

Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro «Queer» en la Edad Media.

Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Santos Meza, Anderson Fabián, "*Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro «Queer» en la Edad Media.*" *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5, no. 1 (2022): 173-216.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/8WR>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://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: <https://www.aacademica.org>.

Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

Volume 5 *Ensamblajes : Intersecciones en poética, espiritualidad y diversidad*

Article 6

12-18-2022

Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro «Queer» en la Edad Media

Anderson Fabián Santos Mesa
Institute Sophia, a-santos@javeriana.edu.co

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Santos Mesa, Anderson Fabián (2022) "Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro «Queer» en la Edad Media," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 5 , 173-216.
Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/6>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact repository@usfca.edu.

Quaerite et Invenietis

Tras el rastro «queer» en la Edad Media

Anderson Fabián Santos Meza

Institute Sophia



Resumen

En este artículo, me distancio de la crono-normatividad de los marcos temporales tradicionalmente desplegados para comprender y analizar la historia. En su lugar, indago en las líneas irregulares de la historia. Mi atención se centra específicamente en el periodo medieval, y trato de queerificar las interpretaciones tradicionales de esta época planteando preguntas indecentes e incómodas. Esta indagación puede sacar a la obra medievalista del armario teo(ideo)lógico. Mi objetivo último es desvelar una comprensión más diversa y matizada del pasado, considerando toda la gama de la experiencia humana al tiempo que des/cubro diferentes respuestas: *quaerite et invenietis* [Buscad y encontraréis].

Palabras clave: Historia medieval, Estudios medievales, Temporalidad queer, Traducción, Teoría queer, Teologías queer.

Resumo

Neste artigo, distancio-me da crono-normatividade dos quadros temporais tradicionalmente empregados para compreender e analisar a história. Em vez disso, indago as linhas irregulares da história. Meu foco está especificamente no período medieval, e busco interpretações queer tradicionais desta época, colocando questões indecentes e incômodas. Esta indagação pode potencialmente trazer o trabalho medievalista para fora do armário teo(ideo)lógico. Meu objetivo final é revelar uma compreensão mais diversificada e matizada do passado, considerando a gama completa da experiência humana e ao mesmo tempo des/cobrir diferentes respostas: *quaerite et invenietis* [Procure e encontrará].

Palavras-chave: História medieval, Estudos medievais, Temporalidade queer, Tradução, Teoria queer, Teologias queer.

Abstract

In this article, I distance myself from the chrono-normativity of time frameworks traditionally deployed to understand and analyze history. Instead, I inquire into the jagged lines of history. My focus lies specifically on the medieval period, and I seek to queer traditional interpretations of this era by posing indecent and uncomfortable questions. This inquiry can potentially bring medievalist work out of the theo(ideo)logical closet. My ultimate goal is to unveil a more diverse and nuanced understanding of the past, considering the full range of human experience while un/covering different answers: *quaerite et invenietis* [Seek and ye shall find].

Keywords: Medieval history, Medieval studies, Queer temporality, Translation, Queer theory, Queer theologies.

Anderson Fabián Santos Meza

Filósofo (2021) por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, y ha cursado estudios en Teología en la misma Universidad. Además, ha tomado varios cursos de educación continua sobre Cristología, Religión, Doctrina Social de la Iglesia y Estudios de Género en el Boston College y en la Universidad de Edimburgo. Sus áreas de especialización son la filosofía medieval, el pensamiento agustiniano, la mística contemporánea, la teoría y la teología queer. Actualmente se desempeña como profesor de Ciencias Sociales y Filosofía en el Colegio San Patricio, en Bogotá, y como investigador junior en el Institute Sophia en Saint Louis, MI, EE.UU., donde forma parte del proyecto «Grupo Intercultural, Interdisciplinario e Interreligioso en Decolonialidad, Migraciones y Sexualidad» (GIDMS).

Reconocimiento-NoComercial-
SinObraDerivada 4.0 Internacional



Introducción

En las *Confessiones*, Agustín de Hipona afirma que, en su itinerario de autodescubrimiento, él mismo se convirtió en una «gran pregunta» [*magna quaestio*]. Este importante movimiento en la consideración agustiniana de «lo humano» emerge cuando el autor se pregunta por el sentido de la existencia de cualquier ser humano: «y ¿qué es el hombre, cualquiera que este sea, si no es más que hombre?» [*et quis homo est quilibet homo, cum sit homo?*] (*Conf.*, 4.1.1). Dicho en otras palabras, un ser humano, precisamente por ser «humano», ¿qué es?

Dicha indagación por el *quid* de la humanidad asume dos movimientos, dado que Agustín no logra formular del todo su pregunta sino hasta que cuestiona su propia condición existencial. Así, líneas más adelante —y en medio del dolor por la muerte de uno de sus más apreciados amigos— el hiponense confiesa: «me había vuelto una gran pregunta para mí mismo» [*factus eram ipse mihi magna quaestio*] (*Conf.*, 4.4.9). Efectivamente, el panorama que resulta al poner estas dos cuestiones en relación es que Agustín no devino para sí mismo una pregunta vulgar, ordinaria y superficial. Al contrario, lo hizo como una gran pregunta [*magna quaestio*], con lo que se hace alusión directa a la inmensidad de su inquietud existencial y a la patente urgencia con que interroga a su alma (Santos Meza, 2021). Él tuvo que recurrir a su propia historia y al tiempo pretérito para responder a sus interrogantes.

La investigación del filósofo medievalista Alfonso Flórez (2008: 11) —sazonada con la delicadeza filológica— ha planteado con acierto que esta *quaestio* en que Agustín se convierte debe mantenerse en su apertura semántica. Eso se debe a que este sustantivo latino proviene del verbo *quaerere*, que significa tanto «preguntar» como «buscar». Esta apuesta semántica, en efecto,

trasluce el dinamismo ambivalente entre la pregunta y la búsqueda que moviliza todos los proyectos que apuntan hacia la plena realización de «lo humano». Así pues, si Agustín devino pregunta, consecuentemente, devino también búsqueda. Él mismo se convirtió en aquella cuestión que desencadenó su pesquisa, y tanto más profundo fue su cuestionamiento cuanto más humano y espiritual tuvo que ser su sondeo. Nótese cómo la lengua española —a pesar de que perdió el verbo *quaerere* en el sentido de «preguntar»— lo conserva aún con los sentidos de «buscar» y «amar» en el significativo término «querer».

En el segundo volumen de sus cursos universitarios, Xavier Zubiri (2010) afirma que «la confesión no es biografía, sino entrada en la totalidad radical de la vida. [...] Es entenderse uno a sí mismo en la Divinidad» (p. 79). De ahí que la confesión agustiniana —como saber de sí mismo— sólo pueda darse si la pregunta por «lo humano» se responde frente a «lo divino». Esto se debe a que la posibilidad del conocimiento de sí depende de la posibilidad de conocer la propia existencia frente a la Divinidad. Esto es precisamente lo que se aprecia en el libro décimo de las *Confessiones*, cuando Agustín encuentra en la Divinidad la respuesta a la pregunta en la que se había convertido. Por ello, Zubiri (2010) afirma que el ser humano «en tanto en cuanto dirige su mirada hacia Dios, ha abierto ante sus ojos la necesidad de una confesión» (p. 80).

Como filósofo queer disidente, me he esforzado no sólo por leer las *Confessiones* de Agustín por enésima vez, sino por cumplir con el mandato performativo del autor de esta obra confesional: «leerme en ellas». Este brillante trabajo medieval condensa el diálogo de Agustín con la Divinidad, coloquio al que también está convocado cada persona que lee la obra. Defiendo y reclamo una interpretación queer de las *Confessiones* porque esta obra es el testimonio de la indagación existencial de «un ser humano, cualquiera que este sea» [*et quis homo est quilibet homo*] (*Conf.*, 4.4.9). En efecto, todo ser humano puede —como Agustín—

devenir una *magna quaestio* y buscar respuesta, recorriendo a través de la memoria los caminos de su historia personal.

Este ejercicio parece ser un buen dispositivo para recuperar la palabra que se nos ha arrebatado históricamente a las personas que hacemos parte de las disidencias sexo-genéricas. También, parece que este *extraño* género literario medieval —que deviene un esfuerzo por mostrar el camino por el que la vida se acerca a la verdad— es perfecto para hablar de quienes somos consideradxs como extrañxs y anormales. Puede decirse que la confesión toma la forma de una narrativa que —todavía en nuestros tiempos— puede ayudar a subsanar el terrible abismo abierto que la cis-heteronorma ha generado entre el plan divino y las vidas humanas con expresión de género y orientación sexual disidente.

Volver a las *Confessiones* —habitando mi existencia queer y leyendo con mis ojos pervertidos— ha sido una experiencia profundamente enriquecedora. No sólo porque he podido hacerme partícipe del diálogo de Agustín con la Divinidad, sino porque también he podido responder a las preguntas relacionadas con mi propia existencia de cara a este texto confesional. Asimismo, también he criticado aquellas interpretaciones patriarcales, espiritualistas y moralistas que se imponen en el mundo académico del que también he sido parte. Esto no sólo se ha producido frente a textos canónicos y patrísticos —como los de Agustín— sino frente a todos los textos medievales que pueden traer provecho espiritual e intelectual a quienes vivimos al margen de la normativa cis-heteropatriarcal.

