Ahmed, 2020, p. 231).

Desde el punto de vista de la experiencia, lo usual aparece cuando desaparece la sorpresa por el entorno, por el acostumbrarse a ella: “lo usual es un campo de expectativas que hereda sus contornos de la experiencia pasada. Lo usual es la estructura en una forma temporal” (Ahmed, 2020, p. 223). La forma en la que el uso se va haciendo parte del trasfondo es la propia historia del uso. Los usos de la institución van trazando un camino, van *acomodándose* como se acomoda uno a una prenda, por usar las imágenes de Ahmed, de manera que, por un lado, algunos cuerpos encajarán mejor que otros en la institución —quienes hayan dibujado esos caminos, quienes hayan dado de sí esa ropa hasta ajustarla a sus hechuras— y, por el lado contrario, a otros cuerpos les será más difícil desviar otros caminos, usar la institución de modo distinto al que se ha usado siempre: “Una decisión tomada en el presente sobre el futuro queda anulada por la inercia del pasado” (Ahmed, 2020, p. 211). No obstante, la institución es un entorno dinámico, como reconoce precisamente Ahmed. Estos mecanismos de detención del movimiento son, a su vez, móviles, lo que puede agravar aún más su detección: “presenciar su movimiento puede significar no ver el mecanismo” (Ahmed, 2020, p. 212).

Como han visto bien tanto Esposito como Ahmed, en la institución en tanto que práctica instituyente continua coexisten “en su interior dos líneas semánticas diferentes, y hasta opuestas, que remiten respectivamente a la estasis y al movimiento” (Esposito, 2022, p. 47). La categoría clave aquí, con la que “la institución mantiene una relación constitutiva” es la de negación. También los estudios queer se han ocupado largo y tendido de la negatividad y el fracaso, como veremos a continuación. Pero no puede dejar de reconocerse que este tipo de propuestas queer no arrojan únicamente el saldo negativo de la crítica sino que, al tiempo, hacen

de la desviación y la ruptura una manera de estar en el mundo y de explorar la pluralidad humana desde los sujetos en los márgenes de la existencia civil, exigiendo al mismo tiempo que estos vean activada su legitimidad civil, convirtiéndose en fuentes de construcción individual y grupal (Sánchez Madrid, 2021, pp. 382-383).

Ahmed llama así a queerizar el uso de la institución: hacer que el uso habitual devenga extraño, pervertir los usos mediante el uso desviado del propósito “original” marcado<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Si bien autoras como Rosi Braidotti (2018) han impugnado la teoría queer por haber hecho de la negatividad su esqueleto central, lo que presenciamos en realidad es una resignificación de la negatividad en términos afirmativos. Una de las claves la encontramos en la propuesta de definir al sujeto mediante características como la desposesión, que Butler y Athanasiou (2013) connotan de una ética de la dependencia y la vulnerabilidad. Otro ejemplo paradigmático lo encontramos en *El arte queer del fracaso* (2018) de Halberstam donde se concibe la abyección como un arte practicable, incluso como una fuente de placer. El texto de Halberstam cuenta también con muchos puntos en común con *La promesa de la felicidad* de Ahmed pues comprende que “el éxito en una sociedad heteronormativa y capitalista equivale muy a menudo a formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza” (2018, p. 14); propone así un abandono de la esperanza en el éxito donde en Ahmed (2019b) se cuestiona la promesa de felicidad.

### 3. Del fracaso o queerizar la institución

Los estudios queer, como tradición de pensamiento, cuentan con una extensa bibliografía sobre el uso perverso de un “original”. Más todavía, este particular uso del uso constituye su propia y particular inercia teórico-práctica. Del latín *torquere* (De Lauretis, 1991), queer concede, en su significado moderno de verbo transitivo, la capacidad para desestabilizar, inclinar, desviar o volver extraño. Expresarlo en términos de capacidad supone, en palabras de Ahmed (2020), una forma de enfrentarse al uso para practicar otro uso. Las definiciones son múltiples y no siempre armonizables:

(1) A diferencia de la identidad gay, que está anclada en el hecho positivo de la elección del objeto homosexual; la identidad queer no necesita estar fundada en una verdad positiva o en una realidad estable. Como lo sugiere la palabra misma, queer no se refiere a una especie natural o a un objeto determinado, sino que adquiere su sentido en su relación de oposición a la norma [...] Es una identidad sin esencia (Halperin, 2004, p. 13).

