

ACADEMICUS

El cuerpo lésbico como un cuerpo sin órganos.

Materialidad y metáfora de una *borderland*

The lesbian body as a body without organs. Materiality and metaphor of a borderland

Lic. Carli Prado

carlaspradoa@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario
Instituto de Estudios Críticos en Humanidades
Rosario – Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA

Colectivo Editorial Revista Etcétera

Recibido: 7 de mayo de 2020 / Aprobado para publicación: 15 de junio de 2021



Copyright © 2018 Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen

La propuesta de este escrito es indagar la posibilidad/potencialidad del cuerpo lésbico como un "cuerpo sin órganos" (Deleuze y Guattari, 2004) en tanto materialidad y metáfora, con el objetivo de "fantasear modos de existencia con los residuos de la máquina semiótica heteropatriarcal que gobierna las palabras y las vidas" (flores, 2019: 35), y "poner a vagar también la imaginación política más allá de lo delimitado por la razón de las agendas [LGTTBIQ+] del consenso y de las demandas al Estado" (Tron y Herczeg en Biblioteca Pública General San Martín, 2021), tensionando la proliferación de posiciones teóricas que niegan otra existencia que no sea la del binomio heterocissexual hombre/mujer. Para dar cuenta de ello, en primer lugar, delinearemos genealógicamente una forma de acercamiento al cuerpo en la modernidad filosófica, entendiéndola como legado histórico de occidente, y algunos usos políticos de dicho entendimiento, con el fin de mapear a partir de ello cómo es posible hacer-se un "cuerpo sin órganos". Posteriormente, tendremos en cuenta nuestro análisis de la categoría "raciocinio corporal" (Oyěwùmí, 2017) y un acercamiento al pensamiento heterosexual de Monique Wittig, para ahondar en cómo la modernidad colonial dicotomiza el cuerpo y establece, a través de la sexualización, relaciones de poder. Esto teniendo en cuenta, a su vez, el concepto de "separación categorial" (Lugones, 2008) y pensando, a través del concepto de *borderlands* (Anzaldúa, 2016), cómo se articulan estos cuerpos en la relación materialidad-metáfora.

Palabras Clave

Filosofía, Cuerpo, Sexo

Abstract

The proposal of this writing is to inquire into the possibility/potentiality of the lesbian body as a "body without organs" (Deleuze and Guattari, 2004) as materiality and metaphor, with the aim of "fantasizing modes of existence with the residues of the heteropatriarchal semiotic machine that governs words and lives" (flores, 2019: 35), and "to also set the political imagination to wander beyond what is delimited by the reason of the [LGTTBIQ+] agendas of consensus and demands to the State" (Tron and Herczeg in Biblioteca Pública General San Martín, 2021), stressing the proliferation of theoretical positions that deny any existence other than that of the heterocissexual male/female binomial. To account for this, we will first genealogically outline a form of approach to the body in philosophical modernity, understanding it as a historical legacy of Occident, and some political uses of such understanding, in order to map from it how it is possible to make oneself a "body without organs". Subsequently, we will consider our analysis of the category "bodily reasoning" (Oyěwùmí, 2017) and an approach to Monique Wittig's heterosexual thought, in order to delve into how colonial modernity dichotomizes body and establishes, through sexualization, power relations. This considering, in turn, the concept of "categorical separation" (Lugones, 2008) and thinking, through the concept of *borderlands* (Anzaldúa, 2016), how these bodies are articulated in the materiality-metaphor relationship.

Keywords

Philosophy, Body, Sex

El cuerpo lésbico como un cuerpo sin órganos. Materialidad y metáfora de una *borderland*

CARLI PRADO

Opacidades en curso

escribir
para no mentir
para dejar de mentir
con palabras abstractas
para poder decir tan sólo lo que cuenta
Escribir, CHANTAL MAILLARD

3

Escribir no tiene nada que ver con significar,
sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros parajes
Mil mesestas, DELEUZE Y GUATTARI

Habitar la escritura no supone ser un escritor-a reconocido-a ni consagrado-a, es aceptar el juego de levantar cosas tapadas, mirar al otro lado, fisurar lo que parece liso, ofrecer grietas por donde colarse, abonar las desmesuras, desafiar los límites de lo instituido, construir otros imaginarios, horadar las ideas cristalizadas, politizar un sufrimiento, explorar los territorios de frontera, desplegar alguna pasión a punto de apagarse, batallar contra un silencio, enfocar hacia las sombras que toda luz construye, inventar otro orden de visibilidades, crear zonas de sensibilidad insospechadas, señalar matices y actos mínimos como políticas de la diferencia
Notas sobre la escritura, VAL FLORES

Escribir desde el cuerpo¹ es un desafío frente a escrituras que suponen conocimientos pretendidamente neutrales. Esto no justamente porque haya formas de no utilizar el cuerpo en el proceso, como si fuese un medio del que pudiésemos prescindir. Sino porque quienes escribimos desde algunos rincones

¹ Interesante y necesario pensar aquí el análisis de Oyěwùmí (2017): “Aquí manejo dos acepciones de la palabra ‘cuerpo’: la primera, como una metonimia de la biología, y la segunda, que enfatiza el auténtico carácter físico que ocupa en la cultura occidental. Haré referencia tanto al cuerpo material como a las metáforas del cuerpo” (p. 38).

ilegítimos, desde algunas fugas (diminutas, micropolíticas, singulares, parcialmente estratificadas, corruptas y deudoras de los saberes sometidos), debemos *ponernos a la altura*² de generar conocimiento en un mundo que reterritorializa³ minuciosamente nuestros movimientos, además de mantener la guardia en alto mientras nuestras existencias corren peligro –quizá no siempre de morir–, pero sí de ejecutar acrobacias hostiles para sostenerse potentes en medio de las ardidés de la impotencia.