Mi ejercicio reflexivo queer en este escrito consistirá en un «buscar», un «preguntar», un «querer»: «buscaremos» en los textos históricos medievales rastros queer, «preguntaremos» a los textos medievales por las personas queer, «queremos» descubrir la historia medieval queer. *Quaerite et invenietis!*

Este propósito es el que tenía en mente Marcella Althaus-Reid cuando —en su célebre libro *The Queer God* (2003)— manifestó la necesidad de hacer una re-lectura de la Biblia y de los textos medievales desde una perspectiva queer:

¿Por qué habríamos de desear hacer una re-lectura de la Biblia o incluso volver a conectarnos con San Agustín desde una perspectiva queer o bien encontrar una orgía divinizada en el modelo trinitario? La respuesta es sencilla. Necesitamos andar estos caminos diferentes en un momento en el que las teologías sexuales han dejado atrás las discusiones naturalizadas de lo masculino/lo femenino dentro del cristianismo, para enfocarse en un constructo particular de la masculinidad y la feminidad sobre el cual el discurso sobre Dios no sólo tiene algo que decir, sino que [...] es probable que dependa (p. 3).

Sin embargo, Althaus-Reid no ha sido la única que ha evidenciado la urgencia de leer y re-leer *queeríficamente* —tantas veces como sea necesario— textos medievales como los de Agustín. En la nueva introducción al *Manifiesto contra-sexuel* [manifiesto contra-sexual], Paul-Beatriz Preciado (2020) también alude al texto confesional agustiniano, reconociendo la importancia que tuvo dicho escrito medieval en su proceso de indagación acerca de la transición, la plasticidad sexo-genérica y la formación —y re-formación— de un cuerpo inscrito en la historia.

La osadía y la indecencia de Preciado es mayor que la de Althaus-Reid, pues se atreve a afirmar que el proceso de conversión que vivió Agustín tiene muchas coincidencias con lo que acontece durante un proceso de cambio de sexo. El pasaje en cuestión es el siguiente:

Mi extravagante hipótesis de trabajo, a partir de una lectura evidentemente no ortodoxa, por no decir descabellada, de *Las Confesiones*, pretendía analizar la conversión religiosa de

Agustín de Hipona como un proceso de ‘cambio de sexo’. Al convertirse (pensaba yo entonces, mucho antes de haber iniciado mi propio proceso de transición y cambio de nombre, y quién sabe si ensayando ya esa mutación de manera más insospechada a través de esas lecturas patrísticas), Agustín pasó de un deseo lujurioso y una actividad sexual en auge a un imperativo ético de castidad y de autorrenuncia sexual. Agustín era, a su manera y con respecto a la formación sexual grecorromana, ‘transexual’: pasó de una economía del deseo a otra, de una epistemología del cuerpo a otra, contribuyendo a la invención de una nueva sexualidad (que se extenderá después con el cristianismo) dominada por la introyección teológica del deseo, el control afectivo y la deserotización del cuerpo. Así es como empecé a pensar en la plasticidad sexual como algo que superaba las políticas de género del siglo XX, algo que permitía (más allá de la norma o de la opresión) la fabricación de un cuerpo y de un régimen de deseo diferentes (Preciado, 2020: 14-15).

Siguiendo a Althaus-Reid y a Preciado, aquí me propongo «queerificar» la historia y el pensamiento medieval. Me distancio de la crono-normatividad del tiempo para indagar en las líneas torcidas de la historia, formulándole preguntas indecentes e incómodas que saquen del clóset teo(ideo)lógico el quehacer medievalista. Se trata, pues, de transitar por la historia medieval de manera diferente, para descubrir respuestas distintas. *Quaerite et invenietis!*

Queerificar la historia medieval

¿Cómo se siente ser un anacronismo?

Carolyn Dinshaw (2007: 107)

Quien se acerca a las narrativas históricas debe reconocer la perspectiva desde la que busca interpretar el texto. Esto se debe a que nuestra mirada situada —llena de experiencias, conocimientos

y prejuicios— es la que otorga a nuestra interpretación de los textos leídos características y atributos particulares (Haraway, 1997). Aquí se propone una lectura de la narrativa teológico-filosófica medieval guiada por las intenciones desviadas de la mirada queer de quien escribe este artículo. Se buscará, pues, motivar la interpretación de los textos medievales desde la perspectiva queer para explicitar algunas cuestiones relevantes en lo relacionado a la diversidad sexo-genérica.

Este ejercicio interpretativo, como afirma Hugo Córdova Quero, en su texto «Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and his Theology of Friendship» [Amistades con beneficios: una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad] (2004: 26), consistirá en «queerificar» el pasado, haciéndole preguntas diferentes. Interrogar la historia medieval y leer con sospecha hermenéutica permite que se encuentren respuestas que quiebren los rígidos estamentos tradicionales para ir más allá de lo que tradicionalmente es aceptado. Esto no es tarea sencilla. Se trata de una re-lectura del pasado medieval —que se encuentra constantemente con los riesgos del anacronismo y de las condicionantes barreras del lenguaje— se debe buscar una «(re)construcción» histórica que evidencie una semblanza contextual de la época en la que se escribieron los textos.

Siguiendo a Mark D. Jordan (1997), Córdova Quero recuerda que cuando se usa el término «(re)construir» para hablar de la sexualidad medieval se dan por sentado varias situaciones. Por un lado, que la sexualidad es un tipo de «cosa» que hay que «construir». Por otro lado, que las personas medievales —si tenían tal cosa— tuvieron que construirla por sí mismas. Finalmente, en este orden de ideas, lo que tendríamos que «(re)construir» es lo que estas personas construyeron como sexualidad (Jordan, 1997: 24; Córdova Quero, 2004: 2). En palabras de Córdova Quero (2004), esta «(re)construcción» implica:

una *(de)construcción* de las formas en que tradicionalmente hemos *(re)construido* el pasado. La cis-heteronormatividad no está ausente en los cimientos de este último proceso. Se materializa en las herramientas y los lentes a través de los cuales se analizan los acontecimientos del pasado y se traen a nuestro presente. La presencia de la cis-heteronormatividad en todas las actividades de la humanidad representa un condicionamiento especialmente para el trabajo académico (p. 26).

La teoría queer —que trastoca y fractura la presencia dominante de las voces cis-heteronormativas en el contexto académico y sociocultural— desafía la lógica según la cual suele establecerse conexión genealógica y genérica, presentando nuevas formas de *(re)existir*.

Respondiendo a la preocupación de que algunas formas contemporáneas de lectura y de crítica de textos medievales son anacrónicas, Karma Lochrie (1997) asegura que la interpretación en clave queer asume el *riesgo del anacronismo* de hablar de sexualidad en la Edad Media. No obstante, lo hace precisamente, para desafiar y desbaratar los supuestos y prácticas historicistas y literarias cis-heteropatriarcales (Lochrie, 1997; Córdova Quero, 2004).

Entonces, si se asume el *riesgo del anacronismo* es porque resulta inaplazable hablar de la diversidad sexual, evidenciándola desde las fuentes históricas que desestabilicen los paradigmas cis-heterosexuales que imperan también en la erudición medievalista. Asimismo, es necesario para «[...] impugnar las prácticas representacionales medievales a través de las líneas sexuales, de género y de clase [...]» (Lochrie, 1997: 180). Adicionalmente, es insustituible para propender lecturas de textos medievales que pongan en cuestión los supuestos tradicionales y rígidos sobre la cultura medieval y las prácticas de traducción e interpretación de esos textos (Lochrie, 1997).

En efecto, si hacer que la Edad Media sea queer es riesgoso, o si leer queerizadamente los textos medievales trae consigo peligros inminentes, ¿para qué y por qué correrlos?, ¿qué aportes trae a la erudición medieval la creación de un archivo histórico queer? La delineación de un pasado medieval queer da testimonio de formas pre-modernas de identidades, comunidades y modos de pertenencia alternativos y disidentes. Se trata, pues, de proporcionar una historia medieval menos elusiva, que legitime una comprensión del mundo que no sea monolítica, sino incluyente y plural. ¡Vale la pena correr el riesgo!

Ahora bien, frente a esta cuestión del anacronismo resulta oportuno volver sobre el trabajo de investigación doctoral de Mariela Solana (2015). Aludiendo a la categoría de «crono-normatividad», la investigadora manifiesta que la historia —tal y como la hemos escuchado y leído— ha operado como un modo de implantación hegemónica. Es decir, se ha convertido en una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales han presentado sus ideologías como hechos somáticos naturales (Solana, 2015: 167; Cf. Freeman, 2010). Sin duda, los regímenes políticos hegemónicos, capitalistas y cis-heteropatriarcales han usado el «tiempo histórico» para organizar los cuerpos humanos individuales hacia su máxima (re)productividad. Esto puede explicitarse mucho más si reconocemos el vínculo directo de la «crono-normatividad» con la «crono-biopolítica», noción desarrollada por Dana Luciano (2007) para aludir a «los arreglos sexuales del tiempo de la vida» (p. 9).

De esta manera, Solana desarrolla su indagación sobre cómo la regulación política de los cuerpos —somatopolítica—¹ termina naturalizando formas peculiares de organización temporal. Esta manipulación social y política del tiempo histórico ha generado

¹ Es oportuno referir la crítica de la representación de la corporalidad en el régimen somatopolítico fármaco-pornográfico que realiza Preciado (2011, 2014).

rutinas y *tempo*s corporales que le otorgan valor y significado a cómo vivimos y nos imaginamos nuestro devenir. Es una manipulación temporal que —lejos de hacer evidente su carácter «artificial»— se presenta como «natural», como una exigencia que parece producirse *en* los cuerpos en lugar de ser «productiva» *de* los cuerpos (Solana, 2015: 168). Entonces, aquello que se presenta como anacrónico —en este contexto— es aquello que sale de los esquemas rígidos de la historia normativa cis-heterosexual, que se ha presentado como la «única» historia posible.

