

Carla Soledad Prado Acosta

Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

carlaspradoa@gmail.com

EPISTEMOLOGÍA DEL TRÁNSITO UNA GENEALOGÍA CASERA DE LA DECONSTRUCCIÓN HUMANA

Resumen: *Tratando de construir una epistemología feminista en clave crítica, que nutra nuestra praxis política, este artículo busca realizar una revisión conceptual, particularmente desde la sexualidad. Para ello, tendrá lugar una genealogía casera a partir de ciertas derivas foucaultianas que nos posibiliten un recorrido deconstructivo en torno a quiénes consideramos sujetos de saber-poder-placer. Esto tiene como objetivo actualizar el canon metodológico a través del cual (re)producimos conocimientos.*

Palabras clave: *Epistemología, normalidad, tránsito, nostredad*

An Epistemology of Transit. A Homemade Genealogy of Human Deconstruction

Abstract: *In order to build a critical feminist epistemology, that feeds our political praxis, this paper aims to carry out a conceptual revision, starting from sexuality. To do that, a homemade genealogy will be carried out based on certain Foucauldian drifts that let us embark ourselves on a deconstructive journey to reconsider who we see as subjects of power-knowledge-pleasure. This aims to update the methodological cannon through which we (re)produce knowledge.*

Keywords: *Epistemology, normality, transit, usness*



Introducción

¿Complejo? Esforcémonos más. Es simple.

Marlene Wayar (2018: 6)

Pensando en lo que convoca este dossier, podríamos en principio perdernos en las interrogaciones acerca de qué es *epistemología* y cómo sería esta feminista, entendiendo esta cualidad también como una complejidad. Sin embargo, el desarrollo mismo del escrito permitirá ir delimitando las significaciones en función de las particularidades del recorrido. Pensar (y hacer) una epistemología del tránsito pretende jugar a esta construcción *in situ*, ir intercalando metodologías que den cuenta de la multiplicidad de sentidos que se juegan a través de los conceptos y de las prácticas que llevan a cabo nuestra existencia. En este sentido, el recorrido se propone comenzar por una interpretación del análisis sobre la sexualidad que realiza Foucault, tamizándola por Preciado, para concluir a través de lecturas más cercanas a nosotres.

Una revisión foucaultiana del concepto de sexualidad

Este intento genealógico por el que vamos a comenzar responde, en primer lugar, a modos en que la sexualidad ha sido sugerida y llevada a cabo de forma grumosa, heterogénea, precisamente porque no se halla en el seno de la esencia humana inevitable sino porque va configurándose entretejida a través de relaciones de poder actuantes y actualizables. No se trata de buscar el origen de la misma como punto consagrado a partir del cual obtener su *verdad*¹ sino más bien de revisar acontecimientos y reflexiones que han permitido su institución.

Según la exposición de Foucault en el tomo I de la *Historia de la sexualidad*, aquellas prácticas sexuales que en el siglo XVII no buscaban el secreto, en la burguesía victoriana viran hacia una utilidad exclusivamente reproductora. La sagrada familia conyugal absorbe la potencia libertaria de la sexualidad y no solo cancela su posibilidad sino que decreta el deber de no tener que existir: una doble función, de negación frente a su actualidad pero también de censura ante su proyección. Esta se torna en veda, lo cual, por supuesto, no

¹“¿Si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: ‘En absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable’, del azar. ¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar – armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales–. ¿Será la libertad la raíz del hombre la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una ‘invención de las clases dirigentes’. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (Foucault, 1980: 10) El concepto de *verdad* al que nos vamos a remitir en este trabajo se relaciona directamente con la idea contenida en esta cita, a saber: como fundamento unívoco y esencial de las cosas, cuyo cuestionamiento va a estar relacionado con la noción de *tecnología* que vamos a ir desarrollando.



elimina su actividad pero sí instaura un régimen estricto acerca del deber ser de las prácticas sexuales. Esto nos remite, en la imposibilidad de suprimirlas de manera absoluta, a la producción de circuitos *ilegitimos* donde van a ir a descargarse estas potencias sexuales, que Foucault menciona de forma centralizada en el burdel y el manicomio como “lugares de tolerancia”.