Escribir (aunque sea bajo la forma de un artículo académico) es entonces, para nosotres, una forma más de sobrevivencia desde el sur, que no es sólo un desde, sino también un sobre / en / a través de / etcétera; por y para lo cual se debate el ejercicio mismo de la escritura. Si enunciamos aquí al cuerpo lésbico no es para darle una especificidad teórica, una esencia, una universalidad, o siquiera un dominio del saber; sino para pensar en derredor de una inclinación, de una tendencia, de un gesto que desafía el “orden natural” del cuerpo y el régimen moderno heterocissexual que lo inviste con sus significados. Por ello mismo, en relación a una creciente teorización que patologiza, violenta, invisibiliza, desaparece y/o mata a las personas que no se adecuan a la Verdad de la diferencia sexual biológica-esencialista, nos resulta necesario articular modos de torcer los textos, de hacerlos dialogar, de escribirnos a través de ellos, dando cuenta de ese territorio fronterizo (Anzaldúa, 2016 [1987]) que se despliega en y a través de nuestras experiencias vitales no heterocisnormativas. Como materialidad existente, pero también como metáfora, como fantaseo, como imaginario político.

Aquí, entonces, el cuerpo lésbico no sería un determinado tipo de cuerpo inscripto en el orden de una taxonomía, sino una práctica plástica, ya que “el sujeto designado (lesbiana) *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente” (Wittig, 2006 [1992]: 43). Esto sin decir automáticamente por ello que sea un hombre, reproduciendo el binomio instituido de una lógica que

² En este punto nos referimos a la altura de la mirada, por lo que sugerimos la lectura del párrafo 13 del Tratado Primero de *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2005 [1887]), y del párrafo 2 de la Sección primera de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 2015 [1886]).

³ Pensamos aquí en una interpretación de Deleuze y Guattari (2004 [1972]) relacionada a cómo las líneas de fuga pueden estratificarse, agotar su potencia rizomática, variar su intensidad de modo tal que ese territorio quede (re)estructurado de forma jerárquica-vertical, en sentido arbóreo. En este mismo sentido se mencionaba el concepto de micropolítica, teniendo en cuenta que “el lucro capitalista es, fundamentalmente, producción de poder subjetivo” (Guattari y Rolnik, 2013: 47).

procede necesariamente desde los contrarios,⁴ los cuales –a su vez– se posicionan a sí mismos en el orden de la Naturaleza.⁵ Si la enunciación es específicamente del cuerpo, es porque allí se despunta no solo su materialidad sino también su metáfora, como trabajaremos más adelante.

Quizás, sin ánimos de estricta novedad, el problema en este caso es seguir poniendo en tela de juicio los regímenes que recortan, banalizan y atentan contra nuestras vidas. “Así, la violencia y la muerte aparecen como elementos comunes de la colonialidad del género, cuya consecuencia radical es justamente la eliminación de poblaciones potencialmente indóciles, poblaciones cuyas intersecciones desmontan el dimorfismo sexual y desnaturalizan las opresiones” (Valencia, 2018: 30). Motivo por el cual quisiéramos aquí:

Pensar *lesbiana* como un procedimiento de disidencia exponiendo las entrañas de un modo de hacer. Ya no identidad sexual, sino escritura siempre inacabada del cuerpo, una escritura como práctica de sí, que balbucea y masculla, una escritura del no hacer como afirmación vitalista (flores, 2016: 230).

El cuerpo moderno: una reconstrucción parcial

Al cuerpo se le otorga una lógica propia. Se cree que con solamente mirar a una persona pueden inferirse sus creencias y posición social
La invención de las mujeres, OYÈRÓNKĒ OYĒWÙMÍ

No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones
Borderlands/la frontera, GLORIA ANZALDÚA

Respondiendo a que efectivamente tenemos en cuenta a la modernidad filosófica como legado histórico de nuestros modos de socialización-academización

⁴ Como indican Wittig y Zeig (1981) “Lesbiana: aquella que vive en un pueblo de amantes, aquella cuyo interés se dirige en primer término a sus amantes, aquella que siente un deseo violento por sus amantes, aquella que ‘no vive en el desierto’, que no está ‘perdida’” (p. 128). Aun así, en su enunciación femenina, habría que pensar que las lesbianas no son mujeres, al menos necesariamente.