No está de más reconocer que la manera en podemos fracturar las narrativas cronológicas normativas ha sido expuesta por José Esteban Muñoz (2009) con lucidez. Para el autor, frente a la hegemonía histórica, lo queer debe ser pensado como una interrupción del *straight time*. Sin embargo, esta es una expresión que conserva los dos sentidos asociados a lo *straight* en el idioma inglés: de «cis-heterosexualidad», por un lado, y de «rectitud» o «linealidad», por el otro. Esto es así porque la cis-heteronormatividad de género —según Judith Halberstam (2005)— no sólo crea aquella ficción de autoengaño según la cual el sujeto cis-heterosexual imagina que su género es coherente con su sexo y que la relación entre ambos es «natural», sino que, dentro del esquema histórico, esta dominancia ficcional crea a su vez la ficción del *straight time*.

Este tiempo hetero-lineal afirma que no hay otro futuro más que el del aquí y ahora de nuestra vida cotidiana. Por lo tanto, la única futuridad que puede prometer es aquella en la cual la cis-heterosexualidad reproductiva mayoritaria siga siendo «el espectáculo del estado renovando sus rangos a través de actos de reproducción públicos y subvencionados» (Muñoz, 2009: 22). Ahora bien, debemos reconocer que si bien no todas las personas gays, lesbianas y transexuales viven sus vidas de forma radicalmente diferente a sus homólogos heterosexuales, si es evidente que parte de lo que ha hecho que lo queer sea convincente como forma de autodescripción en la última década

tiene que ver precisamente con su «potencial de abrir nuevas narrativas vitales y relaciones alternativas con el tiempo y el espacio» (Halberstam, 2005: 1-2).

Quienes resistimos en las diásporas socioculturales —rechazando la historia «única» que se recita como dogma en los sistemas hegemónicos actuales— tenemos motivos suficientes para dislocarnos de aquella temporalidad rígida y cis-heteropatriarcal. Una temporalidad que corta y re-corta la historia a su acomodo y que enmudece e invisibiliza todo aquello que no encaje en la estrechez de aquel tiempo cis-hetero-lineal.

Precisamente, en la introducción a *Queer Times, Queer Becomings* [tiempos queer, devenires queer] (2011), el equipo editorial define la temporalidad queer como una «relación de oposición», como una forma de vida por fuera de la agenda de la reproducción cis-heterosexual. Se trata de un concepto que busca capturar la «serie compleja de discrepancias y variaciones entre los modos de existencia queer y la existencia racional, marcada por el reloj, de lo socialmente convencional» (McCallum y Tuhkaneri, 2011: 1). Aquí, Ellen McCallum y Mikko Tuhkaneri siguen con lucidez a Michell Foucault en el primer volumen de *The History of Sexuality* [historia de la sexualidad] (1990): cuando la vida de la especie se juega en sus propias estrategias políticas, está inextricablemente ligada a una teoría de la temporalidad y en particular a cierta teoría del tiempo histórico. En efecto, la cuestión del ser humano hay que buscarla y comprenderla, cuantas veces sea necesario, desde la relación entre la historia y la vida (Foucault, 1990: 143).

Al igual que Foucault, Friedrich Nietzsche (1997) en la segunda meditación intempestiva considera de suma importancia la cuestión de la relación entre historia y vida. Recordemos que el Nietzsche de esta segunda intempestiva es más o menos contemporáneo de la aparición del término «homosexual». Este marco filosófico incluye el alegato de Nietzsche (1997: 72) contra el «tiempo histórico» dado que el ser humano, en cuanto ser

histórico, ha sido atrapado por la historia de tal manera que ha llegado a «pensar y actuar anti-históricamente», oscureciendo así la vida misma. De esta manera, tiene sentido que la cuestión de la sexualidad haya emergido crítica y políticamente en el mundo académico cuando comenzó a tener lugar en el marco histórico e identitario del antiesencialismo sexo-genérico. Esto se observa desde la conmemoración del centenario de la homosexualidad hasta el redescubrimiento de la tolerancia de la homosexualidad en las iglesias primitivas y medievales, y la consideración de las figuras históricas del rastrillo o del dandi como formaciones queer pre-modernas (McCallum y Tuhkaneri, 2011).

Las tensiones entre la historia y sus usos para la vida, especialmente la vida queer, han sido una fuerza generadora, tanto para documentar y ampliar nuestra comprensión sobre los modos de vida y las prácticas sociales queer, como para analizar rigurosamente los paradigmas del propio razonamiento histórico, como lo ha realizado, por ejemplo, Dinshaw (2012).

Ahora bien, podría caerse en la tentación de afirmar que este giro hacia la historia de las disidencias sexo-genéricas demuestra precisamente la enfática afirmación de Nietzsche (1997) de que «los excesos del sentido histórico de los que adolece la actualidad son deliberadamente fomentados, alentados y empleados» (p. 115). No obstante, este giro investigativo hacia la historia queer ha abierto nuevas líneas de cuestionamiento y nuevas perspectivas sobre cómo nos relacionamos con el pasado, así como con el presente y el futuro. Si la historia tiende a desarraigar el pasado, «clavándole un cuchillo en las raíces» (Nietzsche, 1997: 76), el peligro del pensamiento histórico es que terminaría «cortando de raíz los instintos más fuertes de la juventud, su fuego, su rebeldía, su altruismo y su amor» (Nietzsche, 1997: 115). Por lo tanto,

[...] amortiguando el calor de su sentido de la justicia, suprimir o retroceder su deseo de madurar lentamente con el contra-deseo de estar listo, ser útil, fructífero lo más

rápida-mente posible, arrojar dudas morbosas sobre su honestidad y audacia de sentimientos (Nietzsche, 1997: 115).

En otras palabras, una historia pensada sólo en términos de progreso o desarrollo puede convertirse en antitética de la vida.

El compromiso queer de re-pensar las formas del tiempo y del espacio, de la vida y de su devenir, nos pone de nuevo en contacto con la verdadera radicalidad del planteamiento de Nietzsche, que hunde sus raíces en su concepción del individuo que se contrapone a las masas que avanzan ciegamente a través de la marea turbulenta de la historia. Siguiendo esta perspectiva nietzscheana, Judith Halberstam, José Esteban Muñoz y David Eng (2005) sostienen que el «tiempo queer» es un término para aquellos modelos de temporalidad específicos que emergen en el posmodernismo una vez que dejamos los marcos temporales de la reproducción, la familia, la longevidad, el riesgo/seguridad y la herencia. Se trata, pues, de comprender el «tiempo queer» como un «salirse de la linealidad del hetero-tiempo» (Muñoz, 2009: 5).

No obstante, también es posible evidenciar un interés por investigar el carácter «queer» del tiempo humano mismo, es decir, el modo en que la temporalidad vivida se retuerce, se disloca, se desliza y se queerifica, volviendo extraño el tiempo objetivo y sus narrativas históricas. En *How Soon is Now* [cuán pronto es ahora] (2012), Dinshaw se interesa no tanto por cómo las vidas queer queerifican el tiempo, sino por explorar el camino inverso: observar de qué modo formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en personas queer; esto la lleva a manifestar que «el tiempo mismo es asombroso, maravilloso, lleno de potencial queer» (Dinshaw, 2012: 4) y que existe una «asincronía esencial de la vida» (Dinshaw, 2012: 10). De modo similar, Elizabeth Freeman se refiere a «una visión potencialmente queer de cómo el tiempo se arruga y se dobla» (Freeman, 2007:

163) cuando recupera la crítica benjaminiana al tiempo lineal y homogéneo.

Así las cosas, podemos asegurar que quien brinda una de las definiciones más precisas de «asincronía» es, precisamente, Carolyn Dinshaw. Si bien en textos previos, aludía a la noción de «anacronismo»,² de manera progresiva, irá reemplaza esta noción por el término «asincronía», aludiendo a «diferentes marcos o sistemas temporales colapsando en un único ahora» (Dinshaw, 2012: 5). El interés de Dinshaw, en efecto, radica en caracterizar el presente como un espacio cargado y denso, con ataduras, deseos y orientaciones que revelan un mundo temporalmente múltiple en el ahora, es decir, un «mundo queer». Empero, ¿qué significa, pues, que el presente sea «asincrónico», y que esté atravesado por temporalidades múltiples? Dinshaw —al igual que Tim Dean y José Esteban Muñoz— recupera un concepto de Ernst Bloch para dar cuenta de esta idea: *Ungleichzeitigkeit*, es decir, «no-contemporaneidad». Esta expresión busca señalar no solo del carácter poroso y variopinto del presente, sino también de la posibilidad de que no todos ocupemos el mismo ahora (Dinshaw, 2012).

De esta forma, en gran parte de los estudios sobre temporalidad queer, la idea de anacronismo emerge como una forma de describir aquellas prácticas o identidades sexuales que aparecen como huellas de «otro» momento histórico, como disrupciones que fracturan y dislocan el hetero-tiempo y, por lo mismo, resultan incómodas y son consideradas peligrosas. Empero, en la narrativa medievalista, estas dislocaciones no suelen tenerse en cuenta; por

² De hecho, en su artículo «Temporalities» [temporalidades] publicado en el año 2007, Dinshaw comienza con la pregunta que aparece como epígrafe de este apartado: «¿Cómo se siente ser un anacronismo?» (Dinshaw, 2007: 107) mientras que en el mismo artículo, posteriormente titulado «In the Now» [en el ahora] y presentado como el capítulo 3 de su libro *How Soon is Now?* [Cuan pronto es ahora], la autora modifica la frase previa por: «¿Cómo se siente ser asincrónico?» (Dinshaw, 2012: 105).

eso, quienes hacemos parte de las disidencias sexo-genéricas nos sentimos sin representación en el pasado, pues parece que nunca hubiéramos existido.