(2) Si el término *queer* ha de ser un sitio de oposición colectiva [...] tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se “desvía” [queer] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos (Butler, 2018, p. 323).

(3) Lo queer existe para nosotrxs como una idealidad que puede destilarse a partir del pasado, y usarse para imaginar un futuro. Lo queer es un modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente (Muñoz, 2020, p. 29).

(4) Lo que queda fuera, ese residuo, son las sobras de las categorías, lo queer; y lo queer es solo esa relación de carencia para encajar, de disyuntividad –esa falta de categorización, ese ser dejado de lado (Dinshaw, 1999, p. 158)<sup>8</sup>.

La indeterminación que se observa en las definiciones acarrea una indeterminación del objeto queerizable, que oscila para Sedgwick (1998, pp. 11-12) entre una función o uso minorizadora y una universalizadora. Si, partiendo del efecto de perversión, la función minorizadora expone la desviación del camino (cor)recto de la heterosexualidad y el binarismo de género, expresado en términos de performatividad, el uso universalizador formula una matriz de negatividad hacia las instituciones: “quizás el uso queer es siempre un potencial porque el uso no puede ser apropiado apropiadamente” (Ahmed, 2020, p. 279). Minorización y universalización nos permiten hablar de un uso queer *ante* la institución, a la vez que de un uso queer *de* la institución. La citación en la institución universitaria es un patrón de reforzamiento de lo usual, forma parte de la canalización institucional de la estrechez del camino: cuanto más se cita un texto o una autora, más se cita al texto o a la autora. La denuncia o queja, en cambio, es su símil negativo y delinea dos relaciones con el uso distintas a la citación: por un lado, el sujeto-denunciante percibe la denuncia como un obstáculo a su trayectoria, a su posibilidad de seguir el sendero despejado, por utilizar las imágenes de Ahmed; por otro lado, el sujeto-denunciado, en el caso de que la denuncia triunfe, es presentado como un extranjero o extraño que, en

<sup>8</sup> Todas las citas pertenecientes al libro *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* de Carolyn Dinshaw han sido traducidas del original en inglés por los autores de este artículo.



realidad, nunca pisó el camino adecuado. La institución inicia un proceso de abyección contra el abusador como técnica de externalización.

El transitar queer ante la institución se expresa en forma de *no*: no estropees el uso usual del camino porque ni siquiera formas parte de él. En otras palabras, “las advertencias son útiles porque expresan un *no* predicado” (Ahmed, 2020, p. 218), lo que Ahmed denominará dinámica de no-performatividad, que tiene lugar cuando se nombra algo o se actúa para hacer que ese algo no suceda. Para Sedgwick (2018) esta negación del performativo es, justamente, la experiencia queer ante la norma de una institución:

Pocas palabras podrían ser más performativas en el sentido austiniano que el término “vergüenza”: “¡Te debería dar vergüenza!”, “¡Qué vergüenza!” o simplemente “¡vergüenza!”, las locuciones que dan sentido a la palabra, ni describen ni se refieren a la vergüenza sino que ellas mismas la confieren (p. 34).

La vergüenza es el afecto queer que mejor refleja la experiencia ante la institución, ya que –según los estudios de psicología a los que la autora alude– esta no tiene su razón de ser en la prohibición, sino en la ruptura en la comunicación que constituye la identidad. En otras palabras: en la ruptura del juego del reconocimiento que nos empuja radicalmente a la individuación tanto como a la relacionalidad. La vergüenza o humillación aparece, entonces, como una “reacción a la falta de respuesta por parte de los otros, que indica aislamiento social y señala la necesidad de aliviar dicha condición” (Sedgwick, 2018, p. 40). Lo que Ahmed formula con el término no-performativo, Sedgwick lo hace mediante la idea de enunciados peri-performativos, ya que aluden a enunciados performativos explícitos pero para negar o evitar su materialización: “no eres bienvenida”, por ejemplo. Este tipo de enunciados, contruidos sobre la renuncia, el repudio o la denegación –a diferencia del performativo afirmativo– ponen en peligro el yo, que adquiere solo la capacidad de decirse en reconocimiento con las otras. Para la performatividad queer, “la emergencia de la primera persona del singular del indicativo o de la voz activa, son interrogantes, más que presupuestos de entrada” (Sedgwick, 2018, p. 75). Pero no únicamente el yo, sino también la comunidad de testigos de la que depende todo éxito: parece que oraciones como “eres bienvenida” dependen solamente de un tú y un yo, pero señala Sedgwick que necesitan adicionalmente una tercera persona del plural. Ser o no bienvenida pide el consenso del colectivo, estructura o institución; se da solo ante la mirada de los otros. La experiencia queer ante la institución es, por tanto, o la del sujeto-denunciante al que se le niega peri-performativamente un uso distinto del uso o la del sujeto-denunciado, al que se le niega peri-performativamente que el uso que hace del uso sea usual y, por ende, que forme incluso parte de cualquier ejercicio común y testimonial.