⁵ Es precisamente en este sentido en el cual nos referimos al heterocissexismo: un supuesto cuyo fundamento es la Naturaleza, en la que se sitúa a sí mismo desde un punto biologicista. Es decir, que opone dos genitalidades como verdaderas *a priori* y contrarias entre sí. Inclusive opera sobre aquellas que no puede clasificar de manera precisa en su taxonomía para asignarla a una u otra (Sosa en Alfie, 2021). En este sentido, el trabajo con la categoría de raciocinio corporal (Oyèwùmí, 2017) buscará articular esta disputa más adelante.

occidentales, consideramos necesario dar cuenta desde dónde estamos pensando la noción de cuerpo, porque a partir de aquí es que someteremos a crítica ciertos modos de suponer al cuerpo y, específicamente, al cuerpo sexuado. No porque no hallemos ninguna diferencia entre un cuerpo y otro –lo cual va a depender del criterio de diferenciación–, sino porque cuestionamos la naturalidad con que se ha justificado históricamente la diferencia sexual, produciendo efectos disciplinarios, regularizadores y normalizadores sobre nuestras corporalidades. Dicho esto, abordaremos el cuerpo de distintas maneras: como *res extensa*, como modo cuyo atributo es el de la extensión, y como individuo-organismo; para dar cuenta de las indagaciones propuestas en este primer momento.

El cuerpo como *res extensa*

Inaugurando el pensamiento filosófico moderno-colonial, el cuerpo aparece como una *res extensa*, como parte de un compuesto que sostiene de forma imprecisa un (*ego*) *cogito ergo sum* (Descartes, 1977 [1641]). No sólo el cuerpo como mera parte, sino como aquella parte prácticamente defectuosa en comparación con la perfección del alma, que no cambia ni perece.

Ya Aristóteles (1982) había advertido que de la materia no podría haber ciencia debido a su carácter mutable, pues la *episteme* versa sobre lo inmutable, universal y válido para todos. Sin embargo, si prestamos atención a las categorías, estas permitían entrever el “aquí y ahora” del ente en cuestión, lo que le pasaba en un momento determinado, aun cuando ellas fueran justamente accidentes de la sustancia. Ahora bien, el paso de la pregunta sobre “qué” eran las cosas hacia el saber sobre “cómo” se conoce lo que es –donde el método científico adquiere relevancia y ese saber se actualiza en el *cogito* (y allí establece su certeza clara y distinta)–, trama con el cuerpo una teoría particular, distinta de la consideración, aunque liminar, de los accidentes acaecidos al ente aristotélico (en tanto sustancia primera).

Según la descripción cartesiana expuesta en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1977 [1641]), el cuerpo es lo menos conocido. Toda la naturaleza corpórea conforma una serie de ciencias dudosas, no como la aritmética o la

geometría que pueden operar sin preocuparse de si las cosas existen, en tanto que no versan sobre el contenido sino sobre la forma. Por ende, sabemos más de lo incorpóreo que de lo corpóreo, de lo indivisible más que de lo divisible, de lo permanente más que de lo mutable. Todos argumentos que apuntan a sostener la prioridad de la idea, posible gracias a la *res cogitans* y, en grado sumo, a la substancia infinita (que es dios), frente a la multiplicidad del cuerpo perecedero. Una prioridad de la idea sobre el cuerpo, pero también una imposibilidad de desarraigo total del mismo. Sólo la *res cogitans* conoce y, sin embargo, es un compuesto con la *res extensa*, afectándose mutuamente.⁶ Dualidad y duplicidad en la antesala de una razón soberana capaz de conocer el mundo y conocer-se a sí mismo.⁷

Dominio de la mente, el espíritu o el alma sobre el cuerpo y la materia. No en sentido global, es decir, frente al desarrollo de otras teorías, ni en sentido absoluto –como si fuese la separación total del vínculo entre las partes–, sino dominio como conquista.⁸ Si sólo en dios la existencia pertenece a la esencia, si sólo en él está garantizada la unión de esos dos atributos, toda *res extensa*, todo cuerpo queda supeditado al mandato de la razón. Aunque no sea un tema estricto de nuestra investigación, quisiéramos soslayar que incluso en el empirismo –como corriente teóricamente opuesta a Descartes en la historia de la filosofía– el cuerpo no adquiere relevancia más que por los sentidos, ya que, en última instancia, será también lo incorpóreo lo cual ordene esos datos (Locke, 1999 [1695]) y llegue incluso a poder tornarse escéptico (Hume, 1984 [1739]).

El cuerpo como modo cuyo atributo es la extensión

Spinoza nos acerca en su *Ética demostrada según el orden geométrico* (2000 [1677]) algunas derivas para pensar en relación a la noción cartesiana de cuerpo.

⁶ Cabe recordar que, según lo plantea Descartes, la existencia es más perfecta que la inexistencia. Sin embargo, sólo en dios la existencia pertenece a la esencia. Ello para sortear los problemas teóricos que implica la capacidad de imaginar en el plano de los juicios verdaderos.

⁷ Recordamos aquí la sentencia socrática: “γνώθι σεαυτόν”, conócete a ti mismo.

⁸ Pensamos en este sentido –respecto de la afectación entre los seres a través de la preponderancia humana-racional– la supuesta superioridad que se atribuyeron los colonos para matar, torturar y esclavizar las poblaciones colonizadas.

En parte, concordando con que dios es la causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento, pero desacordando en tanto que la extensión es, según este orden geométrico, indivisible (dado que es tal y como la substancia). Por ende, no se puede dudar de su existencia, tal como sí lo hace Descartes (1977 [1641]) con las cosas corpóreas en general. No obstante, más que hacer preponderar una teoría sobre la otra, nuestra intención es trazar un recorrido que nos permita abordar cierta genealogía del lugar que ocupa el cuerpo moderno (o cierto recorte del mismo) en la construcción actual de nuestros imaginarios corporales, para –desde ahí– poder discutir fantasías y vagabundeos teóricos a través de los cuales también se hace cuerpo y, específicamente, cuerpo lésbico.