La lectura de textos medievales por parte de quienes nos identificamos con la experiencia de vida queer tiene varias particularidades. Casi siempre, en las traducciones de los textos medievales, se habla sólo de experiencias heterosexuales, pareciendo que sólo han existido personas cis-heteronormativas. Esto origina muchísimas preguntas: ¿acaso en la época medieval no existieron personas diversas y disidentes?, ¿acaso la historia no tiene nada que decir acerca de las experiencias de vida que se apartan de la lógica cis-heteronormativa?, ¿acaso se han *ocultado* sistemáticamente las experiencias diversas y disidentes para mantener el *statu quo* patriarcal que ha afirmado que la heterosexualidad es natural?

Estas preguntas pueden responderse de dos maneras diferentes: una manera es simple y negativa, puesto que fervientemente afirma, como quien pontifica sobre la existencia, que no pudieron existir personas diversas en el pasado, que eso es imposible porque en aquellos tiempos no había tanta «perversión»; la otra, es más compleja y se preocupa por los entrecruces históricos que siguen obnubilados por la narrativa tradicional, que conscientemente ha decidido qué parte de la historia debe contarse y qué parte debe omitirse.

Sin duda, en estos tiempos, el nuevo auge del historicismo ha llevado a una mayor negación de los temas queer y trans pre-modernos. Erik Wade (2022) afirma que, con el auge de este historicismo que comenzó a finales del siglo XX, los académicos comenzaron a negar por completo la presencia histórica de las minorías sexuales y de género en la Edad Media. El historicismo inglés, por ejemplo, ha presentado la teoría queer y los estudios sobre el deseo medieval entre personas del mismo sexo como «ahistóricos». El campo medievalista ha pasado de mantener los

asuntos relacionados con la sexualidad en un latín no traducido a medicalizarlo y a negar su realidad histórica.

Sin embargo, esto no debe sorprendernos, dado que —hace más de 60 años— Walter Benjamin (1989; 2010) insistía con vehemencia en la necesidad de leer y escribir la historia «a contra pelo» [*die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*], es decir, incluyendo la perspectiva de lxs vencidxs y de lxs caídxs en las luchas emancipatorias, de lxs esclavizadxs, de lxs excludxs, de lxs olvidadxs.

Precisamente, los estudios medievales a través del lente de los recientes estudios decoloniales y poscoloniales revelan importantes cuestiones en lo referente a los temas queer y trans. Esto se debe a que la perspectiva decolonial extiende el espectro del conocimiento y de la indagación hasta aquellos contextos periféricos que suelen no tenerse en cuenta desde el saber hegemónico colonial. Siguiendo la idea de Benjamin, aquí buscamos extender la invitación a leer la historia medieval «a contra pelo», para encontrar, desenterrar y visibilizar las experiencias de disidencia sexo-genérica. Esto es necesario y urgente.

Aunque existen algunas pocas excepciones, la gran mayoría de los estudios medievales han negado la existencia del deseo entre personas del mismo sexo en la Edad Media y unos pocos estudios que consideran el deseo masculino o femenino hacia el mismo sexo (Brown, 1986; Rocke, 1996), a menudo, excluyen a las personas trans y a todas las demás personas disidentes del sistema normativo sexo-genérico (Vanderbosch, 1982; Watt, 2010; Klein y Pietras, 2021). Entre lxs medievalistxs que rechazan el término «homosexual» por considerarlo demasiado anacrónico, los actos sexuales entre personas del mismo sexo —en particular entre varones— están más documentados en los registros históricos estudiados que los actos sexuales entre mujeres (Brown, 1986: 6, 127, 134; Rocke, 1996: 27, 108, 124). Esto debe considerarse

como un síntoma propio del pensamiento patriarcal que dominaba en las narrativas históricas (Bennett, 2006) y del desconocimiento profundo que había frente a la sexualidad femenina: «las nociones contradictorias que los europeos occidentales tenían sobre la sexualidad de la mujer hacían imposible hablar abiertamente de la sexualidad lésbica, si es que se hablaba de ella. El silencio generaba confusión y la confusión generaba miedo» (Brown, 1986: 20).

En efecto, las identidades marginadas suelen ser excluidas del registro histórico por quienes han tenido el privilegio de formular la «verdad histórica» de la Edad Media. Por lo tanto, el medioevo se ha considerado como una época «en la que los hombres eran hombres, las mujeres eran mujeres, todos eran de la misma raza y practicaban la misma fe, y nadie estaba corrompido por la tecnología, la sexualidad o la democracia» (Spencer-Hall y Gutt, 2021: 19).

No puede permitirse que siga poniéndose en duda la existencia de las personas disidentes del sistema hegemónico en la historia medieval. El peligro que se manifiesta de este silenciamiento sistemático es que, si hablar de las vidas disidentes del sistema sexo-genérico en la época medieval es «ahistórico» y «anacrónico», entonces debe admitirse que las experiencias de tránsito sexual y de disidencia del sistema binario de género no hacen parte de la historia de la humanidad. Este, en efecto, es el sueño de los fundamentalistas conservadores de extrema derecha. Es decir, un pasado medieval en el que todo el mundo conocía su lugar en el mundo, un mundo en el que todas las sociedades eran cristianas pro-vida, y todas las personas se identificaban como heterosexuales cisgénero y tenían relaciones monógamas. Por fortuna, tal «medioevo totalizante» nunca existió.

Aunque la historia hegemónica haya construido una narrativa medieval en la que sólo importan las personas heterosexuales, cisgénero, blancas y cristianas, las personas disidentes de dichas

categorías normativas no hemos desaparecido del todo: *al margen* de la narrativa hegemónica imperante, seguimos encontrando testimonios fabulosos e innumerables relatos, anécdotas y hagiografías disidentes que atestiguan resistencia al sistema binario cis-heteronormativo.

Si los supremacistas blancos y colonialistas utilizan la Edad Media como arma para justificar su odio, con mayor razón debe considerarse que los estudios medievales desde la perspectiva queer devienen importantísimos, dado que pueden contrarrestar y mantener a raya todo el racismo estructural y las opresiones interseccionales que se han difundido desde los mismos estudios medievales. La perspectiva queer, entonces, puede salvar a los estudios medievales de seguir deviniendo en un dispositivo vil de difusión de ideas sexistas, racistas, clasistas, misóginas y lgbtfóbicas que sirvan de sostén histórico de la lógica cis-heteropatriarcal.

Todavía hoy el pasado medieval está siendo utilizado como dispositivo de propagación de los objetivos de grupos anti-derechos, violentos y segregadores, por eso debe volverse a formular el cuestionamiento que la profesora Dorothy Kim publicó en su blog el 2017:

¿Qué está haciendo ustedes, medievalistas, en sus aulas? [...] Entonces, ¿van a ser vendedores de armas apáticos a los que no les importe cómo se va a utilizar su material y sus herramientas? ¿Les importa quiénes son sus compradores en las aulas?» (Karkov, Klosowska y van Gerven Oei, 2020).³

Indudablemente, esta interpelación sigue resonando con urgencia.

³ Frase original: «What are you doing, medievalists, in your classrooms? [...] o, are you going to be apathetic weapons dealers not caring how your material and tools will be used? Do you care who your buyers are in the classroom?».

Con resuelta valentía, deben visibilizarse las voces de lxs medievalistas afro, de lxs medievalistas queer, de lxs medievalistas trans, de lxs medievalistas discapacitadxs, de las mujeres medievalistas, de lxs medievalistas no cristianxs. Es tiempo de que se levanten las voces de representantes de todos los grupos disidentes y minoritarios que algunos pretenden borrar al hegemonizar y homogenizar la Edad Media.

Como bien afirman Alicia Spencer-Hall y Blake Gutt en la introducción del volumen magistral *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography* [sujetos trans y de género queer en la hagiografía medieval] (2021):

Debemos afirmar el valor de la erudición declaradamente situada y encarnada, porque toda la erudición está situada y encarnada. Durante demasiado tiempo se ha permitido que las situaciones y los cuerpos hegemónicos se disfracen de ‘normalidad’ y ‘neutralidad’. Cientos de años nos separan de los sujetos medievales, pero el tiempo se puede quebrar. El pasado se puede sentir, y a menudo está más cerca de lo que pensamos (pp. 19-20).

Ana Rita Gonçalves Soares (2021) se percata de que esta suerte de *surgimiento* de una Edad Media plural hace parte de la *utopía queer* —como lo ha planteado Bill Burgwinkle en *Queer Theory and the Middle Ages* [teoría queer y edad media] (2006)— que contrarresta la visión unívoca y cis-heteropatriarcal que la historiografía tradicional ha promovido. Sin duda, la interacción entre la teoría queer y el medievalismo favorece la creación de un marco teórico novedoso y crítico que permite indagar sobre las construcciones sexo-genéricas —en el pasado y en el presente— que resistieron al margen de los criterios de la cis-heteronormatividad. Algunas propuestas metodológicas para queerizar la Edad Media han sido presentadas por el filósofo medievalista Michael O’Rourke, en su artículo *Becoming (Queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where Are We Now?*

[convertirse en medieval (queer): Metodologías queer en los estudios medievales. ¿Dónde estamos ahora?] (2003).

O'Rourke (2003) asegura que existen, por lo menos, siete líneas de intersección entre los estudios medievales y la teoría queer; de esta manera, se puede contrarrestar con lucidez la idea de que estos dos campos de estudio son radicalmente opuestos al situarse el medievalismo en el terreno del «tradicionalismo acérrimo» [*staunch traditionalism*] y los estudios queer en el terreno de los «discursos anti-normativizadores» [*anti-normativizing discourses*]. Sobre todo, las metodologías que expone el autor son una llamada de atención para lxs académicxs que estudian el pasado medieval y transitan por una experiencia de vida queer en el presente: «si seguimos 'haciendo' estudios medievales queer podremos proporcionar un futuro significativo a las intervenciones queer en el pasado» (O'Rourke, 2003: 10). En este orden de ideas, tiene sentido que el apartado sobre las metodologías para un medievalismo queer responda a la pregunta retórica que O'Rourke formula al público medievalista asistente al Congreso Internacional de la Edad Media Europea, realizado en la Universidad de Leeds en 2002: «¿Hacia dónde vamos?» [*Where are we going?*] (2003: 10).

