

Volver(a)lo común. Afectos y deseos contra una ontología autorreferencial
(Re)Turn(ing to) the common. Affectes and desires against a self-referential ontology

Carli Prado³⁸

Instituto de Estudios Críticos en Humanidades - Universidad Nacional de Rosario -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) - Centro de
Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial - Red Argentina de Investigadorxs en
Diversidades y Disidencias Sexogenéricas - Argentina

Resumen

Este trabajo parte del análisis de categorías ya clásicas de los estudios feministas y *queer/ cuir* (como parentesco o heterosexualidad) así como también de la *Ética* de Spinoza para producir una deriva local que aborde la performatividad de los afectos en la coyuntura política argentina contemporánea. Lo cual supone pensar estrategias, gestos y rupturas deseantes que den cuenta de un estado de situación, así como también de posibles fugas del mismo, teniendo como hipótesis que asistimos a un giro neoliberal en las prerrogativas identitarias de la diversidad, el cual produjo un régimen epistémico que dio lugar a una ontología autorreferencial. Dicha ontología no es, sin embargo, la única, la mejor, ni la más deseable, sino un producto de cierto régimen de afectos y deseos, tal como expone y critica este escrito.

127

Palabras clave:

APECTOS; ONTOLOGÍA; DIVERSIDAD; DERECHOS; IDENTIDAD

Abstract

This work draws on the analysis of classic categories from feminist and queer/ cuir studies (such as kinship or heterosexuality) as well as Spinoza's Ethics to produce a local drift that addresses the performativity of affections in the contemporary Argentine political context. This involves thinking about strategies, gestures, and desiring ruptures that account for a situation, as well as possible escapes from it, based on the hypothesis that we are witnessing a neoliberal shift in the identity prerogatives of diversity, which produced an epistemic regime that gave rise to a self-referential ontology. This ontology is not, however, the only one, the best, or the most desirable, but rather a product of a certain regime of affects and desires, as this paper exposes and critiques.

³⁸ carliprd@gmail.com

Keywords:

AFFECTS; ONTOLOGY; DIVERSITY; RIGHTS; IDENTITY

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2026

Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2026

1. Introducción

Este trabajo plantea como hipótesis que la concepción neoliberal de la identidad sexo-genérica produce una ontología autoreferencial y se propone avanzar sobre algunas conceptualizaciones que nos permiten profundizar en torno a la performatividad de estos afectos identitarios en la coyuntura política argentina contemporánea, prestando especial atención a las dinámicas sociales del deseo en el marco del capitalismo del S XXI en el territorio nacional antes mencionado.

En este sentido, en primer lugar, se procede a un breve comentario sobre la metodología y, en segundo, al desarrollo conceptual, en el cual partimos de la noción de sistema de parentesco y de heterosexualidad como régimen político para establecer en qué sentido nos interesa pensar la identificación y la pertenencia como sistema de relaciones-afectos. De allí que la *Ética* de Spinoza (2000) acompañada del análisis de Lordon (2015) resulte una conceptualización indispensable para articular en qué medida las dinámicas afectivas producen modos de acción. Es decir: no se trata sólo de lo que yo siento, que también es algo a considerar, sino de cómo (me) compongo un mundo con otros y de cómo eso-que-(me-)pasa-con-les-otros me hace (hacer) cosas. Esto, en efecto, es lo que nos corre de una comprensión netamente neoliberal de la identidad sexo-genérica, es decir: pensada en un régimen epistémico de la propiedad individual y soberana.

129

Para profundizar en ello será necesario desplegar algunas consideraciones sobre el deseo en general y sobre el deseo de identidad en particular, así como también sobre las (im)posibilidades de una autopercepción. Del mismo modo, se tratará de advertir la relación de ello con las imágenes, los imaginarios y la performatividad. Y todo en pos de sostener una tensión epistémico-afectiva contra la ontología autorreferencial que el mismo trabajo propone, finalizando con las conclusiones.

2. Metodología

La metodología principal supone una tarea hermenéutica de lectura e interpretación de categorías ya clásicas de los estudios feministas y *queer/cuir* (como parentesco o heterosexualidad) así como también de la *Ética* de Spinoza para producir una deriva local que aborde la cuestión de la performatividad de los afectos. La cual es

pensada en el marco de una política de la ubicación (Flores, 2005) que busca indagar en torno a una pregunta por el dónde estoy (como un pensamiento situado) más que a una respecto del quién soy (lo que relacionamos aquí con una ontología autorreferencial). A su vez, se desplegarán posiciones teórico-metodológicas, aunque también políticas, como el lesbianismo materialista (Wittig, 2006) y de análisis en torno a las economías deseantes (Lordon, 2015) para tensionar dicha performatividad.

El objetivo de acercar estos marcos teóricos tiene que ver con que las categorías de sistema de parentesco (Rubin, 1986) y sistema moderno-colonial de género (Lugones, 2008), así como también la de heterosexualidad como régimen político (Wittig, 2006), aportan claves de lectura que trastocan la lectura ordinaria de Spinoza y sus lectores. Por otro lado, en sentido inverso, este posicionamiento en cuanto al deseo y sus economías afectivas disloca las lecturas de las autoras mencionadas y nos propone una forma de pensar la performatividad que revela a las propias formas de organización social (he ahí la importancia de recuperar las nociones de sistema, que aquí se conjugan como sistema moderno-colonial de sexo-género) como formas cisheterosexuales y raciales de lo común. Con lo cual, el movimiento de este trabajo es doble: postula un estado de situación político, afectivo y epistémico y, sobre ello, propone una lectura crítica.

130

3. Desarrollo

3.1 Volver sobre los sistemas de parentesco

Durante este apartado quisiéramos retomar la noción de sistema sexo-género que propuso Gayle Rubin (1986) articulándola con algunos desarrollos teóricos tanto de Monique Wittig como de María Lugones para pensar el marco teórico-epistémico del sistema de parentesco en el cual se despliega esta “ontología autorreferencial” que anuncia el título. Esto es importante en la medida en que construye una provocación teórica materialmente imposible, puesto que somos ontológicamente precarios (Butler, 2010)³⁹ y nuestro

³⁹ Tomo esto desde una lectura de la ontología relacional de Butler (2010) la cual propone el concepto de precaridad (*precarity*) como una pregunta acerca de qué hace posible pensar una vida como precaria, pero considerándola como parte de una precariedad (*precariousness*) que es condición de la propia ontología relacional que nos vuelve interdependientes. Es decir, que la precaridad es algo que actúa

reconocimiento es siempre una negociación con otros (Butler, 2002)⁴⁰. Es entonces que, para tensionar esta ontología que parece darse *ipso facto*, propongo una serie de elementos.

En el texto de Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, la noción de sistema sexo-género supone (de forma preliminar) que: “es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986, p. 97).

En ese sentido:

El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo-género -un conjunto de disposiciones por el cual la materia primera biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones (Rubin, 1986, pp. 102-103).

131

diferencialmente sobre la base de una precariedad común.