Sin embargo, todavía en este punto, el cuerpo es un modo de la extensión en tanto atributo de la *substancia*, tal como lo es el pensamiento. Siendo que, en la afectación de dichos cuerpos/pensamientos, los modos de conocimiento son modos de vida (Deleuze, 1996 [1993]). De manera tal que el conocimiento se inaugura como encuentro y el cuerpo –en sí mismo– como conjunto, como agenciamiento.⁹ Es en este marco en el cual se proponen los afectos: “por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000 [1677]: 126). A la vez que: “la idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma” (Spinoza, 2000 [1677]: 134).¹⁰

Dualidad y duplicidad del modo de la *substancia* y de sus atributos –que en dios serían infinitos, pero no en el entendimiento humano–, pero con las afecciones como eje constitutivo. Sin embargo, resistencia de una racionalidad rectora y virtuosa, aun en los embates de una ética. Cuerpo que se afecta y hace del modo de conocer un modo de vida, pero que depende de una ciencia –en última instancia– racional, cuyo carácter embiste los cuerpos aun cuando no se sepa cuánto puede

⁹ Recuperamos aquí un sentido compartido, pero posterior del término: “En lugar de *sujeto*, de sujeto de enunciación o de las instancias psíquicas de Freud, prefiero hablar de ‘agenciamiento colectivo de enunciación’. El agenciamiento colectivo no corresponde ni a una entidad individuada, ni a una entidad social predeterminada” (Guattari y Rolnik, 2013: 45). Donde, a su vez, cabe tener presente que individuo no es lo mismo que singularidad, en tanto el primero es una producción de la subjetividad capitalística como parte de sistemas de identificación modelizante y la segunda se hace intercambiando, uniendo, asociando dimensiones diversas.

¹⁰ Por alma se entiende la idea del cuerpo (Spinoza, 2000 [1677]: 87).

un cuerpo antes de la experiencia. Por lo cual, como hemos visto hasta aquí (y como se conoce también por otros trabajos), la racionalidad sustenta un *modo de ser* que se estructura fundamentalmente a partir del hombre, el cual en su universal comporta ciertos rasgos de lo viril-masculino-blanco, entre otros.

Hasta aquí, en esta revisión escueta como sustento teórico del cual se parte, todavía no abandonamos la trayectoria más canónica de una historia de la filosofía occidental. Sin embargo, es sobre este cuerpo que se siguen conformando algunos de nuestros imaginarios corporales. En este sentido:

Los autores del género quedan encantados por sus propias ficciones; así, la misma construcción obliga la creencia en su necesidad y naturalidad. Las posibilidades históricas materializadas en diversos estilos corporales no son otra cosa que esas ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y alternativamente corporeizadas y disfrazadas bajo coacción (Butler y Lourties, 1998: 301).

Cuerpo y control

Sin permitirnos la linealidad, y suponiendo que ningún camino es completamente recto,¹¹ tomaremos entonces como posta el análisis foucaultiano de la anatomopolítica / biopolítica (Foucault, 1985 [1976]; 2002 [1975]; 2014 [1976]), entendiendo a esta primera como efecto de la aparición de técnicas disciplinares sobre el cuerpo individual que –a su vez– se individualiza como organismo desde finales del S. XVII y durante el S. XVIII, a través de:

Todos esos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad. Se trataba también de las técnicas por las que esos cuerpos quedaban bajo supervisión y se intentaba incrementar su fuerza útil mediante el ejercicio, el adiestramiento, etcétera (Foucault, 2014 [1976]: 219).

Por lo tanto, técnicas que se configuran como poder disciplinar, sobre un cuerpo construido, sobre un individuo recortado de la figura del cuerpo social,¹²

¹¹ Nos referimos aquí al camino que se recorre metodológicamente, al *metà-hodós*.

¹² Pensamos aquí en el *Leviatán* (1980 [1651]) de Thomas Hobbes.

sobre una materia subyugada al régimen de una racionalidad cuyo progreso (teleológico) era inminente. Individuo universal en teoría, pero estrictamente definido por sus accidentes en la práctica: por su raza, por su género, por su clase. Pero, además de poder disciplinar, opera como biopolítica, como efecto de control sobre la población / especie –a través de la regularización de la natalidad, mortalidad y longevidad–, donde el elemento que circula de una a otra es la norma. Por ende, donde la sociedad de normalización se hace cargo de la vida en toda su superficie.

Entonces, un “cuerpo” que necesitará ser controlado también en función de estas categorías estatuidas como “normales”. Primeramente, en el registro de una anatomopolítica, bajo el modo de individualización, pero también en el nivel de la vida en sentido amplio. Colaboración del desarrollo tecnológico de la medicina, la economía y la política, e implantación en masa de una moral higienista y normalizadora, no por un dominio previo de completa heterogeneidad al que se le opone una regularización, sino por el modo en que se comienza a definir y operar un campo de intervención de poder.¹³

Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin dudas es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos de biológicos de conjunto (Foucault, 2014 [1976]: 225).