Después de decenas de años, nosotros no hablamos de sexo sin posar un poco: conciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar” (Foucault, 1977: 13).

¿Qué es lo que nos permite hoy hablar de la sexualidad? ¿Haber roto todo lazo con la tradición heredada, con todo ese *cumulo represivo*? Cabe pensar, en este sentido, lo que el mismo autor se pregunta: no tanto por qué somos reprimidos sino por qué decimos, inclusive a nosotros mismos, que somos reprimidos; qué disponibilidad del ejercicio de poder concentramos en esta consideración. O subir la apuesta más aun: si hay una ruptura histórica entre la represión y el análisis crítico de la represión².

Todas estas preguntas hay que entenderlas desde una historia no-lineal, no progresiva, sino más bien sobre pliegues. Esto no significa decir que la sexualidad nunca ha sido reprimida ni que haya gozado de libertad *a su manera* sino de investigar cómo se ha constituido un régimen particular y situado de poder-saber-placer.

De ahí, por último, que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la “voluntad de saber” que al mismo tiempo les sirve de soporte e instrumento (Foucault, 1977: 19).

El placer conjuga con el saber, es decir, no son ámbitos absolutamente diferenciados. Esto ya cambia el estatuto del *conocimiento* como aquello netamente racional, entendiendo lo que significa una racionalidad soberana como lo fue la moderna y cuyo desarrollo excede los límites de este trabajo. A su vez, según el autor, es una petición de saber abierta hacia la sexualidad: queremos saber qué pasa con ella pero también que ella nos diga qué pasa con nosotros. Existe un

² Cabe pensar que la crítica a la represión, tal como piensa Foucault a la “hipótesis represiva necesita en efecto de la misma represión. Esta lógica se puede retomar desde el análisis de Umberto Eco, en *Apocalípticos e integrados*, en el cual se trabaja –entre otros aspectos– cómo la crítica a la cultura de masas necesita que esta exista en tanto es ella misma el último producto de la cultura de masas en sí.

lógica del sexo que busca su *verdad* y, en ella, nuestra *verdad*: una *tecnología* del sexo.

Hasta aquí, no se trata de la sexualidad como un fenómeno indócil que busca siempre escapar a la descripción, cuya domesticación siempre fracasa. Es un *pasaje* entre relaciones de poder diversas, capaz de ser bisagra de diferentes estrategias y mecanismos.

Para Foucault, a partir del siglo XVIII pueden distinguirse cuatro mecanismos que despliegan dispositivos en relación con la sexualidad (*la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso*) a los cuales acompaña la pregunta acerca de si se trata de una lucha contra la sexualidad o de una forma de controlarla.

En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder (Foucault, 1977: 129).

Sin embargo, estos mecanismos que se llevan a cabo en función de *regular* esta fuerza que nombramos como sexualidad tienen la particularidad de un alcance global: por un lado, porque tiene que ver con las conductas corporales individuales pero también porque se inscribe en el orden de los procesos biológicos generales.

Fue en primer término en la familia *burguesa* o *aristocrática* donde se problematizó la sexualidad de los niños y adolescentes; donde se medicalizó la sexualidad femenina, y donde se alertó sobre la posible patología del sexo, la urgente necesidad de vigilarlo y de inventar allí una tecnología racional de corrección (Foucault, 1977: 146).

La burguesía, en su autoafirmación, trató de encontrar técnicas nuevas para potenciar su vida, es decir, su poder: no en detrimento de sí misma ni de su libertad sino en un intento de preservación y mejora, de salud, de higiene, de descendencia. Como menciona Foucault: “Una autosexualización de su cuerpo”.



Este cuerpo, vuelto carne en el siglo XVIII por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hacía del sexo un asunto de Estado, que luego, una vez consolidada la hegemonía burguesa, extendió su tecnología de control a través de aparatos administrativos a la clase dominada.

Es aquí donde el análisis converge con *Defender la sociedad*, cuya lectura sobre la biopolítica interesa particularmente en lo que refiere a la medicina como un saber/poder que tiene injerencias tanto sobre el cuerpo individual como sobre la población, nexo en el cual va a ser posible una yuxtaposición de la sociedad disciplinar y la sociedad de normalización.

Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra (Foucault, 2000: 229).

Las tecnologías de disciplina tienen que ver mayoritariamente con el cuerpo y las de regulación, con la población. La característica que presenta, entonces, el biopoder es no solo la posibilidad de *hacer vivir*³ sino también la capacidad de suprimir la vida, en una extraña paradoja de lo humano como pueden serlo las bombas atómicas en todo su potencial aniquilador⁴. En este sentido, la sexualidad compete tanto a la disciplina como a la regularización, particularmente desde la valoración médica, porque ocupa una posición entre el organismo y los fenómenos globales.

³ Refiere al análisis que Foucault realiza entre hacer morir o dejar vivir, cuya transformación deviene un ejercicio de hacer vivir o dejar morir, al cual podemos encontrar tanto en el último capítulo del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", como en la "Clase del 17 de marzo de 1976" en *Defender la sociedad*, ambos textos que se han ido trabajando en este escrito.

⁴ Frente a ello, entre otras cosas, la sentencia en *Hojarascas* (2017) de Susy Shock: "No queremos ser más esta humanidad"

El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas solo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo (Foucault, 1977: 172-173).

Contrasexualidad

Paul B. Preciado, por otro lado, comienza su *Manifiesto Contrasexual* con una pregunta que puede resonar a través de todo el recorrido que venimos haciendo: “Cómo aproximarse al sexo en cuanto objeto de análisis” (Preciado, 2002: 17).

Esta aproximación, en primer lugar, remite a *un giro en torno a* la cosa en cuestión que nos posiciona no desde una pretensión de *la verdad* sobre el sexo sino desde un rodeo a través del cual entrevemos lo que eso sea (si es que es). En segundo lugar, predispone la serie de preguntas que continúan este escrito, donde es inevitable y, de pronto, indeseable entender el objeto de estudio como algo separado de la propia práctica de quien está indagando.

El esquema cartesiano en la distinción sujeto-objeto, que se traslada al plano del cuerpo en oposición al alma, inaugura epistemológicamente una forma de entender el mundo que la modernidad hace propia. Sin embargo, para este autor, ya es el fin tanto del cuerpo como de la sexualidad moderna.

La contrasexualidad, en este sentido, no viene a reproducir la distinción natural de los sexos ni sus formas actuales ni potenciales de relacionarse, ni tampoco a instaurar una *nueva* naturaleza. Justamente, pensar que se pueda instaurar una naturaleza *nueva* forma parte del acostumbramiento y la asimilación que producen las tecnologías en tanto dispositivos a través de los cuales el poder se anquilosa e institucionaliza en nuestros propios cuerpos.

La idea de Naturaleza responde a un contrato social donde se establece la norma: lo natural. Frente a ello, la contrasexualidad propone un *contrato contrasexual* donde no nos reconoceríamos a través de los prediseños de hombre o mujer sino del cuerpo como cuerpo parlante, en equivalencia a los otros sujetos cuyo autorreconocimiento sea este mismo. Vamos a detenernos en este punto.

La sexualidad, como vimos anteriormente, no responde *per se* a un estado natural de cosas, no es una esencia característica ni una *verdad* de la carne. El binomio instaurado como hombre-mujer no existe como tal sino dentro de un sistema de coordenadas, no azarosas, forjadas por mecanismos de poder en su constante formulación y resistencia. Y, aunque esta noción de “pedestales móviles” (Foucault, 1977: 113) suene no poco menos que hablar de una fuerza omnipotente⁵, se trata de indagar genealógicamente los acontecimientos que han dado lugar a las formas visibles

⁵ “Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda la relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y *el* poder, en lo que tiene de permanente y de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movildades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas (Foucault, 1977: 113).



que hoy reconocemos como sexo/género, en su sentido biologicista pero también en los nuevos sentidos en que *lo natural* se renueva, se reproduce, se reinventa con análoga fuerza coercitiva y punitiva.