⁴⁰ Me interesa especialmente la disquisición que hace Butler sobre la performatividad del género leída como operación de un sujeto humanista, voluntarista e instrumental. En este sentido, retomo las siguientes preguntas para pensarlas a lo largo de lo que el presente trabajo propone: “(...) si no hay tal sujeto que decide sobre su género y si, por el contrario, el género es parte de que determina al sujeto, ¿cómo podría formularse un proyecto que preserve las prácticas de género como los sitios de la instancia crítica? Si el género se construye a través de las relaciones de poder y, específicamente, las restricciones normativas que no sólo producen, sino que además regulan los diversos seres corporales, ¿cómo podría hacerse derivar la instancia de esta noción de género, entendida como el efecto de la restricción productiva? Si el género no es un artificio que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural? ¿Cómo podríamos precisamente comprender la repetición ritualizada a través de la cual esas normas producen y estabilizan no sólo los efectos del género sino también la materialidad del sexo? Y esta repetición, esta rearticulación, ¿puede también constituir una ocasión para reelaborar de manera crítica normas aparentemente constitutivas del género?” (p. 13)

A su vez, más adelante afirma que: “El sexo tal como lo conocemos -identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia- es en sí un producto social.” (1986, p. 103) De este modo, advierte que el sistema sexual no se puede limitar a la mera reproducción, sino que -justamente- un sistema sexo-género supone mucho más que las relaciones de procreación, producto de relaciones sociales específicas. Por otra parte, este texto es una crítica feminista tanto a la teoría marxista como al estructuralismo y el psicoanálisis. O, más bien, a su relación con la teoría del parentesco y el complejo de Edipo respectivamente, de lo que va a surgir que:

Una de las características más conspicuas del parentesco es que ha ido siendo sistemáticamente despojado de sus funciones -política, económicas, educativas y organizativas- hasta quedar reducido a sus puros huesos -sexo y género.

La vida sexual humana siempre estará sujeta a la convención y la intervención humana. Nunca será completamente ‘natural’, aunque sólo sea porque nuestra especie es social, cultural y articulada (Rubin, 1986, p. 131).

132

El problema, entonces, de que el sistema de sexo-género quede reducido a sus “puros huesos” (Rubin, 1986, p. 131) radica en que queda desprovisto de sus implicancias políticas, creando la ilusión de que eso que queda es lo real-natural que, a su vez, funciona de una determinada manera y no de otra. Esto es, en efecto, lo que le critica a los autores antes mencionados: que, pese a todo su aparato crítico, siguen sin cuestionar en modo alguno el régimen de la diferencia sexual. Es más: si quisiéramos actualizar dicho marco podríamos pensar, por ejemplo, en cuánto cuesta aún hoy en día discutir en torno a las implicancias prácticas del patriarcado, basado en la superioridad natural del hombre (cis) sobre las mujeres (todas).

Hay todo un discurso biológico que se pone al servicio de inventar y sostener dicha superioridad, la cual estructura la función social del hombre en la familia, el trabajo, el Estado y todas las instituciones de gobierno, y que se pretende a sí misma como neutral y natural. En este mismo sentido se dan, insisto, las discusiones de Rubin con Marx y Engels, Levi-Satruss y Lacan: en la medida en que dan por supuesto algo que no es, en sí mismo, natural. O, mejor dicho, porque es la idea de lo natural lo que está puesto en tela de juicio.

Incluso en lo que respecta al sexo-género. (Haraway, 2004; Fausto-Sterling, 2006).

Del mismo modo leemos a Scott (2002) aun si su propio texto advierte una distancia con la antropóloga estadounidense: si el género no aparece como “forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales” (p. 30) es decir, como categoría analítica (y no como descriptor) no es porque no pueda hacerlo, sino porque hay una lectura ahistórica del género (y del sexo) funcionando. O, dicho según el marco teórico planteado aquí, un determinado sistema de sexo-género contra el cual buscamos ir.

De nuevo, según Scott: “para alcanzar el significado, necesitamos considerar tanto los sujetos individuales como la organización social, y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género, cómo tiene lugar el cambio.” (2002, p. 32) Sin embargo, desacordamos con sus consideraciones sobre que el “sistema de parentesco” refiera sólo a la familia (p. 34), ya que en este trabajo dicho sistema se piensa de manera expandida y atravesada por la heterosexualidad como régimen político (Wittig, 2006) y el sistema moderno-colonial (Lugones, 2008), tal como advertimos al comienzo.

133

Citada por la misma Rubin (1986), Wittig aparece en este texto a través de su obra *Guerrilleras* (2019), donde atiende a la necesidad de destruir las categorías de hombres y mujeres en lo referente a la procreación (o cierta organización social de/en torno a ella) como *leitmotiv* de la sexualidad humana, incluso antes de su compilación sobre *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Wittig, 2006) donde expresará, ya sí de forma conceptual⁴¹, que el predominio de la diferencia sexual es el pensamiento de la dominación. Y que, a través de esta, pueden distinguirse tres enfoques que convergen: que hay dos sexos en tanto categorías innatas (enfoque metafísico); que hay dos sexos que son genética/biológica/hormonalmente diferentes (enfoque científico); que hay una división natural del trabajo cuyo origen está en la división del trabajo en el acto sexual (enfoque marxista).

De lo cual se sigue que:

⁴¹ *Guerrilleras* (publicado originalmente en francés en 1969) es parte de los textos más bien literarios de Wittig, aun sabiendo que la distinción literatura-teoría no es ni fácil ni inocente. Por otra parte, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (1992) se propone en una clave escritural que, si bien es ensayística, pone sobre la mesa de manera conceptual las ideas que rondaban por su literatura precedente, consolidándose así como epicentro de la teoría wittigiana.

El conjunto de sus discursos [los del predominio de la diferencia sexual] es reforzado constantemente en todos los niveles de la realidad social y oculta la realidad política de la subyugación de un sexo por el otro, el carácter obligatorio de la categoría en sí (que constituye la primera definición del ser social por su estado civil). Ello se plantea así, aunque la categoría de sexo no tiene existencia a priori, antes de que exista una sociedad (Wittig, 2006, p. 25).

Es decir, la autora francesa sitúa el carácter obligatorio de la sexuación como primera definición del ciudadano/a en la sociedad heterosexual. Las mujeres, por tanto, se hallan en la obligación de reproducir la especie en tanto grupo natural. Aquí es donde vemos un desarrollo de lo abordado por Rubin, en la dimensión específica de la heterosexualidad como régimen político: el sistema de sexo-género vigente produce a las mujeres como las encargadas de reproducir la especie. Ello, a su vez, se ve enriquecido por el análisis que realiza María Lugones en torno al sistema moderno-colonial de género⁴², en el cual entrelaza una perspectiva interseccional con análisis en torno a la colonialidad del poder/saber. Y todo esto, según la clave de lectura del presente trabajo, puede leerse en el marco de una organización social del parentesco (que excede a la mera formulación del mismo bajo los límites de la familia) que ha sido y es (cis)heterosexual y que ha producido ciudadanía a partir de un régimen colonial sexual y racial.

O, dicho de otra forma: nos interesa aquí cómo el sexo y el género son categorías que quedan reducidas a sus huesos cuando las abordamos como inevitablemente naturales en el marco de una (cis)heterosexualidad como régimen político, el cual no sólo supone una cuestión sexual sino también racial. Y ello en la medida en que se sustenta en el despliegue colonial de la modernidad en nuestros territorios (Prado, 2024). Un proceso de largo aliento que se inaugura

⁴² Entiendo esta categoría como el esfuerzo que realiza María Lugones (2008) por acercar dos marcos de análisis: el de los feminismos interseccionales que abordan las dimensiones del género, la raza y la colonización y el que introduce Aníbal Quijano centrándose en el patrón de poder global capitalista y la colonialidad del poder. El entrelazamiento de ambos es lo que esta autora llama provisionalmente el “sistema moderno-colonial de género”, al cual yo le sumo de (sexo-)género ya que me interesan también las materializaciones del sexo y la sexuación.

con la colonización (1492)⁴³ y se mantiene en la colonialidad (Preciado, 2020; Rojas Miranda, 2021; Prado, 2022) que llega hasta nuestros días bajo la forma del gobierno estatal⁴⁴ y las políticas de la identidad⁴⁵.