Si el uso minorizador de lo queer nos permite analizar el fracaso queer *ante* la institución, la función universalizadora, a la que se acoge Ahmed (2020), resignifica un particular uso del uso: lo queer *de* la institución. Naturalmente, es la experiencia ante la institución la que permite queerizar el uso, ya que percibimos los cuerpos institucionales:

como si estuvieran aquí simplemente porque encajan, en lugar de ver que encajan en función de cómo se construyó la estructura. Lo institucional como lo usual se refiere no solo a quién es usual, quién aparece usualmente o quién se representa usualmente, sino a la combinación de un quién y un qué; muchos elementos se combinan para permitir que haya una vacante, un agujero en una pared, que tenga una forma en la que algunos encajen bien, y para que otros tengan formas que encajen en lo que necesita ser rellenado (Ahmed, 2020 p. 232).

A pesar del agujero, si la experiencia ante la institución es peri-performativa o de no-performatividad, la eliminación de lo azaroso, que es para Ahmed (2020) la forma que adquiere el uso en la estructura institucional, no llega a ser del todo exitosa y pequeños actos de uso –aunque sea a modo de rasguños en el muro– reintroducen el azar: el uso queer desvía el propósito original hacia caminos menos transitados. Ya hemos afirmado anteriormente que la concepción que la autora tiene de la institución considera que el trabajo institucional incluye el propio trabajo de creación de la institución, siempre en transformación más o menos perceptible. Si para Ahmed y, con ella, Sedgwick, la negación del performativo define la experiencia queer ante la institución, lo queer de la institución “puede plantearse como una ética de la finitud, una apreciación de la arruga o del rasguño, expresiones del tiempo en las superficies de los cuerpos y las cosas, amando lo que no dura y no durará” (Ahmed, 2020, p. 302)<sup>9</sup>. La pulsión de muerte, en forma de no repetición o autodestrucción, es, según Edelman (2014), el potencial destructor que la institución le otorga a los sujetos queer –que son figurados en forma de abyección o exteriorización, tal y como hemos visto con el sujeto-denunciado. Lo queer nos ayuda a reivindicar, a partir de Edelman, el espacio que la institución hace impensable, esto es: su posible destrucción, finitud o desviación de un uso original. Más que tender hacia la aceptación de otros cuerpos –decía Ahmed (2020) “como si estuvieran aquí simplemente porque encajan”–, en vez de perpetuar la fantasía de la viabilidad de esta existencia, el autor considera que el valor ético de lo queer se encuentra justamente en la resistencia a toda institución y el abrazo a la negatividad:

no con la esperanza de forjar así un orden social más perfecto –tal esperanza, después de todo, solo reproduciría ese mandato imperativo del futurismo y, como todo orden, asimismo ocasionaría la negatividad de lo queer– sino más bien para rechazar la insistencia de la esperanza misma como afirmación, que es siempre afirmación de un orden cuyo rechazo se registrará como impensable, irresponsable, inhumano (Edelman, 2014, p. 21).

Ética de la finitud o “trabajo obstinado para no reproducir una herencia” (Ahmed, 2020, p. 263) con la que Edelman, como Ahmed con su definición de la institución a partir de lo usual, le otorga al tiempo un carácter principalmente estabilizador. Sostiene la existencia de un régimen social, basado en un tiempo hetero-lineal, presentado como auto-evidente y unilateral que el autor denomina “futurismo reproductivo”. Este régimen se sostiene gracias a la figura del Niño, principal imagen sobre la que se proyecta el ansia de reproducción, repetición y supervivencia. El uso queer, además, suele “interpretarse como vandalismo: la destrucción deliberada de lo venerable y lo bello” (Ahmed, 2020, p. 279): la familia y la esperanza en los que vendrán<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> La relación de lo queer con una temporalidad finita o efímera viene planteada principalmente por la definición que se le da al concepto desde la capacidad para la desestabilización, entendida en muchas ocasiones como algo que puede darse únicamente de manera puntual, pues toda desviación llevaría a una posterior normalización o institucionalización. Halberstam (2018), por su parte, y acercándose de esta manera más a Edelman (2014), considera que las relaciones sociales heteronormativas, teniendo como paradigma la familia, se expresan en términos temporales de longevidad, siendo la única relacionalidad social vinculada con lo auténtico. Por tanto, y tratando de invertir la temporalidad heterolineal, lo queer debe expresarse desde una ética de la fugacidad.