De modo que la pregunta por cómo es posible ejercer el poder sobre la vida llega –por ejemplo, a través del poder atómico– a la cuestión del racismo como dimensión fundamental. No justamente en tanto “invención” o derivado de la biopolítica, sino como mecanismo del Estado moderno para ejercer el derecho de matar. No queremos con ello darle la razón¹⁴ a Foucault, sino más bien tensionar la “separación categorial” (Lugones, 2008) que se realiza entre distintos modos o dimensiones de la opresión –raza, género, clase, etcétera– en relación, por un lado,

¹³ Para pensar la noción de poder consideramos con especial énfasis el desarrollo del *Tomo I de la Historia de la Sexualidad*, sobre todo en el apartado sobre el “Método” (Foucault, 1985 [1976]).

¹⁴ Usamos esta expresión a propósito del cuestionamiento mismo de “la razón” como fenómeno universal y unívoco, y de la racionalidad como dispositivo legitimador.

con las “funciones” corporales en sus distintos niveles de análisis y, por otro, con la constitución / construcción misma de ese “cuerpo”, que hemos denominado en este apartado como “cuerpo moderno”. Aunque ese quizás sea, todavía, *nuestro* cuerpo.

En consecuencia, tratar de pensar los cuerpos lésbicos como posibilidad de un “cuerpo sin órganos” no tiene que ver con separar de él otras categorías que resulten propicias para el análisis situado de los efectos de la heterocolonialidad del poder sobre los mismos.¹⁵ Por el contrario, apunta a desenfocar los modos legitimados de hacer esos análisis en relación exclusiva a la “diferencia de género” (en sentido generista),¹⁶ sobre lo cual avanzaremos en los apartados siguientes. Cabe recordar, sin embargo, que por cuerpos lésbicos no entendemos una suerte de esencia corporal, ni un raciocinio, sino cierta cartografía vincular posible por fuera del régimen heterosexual y del registro bio-logicista. A ello también responde la posibilidad de pensarlo en relación a lo no binario, como aquello que fuga de la identificación *necesaria* con uno y otro sexo-género, sobre todo si hacemos propio que las lesbianas no son mujeres (Wittig, 2006 [1992]).

Cuerpos existentes, cuerpos posibles

¿Cuántas lágrimas congeladas hay en el reverso de tus palabras?
Una lengua cosida de relámpagos, VAL FLORES

Hemos recorrido hasta aquí el planteamiento a partir del cual se supone históricamente al cuerpo organizado de determinada manera, en primer lugar, teniendo en cuenta nuestro acercamiento a la modernidad filosófica y, en segundo lugar, a través de los análisis sobre la anatomo-biopolítica. Debido a ello, antes de empezar este apartado crítico, cabe dejar por sentado que no se trata de negar la

¹⁵ Dentro de la amplia genealogía de este concepto, para pensar este escrito nos remitimos al trabajo de María Lugones (2008), a la noción de “raciocinio corporal” de Oyèwùmí (2017), y a la “racionalidad sexual de occidente” (Valencia, 2018), sin dejar de pensar en la producción de Monique Wittig (2006 [1992]) y val flores (2009, 2013, 2016). Tomamos en cuenta, a su vez, que en este trabajo en particular quedan apenas soslayadas cuestiones fundamentales a la misma, tal como lo son la raza y los procesos de racialización.

¹⁶ Como argumenta Valencia (2018): “Los argumentos cis-sexistas no se diferencian de los argumentos racistas, pues en ambos casos se parte de la esencialización y legitimación de ciertos cuerpos, blancos en el primer caso y cis género en el segundo, para elidir y justificar la supremacía de un sujeto sobre otros” (p. 35).

materialidad –el cuerpo en tanto que cuerpo–, ni de inaugurar un sistema de indiferencias respecto de las singularidades que comporta, tal como nos expresamos anteriormente en relación a la “separación categorial” (Lugones, 2008). Sino que se trata de cuestionar el régimen que sostiene las funciones corporales legitimadas por la heterocolonialidad, entendiendo a la misma desde las coordenadas textuales ya mencionadas. En ese sentido, nuestro recorrido se inscribe ahora en la noción especular de un “cuerpo sin órganos”¹⁷ y también en la de un raciocinio corporal, que opera construyendo el cuerpo sexuado tal como lo conocemos, a partir de los regímenes de normalización, ignorando así los modos de organización propios de cada territorio.

Un cuerpo sin órganos

Tal como señalan Deleuze y Guattari (2004 [1972]) en relación al “cuerpo sin órganos”, no se trata de hacer una guerra a los órganos sino de poner en tela de juicio el sistema corporal al cual llamamos comúnmente “organismo”. Mas bien, se trata de cuestionarlo como una estructura dada, de límites prefijados por una normalidad corporal, por una normalidad humanamente aceptable; para así descentrarlo de la imagen y semejanza, no sólo de un dios cristiano, sino del ideal ascético de la biología en particular y de la ciencia en general.¹⁸

Se trata de hacer un cuerpo sin órganos, allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas. El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que han fundido (...) Todo está permitido: lo único que cuenta es que el placer sea el flujo del propio deseo (Deleuze y Guattari, 2004 [1972]: 162).

¹⁷ Como advierten Deleuze y Guattari (2004 [1972]): “Se dice: ¿qué es el CsO? –pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos” (p. 156).