Nuestra lectura de Preciado está tratando de deconstruir un legado sexo-generico para encontrarnos por fuera del binomio hombre-mujer, masculino-femenino, heterosexual-homosexual⁶ en tanto la sexualidad como tecnología es desnaturalización de la misma, cuyas identidades son productos, efectos de poder.

⁶ “[...] porque lenguaje tocar es lenguaje decir/y más hacer/ por eso este amor nos toca/ nos trae de las pestañas hasta la varón/hasta el mujer/y andá a saber hasta dónde más/ hasta qué humanidad nueva más” (Susy Shock, 2011: 40)

La contrasexualidad afirma que el deseo, la excitación sexual y el orgasmo no son sino los productos retrospectivos de cierta tecnología sexual que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, en detrimento de una sexualización de la totalidad del cuerpo.

Es tiempo de dejar de estudiar y de describir el sexo como si formara parte de la historia natural de las sociedades humanas. La *historia de la humanidad* saldría beneficiada al rebautizarse como *historia de las tecnologías*, siendo el sexo y el género aparatos inscriptos en un sistema tecnológico complejo (Preciado, 2002: 20).

En este sentido, la particularidad de esta distinción con la que somos investidos desde el nacimiento no es una *verdad biológica* que vamos desafiar desde el autorreconocimiento otro sino que en sí misma no corresponde más (ni menos) que a un mecanismo de poder que expresa su dominio en la designación, cuya articulación con un sistema hegemónico detenta nuestra función social dentro del contrato. Para Preciado, el sistema heteronormativo que produce estos binomios recorta los cuerpos en función de determinados fines, particularmente en lo referente a la explotación material de unos sobre otros: una “máquina de producción ontológica”.

El punto sinuoso sobre el que cabe insistir es en la relación entre naturaleza y tecnología. Pensar lo tecnológico parece siempre tener que ver con el cambio, con la mejora permanente, con la *actualización* de una base preeminente cuyo asentamiento es la naturaleza. Plantearlo en estos términos supondría que hay *algo* en el fondo que es actualizado y renovado, que en los términos que veníamos hablando podría ser *la verdad*. Habría así una *verdad* que, en sus diferentes *versiones* va afilando su propio estatuto. Pero no. Se trata más

bien de pensar un movimiento de continuas normalizaciones, de permanentes naturalizaciones tecnológicas. La novedad se insta para quedarse, al punto tal de simular haberse fusionado con esa *naturaleza primera*, cuando –a su vez– no hay noticia de este primer eslabón de la cadena.

No se trata de la búsqueda del *origen* sino de un posicionamiento en la movilidad de los ejercicios de poder y en la posibilidad de una epistemología del tránsito que perciba las singularidades que han jugado sus papeles en la historia, principalmente porque no se trata de una hipótesis represiva del poder sino porque allí también emergen las resistencias acontecidas.

¿Podemos abandonar la idea de *verdad* y aun así establecer una epistemología *propriadamente dicha*? ¿quiere decir esto que no haya verdades o formas diversas de conocerla?

Una epistemología del tránsito

El feminismo, aun cuando no podamos definirlo y quizá tampoco mencionarlo en singular, pone en juego formas, métodos, epistemes, cuerpos que desafían el orden establecido por los recorridos hegemónicos, heterocissexuales, blancos, burgueses, sanos, normales y deseables. En el sentido en que lo vamos a pensar aquí, el movimiento feminista, entendido desde una genealogía casera, puede constituirse no solo como camino a través del cual recuperar vestigios sino también como el mismo recorrido en que nuestra existencia sondea modos y tiempos, siempre desde una actualidad corpórea, transida por condiciones de (re)producción y (re)apropiación.

No pensamos desde la nada un mundo que nos afecta sino que estamos siendo afectadas a la par de pensar esa afectación. El *criterio de objetividad* no aplica a la actualización que deconstruye y construye, potencialmente activa, mientras va viviendo. Es en este sentido que el juego de los *pedastales móviles* que grafica los ejercicios de poder tiene un sentido particular para nosotres: es un saber que se va sabiendo.