<sup>10</sup> Leo Bersani y su texto *Homos* (1998) inaugura lo que se ha venido denominando el anti-social turn de los estudios queer, que desean poner en primer plano el carácter anti-relacional del sexo y cuyo máximo exponente es Lee Edelman y su *No al futuro*. Es un texto con una gran potencia destituyente, si bien ha sido muy criticado. John Brenkman (2002) entiende que su idea de temporalidad no tiene nada de queer, ya que totaliza el presente bajo el régimen del futurismo reproductivo; entiende que el presente es una totalidad coherente y no capta la no-contemporaneidad del presente, la existencia de una superposición de los tiempos,

¿Por qué utiliza Edelman lo queer como principio perturbador? A partir de una serie de declaraciones homófobas que ligan la queeridad con la muerte y la destrucción, el autor concluye que el sujeto queer figura la negatividad que toda estructura necesita para reforzar su clausura<sup>11</sup>. La queeridad es antisocial porque figura una exterioridad –aunque no se encuentre propiamente fuera de lo social, tal y como sucede con la exteriorización del sujeto-denunciante–, que ocupa el repudio a la pulsión de muerte alrededor de la que se estructura la naturalización del uso. En palabras de Ahmed (2020), no seguir algo se suele entender como “destruir algo: no es de extrañar que nos encontremos destructivos” (p. 280).

La posición de Ahmed y Edelman respecto al futurismo reproductivo y la supervivencia de la institución es notablemente diferente e, incluso, irreconciliable. Para Ahmed el uso queer trata de la detención de la reproducción de la herencia para constituir nuevas formas de uso pero que eviten que la desviación lleve a una muerte institucional, “al final de una línea” (Ahmed, 2020, p. 263). Edelman (2014), por su parte, busca eliminar toda proyección fantasmática de mejora institucional en nombre de un futuro mejor y propone la muerte institucional desde el uso queer. Sin embargo, nos servimos de la teorización de Edelman para profundizar en el uso queer de la institución porque explica y une de manera excepcional la relación de la potencia queer con la no-reproducción, mecanismo del que se sirve justamente Ahmed para contemplar la existencia de la desviación y la perversión. Nos desligaremos ahora de la posición de Edelman (2014), ya que dada su pertenencia al anti-social turn, cae, por un lado, en aquello que Esposito (2022) intenta rebatir: la comprensión de la vida y de la institución como dos polos opuestos; y, por el otro lado, no comparte con Ahmed (2020) la reclamación de un archivo queer o la constitución de una colectividad de queja, como sí lo hacen otras autoras defensoras de la deseabilidad de una relacionalidad queer.

#### 4. Queerizar el tiempo: hacia un archivo de la queja

Ahmed (2020) piensa la institución desde la metáfora del camino transitado o la ropa usada, como ya vimos. Imaginándola así, la rúbrica de la temporalidad ha estado presente ya desde el inicio: lo usual. La identidad también es un camino transitado y, por ende, la temporalidad juega un papel central en la comprensión de la performatividad de género en la teoría queer. Las categorías identitarias son, según Butler (2007) y la teoría de la performatividad, el efecto de una sustancialización de lo que en realidad constituye un

---

a la que debería dirigirse una teoría crítica y queer de la temporalidad. También considera que Edelman realiza una igualación totalizadora de los términos psicoanalíticos y los políticos, así como la reproducción social y la reproducción sexual; llevando su teoría política e institucional hacia una comprensión totalitaria y no democrática del espacio que siempre queda abierto entre la política, las instituciones y la sociedad. José Esteban Muñoz, por su parte, entiende que las instituciones solo son cuestionables mediante el deseo hacia aquello que aún no está aquí; es decir, que necesitan de cierto futurismo, en términos de Edelman, porque “el «presente» del tiempo hetero-lineal debe ser fenomenológicamente cuestionado, y ese es el valor fundamental de una hermenéutica utópica queer. La temporalidad extática y horizontal de lo queer es un camino y un movimiento en dirección a una mayor apertura del mundo” (Muñoz, 2020, p. 69).