¹⁸ Sobre las disputas en torno a lo científico, no sólo enfatizamos la lectura de Nietzsche, sino que también consideramos planteos como los de Evelyn Fox Keller (1991) y Jorge Díaz (2018).

Entonces, la pregunta por cómo hacer-se un “cuerpo sin órganos” remite a un conjunto de prácticas que no versan sobre su constitución, sino sobre lo que pasa en/sobre ese mismo cuerpo. No estrictamente como un “soporte” en el que pasaría algo, sino en tanto campo de inmanencia del deseo, como plan de contingencia del mismo. A saber, ni la ley negativa de la castración-carencia, ni la regla extrínseca del placer-descarga, ni el ideal trascendente del goce imposible inscripto en el deseo mismo; sino el deseo como producción. Es decir, el deseo como acto y no como falta; y sobre este no una sabiduría, sino la experiencia de sus dosis: una experimentación con cautela. Pero no sólo eso, sino un hacer-se: hacer para/de sí un “cuerpo sin órganos”. Hacerse un programa, un motor de experimentación; ahí donde las singularidades ya no se pueden llamar algo “personal”; ahí donde hay cierta conexión con los estratos (con el organismo, la significancia, la subjetivación) pero también hay fuga. Se trata de “hacer el mapa y no el calco”, no como pauta, orden o receta, sino como devenir.¹⁹

Por eso, como veremos desarrollado en lo venidero, el cuerpo lésbico puede pensarse (o más bien hacer-se) como un “cuerpo sin órganos”, entendiendo los modos de conocimiento como modos de vida y, a su vez, produciendo la ruptura del organismo biológicamente organizado y la desestructuración del raciocinio corporal. La importancia de ello es justamente trazar no sólo nuevas posibilidades de existencia, sino entrar en contacto con formas ya existentes de cuerpos en fuga.²⁰

Nuestro objetivo, en este sentido, comienza a descubrirse como acto de sublevación frente a la organización estructurada bio-lógicamente del “cuerpo moderno” y como crítica a las teorías que, coetáneamente, siguen negando nuestra posibilidad de experimentar el hacer-nos un cuerpo. No es menor, llegado a este punto, pensar una Potencia Tortillera²¹ en la fantasía de nuestro vagabundeo teórico, teniendo en cuenta que el abordaje del problema incluye las dificultades

¹⁹ Recomendamos en este punto acompañar con la lectura de “Introducción: rizoma” presente en *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2004 [1972]).

²⁰ Esta fuga podría también llamarse resistencia, pues consideramos que en el pasado y todavía hoy existen muchas comunidades que sostienen –y seguirán sosteniendo– estos “otros” modos de organización. Sugerimos con énfasis mirar la entrevista “Arte, política y contracultura. El mundo hoy | Sesión 10: Iki Yos Piña Narvárez y Cristobal Adam”, organizada en el ciclo Cultura en Directo de la Universidad Nacional Autónoma de México (2021).

²¹ Nos referimos aquí, en sentido general, al archivo-blog del activismo lésbico en Argentina y, específicamente, al “palimpsesto de la perturbación” (flores, 2009).

de construir una contra-memoria histórica en torno al cuerpo, y de pensar nuestro tiempo desde un sur al que aún le supuran las heridas de ese dominio; incluso ahora, a pesar de que muchas de ellas están incluidas en las agendas feministas y LGTTBIQ+. Como cuentan Fabi Tron y Gabriela Herczeg, en un conversatorio organizado por la Biblioteca Pública General San Martín (2021): "poner a vagar también la imaginación política más allá de lo delimitado por la razón de las agendas [LGTTBIQ+] del consenso y de las demandas al Estado".

Raciocinio corporal y pensamiento heterocolonial

De acuerdo a lo planteado en torno a que el organismo no es algo dado sino, más bien, es un registro sistematizado y legalizado en torno a las "funciones" normalizadoras del cuerpo, creemos importante –a su vez– considerar que: "La lógica cultural de las categorías sociales de Occidente está basada en una ideología del determinismo biológico: la idea de que la biología provee la base para la organización del mundo social. Así, en realidad, esta lógica cultural es una 'biológica'" (Oyèwùmí 2017: 15).

Entonces, podemos diseñar un mapa que conecte la crítica del "cuerpo sin órganos" con lo que Oyèrónké Oyèwùmí (2017) presenta respecto del biologicismo reinante en las ideas en torno al cuerpo que impone la modernidad colonial pensando, paralelamente, en el "objeto de estudio" que el mismo ha significado en la conformación del canon de la ciencia positiva; esa *res extensa* sobre la cual va a mostrar sus efectos el poder anatómico. Esa extensión, aún en la misma calidad de atributo que el pensamiento sobre la cual se va a solicitar el dominio de lo racional, es lo que podemos entrever como "raciocinio corporal" (Oyèwùmí, 2017) en el recorrido de este trabajo. Un raciocinio que se sostiene fundamentalmente por la regulación académico-conceptual de la legitimidad y nombrabilidad de las corporalidades. Dentro de lo cual, a su vez: "La categoría social 'mujer' se basa en el tipo de cuerpo y está elaborada en relación y oposición con otra categoría: hombre; en ese sentido, la presencia o ausencia de ciertos órganos determina la posición social" (Oyèwùmí, 2017: 15-16).