En primer lugar, O'Rourke destaca la importancia y la necesidad de que los estudios medievales sean cada vez más interseccionales, defendiendo la incorporación de los estudios relacionados con el género y la sexualidad en diálogo con los estudios poscoloniales, los *Disability Studies* [estudios de la dis/capacidad] y la crítica racial. En segundo lugar, el autor propone explorar con más atención los vínculos homoafectivos y homoemocionales medievales, sobre todo los relacionados con las mujeres, que son los menos estudiados. En tercer lugar, sostiene que el interés que se deriva de analizar distintas manifestaciones del deseo más allá de lo estrictamente físico, como en el ámbito de las comunidades monásticas caracterizadas por la homosociabilidad.

Asimismo, en cuarto lugar, invita a seguir explorando la historia de las emociones en la Edad Media yendo aún más allá de lo que propone Allen Frantzen en *Before the Closet: Same-Sex Love from Beowulf to Angels in America* [Antes del armario: El amor entre personas del mismo sexo desde *Beowulf* hasta *Angels in America*] (1998). En quinto lugar, recuerda la importancia de continuar la discusión sobre los circuitos inhumanos del deseo [*inhuman circuits of desire*], empezada por Jeffrey Cohen en su conocido *Medieval Identity Machines* [máquinas de identidad medieval] (2003). En sexto lugar, propone ampliar los estudios sobre el carácter queer del cuerpo de Cristo y, finalmente, detener la atención en una serie de textos no-canónicos que, en sus palabras, «piden a gritos permanentes lecturas queer» [*are crying out for sustained queer readings*] (O'Rourke, 2003: 11).

Esta suerte de exhortación, sin duda, señala el enorme camino por recorrer en el ejercicio de queerización de la historia medieval. *Quaerite et invenietis*.

Miradas queer que traducen e interpretan los textos medievales

Lo que en el escenario de la traducción independiente sería un error de traducción se convierte en una acción política.

Soili Petäjaniemi-Brown (2013: 7).

En su introducción al libro *Queer(ing) Translation, Translating the Queer* [queerifica(ndo) la traducción, traduciendo lo queer] (2018), Bryan James Baer y Klaus Kaindl comienzan recordando cómo desde que Teresa de Lauretis introdujo la teoría queer a la manera de «otro horizonte discursivo, otra forma de pensar lo sexual» (De Lauretis, 1991: iv), que se alejaba de la reificación de las identidades esencialistas para centrarse en el deseo y la

actuación, ha habido un importante despliegue crítico en el análisis del sexo y el género en los estudios literarios, culturales, antropológicos, teológicos y cinematográficos. Sin embargo, no ha sido así en todas las disciplinas, pues la pretensión de interdisciplinariedad de muchos campos académicos no ha sido suficiente para contrarrestar el peso de la rigidez tradicional. Es decir, el peso de las columnas cis-heteropatriarcales que dominan la mayoría de los campos del saber. De ahí que una gran mayoría de académicxs se siguen negando a salir de sus márgenes estrechos, aunque dicha decisión ponga en riesgo la vida de muchas personas que cargan con las consecuencias de dichas posturas dominantes.

Si bien esta resistencia a la propuesta de la teórica feminista queer —como se señaló en el apartado anterior— se ha comenzado a mitigar progresivamente en los estudios medievales, sigue teniendo un «talón de Aquiles» al cual debe prestársele especial atención: la traducción de textos. Los estudios de traducción han tardado en integrar plenamente las nociones y los instrumentos metodológicos de la teoría queer. Por razones que no son del todo claras, quienes se dedican al oficio de la traducción y la interpretación han reaccionado a la teoría queer con cierto retraso. Al mismo tiempo, las investigaciones centradas en los aspectos queer de la traducción y la interpretación han sido escasas, bastante descoordinadas y a menudo empañadas por la confusión conceptual. De este modo, no todos los trabajos que abordan cuestiones de sexualidad y, en concreto, de homoerotismo deben considerarse queer.

Baer y Kaindl (2018) proponen una doble directriz en la lectura de textos históricos desde una perspectiva queer: por un lado, invitan a abordar los fenómenos queer, es decir, los fenómenos «extraños» que suelen ser ignorados, marginados o domesticados

por los regímenes dominantes del saber/poder/ser;⁴ y, por otro lado, hacerlo de forma queer. Con este doble proceder, en efecto, lo que se intenta generar es una perspectiva distinta y abarcativa, que lea, interprete y traduzca con sospecha los textos históricos. En otras palabras, ¿cómo podría la representación de los fenómenos queer a través de las lenguas y culturas desafiar nuestra comprensión de la traducción como teoría y práctica?

Al mismo tiempo, el ejercicio de la traducción debe procurar mantener la honestidad de los estudios queer, es decir, la fidelidad a su orientación anti-hegemónica y decolonial, para obligar a quienes investigan a proceder con sospecha frente a los prejuicios occidentales, eurocéntricos y cis-heteropatriarcales profundamente arraigados en nuestra sociedad. Annamarie Jagose (1996) desarrolla lo anterior en términos condicionales:⁵

si el desprecio trascendente de la persona queer por los sistemas de género dominantes no tiene en cuenta las condiciones materiales de Occidente a finales del siglo XX; si la persona queer simplemente reproduce, con una especie de amnesia histórica, las posturas y demandas de una liberación gay anterior (y, añadiríamos, su teleología progresista); y si, debido a que su grupo es casi ilimitado, lo queer incluye

⁴ Aquí aludimos directamente a la estructura tripartita de la colonialidad (saber/poder/ser), desarrollada ampliamente por Santiago Castro-Gómez (2000), Walter D. Mignolo (2003) y Nelson Maldonado-Torres (2007). Esta triple comprensión ha sido sintetizada en el artículo sobre la mitologización del desarrollo de América Latina de Juan David Gómez-Quintero (2010).

⁵ Texto original: «Whether queer's transcendent disregard for dominant systems of gender fails to consider the material conditions of the west in the late twentieth century; whether queer simply replicates, with a kind of historical amnesia, the stances and demands of an earlier gay liberation [and, we would add, its progressivist teleology]; and whether, because its constituency is almost unlimited, queer includes identificatory categories whose politics are less progressive than [or, we would add, simply different from] those of the lesbian and gay populations with which they are aligned».

categorías de identificación cuyas políticas son menos progresistas que (o, añadiríamos, simplemente diferentes de) las de las poblaciones de lesbianas y gays con las que se alinean (p. 5).

Las editoras generales de *Transgender Studies Quarterly*, Susan Stryker y Paisley Currah (2016) también señalan esta situación en su introducción al número especial *Translating Transgender* [traduciendo lo transgénero], haciendo alusión a las dominancias interpretativas anglosajonas:

¿Qué mejor manera de ejercer presión sobre los sesgos anglófonos del campo de los estudios transgénero que explorar explícitamente los lenguajes a través de los cuales ‘transgénero’, como lente analítica o etiqueta identitaria, se reproduce y no se reproduce, cómo cambian los nombres y los conceptos en la traducción de un contexto a otro, o cómo siguen siendo inconmensurables e intraducibles? (Por supuesto, reconocemos que esto reproduce a otro nivel la propia anglo-normatividad que pretendemos impugnar) (p. 331).

Más recientemente, Pier-Pascale Boulanger (2005) se embarca en una reflexión filosófica sobre la erótica del acto de traducir, haciendo hincapié en la conexión entre la sexualidad y la textualidad, entre el cuerpo sexuado de quien traduce y su traducción. Por su parte, Santhya Rao (2005) sugiere la existencia de un poder subversivo en la erótica de la traducción, una especie de «caricia traductora» que implica una revalorización de las dimensiones corporales tanto del texto como del cuerpo de quien traduce. Para Kevin West (2010), una erótica de la traducción se caracteriza por «investigar las diversas y deseadas negociaciones del traductor y el autor en el proceso de traducir y ser traducido» p. 5). José Santaemilia (2018) aboga claramente por un *queering* de la traducción cuando declara que —si se re-orienta el estudio de la traducción— puede ser posible descubrir las formas en que la

traducción siempre ha sido de género de múltiples maneras. Al mismo tiempo, muestra cómo todas las identificaciones sexo-genéricas —siempre que estén representadas en el proceso de traducción— están preparadas para una discusión extendida que apunta a su relevancia más allá de los límites de una sola identidad de género o sexual (Santaemilia, 2018: 18-17).

Siguiendo a Aarón Lacayo (2014), Santaemilia compara la traducción con el espesor de los cuerpos, con los procesos somáticos que sufren, con los encuentros corporales que señalan tanto la distancia como la proximidad (Santaemilia, 2018). Sin duda, son las perspectivas queer —traduciendo lo queer y el queerizando de la traducción— pueden ofrecer una compleja problematización tanto de la historia de la sexualidad como de la traducción. Su creciente intersección ofrece un panorama prometedor para el futuro: «al negarse a cristalizar en alguna forma específica, lo queer mantiene una relación de resistencia a lo que constituye lo normal» (Jagose, 1996: 99). Por lo tanto, una praxis queer se convierte en un lugar de resistencia a las convenciones, tradiciones, formas de identificación, formas de análisis y formas de traducción aceptadas.