<sup>11</sup> François Abadie, antiguo alcalde de Lourdes y senador de la Izquierda Radical francesa declaró en un periódico nacional en el año 2000: “esos a los que yo llamo los enterradores de la sociedad, esos que no garantizan el futuro: los homosexuales” (Edelman, 2012, p. 126). Donald Wildmon, fundador y jefe de la American Family Association, escribía en el 1997 que “la aceptación o la indiferencia hacia el movimiento LGTB conducirá a la destrucción de la sociedad, al permitir una nueva definición del orden social; con este desplome de nuestros valores, nuestros niños y nietos se precipitan hacia una época de impiedad” (Edelman, 2012, p. 37). Como último ejemplo, Gary Bauer del Family Research Council, también en el 1997 declaraba que “aquellos que practican la homosexualidad adoptan una cultura de la muerte” (Edelman, 2012, p. 72).

devenir en el tiempo. Es decir, es el antiesencialismo, las alusiones constantes a la contingencia e historicidad de las identidades, sumado al rechazo a la capacidad individual para moldearlas, lo que hace de la temporalidad y la historia una cuestión central para la teoría queer. La performatividad es instituyente y destituyente al mismo tiempo.

No obstante, a partir de la primera década de los dos mil, con la publicación *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* de Halberstam; *Feeling Backward* y “Fracaso Camp” de Love; *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* de Freeman o *How Soon is Now?* de Dinshaw; y con la organización de un conjunto de conferencias en Duke University, editadas y publicadas en la revista GLQ en el año 2007, dedicadas exclusivamente a la *temporalidad queer*<sup>12</sup>, podemos considerar que el tiempo se ancla en el centro de las revisiones internas de estos estudios. La manera en la que es abordada la temporalidad recuerda a la aproximación a la institución a través de la vida institucional, según Ahmed, y las epistemologías feministas de la experiencia. Lo propio de las temporalidades queer es explorar la experiencia del tiempo mediante narraciones y metáforas asentadas en prácticas e identidades genérico-sexuales debido a que, en palabras de Halberstam (2018), definimos la crononormatividad como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (p. 156). De manera que configurar una historia queer es también configurar la historia de la temporalidad vivida. Ahora bien, el interés por la temporalidad está habitualmente supeditado a otro fin: proponer formas de vinculación y relacionalidad queer. Ahmed (2020) comprende adecuadamente esta particularidad cuando conecta tres autorxs de gran relevancia para la teorización de la temporalidad, como son José Esteban Muñoz, Elizabeth Freeman y Jack Halberstam, con la posibilidad de un archivo queer:

Un archivo queer se compone de senderos más borrosos, “un archivo de lo efímero”, como Muñoz (1996) describió perfectamente, un archivo que es posible porque las personas queer están sintonizadas con lo fugaz, con el parpadeo, con la importancia de lo que llega solo para desaparecer nuevamente (ver también Halberstam, 2006, p. 161). Puede haber posibilidades queer no solo en el uso, en cómo se pueden recoger los materiales cuando rechazamos una instrucción, sino en no ser útil. Quizás estas posibilidades estén más cercanas de lo que parecen: el uso queer como encontrar un uso para lo que se ha designado como de poca utilidad. Freeman sugiere que un método queer se fije en lo que se ha considerado inútil (Ahmed, 2020 p. 292).

Los desarrollos intelectuales alrededor de la temporalidad de lo queer y de lo queer de la temporalidad que, a la vez, enlazan con la relacionalidad, han sido múltiples y diversos. En *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (2005), Boswell defenderá la necesidad de una historia queer para brindar un pasado a dicha comunidad. Por el contrario, Halberstam, en *Masculinidad Femenina* (2008), propone un presentismo perverso con la intención de poner en duda, más que reivindicar, la existencia de sujetos queer en el pasado. Con estos dos ejemplos, decididamente incompatibles, vemos una ínfima parte de la totalidad de la producción intelectual sobre las temporalidades queer, pero que nos inducen ya a pensar en su carácter polifacético. Mariela Nahir Solana defendió una de las primeras tesis sobre historia, temporalidad y teoría queer en lengua española. En *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y*

<sup>12</sup> Véase el Volume 13, Issue 2-3 de junio de 2007, que llevó por título “Queer Temporalities”.