Ese registro meticuloso que realiza la genealogía, según describe Foucault en referencia a Nietzsche, esa búsqueda profunda en el acto olvidado, desatendido, pasado por alto, que revela una arista que la magnitud imperiosa no deja filtrar tan fácilmente, es un constante rehacerse que, a su vez, delimita un campo de observación por la misma posibilidad humana de análisis, o sea, tiene un criterio. No se trata de un



esfuerzo por registrarlo todo ni de manera aleatoria, sino por ver con el ojo que se está viendo: cómo veo, cómo construyo eso que estoy mirando. En la yuxtaposición de voces donde algunas se sobreponen pueden escucharse ecos: es también cepillar a contrapelo⁷.

⁷ Es interesante repensar el escrito benjaminiano *El Narrador* en función del recorrido de este artículo, particularmente con respecto a los sujetos de la narración y sus respectivas implicancias político-epistemológicas en relación con los saberes.

Una epistemología feminista que quisiese contemplar todos los aspectos podría no ser deseable en tanto la absolutización de una metodología no da cuenta de la complejidad de las prácticas humanas. Tendría más bien que realizarse a través de un entramado transdisciplinario que nos encuentre con ganas de transar saberes, intercambiarlos, fusionarlos, retroalimentarlos, potenciarlos. Y, si no sabemos lo que es, al menos reconciliarnos en lo que no queremos que sea.

Para las mujeres latinoamericanas, en particular, saber qué es lo hegemónico actuante en nuestras vidas es indispensable para entender los discursos filosóficos que se producen en las academias y centros de difusión cultural de los países y regiones económica y militarmente no dominantes del mundo, cuando mantienen-sostienen la supremacía de los paradigmas epistemológicos de una nación o un grupo de naciones dominantes, manifestando que solo es racional la aceptación de sus propuestas, la obediencia a sus modelos (Gargallo, 2010: 158).

Una epistemología dispuesta a romperse pero no rota, dispuesta a rearticularse, a reconstruirse, para que, a nuevas emergencias, nuevas revisiones. Una epistemología del y para el conflicto, tecnológica, prostética, desgarradora, que no evite la incomodidad, sino que la enarbole. ¿Cuál es su método? Estar disponible a la afectación, en la fuerza de una pluralidad viviente. ¿Esto significa inclusiva? No necesariamente. El fantasma de la inclusión insiste en reagrupar las fuerzas bajo la forma de servidumbre por debajo de los poderes estatuidos como hegemónicos.

Las formas aceptables de ejercicio de la ciudadanía se vinculan con las normas de respetabilidad, las que se rigen –de forma tácita– por reprimir la sexualidad, las funciones corporales y la expresión emocional.

Por esto mismo, las reivindicaciones basadas en reclamos de derechos encuentran su límite cuando el reconocimiento parcial reproduce la desigualdad y refuerza la clasificación jerárquica de prácticas y sujetos (Flores, 2008: 4).

Siguiendo la puesta en juego, ¿se puede generar una

epistemología del tránsito, que, aun cuando el estatuto disciplinar lo intente, no se cierre en sí misma? ¿Bajo qué parámetros sería definible en su necesidad institucional? ¿Cabe repensar lo institucional mismo en pos de experimentar una epistemología capaz de dar cuenta de fenómenos fuera de lo esperable, fenómenos sin noúmenos? Y, si hay que estar disponible a la afectación, ¿eso significa comerse cualquier golpe en pos del descubrimiento ontometodológico? Quizá parte del rodaje de una epistemología del tránsito sea también escuchar esos otros relatos de lo que podríamos llamar feminismo, si es que.

Si hacemos foco en las experiencias en común frente al consumo y los costos que hemos pagado (ira, dolor, tristeza, miedo, inseguridad, vergüenza, dolor, vacío), en ese grupo puede construirse *nostredad* y si hay *nostredad* con honestidad, podremos bajar las defensas y dejar de buscar (¿Por qué yo?) y pedir ayuda para la acción (¿Cómo hago?) (Wayar, 2018: 23).