Con la citación, sin embargo, no se busca trasplantar la investigación de Oyèwùmí a nuestro territorio, ni ignorar la singularidad que la impulsa en tanto pensamiento situado, sino que estamos tratando de pensar a través de ella lo que construye en nosotres la generización de nuestros cuerpos, de manera tal que sea una herramienta para dar cuenta de esos procesos (y, quizá, de-generar-los).²² Lo cual no implica necesariamente ignorar la/s materialidad/es que sostienen los cuerpos que son leídos como femeninos, y sus peligrosidades o riesgos, sino emprender el camino de una fuga, un corrimiento, un ángulo diferente. Es decir, aun reconociendo los modos sistemáticos de violencia, poniendo en tela de juicio los modos en que seguimos produciendo regímenes de normalidad y de normalización.

Cuerpo, entonces, en la lógica del organismo por un lado y, por otro, aunque no tan distante, en la lógica del sexo. Cuerpo como organismo genital y cuerpo sexuado: ambos raciocinios en torno a una visibilidad del cuerpo y a una interpretación de “lo visible”.²³ En este sentido, encontramos resonancias con el planteo de Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*:

La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico. Todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico. Por otra parte, las divisiones se hacen abstractas y son conceptualizadas por los amos y más tarde por los esclavos cuando estos se revelan y comienzan a luchar. Los amos explican y justifican las divisiones que han creado como el resultado de diferencias naturales. Los esclavos, cuando se rebelan y comienzan a luchar, interpretan como oposiciones sociales esas presuntas diferencias naturales (Wittig, 2006 [1992]: 22).

²² Pensamos aquí en lo que Anzaldúa (2016 [1987]) menciona respecto de que: “Una máscara indígena en un museo de Estados Unidos se trasplanta a un sistema estético ajeno donde lo que está ausente es la presencia del poder que se invoca al realizar un ritual. Se ha convertido en un objeto conquistado, una ‘cosa’ muerta separada de la naturaleza y, por lo tanto, de su poder” (p. 123). No quisiéramos entonces “hacer jugar aquí” su lectura, sino leer a través de ella, inclusive en la distancia, la tensión que aquí se sostiene y que nos afecta de modo singular.

²³ Suponemos en este concepto los aportes que realiza Oyèwùmí en la obra citada, contrastado con la insistencia tanto platónica como aristotélica en torno a la visión como sentido por excelencia, inclusive en el lenguaje en la vinculación ὁράω-εἶδω: saber porque se ve, por haber visto.

Consideramos también la necesidad y la urgencia de reconocer un pensamiento no sólo heterosexual sino heterocolonial, tal como veníamos mencionando. En tanto se trata del régimen de la heterosexualidad y de su matriz moderno-colonial, teniendo en cuenta que “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemonícamente en el significado mismo del género” (Lugones, 2018: 78). El “raciocinio corporal” que se impone sobre el cuerpo lo ha impregnado de sentidos naturalizados que no le corresponden de manera universal *a priori*, sino que constituyen formas de una investidura heteromodernocolonial. Siguiendo los sentidos antes mencionados, podemos decir que es propia de las colonizaciones producidas por occidente, cuya forma de organización supone la heterosexualidad como régimen político. Investiduras que, sin duda, tienen efectos en los modos de subjetivación actuales dentro del capitalismo global integrado. La relación “cuerpo-organismo-genital-sexo” se vuelve un enclave, un prisma que pierde su calidad de lente y reifica los modos de pensar, e inclusive de habitar, la existencia.

Entonces, ¿por qué pensar tanto en la metáfora y, más bien, no dedicarlo todo a la materialidad? (cfr. Pérez, 2021). Porque si nuestro objetivo es fantasear,²⁴ alejándonos de la neutralidad valorativa y de la ciencia que busca separarse completamente del conocimiento cotidiano (Bach, 2014), nuestra fabulación especulativa en curso (Haraway, 2019) exige (re)pensar los modos de escritura y la escritura misma como una práctica de sí (flores, 2016).

El cuerpo no es pues una identidad en sí o una materialidad meramente fáctica: el cuerpo es una materialidad que, al menos, lleva significado, y lo lleva de modo fundamentalmente dramático. Por dramático sólo quiero decir que el cuerpo no es mera materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades (Butler y Lourties, 1998: 299).

La imagen de la frontera que nos brinda Gloria Anzaldúa (2016 [1987]) se sitúa como modo prolifero de articular lo que estamos queriendo pensar y posibilitar teóricamente respecto del cuerpo lésbico como no-mujer, el cual puede considerar-se, incluso, como no binario. Ello con especial énfasis de resistencia

²⁴ Si bien tomamos el sentido en que lo propone val flores (2019), tenemos presente –a su vez– la dimensión lúdica de una *gaya ciencia* (Nietzsche, 1990 [1882]).

frente a la actual circulación de múltiples discursos travesti-trans-homo-odiantes, muchas veces legitimados al inscribirse con fluidez en los modos de producción de conocimiento propios de la colonialidad.