*políticas* (2015) volvemos a encontrar una temporalidad que vincula pasado, presente y futuro: “un pasado histórico de asociaciones previas, un futuro abierto a nuevas posibilidades y un presente incapaz de dominar los usos y abusos que éste pueda acarrear” (Solana, 2015, p. 6). A pesar de haber presupuesto una comprensión de la dinámica institucional como siempre en construcción y una ontología de la institución abierta y transformable, no se ha pensado el uso queer desde el voluntarismo, pues el uso tiene una historia que crea trasfondo. En el apartado anterior presentamos la sincrónica temporalidad de la institución: pasado, presente y futuro que conecta con lo expuesto por Solana (2015): una decisión “tomada en el presente sobre el futuro queda anulada por la inercia del pasado. El pasado se convierte en ese camino muy transitado: lo que suele soler sucediendo, a pesar de un cambio de política” (Ahmed, 2020, p. 211).

La historia y la temporalidad queer no lo son únicamente por presentar asociaciones históricas y temporales entre sujetos queer, sino que siguiendo el impulso universalizador, también por establecer una relación queer con la tradición historiográfica introduciendo instrumentos conceptuales como el contacto afectivo o la espectralidad; por partir de un antiesencialismo y pluralismo histórico en la línea de *Politics out of History* de Wendy Brown o de *The Fantasy of Feminist History* de Joan Scott; y, sobre todo, lo que le interesa a Solana: por establecer una relación queer entre la contingencia del pasado y del presente, que forma parte del debate sobre cómo entender la relacionalidad queer y las identificaciones transhistóricas.

Tras la emergencia de la Nueva Historia Intelectual –como la de Skinner y Koselleck–, el éxito innegable de la genealogía sexual foucaultiana y la clásica advertencia historiográfica a evitar a toda costa el anacronismo, me pregunto qué tiene de perverso<sup>13</sup> el llamado a respetar la propiedad temporal de las categorías. Veremos que para las historiadoras premodernistas lo verdaderamente perverso –o queer– es poner en cuestión el mandato historicista y reivindicar el carácter anacrónico de la escritura histórica (Solana, 2015, p. 121).

Ahmed (2020) ha descrito la temporalidad de la institución hermética o del uso naturalizado como una inercia del pasado que anula nuevos usos. Pero enseguida nos presenta la ocasión de la queja; si bien es verdad que puede permanecer como un simple rasguño en la pared, es gracias a la oportunidad de crear un archivo de la queja que la inercia e inamovilidad del pasado puede desviarse en el presente y futuro<sup>14</sup>. Pero si la desviación presente y futura es posible es porque “las quejas tienen lo que podríamos llamar una temporalidad retroactiva: nos llevan al pasado” (Ahmed, 2020, p. 237) reactivando lo que precedió a la queja.

<sup>13</sup> Está haciendo referencia aquí al llamado de Halberstam (2018) a mantener un “presentismo perverso”.

<sup>14</sup> Esta idea surge de un impulso muy propio de la teoría queer que ya hemos señalado anteriormente, esto es: la resignificación de la negatividad en afirmación, ya que el compromiso de elaborar un archivo de la queja parte de que las quejas suelen “terminar en un archivador: la queja como archivo” (Ahmed, 2020, p.221) que desaparece. Esta es, sin lugar a dudas, una de las grandes dificultades para la elaboración de un archivo queer. Entre uno de tantos casos, el ejemplo histórico al que se aferra Dinshaw (1999) para la elaboración teórica de la temporalidad anacrónica explícita una de las razones de la desaparición. Ella se centra en algunos textos reformistas de los Lollards, escritos entre finales del siglo XIV y principios del XV, que hablan indirectamente, tratando de no hacer mención, de la sodomia. Por ejemplo en *Twelve Conclusions of the Lollards* (1395): “Also I find indeed in writing / That concerning sin against nature / You shall teach your parish nothing, / Nor preach anything about that sin...” (Dinshaw, 1999, p.4). Cuando la queeridad se presenta como un pecado contra la naturaleza que no se debe enseñar y del que no se puede ni siquiera hablar o mencionar, la elaboración de un archivo queer evidencia toda su complejidad.