Ahora bien, ¿en qué sentido esto sirve para pensar la propuesta de una ontología autorreferencial? En la medida en que, según la sospecha que guía este trabajo, el avance de las políticas de identidad⁴⁶ (junto a otras políticas, en sentido amplio, no sólo progresistas sino también fascistas, pues lxs fascistas también hacen política, a su manera) ha, paradójicamente, corrido el eje de las problemáticas (afectivas, comunes) de lo común hacia una reivindicación de los derechos individuales (de carácter neo-liberal), dejando al Estado (incluso en sus versiones más disminuidas o recortadas) como único sujeto de interlocución, reclamo y esperanza. Lo cual se relaciona con los sistemas de parentesco, la heterosexualidad como régimen político y el sistema moderno-colonial de género en la medida en que el vuelco neoliberal de una *defensa de sí* ha movido la conversación (y la preocupación) hacia las garantías del sujeto en cuanto sujeto y no del colectivo, de lo colectivo o de lo común como algo que nos compete a todes, en diferentes grados, como parte de una comunidad, aún si fuera imaginaria. Cada quien es, entonces, responsable de reclamar por *sus* derechos,

135

⁴³ Sigo aquí la tesis de Enrique Dussel (2001) en cuanto a la bifurcación del concepto de modernidad, según el cual se da, por un lado, un proceso colonial de la temprana modernidad (1492-1789) donde una Europa todavía periférica acumula fuerza y, por otro, una globalización industrial/ilustrada de la modernidad europea (1789-1989) que acontecerá gracias a la Revolución industrial y estará signada en su comienzo por la Revolución Francesa.

⁴⁴ Sobre este punto recomiendo la re-edición de *Médicos maleantes y maricas* (2023) de Jorge Salessi, el cual reconstruye de manera magistral la conformación del Estado-Nación y las políticas de sexo-género involucradas en ello.

⁴⁵ Por políticas de la identidad entiendo las leyes que resguardan legalmente a las personas del colectivo LGTTTBIQ+ dentro de marcos estatales punitivistas, racistas y clasistas, donde el cumplimiento de la ley no se aplica de forma igualitaria sino necesariamente mediado por los sesgos antes mencionados y sus consecuencias materiales en la vida de las personas involucradas. Para ahondar en ello recomiendo *Críticas sexuales a la razón punitiva* (Cuello y Morgan Disalvo, 2018) y, especialmente, la traducción de Lucas Morgan Disalvo de texto de Dean Spade, "Sus leyes nunca nos harán más segur*s", presente en dicha compilación.

⁴⁶ Que en Argentina serían, específicamente, la Ley de matrimonio igualitario (Ley 26.618) y la Ley de identidad de género (Ley 26.743), así como también el decreto Decreto 476/2021, según el cual se puede optar por una X en el lugar asignado al sexo en el Documento Nacional de Identidad.

induciendo (queriendo o sin querer) una política afectiva del sálvese quien pueda.

En efecto, en ello se basa la postulación de una aparente ontología autorreferencial: como efecto de una autopercepción que se cierne sobre sí misma. O que, al menos, tiene la pretensión de hacerlo, tal como mencionábamos al comienzo trayendo a Butler (2002): bajo el supuesto de un sujeto neoliberal que se posiciona a sí mismo como voluntarista y soberano. Entonces si bien, como reconoce Emiliano Litardo (2018), leyes como la 26.743 funcionan como una herramienta legal contra la patologización sistemática de algunas identidades, no es cierto que por ello se haya dejado de patologizar *stricto sensu* a las poblaciones TTNB. Y más aún, retomando parte de las declaraciones de Quimey Sol Ramos frente a la salida del Decreto 476/2021:

Tener el DNI que te expone ante la policía no sé si te pondrá a resguardo de nada. El Estado somos todes, ¿ah, sí? Yo no puedo creer el grado de simplificación que están haciendo de las cosas. Disculpen mi enojo, ¡pero no me entra! Yo no quiero decir que este bueno tener masculino o femenino en el DNI cuando no te percibís de esa manera. Lo que quiero poner en cuestionamiento es: ¿qué ganamos deseando ser el deseo del Estado? (Ramos, 23 de julio 2021).

136

Por supuesto, el planteo de una ontología autorreferencial no es más que una provocación, pues no hay ontología posible en esos términos. La autorreferencia es, aún en su cualidad más narcisista, una referencia respecto de otrx/s que pueden incluso llegar a ser negadx/s como tales. Es decir: ser ni-siquiera-otrxs. En este punto, aprovechando la cita anterior, quiero introducir la categoría de deseo para esbozar, a su vez, un panorama acerca de cómo considero que es posible orientar las acciones humanas (su potencia de actuar) en función de una *imitatio affectuum* (Lordon, 2015) que tiende a reproducir un determinado modo de relación-afecto, en el que a su vez se juega un deseo de identidad. Y, muy particularmente, de identidad sexo-genérica.

3.2 Parentesco y pertenencia

Para entender esta circulación social afectiva, cabe tener en cuenta algunos de los axiomas y proposiciones de la *Ética* de Spinoza (2000), a quien considero un gran estudioso de los afectos ya en el S XVII. Entonces, en primer lugar, hay que pensar al conato como la esencia actual de las cosas por la cual éstas se esfuerzan en perseverar en su ser (*Ética* 3/6 y 3/7). Y este esfuerzo, cuando se refiere al alma y al cuerpo⁴⁷, se llama “apetito”. Sucede también que, cuando los hombres⁴⁸ son conscientes de él, este puede definirse como *deseo* (*Ética* 3/9). Paralelamente, es necesario tener en cuenta tanto a la alegría como a la tristeza, los cuales -junto al deseo- constituyen los afectos primarios. Esto nos da la posibilidad de pensar aquí la identidad sexo-genérica en términos de deseos y de afectos, clave para abordar luego las políticas afectivas de esta identidad en relación con los regímenes de pertenencia.

Adentrándonos más allá de esta presentación general, entre las proposiciones 27 y 32 se advierten algunos afectos que llaman particularmente la atención. El primero se refiere a la imitación y lo podemos ubicar en *Ética* 3/27, dando cuenta de que “sólo por imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar.” De ello se siguen la compasión y la emulación, derivándose del primero la benevolencia. Así como también en 3/28: “todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice; en cambio, lo que imaginamos que se opone a ella o que conduce a la tristeza, nos esforzamos por apartarlo o destruirlo.”

Tratemos de pensar, entonces, cómo las identidades sexo-genéricas nuclea a aquellxs que se imaginan semejantes y cómo dicha semejanza produce afectos (y efectos) sobre sí mismxs. Cómo (nos) aterrorizan, por ejemplo, los discursos de odio cuando aparecen como amenazas efectivas hacia determinado colectivo, siempre y cuando

⁴⁷ Si bien no entraremos con estricto detalle en la ontología spinoziana, cabe decir, respecto de la distinción entre los conceptos de cuerpo y alma, que éstos no se entienden como esencias excluyentes (como podrían ser pensada la *res extensa* y la *res cogitans* cartesianas) sino como modos, respectivamente, de los atributos de la extensión y el pensamiento. La diferencia radicaría en que estos atributos se hallan, a su vez, entre otros infinitos atributos (en sentido cualitativo más que cuantitativo) respecto de la sustancia infinita/Naturaleza/Dios.