Los postulados queer se caracterizan por ser «radicalmente antiesencialistas» (Koller, 2009: 254), abogando así por un crítico enfoque *construccionista* sociocultural que supere los procesos de naturalización de las identidades LGBTIQ+ y las posiciones monolíticas, ahistóricas y establecidas. Debido a esto, se debe apuntar hacia un proyecto de traducción queer que sea anti-lgbtqfóbico en su motivación y práctica, y que logre desestabilizar y desnaturalizar las normas cis-heteropatriarcales. Para ello, debe procurar ser consciente de la necesaria interseccionalidad con otras formas de subjetividad, pues sólo así podrá «desestabilizar y desnaturalizar las normas de género y sexo, historizándolas» (Burton, 2010: 57). En efecto, sólo un posicionamiento crítico *construccionista* salvará nuestros ejercicios

de traducción de los peligros del *esencialismo*; así lo manifiesta Córdova Quero (2021: 192):

Butler (2007) nos advierte acerca de cómo la teoría queer deconstruye las categorías dadas y (re)construye un nuevo significado para dar cabida a las múltiples experiencias del género y la sexualidad humana, abriendo la identidad a la fluidez en una concepción más cercana al construccionismo que al esencialismo. Recordemos que este es un debate central en la teoría queer. Annamarie Jagose señala respecto del construccionismo: “los construccionistas asumen que la identidad es fluida, efecto del condicionamiento social y de los modelos culturales disponibles para entenderse a sí mismo (...). Asumen que, dado que los actos sexuales entre personas del mismo sexo tienen un significado cultural diferente en distintos contextos históricos, no son idénticos en el tiempo y el espacio” (1996: 8-9). Por otro lado, respecto del esencialismo, afirma: “los esencialistas consideran que la identidad es natural, fija e innata (...). Los esencialistas asumen que la homosexualidad existe a través del tiempo como un fenómeno universal que tiene una historia propia marginada pero continua y coherente” (Jagose, 1996: 8-9).

En efecto, si a lo largo de la historia de la humanidad, se ha generado una gran cantidad de discursos sexuales —escritos eróticos y pornográficos—, fenómenos morales —obscenidades, fetiches y tabúes— y reacciones pragmáticas —censuras y autocensuras—, se debe al ejercicio de la traducción que se ha amplificado o silenciado. Si se aplica al lenguaje como a la traducción, la teoría queer ha sido fundamental para cuestionar las concepciones convencionales de la identidad sexo-genérica, mediante la deconstrucción de las categorías, las oposiciones y las ecuaciones que las sustentan (Hennessy, 1994).

Quizá el primer paso para aunar las ideas de ambos campos disciplinarios sea dar sentido a la investigación actual que combina los estudios sobre sexualidad y traducción. Una de las primeras constataciones al hacerlo es que muchos de estos estudios no cuestionan las categorías básicas relacionadas con el sexo —o con la traducción— ni las bases conceptuales de estas categorías, sino que simplemente dan por sentado que el sexo/la sexualidad y la traducción no plantean problemas. José Santaemilia (2018) reconoce que, sin embargo, progresivamente, y como consecuencia de lo que podemos llamar un *giro queer* [*queer turn*] en los estudios de traducción y en las humanidades en general, ambas categorías han pasado a ser tratadas de forma más crítica, iluminando la textualización de nuestras identidades y deseos y ofreciendo al mismo tiempo herramientas y enfoques analíticos para comprender esas textualizaciones específicas.

De hecho, a través de las prácticas de traducción y los discursos de/sobre la sexualidad, la sociedad hegemónica ha intentado imponer límites morales y éticos, estableciendo así lo que es «decente», «apropiado», «aceptable», «moral» y «adecuado», pero también todo lo «pervertido», «indecente», «pecaminoso», «desviado», etc. Tanto la sexualidad como la traducción representan textualizaciones socioculturales —o *inscripciones*, siguiendo la idea de Preciado— de nuestras identidades y deseos. Estos regulan y dan forma a la manera en que entendemos, hablamos, negociamos, aceptamos y rechazamos diferentes proyecciones de nuestro ser: identidades, deseos, placeres, prejuicios. Ambos son actos políticos y ámbitos de lucha personal e ideológica.

Una íntima interacción entre la sexualidad y la traducción puede ofrecer una visión crítica del potencial subversivo de la construcción de identidades y deseos —aceptados o alternativos— a través de las lenguas y las culturas, ya que «los análisis de las diferencias de género y sexuales en el trabajo de traducción provocarán nuevos sitios de producción de conocimiento, así como

estimularán cambios significativos en las identidades y categorías sociales» (Spurlin 2014: 205). ¡Sin traducciones medievales con enfoque queer será imposible avanzar en el medievalismo queer!

De este modo —y respondiendo a la pregunta «¿cómo leer hoy textos medievales?»— Eduardo Briancesco (1986) realizó una exposición magistral sobre el estado del arte de los estudios medievales y presentó un panorama histórico de las diversas exégesis practicadas sobre los grandes textos doctrinales de la Edad Media. Del mismo modo, aquí quiero insistir en la necesidad de construir una exégesis medieval con perspectiva queer. Mucho tiempo ha pasado desde que hombres beneméritos de los estudios medievales como Martin Grabmann (1928) y Odon Lottin (1949) recomendaban un método de interpretación de textos [*Interpretations methode*] que unía la lectura sistemática [*systematische Verfahren*] con la lectura histórica [*historische Methode*] en función del medio intelectual del autor medieval estudiado. A esta suerte de método histórico-crítico en el análisis de los textos de la Edad Media, debe añadirse un ejercicio de traducción que parta de un enfoque queer.

Desde los años 2017 y 2018, la reflexión conjunta sobre teoría queer y estudios de traducción tuvo una explosión de escritos sobre el tema, especialmente a través de la publicación de dos extensos y lúcidos volúmenes: *Queer in Translation* [queer en traducción] (Epstein y Gillett, 2017) y *Queering Translation/ Translating the Queer: Theory, Practice, Activism* [querizando la traducción/traduciendo lo queer: teoría, práctica, activismo] (Baer y Kaindl, 2018). En ambos textos se planteaba la pregunta bidireccional sobre si se consideraba lo que la traducción aporta a lo queer y lo que la perspectiva queer aporta a la traducción.

En nuestro caso, pensar la traducción de textos medievales dentro de la óptica queer y pensar en lo que la traducción medievalista aporta a lo queer, implica necesariamente pensar en la identidad queer de la traducción en medio de las construcciones

cambiantes incrustadas en las especificidades culturales que la generan. De ahí que, tratar de establecer un acercamiento entre la traducción medievalista y la teoría queer implica poner en diálogo dos campos inmensos, políglotas y polifónicos, interdisciplinarios y transversales. Esto es lo que señaló Doris Bachmann-Medick en 2009, cuando utilizó la noción de «giro traduccional» [*translational turn*], tras el «giro cultural», en su introducción a un número especial de la revista *Translation Studies*: «La traducción ya no se limita a un objeto de investigación particular, sino que atraviesa las disciplinas como un nuevo modo de conocimiento y una categoría analítica metodológicamente inflexible» (Bachmann-Medick, 2009: 4).

Así pues, la traducción y lo queer comparten esto en primera instancia: son más una «herramienta» o «lente» de lectura y para la lectura que un «objeto» fijo de estudio. Esta proliferación —que genera nuevos descubrimientos y creaciones— parte de la hibridez interdisciplinaria. Parece que, de esta manera, el quehacer de la traducción y la investigación histórica —labores fundamentales de quien se dedica a los estudios medievales— pueden emerger con la potencia de la perspectiva queer hacia caminos nunca antes recorridos. Sin duda, lo que se evidencia, como se dijo en el primer apartado de este artículo, es que lo queer ayuda a que la narrativa histórica logre desbloquear e iluminar los callejones interpretativos a los que no se podía acceder desde las posturas patriarcales y normativas del cis-hetero-tiempo.

La intrigante y revolucionaria temporalidad queer nos pone frente a una forma de habitar el tiempo presente, pasado y futuro; y, nos invita a prestarle atención a los remolinos y bucles recursivos de la historia medieval. Estos a menudo pasan desapercibidos o no se aprecian bajo las narrativas lineales y rígidas que constituyen la vida normativa en la que las personas diversas y disidentes no tenemos voz, ni agencia, ni protagonismo, ni existencia. Necesitamos miradas queer que traduzcan e interpreten los textos medievales porque la traducción no puede

seguir limitándose a asimilar lo extranjero como lo familiar, sino que debe abrirse a lo desconocido; la traducción de textos medievales debe dar lugar a una consciente *desposesión* (Butler, 2012; Janicka, 2013) del terreno árido —traducción e interpretación cis-heteronormativas— al tiempo que confiere terreno a lo que no es inmediatamente cognoscible y usual —la novedad y fecundidad queer— dentro de los campos históricos, filosóficos, teológicos y epistemológicos establecidos. «La traducción es siempre un proceso político» (Preciado, 2022: 474).

Quaerite et invenietis [buscad y encontrareis], pero recordando que *traduttore* [traductor] es *traditore* [traidor]. Esto implica que vamos a producir traducciones medievales que traicionen el pacto cis-heteropatriarcal, para buscar y encontrar rastros queer en la Edad Media.

Sacando los estudios medievales del closet teo(ideo)lógico

Todavía no hemos llegado al medioevo queer.

Michael O'Rourke (2003: 12).