Así como nombrarla Nuestra América, en un viraje epistemológico del propio habitar, son intervenciones como la de Wayar las que incentivan a suspender momentáneamente nuestros cuestionamientos academicistas acerca de qué es la honestidad, cuáles son sus alcances para dar batalla en la lucha en curso. Una epistemología que no se quede quieta si pretende captar el movimiento y que se actualice para fotografiar el estado de los acontecimientos que seguirán su curso, y en cuya apertura haya un registro de saber-poder-placer, como es el caso del activismo gordo latinoamericano:

Claro que es importante hacer valer nuestras experiencias de vida, en el sentido de volverlas posibles, no solo reales, sino en todas las direcciones que pueda significar la posibilidad, sobre todo para las dinámicas del deseo, pero creo que es urgente reconocer que este plano de acción no puede obturar la visibilidad de las heridas que portamos, los silencios que nos acorralan, y la inseguridad que nos produce ser expulsadxs, porque es ahí donde también es posible construir una política radical desde la cual volver crítica una experiencia, conectarla con otrxs, y transformarla en una plataforma desde la cual producir imágenes que disputen las representaciones de los mundos y los cuerpos disponibles (Contrera, 2016: 42).

Como cita el epígrafe: esfuerzo, y colectivo.



A modo de cierre

Como conclusión, siempre provisoria, en primer lugar cabe pensar los modos en que referenciamos el pasado, revisar nuestras formas de relacionarnos con las historias de los acontecimientos, no por una manía metodologicista sino porque ese camino que elijamos va a mostrar intereses puntuales que retroalimentan nuestro juego saber-placer-poder. Pensar una genealogía implica un recorte que justifique nuestra búsqueda y que, en este caso, hace eco de pensadores que trabajan la sexualidad desde aristas enfocadas a desnaturalizar los procesos de solidificación de aquello que consideramos como *normal* para recorrer lecturas contemporáneas que ponen en tela de juicio naturalizaciones vigentes en torno, inclusive, a las características de lo humano.

El trabajo foucaultiano sobre la *hipótesis represiva* permite repensar cómo se han instituido nociones que tienen que ver con el sexo, entendiendo que los pedestales se mueven interseccionalmente, en diferentes ámbitos y con diversos objetivos, complejizando la cuestión sexual también desde una consolidación de clase. El análisis de las resistencias y los lugares de fuga, como la figura del burdel, permiten salir del espacio reactivo para cambiar la perspectiva con la cual entendemos los acontecimientos: permiten salir de la lectura lineal de los *hechos*⁸.

En este sentido, Preciado retoma que no sólo el género es una 'construcción' sino que también la noción de sexo y la constitución de las prácticas sexuales son, de modo análogo, tecnologías que se ofrecen por determinados intereses hegemónicos. Pensar la contrasexualidad como un contrato entre cuerpos parlantes, no como una novedad respecto de la naturaleza sino como otra forma de relacionarnos, es poner sobre la mesa que aquello que consideramos natural está también *negociado* histórica, social, discursiva y prostéticamente. Esto permite articular, pensar y gozar la propia existencia por fuera de la Naturaleza como régimen legitimador, desmontando su carácter de *verdad* al evidenciar que también se pondera desde un contrato social que la legitima.

Sin embargo, desembarazarse de la obligación biologicista en una resistencia posible, que tiene que ver con el autorreconocimiento y el cuestionamiento de las bases sobre las cuales *la verdad* fundamenta su poder legislativo, homogeneizante y punitivo, no inhabilita un estado actual de

⁸ "El poder siempre se ejerce en nombre de ciertas verdades. Por otra parte, quienes consiguen imponer verdades están apoyados en algún tipo de poder. Pero como el poder tiene mala prensa, los modernos quisieron seguir manteniendo la antigua patraña de que la verdad no tiene nada que ver con el poder. No obstante, tal como lo señala Michel Foucault, existen estrechas relaciones, por ejemplo, entre investigación jurídica, metodología científica y formas cotidianas de buscar la verdad, es decir, entre dispositivos de poder y formas de acceso a la verdad. Pero el poder si no es dominio (uso de la fuerza, autoritarismo o arbitrariedad) es positivo, es productor de deseo, de conocimiento, de justicia. Es intensidad, potencia renovadora y vital. El poder, así entendido, configura una relación de fuerzas entre seres libres atravesados por enunciados que producen efectos de verdad. Pero conviene deconstruir o desmitificar el sentido tradicional de las verdades, analizando su nacimiento histórico y su vigencia o desactualización según se modifican los procesos. Sin desatender la lucha de poderes de las que brotaron y las estrategias desplegadas para su mantenimiento (Díaz, 2004: 4).