⁴⁸ A pesar de que se trata de un trabajo que se propone indagar en torno a lo sexo-genérico, mantenemos en este punto la enunciación de “los hombres” en sentido universal tal como hace el autor.

sintamos algún tipo de semejanza. Cabe decir, de todos modos, que *imitación* no significa tanto copia como propagación, afectación común a partir de una imagen común.

El segundo afecto por tratar es la adecuación, según el cual “nos esforzaremos también en hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen.” (3/29) De allí se siguen la ambición y la humanidad, la alabanza y el vituperio. Así como, a partir de 3/30, aparecen la gloria y la vergüenza, y el descontento de sí o el arrepentimiento. Este punto anuda el deseo a la atmósfera normativa de las identidades sexo-genéricas, la cual delimita qué es lo deseable hacia dentro de esa idea de semejanza. Es decir que, en términos de deseo, es entendible que, frente a la aparición de una norma hacia dentro de la comunidad LGBTTTIQ+, la adecuación (o pertenencia, en este caso) nos impela a esforzarnos en hacer aquello que imaginamos que se mira con alegría. Aquello que se nos presenta, en esta circulación relacional del deseo, como algo deseable. A la vez que configura lo deseable mismo. Por ello, con quién/es y de qué formas nos encontramos, construimos, pensamos, sentimos tiene relevancia, puesto que carga con la potencia de desestabilizar las pertenencias únicas y las fidelidades esencialistas.

138

El último afecto que nos interesa aquí, por su parte, responde a la imposición. Tanto el corolario como el escolio de 3/31 plantean que: “cada uno se esfuerza, cuanto puede, porque cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia” y que “por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio” respectivamente. Podemos decir que esta es, entonces, otra cara de la adecuación. Y si bien los afectos son muchos más (otros y de diversa índole, aunque teniendo como base los afectos primarios), estas tres dimensiones de la afectación pueden ser consideradas, hipotéticamente, como las más importantes para abordar el tema de este trabajo en cuestión.

Por otro lado, el texto de Lordon (2015) nos invita a pensar tres dimensiones: el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser (conato), la fuerza de existir (potencia de actuar) y el principio de movilización de los cuerpos (deseo). A la vez que introduce una especificidad de carácter marxista: si bien cada quien (cada cosa, en un sentido general) comporta un conato, es posible hacer que la fuerza de otrx actúe en función de mi propio deseo, lo cual supone un hacer-hacer, situado por este autor como esencia de la relación salarial bajo la forma del deseo-amo. Así es que:

Lo que se plantea aquí es el problema de la participación política en la organización de los procesos productivos colectivos y de la apropiación de los productos de la actividad común, en otros términos, el de la *captura* hecha por el sujeto del deseo-amo (Lordon, 2015, p. 25: énfasis en el original).

Este trabajo propone, por tanto, que las nociones expuestas tanto de Rubin como de Wittig y Lugones hay que poder pensarlas en un contexto actualizado del capitalismo, donde lo que se enrola en él son también las luchas revolucionarias. Es decir: atendiendo a las consideraciones propuestas sobre los sistemas de parentesco como eje relacional de nuestra sociedad, atravesado por la heterosexualidad como régimen político y la modernidad-colonial del género, nos toca pensar cómo esa historicidad de los modos de organización que nos han llevado a vivir bajo una lógica de Estado se ve, a su vez, atravesada por el capitalismo en general y por el capitalismo neoliberal en particular.

A su vez, si pensamos en la consolidación de la necesidad de un derecho a la identidad en los '80 en un contexto de dictadura cívico-militar en Argentina (Flores, 2015), cabe re-pensar cómo ese derecho ha sido instrumentalizado en una versión individualizada que en este trabajo damos por llamar ontología autorreferencial; cómo pasamos de identificarnos colectivamente a partir de nuestras disidencias sexo-políticas a reclamar para sí un derecho a la identidad propio e intransferible. Pero también cómo hablamos o dejamos de hablar de la violencia post-dictadura, de los códigos contravencionales, como si todo hubiera quedado resuelto con la vuelta a la democracia⁴⁹. Hay violencias muy antiguas, violencias que arrastramos desde -por lo menos- la implantación de la heterocolonialidad (Preciado, 2020; Rojas Miranda, 2021; Prado, 2022) en nuestros territorios, las cuales se han ido actualizando. En efecto, creímos que el derecho podía estar de nuestro lado, pero ¿cuál es el límite?

El proceso de capturazgo (Lordon, 2015) resulta fundamental en relación con esta pregunta y con la hipótesis de un *deseo de identidad* (Butler, 2015) propiamente dicho porque su análisis permite

⁴⁹ Cabe insistir en que no todas las personas han gozado de una vuelta plena a la democracia, como extensamente argumentan muchos de los trabajos de los Archivos de la Memoria Travesti-Trans en Argentina, así como también las distintas agrupaciones que exigen reparación histórica.

advertir dinámicas específicas del deseo respecto de algunos procesos identitarios. Por ejemplo: este *deseo-amo* (que no es sino el deseo de hacer hacer) implica una captura cuya preocupación es movilizar la potencia de actuar, mediada por una dependencia material capitalista (cuyo punto de pasaje es, necesariamente, el dinero). Por lo cual, advierte Lordon: “Si el primer sentido de la dominación consiste en la necesidad para un agente de pasar por otro para acceder a su objeto de deseo, evidentemente la relación salarial es una relación de dominación.” (2015, p. 33) Es decir: el deseo de perseverar en el ser se determinada, en esta etapa del capitalismo, por el deseo de dinero. He aquí que pensar la relación entre identidad (sexo-genérica) y mercancía se torne críticamente valiosa. La identidad ya no comporta (si alguna vez lo hizo) un sentido de comunidad a partir de prácticas y modos de vida compartidos, sino que adopta un carácter fiduciario en el cual yo me auto-percibo, pero sigo estando solo y reclamando derechos que podré cumplir individualmente en la medida que lo permita mi inserción a los criterios de elegibilidad racial o de clase.

No obstante, antes de seguir avanzando, cabe distinguir deseo de voluntad, al menos como voluntad individual, cuya cualidad es la soberanía de sí. Más bien el punto nodal de un entramado de fuerzas.

140

3.3 *Deseo de vivir (o no) con otrxs. ¿Y con quién?*

Cabe decir que esta línea de investigación no se sustenta a través de una pregunta acerca de por qué alguien es homosexual/heterosexual, sino que se pretende indagar cómo el deseo se articula en/con la producción de identidades sexo-genéricas y sus respectivas pertenencias (o abyecciones) del entramado relacional-afectivo. O, tal como lo plantea Mario Donoso Gómez (2018): “para saber en qué consiste el deseo de los hombres no basta con enunciar su funcionamiento abstracto, sino que es necesario analizar los mecanismos a partir de los cuales los hombres desean cosas particulares.” (p. 71) Análisis que nos resulta acertado, aunque se pueda poner en entredicho que:

La constitución del individuo-Humanidad cambia la lógica de la exclusión por una lógica de la inclusión. La única manera de formar parte del Otro, de la humanidad es con el prójimo. Mostrando nuestro lazo con él en vez de su exclusión del todo nos hacemos partícipes de lo humano, saliendo de la lógica de la dominación (Donoso Gómez, 2018, p. 73).