Eve Sedgwick expone, en su capítulo *Queer and Now* [queer y ahora] (1994), una de las ideas fundamentales que movilizan el proyecto académico de leer, traducir e interpretar los textos medievales desde la perspectiva queer:

creo que muchos adultos intentamos, en nuestro trabajo, mantener la fe en las promesas que nos hicimos a nosotros mismos en la infancia y que recordamos vívidamente: promesas de hacer visibles las posibilidades y los deseos invisibles; de hacer explícitas las cosas tácitas; de introducir de contrabando las representaciones queer allí donde deban introducirse, y, con la relativa libertad de la edad adulta, de desafiar frontalmente los impulsos queer-erradicadores

[*queer-eradicating*] allí donde deban ser desafiados (Sedgwick, 1994: 3).

De ahí que, en estos tiempos, se haga cada vez más urgente sacar los estudios medievales del closet teo(ideo)lógico (Córdova Quero, 2015) en el que han sido encarcelados. Es decir, de aquel marco estrecho desde el cual se leen, traducen e interpretan. Este proceso de «salida del closet», consiste precisamente en «ir más allá» del marco interpretativo tradicional, buscando rastros queer donde nos han dicho que no existen y señalándolos. Sólo a partir de esta «salida del closet» pueden elaborarse nuevas metas y objetivos (Althaus-Reid, 2001: 60).

Al franquear el marco de los estudios medievalistas, puede reconocerse que, como afirma Lochrie (2005), «es posible imaginar un pasado pre-heteronormativo que no sea ni irremediabilmente utópico ni inveteradamente heteronormativo» (Lochrie, 2005: 25). Esta posibilidad, potencia imaginativa y motora, de la que habla Lochrie es fundamental, puesto que el patriarcado y la colonialidad imperantes no son «épocas históricas» que hayamos dejado atrás, sino epistemologías e infraestructuras cognitivas que operan poderosamente en nuestros modos de pensar, conocer y existir.

Como partes indispensables del cuerpo político sociocultural, las personas que nos dedicamos a la academia debemos tomar partido en la transición epistémica que está aconteciendo: «en el abismo que empieza a separar los términos de la vieja epistemología petrosexorracial y los de la nueva gramática transicionista, se instala el conflicto de la traducción» (Preciado, 2022: 472). Desde nuestro quehacer académico, podemos operar desplazamientos capaces de introducir rupturas en la historia lineal, repetitiva y letal que se nos ha contado y enseñado, para resistir a la normalización cis-heteropatriarcal y desafiar aquellas premisas teo(ideo)lógicas que siguen manteniendo a un sinnúmero de personas en la inhumana clandestinidad del closet

represivo, espacio condenatorio que no cesa de extenderse y modificarse de múltiples maneras al compás del espíritu del siglo [Zeitgeist]. Un ejemplo de esto es señalado por Tison Pugh (2014) de la siguiente manera:

el mundo medieval occidental carecía de un sentido hermenéutico de la homosexualidad *contra* la homosexualidad como rasgo definitorio de la identidad de un individuo, y sin embargo esta cultura predominantemente cristiana se enfrentó a continuas luchas para definir el papel adecuado del amor y el erotismo para su pueblo (p. 5).

Las historias humanas, de ayer y de hoy, testimonian relaciones sexoafectivas; decir esto no es novedoso. No obstante, lo que evidencia una perspectiva queer es que la historia es una visión más amplia, heterogénea e indeterminada de las categorías sexo-genéricas, dado que no es imposible tener una visión unívoca sobre todo lo que ocurrió sexualmente en las culturas pasadas. Los estudios queer medievales no buscan determinar una «única» visión histórica —que además es cis-heteronormativa—, sino evidenciar precisamente que las categorías sexo-genéricas siempre emergen en procesos socioculturales *constructivistas* y, por lo mismo, resultan diversos, fisurados, paradójicos y contradictorios (Dinshaw, 1999: 12). Salir del closet teo(ideo)lógico es recuperar la heterogeneidad discursiva de la historia.

Lxs medievalistxs suelen representar la teoría queer como «anti-histórica» y el deseo del mismo sexo como una cuestión «intrínsecamente moderna» (Giffney, Sauer y Watt, 2011). Eileen Joy (2008), en particular, ha demostrado hasta qué punto los estudios medievales se han resistido a la teoría queer. Una hipótesis que motiva dicho distanciamiento medievalista hacia la teoría queer fue difundida por el medievalista americano Allen Frantzen (1996), quien afirmó que «hay algunas razones para creer que los teóricos queer son hostiles a las premisas básicas de la

erudición medieval, no sólo al análisis de las categorías históricas sino incluso al análisis de la propia historia» (p. 257).

Pero no, no se trata de «hostilidad», sino de una rabia digna, nacida de padecer aquella injusticia histórica que ha omitido y satanizado la historia de las disidencias sexo-genéricas de las narrativas históricas. Es una rabia que, también, potencia nuestra indagación académica y nos ayuda a confrontar, elaborar y reducir el «dolor epistémico» (Preciado, 2022). Por eso, lo queer es, por definición,

todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo, lo dominante. No hay nada en particular a lo que se refiera necesariamente. Es una identidad sin esencia. Por lo tanto, lo queer no delimita una positividad, sino una posición frente a lo normativo (Halperin, 1995: 62).

Sin duda, apostar por una perspectiva queer no debe tener una connotación negativa, pues lo queer es un «significante» para algo que es diferente de la normatividad normalizada y opresora. Incluso, el uso contemporáneo del significante «queer» es cada vez más amplio, ambiguo y no restrictivo, pues no está limitado por la rigidez de los términos utilizados tradicionalmente para categorizar las relaciones y los deseos heterosexuales y homosexuales —casi siempre esencialistas y deterministas—, y refleja mejor la realidad multifacética de las relaciones y los deseos sexuales y de otro tipo en el mundo medieval.

En su libro *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* [el tiempo nos une: temporalidades queer, historias queer], Elizabeth Freeman (2010) entrelaza los estudios sobre lo sexoafectivo, la historiografía crítica y la política para matizar nuestra comprensión queer medievalista, una formación alternativa del tiempo con el poder de perturbar y pervertir nuestra interpretación de la historia medieval. Freeman (2010) sugiere que ocurren cosas interesantes cuando «nos rozamos con el

pasado» [*rub up against the past*] (p. xii), pues el tiempo queer actúa sobre los cuerpos. De hecho, podemos percibir con asombro lo que ocurre cuando los cuerpos se encuentran a través del tiempo: se descubren entramados corpóreos entre el pasado y el presente que impulsan a reclamar el legado del pasado, a reconocer aquellos rasgos del presente en el tiempo pasado y a añorar mucho de lo que ya no está.

Tomando las palabras de Heather Love (2007), podemos afirmar que, con la «salida del closet», lxs medievalistas lograremos «sentir hacia atrás» [*feeling backward*], como se hacía en la Edad Media. Se trata, pues, de recuperar una forma no normativa de recordar que difiere de la memoria tradicional en su preocupación por la pérdida y el fracaso y en su interés por movilizar esa pérdida y fracaso con fines estratégicos (Love, 2007). De esta manera, la mirada franca hacia atrás, para sentir y con-sentir el pasado medieval, nos permitirá transformar la abyecta marginación en una oportunidad para continuar en el quehacer medievalista de «otro» modo, con una creciente conciencia de una suerte de «pre-modernidad queer» y con un sentido más amplio del tiempo y del espacio, de la existencia humana y de la diversidad sexo-genérica.

Necesitamos transitar por la historia, a través de caminos diferentes. Sólo de esta manera, las personas disidentes del sistema sexo-género podremos responder plenamente la gran pregunta [*magna quaestio*] en la que hemos devenido. Si no logramos leernos completamente en una obra del pasado —como en las *Confessiones* de Agustín—, no podremos responder completamente a la pregunta incómoda e indecente de nuestra existencia.

Si la historia nos sigue negando e invisibilizando, no tendremos entrada en la «totalidad radical de la vida» que se abre cada vez que un ser humano —precisamente por ser humano— confiesa su existencia. Ya sabemos, sin embargo, que debemos buscar respuesta a esta indagación existencial recorriendo los caminos de

historia desde el horizonte discursivo queer. No se trata, pues de «convertir en queer» a Agustín de Hipona —y a lxs demás autores medievales—, sino de volver queerizadamente a él para encontrarnos en su confesión: *Verbum ipsum clamat ut redeas* [el verbo clama que vuelvas a Él] (*Conf.*, 4.11.16). *Quaerite et invenietis!*

Conclusión

A lo largo de este texto, he evidenciado la urgente necesidad de (re)construir la historia medieval desde una perspectiva queer, para recuperar las experiencias vitales y existenciales de las disidencias sexo-genéricas. Interrogar la historia tradicional de la Edad Media —leyéndola con sospecha hermenéutica— permite que se encuentren respuestas que quiebren los rígidos estamentos tradicionales para ir más allá de lo que tradicionalmente es aceptado.

Evidentemente, la crono-normatividad es el principal obstáculo con el que nos encontramos, dado que la narrativa temporo-espacial también ha sido enclaustrada en un closet teo(ideo)lógico en el que sólo se puede hablar de temporalidades rígidas que presenten la cis-heterosexualidad como lo «normal» [*straight time*]. Nos hemos distanciado conscientemente de aquella normatividad cis-heteropatriarcal para transitar por las sendas «anormales» de la temporalidad queer.