cosas en el cual estamos inmersas, es decir, que aun cuando logremos desmontar el teatro naturalista no significa que por ello habremos acabado con el dominio heteronormado. Las herramientas que permiten visibilizar el estado de negociación de las verdades que sostiene la aparente coherencia de este mundo no *solucionan* ni apaciguan del todo el interregno del binomio instituido. Aun cuando podamos sospechar que el sistema vigente no sirve para nada o, en todo caso, sirve a beneficio de minorías, es clave reivindicar las luchas por la mejora de la vida de les subalternes. Si *la verdad* no es esa verdad prometida, así y todo todavía resta vivir en este mundo y encontrar la manera de resistir a las políticas del hambre, de la ausencia y la desidia. Este es el embrollo donde, más allá de la crítica tan necesaria y urgente, la pelea también pasa por barajar la contingencia de esta existencia mundana y expresar los lenguajes de las experiencias que habitan márgenes epistemológicos de los discursos instituidos.

Una epistemología del tránsito convoca a travas, gordes y lesbianas, en las confusas identificaciones donde estas identidades convergen y son, también, una. Hay muchas más voces y quizá solo permeándolas podamos escucharlas, corriéndonos del propio privilegio de las condiciones de vida de quien escribe y del canon ontoepistemológico que parece caer del cielo. Seguir pensando *la verdad* no tiene que ver con definiciones *a priori* sino, tal como hemos venido trabajando, con acontecimientos, con situaciones de vulnerabilidad social que emergen del propio sistema que mantenemos vigente, y la pregunta, más que un afán descriptivo, apunta a que una epistemología del tránsito lidie más bien con la situación que con el enunciado.

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, Walter (1999). *Iluminaciones VI*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Argentina: Paidós.
- BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa*. España: Paidós.
- CAMPAGNOLI, Mabel(2016). Feminismos descentrados. Paul B. Preciado desde América Latina. En *Nueva Sociedad*. Buenos Aires: Fundación Foro Nueva Sociedad. N°265. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/feminismos-descentrados/> Consultado en agosto 2019 En línea en: <http://nuso.org/articulo/feminismos-descentrados>.



- CONTRERA, Laura, y CUELLO, Nicolás [comp.] (2016). *Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- DÍAZ, Esther (2004). Foucault y el poder de la verdad. En *Encrucijadas*. UBA, N°26. Disponible en el Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires: http://repositorioubu.sisbi.uba.ar/gsd/collect/encruji/index/assoc/HWA_708.dir/708.PDF Consultado en agosto 2019
- DÍAZ, Esther [Editora] (2012). *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires, Biblos.
- ECO, Umberto (2004). *Apocalípticos e integrados*. España: Tusquets.
- FLORES, Valeria (2008). Potencia Tortillera: un palimpsesto de la perturbación. En <http://escritoshereticos.blogspot.com/> Consultado en agosto 2019
- FOUCAULT, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1980). *Nietzsche, la genealogía, la moral*. En *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1985). *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber. 12ª ed.* México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GARGALLO, Francesca (2010). Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recorrido el feminismo académico latinoamericano y caribeño. En Norma Blazquez Graf [comp.] *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, pp. 155 a 175.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005). *La genealogía de la moral. 6ta reimp.* España: Alianza.
- PRECIADO, Paul B. (2002). *Manifiesto contrasexual*. España: Opera Prima.
- REYES MATE, Manuel (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- SUSY SHOCK (2011). *Relatos en canecalón*. Buenos Aires: Ediciones Nuevos Tiempos.
- SUSY SHOCK (2017). *Hojarascas*. Buenos Aires: Muchas Nueces.
- WAYAR, Marlene (2018). *Travesti/Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.

Fecha de recepción: 17 de junio de 2019
Fecha de aceptación: 14 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