En este sentido, desde ciertas prácticas de la disidencia sexual-identitaria es posible dar cuenta de cómo los procesos de inclusión (política, pero que se pretende ontológica) no dan como resultado, necesariamente, mejoras en las condiciones de vida/aumento en la potencia de actuar de toda la comunidad, sino de aquellos que están más cerca del ideal de la ciudadanía estatal-nacional (blanca, capaz de trabajar e interesada consumir, familiarista, etc.). Así como, si bien coincidimos en que la definición spinoziana de “ser humano” se entiende “por su grado de potencia, es decir, por su *capacidad de acción*” (González Blanco, 2015, p. 452), no podemos ignorar, en función de análisis contemporáneos, que ese ideal de humanidad (traducido muchas veces bajo la forma de Derechos Humanos) no ha sido ni es una práctica de igualdad, como pueden atestiguar los presentes 500 años de conquista heterocolonial. Recuperando la cita de Donoso Gómez, no se sale (al menos no hemos salido) de esa lógica de la dominación, que muchas veces avanza a través de una -paradójica- inclusión.

Es oportuno, en relación con esto, traer a colación el análisis que Foucault realiza de Hobbes en torno al ocultamiento de las relaciones de dominación y conquista, dando cuenta de que allí la soberanía acaba por ignorar la guerra. La vuelve indiferente a su constitución, siempre y cuando exista “la voluntad de preferir la vida a la muerte.” (Foucault, 2014, p. 92). Es decir: aquel estado (y no la guerra misma), que se suponía como fundamento del contrato de manera negativa, abandona su condición al conformarse la tríada voluntad-miedo-soberanía. Podríamos pensar, entonces, una función estratégica del discurso que no niega la guerra (cosa que Hobbes podía tener muy presente en su contexto), sino que la pone a funcionar en pos de la soberanía. Aquella misma que se supone en la base del individuo/sujeto soberano. Esto, con relación a la heterodeterminación del deseo, puede ser entendido al decir de Lordon como “a propósito de aquel al que se le ha puesto una pistola sobre la sien y obedecerá en todo bajo el deseo (potente) de no morir, capturado (él y su deseo) por su raptor.” (2015, pp. 34-35)

A su vez (y aunque nos distancie momentáneamente de Spinoza) esto sirve para poner en diálogo cuestiones que son aún hoy un problema político, tal como lo es mantener, en medio de una lógica de la dominación, el *deseo de vivir* (Butler, 2015). Lo cual nos invita a seguir pensando la identidad sexo-genérica dentro del marco de un deseo de vivir mediado por una sociedad capitalista y neoliberal.

Butler desarrolla, entre otras cosas, una distinción entre deseo de vivir y auto-conservación, la cual quisiéramos comentar brevemente. Según su lectura:

En la *Ética* de Spinoza, un ser consciente y perseverante no persevera en su propio ser de una manera pura o exclusivamente autorreferencial (...) Este ser desea no sólo perseverar en su *propio ser*, sino vivir en un mundo que refleja y promueve la posibilidad de tal perseverancia; de hecho, la perseverancia en el propio ser requiere ese reflejo del mundo, de tal manera que las referencias perseverante y modulante del mundo están ligadas entre sí (2015, p. 10).

Esta exploración está conducida en el texto por un afán de correrse de las lecturas individualistas que pueden llegar a suponer en eso *propio* algo individual, en búsqueda de una ética social. Y esto en *Deshacer el género* es planteado de la siguiente forma:

142

...en la medida en que el deseo está implicado en las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión del poder y con el problema de quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no.

Si yo soy de un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano? ¿Se expandirá lo «humano» para incluirme a mí en su ámbito? Si deseo de una cierta manera, ¿seré capaz de vivir? ¿Habrà un lugar para mi vida y será reconocible para los demás, de los cuales dependo para mi existencia social? (Butler, 2006, p. 15).

Y volviendo al deseo de vivir:

Esto significa que la manera en que nos representamos a los demás, o los medios por los cuales somos representadas para nosotras mismas por o a través de otros, constituyen acciones expresivas por las cuales la vida misma es aumentada o disminuida (Butler, 2015, p. 11).

En este sentido, podemos preguntarnos: ¿cuándo la identidad sexo-genérica aumenta y cuándo disminuye la potencia de actuar?,

¿en qué casos? Dado que, si empezamos proponiendo como marco teórico-epistémico las nociones de sistema de parentesco, heterosexualidad como régimen político y sistema moderno-colonial de género en relación con la posibilidad (irónica) de una ontología autorreferencial es porque queremos pensar la dimensión afectiva de la performatividad política contemporánea.

Muy lejos de pretender decir: *ellxs son malxs, nosotrxs somos buenxs*⁵⁰, la pregunta que estructura esta investigación es ¿qué hemos hecho con la herencia de los '80 en materia no de derechos humanos sino de tejido común? ¿qué sistemas de parentesco hemos creado, producido, reproducido sin hacerle el juego a la cisheterosexualidad como régimen político (es decir: como sistema de parentesco obligatorio)? ¿por qué los estudios (y las políticas) de sexo-género se han distanciado tanto de un análisis materialista de su intersección con la etno-raza y la clase? Si hay putos, lesbianas, travestis que votaron a Milei, ¿de qué disienten las disidencias?

3.4 ¿Deseo de identidad?

Para *seguir con el problema* cabe recordar que lo que comúnmente se ha hecho conocer como comunidad LGTB(TTIQ+)⁵¹ traza su genealogía de distintas maneras, en distintos contextos y bajo distintas influencias. Y aunque la cuestión del deseo/orientación sexual está presente en sus cimientos, ello no supone (ni impulsa, en general) un cuestionamiento acerca de los modos en que el deseo actúa y persevera en su ser. Por supuesto, nuestras consideraciones al respecto tampoco exhortan a que *así* se haga, pero encontramos en ello posibilidades para evitar (o, al menos, dejar de contribuir) al modo individualista-neoliberal de pensar las identidades como meros modos de capturazgo (Lordon, 2015), como forma de pertenecer (alegremente⁵²) a un sistema de opresión/coacción material.

143

⁵⁰ Ya que, siguiendo a Spinoza nuevamente, “no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (Ética 3/9e)

⁵¹ Dicha enunciación es inestable, se ha visto alterada en el orden y en la suma de sus letras, pero es justamente en medio de esas modificaciones que consideramos que se instala este deseo de identidad.

⁵² Una forma de ver esto en acción es prestar atención a, por ejemplo, la cantidad de multi/transnacionales monopólicas compartiendo banderas arcoíris, festejando el mes del #Pride, adquiriendo una cara novedosa y comprometida con la libertad de elección (*pinkwashing*), pero ignorando/haciendo oídos sordos a que muchos de los reclamos se relacionan con el acceso al trabajo y la vida digna, siendo estas mismas

Tal como escribe Flores:

El término disidencia sexual propone el deseo no en términos de identidades naturalizadas sino como una forma de disenso que comprende prácticas, expresiones y creencias no conformistas. Al nombrarnos disidentes sexuales se destaca la existencia de una norma de la cual nos desplazamos o alejamos. (...)

El discurso neoliberal de la tolerancia y la diversidad son la expresión de un nuevo control y disciplinamiento, que persigue regular los conflictos sociales. Poner en suspenso ciertas retóricas sobre la diversidad que rápidamente se instalan en el imaginario social del activismo, es detenernos a pensar cómo se gestiona y actualiza el poder estatal sobre nuestros cuerpos y deseos.