Se trata, pues, de caminar por la historia medieval, por sus interpretaciones y sus traducciones, de «otra» manera y des-cubrir, así, respuestas distintas: en estos tiempos, se necesitan estudios medievalistas incluyentes, decoloniales, feministas y queer, que mitiguen el sesgo esencialista, sexista y cis-heteropatriarcal que sigue pontificando la historia.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona, (1946). *Confessiones*. Traducción y edición crítica de Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona (2018). *Confesiones*, traducción de Francisco Montes de Oca. Ciudad de México: Porrúa.
- Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9, N° 27, pp. 57–67.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- Bachmann-Medick, Doris (2009). «Introduction: The Translational Turn». *Translation Studies* 2, N° 1: pp. 2-16.
- Baer, Brian y Klaus Kaindl (2018). *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*. Nueva York, NY: Routledge.
- Benjamin, Walter (1989). «Tesis de filosofía de la historia». En *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 175-192.
- Benjamin, Walter (2010). *Über den Begriff der Geschichte*, editado por Gérard Raulet. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Bennett, Judith (2006). *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Boulanger, Pier-Pascale (2005). «L'érotique du traduire». *Meta* 50, N° 4. <https://doi.org/10.7202/019831ar>.
- Briancesco, Eduardo (1986). «¿Cómo leer hoy textos medievales?» *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27: pp. 70-75.
- Brown, Judith (1986). *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. Nueva York. NY: Oxford University Press.

- Burgwinkle, Bill (2006). «Queer Theory and the Middle Ages». *French Studies* 60, N° 1: 79-88.
- Burton, William M. (2010). «Inverting the Text: A Proposed Queer Translation Praxis». In *Other Words* 36: pp. 54–68.
- Butler, Judith (2012). *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). «Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Editado por Edgardo Lander. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp.145-161.
- Cohen, Jeffrey (2003). *Medieval Identity Machines*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall’s *Santitos*». In *God’s Image* 34, N° 2: pp. 71-82.
- Córdova Quero, Hugo (2021). «Amistades con beneficios: Una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad». *Religión e Incidencia Pública*, N° 9: pp. 179–227.
- Córdova Quero, Hugo (2004). «Friendship with benefits: A queer reading of Aelred of Rievaulx and his theology of friendship». En: *The Sexual Theologian*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T&T Clark, pp. 26-46.
- De Lauretis, Teresa (1991). «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, N° 2: pp. iii–xviii.

- Dinshaw, Carolyn (1999). *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre-and Postmodern*. Durham, NC: Duke University Press.
- Dinshaw, Carolyn (2007). «Temporalities». En: *Twenty-first Century Approaches: Medieval*, editado por Paul Strohm. Oxford: Oxford University Press.
- Dinshaw, Carolyn (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham, NC: Duke University Press.
- Epstein, B. J. y Robert Gillet (2017). *Queer in Translation*. Nueva York, NY: Routledge.
- Flórez, Alfonso (2008). «*Mihi quaestio factus sum*: La pregunta del hombre por el hombre en Agustín». En: *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*, editado por Inés Calderón. Bogotá: Editorial Universidad de la Sabana, pp. 81-102.
- Foucault, Michel (1990). *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, traducción de Robert Hurley. Nueva York, NY: Vintage.
- Frantzen, Allen (1998). *Before the Closet: Same-Sex Love from "Beowulf" to "Angels in America"*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Frantzen, Allen (1996). «Between the Lines: Queer Theory, the History of Homosexuality, and Anglo-Saxon Penitentials». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26, N° 2, pp. 255-296.
- Freeman, Elizabeth (2007). «Introduction». *Queer Temporalities*. Spec. issue of *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13, N° 2/3: pp. 159-76.
- Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham, NC: Duke University Press.

- Giffney, Noreen, Sauer, Michelle y Watt, Diane (2011). Introduction: The Lesbian Premodern. *The Lesbian Premodern*. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan.
- Gómez-Quintero, Juan David(2010). «La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina». *El Ágora USB* 10, N° 1: pp. 87–105.
- Grabmann, Martin (1928). *Einführung in Die Summa Theologiae des Heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg: Herder & Co, pp. 116-315.
- Halberstam, Judith (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Halberstam, Judith, José Esteban Muñoz y David L. Eng (2005). «Introduction: What's Queer about Queer Studies Now?». *Social Text* 23, N° 2-3: pp. 1-17.
- Halperin, David (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- H a r a w a y , D o n n a J . (1 9 9 7) . *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Nueva York, NY: Routledge.
- Hennessey, Rosemary (1994). «Queer Theory, Left Politics». *Rethinking Marxism* 7, N° 3: pp. 85–111.
- Jagose, Annamarie (1996). *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Janicka, Iwona (2013). «Hegel on a Carrousel: Universality and the Politics of Translation in the Work of Judith Butler». *Paragraph* 36, N° 3: pp. 361-375.
- Jordan, Mark (1997). «Homosexuality, Luxuria, and Textual Abuse». In *Constructing Medieval Sexuality* (Medieval Cultures Series N°11), editado por Karma Lochrie, Peggy McCracken y

- James A. Schultz. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 24-39.
- Joy, Eileen (2008). «Goodbye to All That: The State of My Own Personal Field of Schizoid Anglo-Saxon Studies». *The Heroic Age: A Journal of Early Medieval Northwestern Europe* 11. Disponible en: <<https://www.heroicage.org/issues/11/foruma.php>>, consultado el 16 de diciembre de 2022.
- Karkov, Catherine, Anna Klosowska y Vincent W.J. van Gerven Oei (2020). *Disturbing Times: Medieval Pasts, Reimagined Futures*. Nueva York, NY: Punctum books.
- Kim, Dorothy (2017). «Teaching Medieval Studies in a Time of White Supremacy». *In the Middle*, 28 de agosto. Disponible en: <<https://www.inthemedievalmiddle.com/2017/08/teaching-medieval-studies-in-time-of.html>>, consultado el 16 de diciembre de 2022.
- Klein, Stacy y Brian Pietras (2021). «Queer Intimacies in Goscelin of St. Bertin's *Liber confortatorius* (ca. 1080–1082)». *Journal of the History of Sexuality* 30, N° 2: pp. 279–309.
- Koller, Veronika (2009). «Butch Camp: On the Discursive Construction of a Queer Identity Position». *Gender and Language* 3, N° 2: pp. 249–274.
- Lacayo, Aarón (2014). A Queer and Embodied Translation: Ethics of Difference and Erotics of Distance. *Comparative Literature Studies* 51, N° 2, pp. 215–230.
- Lochrie, Karma (1997). «Mystical Acts, Queer Tendencies». En: *Constructing Medieval Sexuality* (Medieval Cultures Series N°11), editado por Karma Lochrie, Peggy McCracken y James Schultz. Minneapolis, MB: University of Minnesota Press, pp. 180-200.
- Lochrie, Karma (2005). *Heterosyncracies*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Lottin, Odon. (1949). *Psychologie el Morale aux XII, el XIII siècles*, Gembloux, Louvain: Abbaye du Mont César.
- Love, Heather. (2007). *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Luciano, Dana (2007). *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En: *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.
- McCallum, Ellen y Mikko Tuhkaneri (2011). *Queer Times, Queer Becomings*. Nueva York: Suny Press.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997). «On the Uses and Disadvantages of History for Life». En: *Untimely Meditations*, editado por Daniel Breazeale y traducido de R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Rourke, Michael (2003). «Becoming (Queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where Are We Now?» *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* 36, N° 1: pp. 9-14.
- Petäjaniemi-Brown, Soili (2013). «Cultural/Feminist/Non-Literary Translation and the Manual for a Life-Support Machine».

- Ponencia presentada en el Coloquio «Truths and Tales – Gender and Cultural Studies», realizado del 8 al 30 noviembre en la Universidad de Lapland, en Rovaniemi, Finlandia.
- Preciado, Paul-Beatriz (2011). *Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- Preciado, Paul-Beatriz (2014). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Preciado, Paul-Beatriz (2020). *Manifiesto Contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul-Beatriz (2022). *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Barcelona: Anagrama.
- Pugh, Tison (2014). *Chaucer's (Anti-)Eroticisms and the Queer Middle Ages*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Rao, Sathya (2005). «Peut-on envisager l'avenir de la traduction sans plaisir? Vers une érotique du traduire». *Meta* 50, N° 4. <https://doi.org/10.7202/019855ar>
- Rocke, Michael (1996). *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. New York, NY: Oxford University Press.
- Santaemilia, José (2018). «Sexuality and Translation as Intimate Partners? Toward a Queer Turn in Rewriting Identities and Desires». In *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*, editado por Brian Baer y Klaus Kaindl. Nueva York, NY: Routledge, pp. 11-25.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «Quid autem ista loquor? El sentido económico de la 'confessio' en las Confesiones de San Agustín». Tesis de Pregrado en Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Sedgwick, Eve (1994). *Tendencias*. Londres: Routledge.
- Soares, Ana (2021). «Desde un lugar extraño: Retos y oportunidades de la teoría feminista queer». *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 36: pp. 146-160.
- Solana, Mariela (2015). *Historia y temporalidad en estudios queer*. Tesis Doctoral. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Spencer-Hall, Alicia y Blake Gutt (2021). *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Spurlin, William J. (2014). «Queering Translation». En: *A Companion to Translation Studies*, editado por Sandra Bermann y Catherine Porter. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 298-309.
- Stryker, Susan, and Paisley Currah (2016). «General Editors' Introduction». *Transgender Studies Quarterly* 3, N° 3-4: pp. 331-332.
- Vanderbosch, Jane (1982). «Comment on John Boswell's 'Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality'». *Signs* 7, N° 3: pp. 722-24.
- Wade, Erick (2022). «Skeletons in the Closet: Scholarly Erasure of Queer and Trans Themes in Early Medieval English Texts». *ELH* 89, N° 2: pp. 282-284.
- Watt, Diane (2010). «Why Men Still Aren't Enough». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, N° 3: pp. 451-64.
- West, Kevin (2010). «Translating the Body: Towards an Erotics of Translation». *Translation and Literature* 19, N° 1: pp. 1-25.
- Zubiri, Xavier (2010). *Cursos Universitarios II*. Madrid: Alianza.