En definitiva, defendemos que el anacronismo –teorizado principalmente por Carolyn Dinshaw en *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (1999)– es la temporalidad queer que más se adecua al uso queer de la institución debido a su idoneidad para materializar un archivo queer de la queja que entraña que

montemos nuestros propios archivos a partir de trozos y piezas que están disponibles porque hemos estado en ciertos lugares. Un archivo útil podría considerarse como una forma de memoria, una forma de aferrarse a las cosas. Usar un objeto es crear una memoria compartida. Cada vez que se usa algo, acumulamos más material para recordar. Y crear un archivo es hacer un cuerpo, donde cada parte es útil para ese cuerpo, aunque no se sabe cómo se va a usar una parte [...] Una historia del uso también es una historia de aquello que no se considera lo suficientemente útil como para ser preservado o retenido (Ahmed, 2020, pp. 37-38).

A la memoria compartida, la denomina Dinshaw (1999) comunidad de la duda –una que, quizás, sí podría responder como comunidad de testigos a las experiencias performativas ante la institución– denotando grupalidad social no basada ni en el parentesco ni en la homogeneidad. De hecho, dado que la queeridad no es una propiedad, sino una relación particular con lo instituido en cada contexto, una historia queer a través del anacronismo implica un impulso por unir “vidas, textos y otros fenómenos culturales” (Dinshaw, 1999, p. 23) de los que en su momento se comprometieron con los usos desviados y los que se comprometen hoy. “Esta es la belleza y el terror, probablemente, de la comunidad queer, constituida nada más que por la conexión (incluso a través del tiempo) de vidas singulares que revelan y cuestionan la normatividad” (Dinshaw, 1999, p. 138). El anacronismo funciona principalmente para dotar de una historia o pasado a la colectividad queer contemporánea, pero no desde un realismo como el que pedía Boswell (2005) o la genealogía del propio Foucault, sino “making them touch” (Dinshaw, 2015, p. 56), asumiendo cierto grado de ficción que, en todo caso, tiene lugar en toda construcción identitaria y de memoria.

El potencial de la construcción de un archivo de la queja y su uso, pues cuando “se usa un archivo cobra vida” (Ahmed, 2020, p. 31), lo encuentra Dinshaw en la capacidad para ser afectadas por otro pasado que no sea el de la “reproducción de la herencia” (Ahmed, 2020) de lo usual, sino el de unas narraciones queer transhistóricas. Dinshaw emplea la idea de contacto afectivo<sup>15</sup> y, al hacerlo con una historia queer, se ve librada de establecer una definición positiva de las identificaciones; en palabras de Ahmed, “una queja se convierte en un dispositivo de registro; tienes que registrar lo que no quieres reproducir” (Ahmed, 2020, p. 236).

## Conclusión

No puede dejar de llamar la atención cómo Ahmed, pese a lo concreto de su experiencia y lo reducido de su muestra de estudio, no deja de emplear un lenguaje que apela a un sentido más amplio –aunque tampoco necesariamente universal– de institución. Warner (1993), en uno de los textos pioneros de la teoría queer, ya entiende que el uso del término queer al lado de teoría no señala solo una teoría sobre lo queer, sino que, en el plano epistemológico y metodológico, la teoría también debe devenir queer. Sin embargo, otras autoras han mostrado un fuerte rechazo a la tendencia universalizadora; es el caso de

<sup>15</sup> Véase *La política cultural de las emociones* (2015) de Sara Ahmed para la importancia de los afectos en la política.

Carla Freccero (2007), quien prefiere preservar la importancia de la sexualidad, ya que dado el caso “teóricamente cualquier cosa puede queerizar algo, dado un cierto giro de extrañeza, puede devenir queer” (p. 485). Razón que no basta para impugnar el argumento universalizador si no fuese por la puntualización de John Brenkman (2002): el destino destituyente que le otorga Lee Edelman a la *jouissance* puede ser aplicado a cualquier práctica sexual, por supuesto, también a la heterosexual-normativa. La propia Ahmed (2020) reconoce “que podría estar pidiendo al «uso queer» que haga demasiado trabajo; que podría estar deslizándose por demasiadas historias” (p. 267). Reconocimiento que, no obstante, no le impide mantenerse en el uso universalizador del término. Esto es sencillo de entender, al menos por dos motivos: por lo que toca a las mujeres racializadas, la experiencia del trabajo de diversidad, al menos en el segundo sentido, es transversal a toda una serie de instituciones, no exclusivamente las universitarias. Respecto a estas últimas, sin duda, y aun con las idiosincrasias del sistema de educación superior anglosajón, lo cierto es que los procesos de neoliberalización del espacio universitario a los que hace referencia (Ahmed, 2020 pp. 255-258) coinciden con tendencias similares en otros países del entorno, como puede ser el caso español (López Alós, 2019). Con todo, y pudiendo todavía asumir cierta limitación en el enfoque, lo que parece menos discutible es la necesidad que tiene toda filosofía o pensamiento social de tener en cuenta esas voces que, en clave negativa y con discursos más o menos articulados conceptualmente, narran estas experiencias institucionales del fracaso institucional. Nuria Sánchez Madrid (2018) ha discutido en esta línea la afirmación del supuesto carácter inenarrable de las experiencias laborales; el silenciamiento de este malestar en los entornos de trabajo, que desde hace mucho tiempo ha dejado de ser algo privado, no hace sino ampliar la brecha entre los sujetos y las instituciones, toda vez que se desatienden las carencias que las personas a las que supuestamente da cabida le demandan resolver. En los casos de más extrema vulnerabilidad