La expulsión de la humanidad legítima de las identidades sexuales, de género y corporales que disienten de la norma heterosexual, adquiere muchas veces la forma de una violencia descarnada mediante la eliminación física, en especial para las travestis. No obstante, la propia sociedad a través de las instituciones del Estado desplaza la violencia externa hacia la coacción interna mediante la regulación de costumbres y moralidades (2008, pp. 5-6).

144

Pensar esto en los términos en que Lordon (2015) da cuenta de que “regular la distribución de lo deseable podría ser entonces el efecto más característico de la dominación, y también el más general” (p. 124) articula, en este caso, tanto la imposición como la adecuación de los afectos. No se trata, entonces, de saber cuándo el deseo es *libre*, pues, en términos spinozianos libre es sólo “aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (*Ética* 1/d7), sino de evidenciar un hacer-hacer, una *epithume*

empresas explotadoras salariales. Muchas veces esto es aplicable también al rol del Estado en materia no sólo de adquisición, sino de implementación efectiva de derechos.

capitalista⁵³ que mantiene la forma heterosexual⁵⁴ aun en vínculos que (aparentemente) no son heterosexuales.

Por lo cual, al menos en las metrópolis argentinas, lo disidente no es estrictamente *lo gay*⁵⁵, como pudo serlo en otro contexto histórico-político (geográfico), sino que esto se transformó en una posibilidad de consumo identitario (con todo su *merchandising*: fiestas, remeras, arco iris, *glitter*, *likes*, reconocimiento, publicaciones, *followers*, realización/validación personal) como parte de una economía del deseo que no deja de tener en cuenta el dinero, pues se mueve inmerso en sus relaciones. Como también apunta Flores:

Cada modo de producción, en este caso capitalista, conlleva un orden sexual específico que determina cómo se estructuran socialmente, cómo se regulan y cómo se distribuyen los deseos y los placeres de acuerdo con un sistema particular de organización de la producción y la reproducción.

No son los dictados fisiológicos sino las formas de organización social las que determinan qué sexualidades (qué deseos, qué afectos, qué prácticas corporales) resultan apropiadas y cuáles son impertinentes. Esta clasificación determina lo bueno y lo malo, lo tolerable y lo punible, lo natural y lo antinatural, lo conveniente y lo peligroso, lo saludable y lo patológico. Es decir, los modos de entender el género y el sexo se inscriben en una matriz cultural de relaciones de poder (2009, p. 2).

145

Esto, sin embargo, no pretende reducir las modalidades de la identidad sexo-genérica al mero juego imposición-adequación sino ubicarla en una zona de contacto cuyos afectos pueden ser tanto alegres como tristes y pueden estar (o no, ese es el punto) en una

⁵³ Del griego *epithumia*: deseo, apetito, pasión. Lordon utiliza esta noción para referirse a un “régimen de deseo identificable.” (2015, p. 68)

⁵⁴ Esta “forma heterosexual” es sobre la que se viene discutiendo, insistiendo - además- en la función biopolítica/demográfica de la reproducción humana. Allí “Tampoco se considera la heterosexualidad como régimen cerrado y coherente. Al contrario, es en las propias incoherencias y fisuras abiertas en ese régimen donde van a localizarse las posibilidades de articular prácticas de resistencia, afirmación y producción de identidades sexuales disidentes.” (Flores, 2009, p. 3)

⁵⁵ Se enuncia entre comillas con una pulsión irónica.

relación de capturazgo, en los términos en que lo expone Lordon (2015).

3.5 Deseo y autopercepción

En todo esto, cabe tener presente también que el deseo es en tanto que heterodeterminado. Para Spinoza, según las Definiciones de los afectos, “el *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.” (Ética 3/def) Y allí esencia no remite a un atributo en particular (como es el caso de las categorías aristotélicas), sino a la potencia de actuar. No se trata de algo que identifique “al hombre” en lo que *es*, sino en lo que puede-con-otrxs. Pues, para hacerle justicia, hay que recordar que es un pensador de la inmanencia colectiva y no de la trascendencia individual. Por eso, aquí nuevamente la idea de una ontología autorreferencial expresa una contradicción sostenida que busca criticar el paradigma del deseo propio.

En efecto, esta forma propuesta de conceptualizar el deseo dista de la forma de pensarlo en términos psicoanalíticos, que es -en general- la versión más extendida. Y la cual, hasta cierto punto, ha monopolizado los modos de pensar el deseo: como carencia, como algo que se sale (de sí) a buscar; como aquello que existe en la realidad psíquica, pero bajo una forma fantasmática. En torno a esto, Deleuze y Guattari hacen un análisis interesante, el cual disloca dicha formulación psicoanalítica:

146

El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. En el nivel más bajo de la interpretación, esto significa que el objeto real del que el deseo carece remite por su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese «un objeto soñado detrás de cada objeto real» o una producción mental detrás de las producciones reales (2004, p. 33).

Y, a su vez, proponen algo distinto de este “principio idealista” que define al deseo al decir que:

El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica (2004, pp. 33-34).

Esto es especialmente interesante de pensar en términos de autopercepción ya que este análisis del deseo nos permite establecer que no se trata de salir a buscar una identidad (sexo-genérica) de la cual se carece, sino que se es lo que se es, lo que se está siendo. Por supuesto, en medio de regímenes que habilitan u obturan formas de ser determinadas, en las que ser no remite a una esencia sino a un estado de situación. No habría, entonces, ningún cuerpo equivocado (aunque es un sentimiento que puede existir de forma singular a partir de determinadas coordenadas somático-discursivas) que reparar o reafirmar, sino un deseo al cual darle curso.⁵⁶

147

A la vez, el género no vendría a corregir un sexo asignado al nacer, auto-percibiéndose distinto a eso dado, sino a poner en cuestión a la categoría de sexo misma. La cual es múltiple y pasible de ser vivida en distintas direcciones (Maffía y Cabral, 2003). Pero siempre dentro de un determinado marco de sentido dado socialmente, incluso en sus apariciones minoritarias, pues no hay, como ya dijimos, un deseo propio, sino que el deseo siempre está heterodeterminado. Es decir, determinado, direccionado, por fuerzas que se componen con unx y que, a su vez, lo componen a unx.⁵⁷ Dicho de otra manera:

(...) ‘por nosotros mismos’ no ofrece más que una indicación actancial y no dice nada de lo que la precedió.

⁵⁶ Para afirmar esto me baso, entre otras cosas, en el texto de Sandy Stone: El imperio contra-ataca (2015).

⁵⁷ En este sentido, una de las citas previas de Butler hablaba de “existencia social” (2006, p. 15).

Y aunque automóviles, somos irremediamente heterodeterminados. Indudablemente nuestras fuerzas de deseo, nuestra potencia de actuar nos pertenece enteramente. Pero le debe todo a las interpelaciones de las cosas, es decir al afuera de los encuentros, cuando se trata de saber hacia dónde y cómo se dirige (Lordon, 2015, p. 75).

En cierto modo, esto dialoga también con una de las proposiciones en torno a las relaciones de fuerza que plantea Foucault, en cuanto a que:

(...) las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las explicaría, sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder [podríamos pensar aquí también: deseo] que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes que administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar); la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben -cinismo local del poder-, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto... (1985, p. 115).

148

Podríamos parafrasear, entonces, que el deseo no se tiene, se ejerce. Mas no como expresión de un poder soberano de sí, sino *en medio* de ciertas condiciones discursivo-materiales. En este sentido, la ontología autorreferencial que propone el paradigma identitario neoliberal no para de implosionar y, aun así, persevera en su ser en espera de una salvación (no habría que olvidar aquí cuán poderosos son los afectos religiosos de la redención, especialmente cristiana, aunque Dios haya muerto y renacido bajo la forma del capital).

3.6 Imágenes e imaginarios (de sí y lxs otrxs)

Esta formulación del deseo está, a su vez, muy relacionada a las imágenes y la imaginación. En efecto, para Spinoza, las ideas que nos surgen en el contacto con los cuerpos nos afectan produciendo imágenes y la imaginación es el primer modo de conocimiento. Pero no en el sentido de la invención de un mundo que no existiría, sino como esa producción de imágenes que se sucede al entrar en contacto con las cosas, con lxs otrxs y con nosotrxs mismxs. Como un modo de conocer propiamente dicho, no de inventar. Pero no sólo eso, pues también se plantea una relación entre imágenes, afectos y verdad:

Pues en 2/35e hemos dicho que no imaginamos al Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque el alma sólo concibe el tamaño del Sol en cuanto que el cuerpo es afectado por él. Y así, cuando los rayos del Sol, tras incidir sobre la superficie del agua, se reflejan hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviera en el agua, aunque hayamos conocido su verdadero lugar. Y así también las demás imaginaciones, con las que el alma se engaña —ya indiquen la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución de su potencia de obrar—, no son contrarias a la verdad ni se desvanecen con su presencia. Sucede sin duda que, cuando erróneamente tememos algún mal, el temor se desvanece al recibir la noticia verdadera; pero también sucede, por el contrario, que, cuando tememos un mal que ciertamente vendrá, el temor se desvanece al recibir una noticia falsa. Y por tanto, las imaginaciones no desaparecen por la presencia de lo verdadero como verdadero, sino porque sobrevienen otras, más fuertes que ellas, que excluyen la existencia actual de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en 2/77 (*Ética* 4/1e).

149

De manera distinta, pero con ciertas resonancias, podemos encontrar este mismo planteo en el acervo crítico de Flores, expresado de la siguiente manera:

Las economías de la imaginación forman parte de las políticas de conocimiento que atraviesan nuestros cuerpos docentes, las prácticas escolares y las configuraciones institucionales. La imaginación es un reservorio de deseos y ansiedades culturales, socialmente prohibidos o legitimados, una poderosa herramienta en el proceso educativo, con frecuencia en formas perturbadoras e impredecibles. En este sentido, la heteronormatividad no es meramente una norma sexual que instituye identidades, es un modo hegemónico de conocimiento que modeliza nuestra interpretación de los cuerpos y forcluye al mismo tiempo la posibilidad de pensarlos, vivirlos e imaginarlos de otra manera. Por eso la disputa por la imaginación educativa es una lucha por las palabras que construyen los relatos (im)posibles de nuestros cuerpos, desafiando así los modos operativos de nuestras obediencias epistémicas (2019, p. 51).

Y, en esta línea, me gustaría retomar una interpretación de la noción de performatividad (a la cual convoca este dossier) a partir de Judith Butler:

150

... la performatividad no es un 'acto' singular, porque siempre es la reiteración de una norma o de un conjunto de normas y, en la medida en que adquiera la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es primariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad). En el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra (2002, p. 34).

Lo performativo (en relación con el lenguaje, en su posibilidad de hacer cosas) tiene que ver con lo que se repite sistemáticamente al punto tal de llegar a ser invisible, podemos advertir que eso que se ve en las identidades no cisheteronormativas es justamente la interrupción de la repetición (y no su asimilación). Lo cual puede

funcionar como acto de resistencia frente a lo que se configura como normal, que no radica sola ni fundamentalmente en una vanguardia estética, sino en un modo de vivir en desacuerdo con los sistemas de dominación y explotación colonial-imperial. Todesk performamos un sexo-género, repitiendo o interrumpiendo, puesto que es una categoría obligatoria en la ciudadanía estatal, pero no da lo mismo fingir normalidad que no hacerlo⁵⁸. Vemos también entonces cómo el concepto de performance (de género en este caso, pero también en general) no es sólo un objeto de análisis sino también un *lente metodológico* (Taylor, D. y Fuentes, M., 2011). No algo que voy a mirar, sino cómo miro lo que estoy viendo.

Entiendo, entonces, esta performatividad de los afectos como un despliegue realizativo de ciertos gestos políticos que van más allá de la política partidaria, produciendo los modos en que entendemos lo común en relación con las dinámicas identitarias mencionadas anteriormente (imitación, adecuación e imposición). Y todo ello produciendo la identidad sexo-genérica no como una esencia sino como un modo-de-afectarme-con/de-otrxs que no está exento de violencias de distinto tipo.

151

4. Imaginación y performatividad

Dicho esto, entonces, me interesa recapitular algunos puntos para poder ir cerrando: partimos de la noción de sistema de parentesco y de heterosexualidad como régimen político para establecer en qué sentido nos interesa pensar la pertenencia como sistema de relaciones-afectos. De allí que la *Ética* de Spinoza

⁵⁸ En este punto, considero que es posible que ciertas formas de la interrupción no conlleven necesariamente una distancia crítica respecto de dichos sistemas de dominación, en la medida en que -en tanto interrupciones- se pueden despuntar como efectos no intencionales de las personas mediadas por un deseo de llegar a ser normales (es decir: de pasar como... o tener *passing*) según el régimen imperante. Dicho de otra manera: no todxs lxs rarxs quieren ser rarxs, ni la rareza es una propiedad individual auto-elegible, sino una marcación en cierto sistema de normalidad. En efecto: lo que se autoprotesta raro también se normaliza. Sin embargo, las apariciones en el espacio público de los cuerpos marcados como otros producen efecto, aun si son indeseados (e indeseables). Del mismo modo, las personas con *passing*, por mucho que puedan sufrir internamente esa diferencia radical con alguien cisgénero, pasan por el espacio público fundiéndose con las problemáticas propias de la lectura social que se le asigne según el caso (masculino o femenino). Nadie está exentx de la conflictividad de lo social, pero la virulencia se agrava si tus marcas (estéticas, raciales, de clase) te *delatan* como otrx.

(acompañada del análisis de Lordon) resulte una conceptualización indispensable para articular en qué medida las dinámicas afectivas producen modos de acción. Es decir: no se trata sólo de lo que yo siento, que también es algo a considerar, sino de cómo (me) compongo un mundo con otros y de cómo eso-que-(me-)pasa-con-les-otros me hace (hacer) cosas. Esto, en efecto, es lo que nos correría de una comprensión netamente neoliberal de la identidad sexo-genérica, es decir: pensada como una propiedad individual y soberana. A su vez, la performatividad del género, en este sentido, no es sólo estética, sino política y afectiva. No se trata sólo de romper (o no) la norma ocularcéntrica del régimen escópico vigente, sino de producir otros sistemas de parentesco que puedan prescindir del proyecto moderno-colonial de la inclusión.