se conforma una conciencia de injusticia borrosa, indefinida, difusa e incluso cabría decir infrapolítica, pero que, sin embargo, no puede condenarse fácilmente al orden de una doxa que deba tildarse de basura epistémica por el simple hecho de pertenecer de pleno derecho al orden de los fenómenos de los que debe dar cuenta el teórico de lo social, pues del reconocimiento de esos signos dependerá la construcción política del mañana (Sánchez Madrid, 2018, p. 231).

Simplemente quizá, por eso, trabajos como los de Ahmed merezcan la pena para pensar la institución. Desde su óptica, la vida de la vida institucional habrá de pensarse, pues, en los términos más cotidianos, donde las expresiones de malestar que certifican el fracaso institucional constituyen un necesario punto de partida para transformar nuestras instituciones. “Si la vida que consideramos como nuestra vida laboral sigue siendo una vida, tenemos que prestar atención a la forma de esta vida atendiendo a lo que se pone entre paréntesis al institucionalizarse” (Ahmed, 2012, p. 22): la fenomenología de los usos institucionales de Ahmed es, sin duda, una buena herramienta para ello. Pues sólo detectando esas inercias de los mecanismos institucionales que abren o cierran puertas de manera muchas veces invisible será posible una institución que, al acoger lo queer, se queerice. No basta simplemente con marcarse como objetivo los formalismos y los cauces de reforma habituales –normalmente llamados, precisamente, institucionales– sino, antes bien, han de descubrirse primero todos estos muros invisibles que habitan y conforman la institución, marcando o prohibiendo el paso a las agentes que precisamente, como es el caso universitario, le pueden dar más vida.

## Bibliografía

- Ahmed, S. (2012). *On being included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019a). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra Editora.
- Ahmed, S. (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Bellaterra.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Manantial.
- Boswell, J. (2005). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. University of Chicago Press.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. Gedisa.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Butler, J. y Althanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Polity Press.
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction. *Special issue of differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(2), pp. 3-18.
- Dinshaw, C. (1999). *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Duke University Press.
- Edelman, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. EGALES.
- Edelman, L. y Brenkman, J. (2002). Dialogue. Queer Post-Politics. *NARRATIVE*, 10(2), pp. 174-191.
- Esposito, R. (2022). *Institución*. Herder.
- Freccero, C. (2007). Queer Times. *South Atlantic Quarterly*, 106(3), pp. 485-494.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. EGALES.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. EGALES.
- Halperin, D. (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. El Cuenco de Plata.
- Halperin, D. (2016). *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. Routledge.
- Harding, S. (2013). *Whose Science? Whose Knowledge?: A Friend of Virtue: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.



- López Alós, J. (2019). *Crítica de la razón precaria: La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Catarata.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Queer Temporalities (2007). *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 13(2-3).
- Sánchez Madrid, N. (2018). La verdad pasa a ser algo privado. Algunas consecuencias políticas del silenciamiento del malestar laboral. *Ideas y Valores*, 67(168), pp. 219-241.
- Sánchez Madrid, N. (2021). Emociones impuestas, cuerpos vulnerables. Exclusión de la disidencia sexual y fenomenología en Sara Ahmed. En Ruben Carmine Fasolino, Alfredo Sánchez Santiago y Pablo López Alvarez (Eds.), *Pertenencias/exclusiones: estudios sobre la comunidad y sus límites*, pp. 375-399. Buenos Aires: La Cebra.
- Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Llibres de l'Índex.
- Sedgwick, E. K. (2018). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Alpuerto.
- Solana, M. N. (2015). *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas, y políticas*. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Filodigital.
- Warner, M. (1993). *Fear Of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. University of Minnesota Press.