Si este dossier se preocupa por el ascenso de las nuevas derechas o de las derechas radicales en función de sus políticas antitrans y antihomosexual (y antinegras, antipobres), ¿cómo seguir pensando, a la par, el desgaste de la frontera entre derecha e izquierda en el contexto de un capitalismo mundial integrado? ¿cómo seguir pensando, con un compromiso anti-imperialista, tanto contra el imperialismo estadounidense capitalista como contra el imperialismo chino comunista? ¿Qué “gimnasia democrática del debate y la argumentación”, tal como lo enuncia la convocatoria a este dossier, es posible mientras se aprueban leyes como la ley antiterrorista (Ley 26.734, es decir: también del paquete de las leyes 26000 atribuidas mayoritariamente a Cristina Fernández de Kirchner) cuando sabemos que *terrorismo* es una causa con la que históricamente se ha catalogado al reclamo legítimo de las comunidades mapuche que luchan por la recuperación de sus tierras ancestrales? O cuando se producen *alianzas hídricas* con empresas controladas por estados genocidas como Israel, tal es el caso de Mekorot, que apuestan a la privatización de uno de los recursos más importante para la vida tanto humana como no-humana, el agua, y a la extracción metalífera en manos de la megaminería a cielo abierto, donde también son capitales extranjeros los que se llevan la ganancia de devastar un territorio.

Para que la performance de lo común no sea, entonces, sólo teatralidad, sólo farsa, ¿cómo pensar seriamente las economías afectivas de la vida política? ¿cómo producir, efectivamente, respuestas creativas al trauma? ¿cómo imaginar mundos por-venir, pero también mundos que han-ya sabido resistir (no sin dificultades) a los achaques de estos más de quinientos años de conquista colonial? Para que la performatividad de los afectos no sea simplemente una

ontología autorreferencial que festeja derechos individuales, o que todavía celebra el progreso individual, pero también nacional (u *homonacionalista* al decir de Jasbir Puar) a cualquier precio como fin último de la modernidad-colonialidad, ¿qué medios productivos de subjetivación de lo común activar? ¿qué formas de agencia interespecie? Porque, así como nadie se salva solo, nadie puede vivir en un territorio devastado (sin agua, sin refugio del fuego⁵⁹).

De que Milei es un peligro no hay duda, ahora bien ¿qué podemos hacer que no sea esperar a que algún redentor venga a salvarnos por medio del voto? Cuando fue el voto el que nos trajo hasta acá. Como hacer que, siguiendo a Heather Love, la esperanza deje de ser “el único afecto político viable” (2025, p. 249).

5. Conclusiones

Habiendo partido de la premisa de que hay un giro neoliberal en las prerrogativas identitarias de la diversidad, el cual produce un régimen epistémico que da lugar a una ontología autorreferencial, las conceptualizaciones propuestas tensionan el modo en que se produce esta auto-referencia (o autopercepción), basándose en una dinámica afectiva (y política) deseante. Dinámica que -a su vez- no discute el sostenimiento de una normalidad que no precisa reconocerse a sí misma como autopercebida (las identidades cis-heterosexuales). Con lo cual, es importante destacar que la insistencia crítica de este trabajo tiene que ver con dejar de esperar (volviendo a la esperanza como único afecto político viable) una inclusión en el sistema mismo que nos oprime (a veces más, a veces menos) para poder trabajar activamente en políticas afectivas producidas por y para la comunidad en sentido amplio. Una comunidad interespecie que pueda prescindir de (des)ubicarse en el régimen epistémico de la modernidad-colonialidad, a cuya crisis estamos asistiendo y a la que no queremos ver re-inventarse.

153

6. Referencias

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.

⁵⁹ Menciono estas dos situaciones pensando en la lucha del pueblo mendocino por el agua pura, especialmente frente a la aprobación del Proyecto minero San Jorge, y de las comunidades mapuche que han sido allanadas y culpadas de incendiar sus propios territorios en la patagonia en el contexto de los focos activos durante el verano de 2026.

- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra*. Paidós.
- Butler, J. (2015). El deseo de vivir: La ética de Spinoza bajo presión. *Nombres*, (29), 9–29.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21215>
- Cuello, N., & Disalvo, L. M. (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva*. Ediciones Precarias.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- Donoso Gómez, M. (2018). Estructuras afectivas triangulares y producción de deseo en la filosofía de Spinoza. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 13(14), 70–81.
<https://revistalimite.uta.cl/index.php/limite/article/view/93>
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclee de Brouwer.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Melusina.
- Flores, V. (2005). *Notas lesbianas*. Hipólita Ediciones.
- Flores, V. (2008). El deseo en disputa: Normatividad y disidencia sexual. Escritos heréticos. *Revista Baruyera*, Nº 4.
<http://escritoshereticos.blogspot.com/2009/06/el-deseo-en-disputa-normatividad-y.html>
- Flores, V. (2009). Deseo e insumisión: La sexualidad como escenario de disputas políticas. *Escritos heréticos*.
<http://escritoshereticos.blogspot.com/2009/04/deseo-e-insumision-la-sexualidad-como.html>
- Flores, V. (2015). *El sótano de San Telmo*. Madreselva.
- Flores, V. (2019). *Una lengua cosida de relámpagos*. Hekht.
- Foucault, M. (1985). *Historia de la sexualidad: Vol. 1*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- González Blanco, A. (2015). De Spinoza a Foucault: Una ética del deseo. En A. Chicharro Chamorro (Coord.), *Porque eres, a la par, uno y diverso* (pp. 445–456). Editorial Universidad de Granada.
- Haraway, D. (2004). Testigo_modesto@segundo_milenio.hombrehembra©. En *The Haraway reader* (pp. 223–250, P. Pitarch, Trad.). Routledge.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2227895.pdf>
- Litardo, E. (2018) El derecho a la identidad de género. Interpretación y desafío de la Ley 26743. *Revista de actualidad. Derecho de familia*, vol. 7, 2018, 19-63.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Tinta Limón.
- Love, H. (2025). *Sentirse para atrás*. Omnívora Editora.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Maffía, D., & Cabral, M. (2003). Los sexos: ¿Son o se hacen? En D. Maffía (Comp.), *Sexualidades migrantes: Género y transgénero* (pp. 86–97). Feminaria.
- Prado, C. (2022). Sexualidades im/productivas: Implicancias epistémico-subjetivas de una heterocolonialidad en curso. *Pacha. Revista de Estudios*

- Contemporáneos del Sur Global*, 3(9), e210156.
<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i9.156>
- Prado, C. (2024). A heterossexualidade como condição sine qua non: Patriarcado, colonialismo e capitalismo em relação ao regime da diferença sexual. *Revista Cronos*, 25(2), 51–64. <https://doi.org/10.21680/1982-5560.2024v25n2ID36346>
- Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. *Nueva Antropología*, 8(30), 95–145
- Rojas Miranda, L. (2021). *Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65789/>
- Salessi, J. (2023). *Médicos maleantes y maricas*. Planeta.
- Scott, J. (2002). El género: una categoría útil para el análisis. *Op. Cit. Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*, (14), 9–45. Recuperado a partir de <https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/16994>
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Stone, S. (2015). El imperio contraataca: Un manifiesto postransexual. En P. Galofre & M. Missé (Eds.), *Políticas trans* (pp. 31–66). Egales.
- Taylor, D., & Fuentes, M. (2011). *Estudios avanzados de performance*. Fondo de Cultura Económica.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Wittig, M. (2019). *Guerrilleras*. Hekht.

7. Fuentes

- Ramos, Q. (23 de julio 2021) *DNI ¿sin género?* ANRed. <https://www.anred.org/quimey-ramos-dni-sin-genero/>