Materialidad y metáfora de una *borderland*

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir “la especie”, es decir, reproducir la sociedad heterosexual
El pensamiento heterosexual y otros ensayos, MONIQUE WITTIG

Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género, en la comprensión más amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, el capitalismo eurocentrado global es heterosexual
Colonialidad y género, MARÍA LUGONES

El ofrecimiento que realiza Gloria Anzaldúa (2016 [1987]) en/con su *borderlands* ha resultado significativo en intensidades sólo posibles allí donde el lenguaje se luxa. Una frontera en lo que tiene de marginal, pero no una *borderline* sino una *borderland*: no una línea de estrechez inhabitable sino un intersticio, un espacio, un entre. Una intemperie que se yergue entre dos conceptos indiscutiblemente enfrentados, porque “no sólo se dividió el cerebro en dos funciones, sino también la realidad. Así la gente que habita ambas realidades se ve obligada a vivir en la interfaz entre las dos, forzada a adaptarse a cambiar de modo” (Anzaldúa, 2016 [1987]: 129). Así también consideramos que la oposición entre dos géneros obliga a acatar la univocidad de los términos y la necesaria exclusión uno de otro, siguiendo las pautas de una lógica obsoleta.

De este modo, materialidad porque los cuerpos se revisten, se metamorfosean, persiguen y permean las condiciones que hacen posibles otros cuerpos, cuerpos (quizá) sin órganos. Metáfora porque no hay cuerpo lésbico como ente, sino dos somas que se unen en un recurso *poiético* para darle vida a la posibilidad como potencia, a la potencia como acto, y al acto como posibilidad. Tanto así que hablamos de materialidad y metáfora de un cuerpo lésbico como “cuerpo sin órganos” en tanto rehúye de los regímenes de la genitalidad y de lo asignado al nacer en un régimen heterosexual. También por ello, el pensar de una

poesía (o lo poético) como registro válido a través del cual se hace mundo: porque necesitamos una lengua salvaje (Anzaldúa, 2016 [1987]).

Si las lesbianas no son mujeres (Wittig, 2006 [1992]), si no se nace mujer (De Beauvoir, 2017 [1949]), y si los conceptos mismos del género se imponen en la matriz heteromodernocolonial, entonces, hay cuerpos que habitan –o pueden habitar– esa *borderland*, esa metáfora-materialidad que se traza en los territorios fronterizos del hombre-mujer e incluso de la mujer-mujer. Pero, además, no sólo cuerpos que habitan esa frontera, sino que desean habitarla ahí donde el registro de lo permitido no limita el hacer de lo posible.

Hay algo emocionante en ser a la vez macho y hembra, tener entrada a ambos mundos. Contrariamente a lo que afirman ciertos dogmas de la psiquiatría, las personas ‘mitad y mitad’ no sufren confusión sobre su identidad sexual o sobre su género. Por lo que sufrimos es por una dualidad absolutamente despótica que asegura que sólo podemos ser una cosa o la otra. Afirma que la naturaleza humana es limitada y no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos personas en un cuerpo, masculino y femenino. Yo soy la encarnación del *hieros gamos*: la reunión en una sola entidad de atributos opuestos (Anzaldúa, 2016 [1987]: 60).

Es posible volver, desde esta perspectiva, al esquema antes propuesto de “cuerpo-organismo-genital-sexo” para hacer del primer término –el del cuerpo– un intersticio que –como ya dijimos– no implica negar la materialidad de su existencia ni suponerla como solipsismo. Mas bien, se trata de deslocalizar al cuerpo del organismo (o hacer-se un “cuerpo sin órganos”) como una salida de los imaginarios de la genitalidad preconcebida dentro de las funciones biologicistas, y de la construcción / raciocinio corporal, sobre la cual el sexo se impone como categoría necesariamente biunívoca²⁵ y reproductivista.

En este sentido es que entendemos el modo en que Wittig (2006 [1992]) ubica a las lesbianas como no-mujeres: por un lado, porque no se inscriben del todo en la lógica biunívoca del pensamiento hetero[cis]sexual. Pero, también, porque a través de y gracias a este corrimiento es posible explorar y fugar de las dimensiones de un raciocinio que otorga al cuerpo un lugar predeterminado

²⁵ También reviste importancia ineludible tener en cuenta al activismo intersex (Sosa en Alfie, 2021) y al activismo de las identidades no binarias (Tessa, 2021), aportes sin los cuales nuestra práctica de pensamiento es sólo teoría.

respecto de sus funciones biológico-reproductivas. Sin embargo, y haciendo una pausa necesaria, ello no quiere decir que el cuerpo lésbico devenga *a priori* “cuerpo sin órganos”, pues no hay devenir sino en el hacer o, dicho con términos nietzscheanos, que no hay *ser* sino en el hacer. Tampoco conlleva que se desidentifique, de buenas a primeras, del registro heterocolonial del sexo (el cual, como ya mencionamos, supone otras categorías además del sexo-género). Sino que, más bien, el cuerpo lésbico es una fisura a través de la cual desviarse de esos órdenes. Considerando también que no basta sólo con nombrar-se, aun cuando ese pueda ser un paso importante en la construcción de nuevos imaginarios y de nuevas prácticas.

Materialidad y metáfora –entonces– como quien dice teoría y práctica, donde la conjunción como división es puesta en jaque y se yuxtaponen las potencialidades de ambas. Porque si nuestro modo de decir-nos posibilita otras formas de existencia, o inaugura espacios impensados en los límites autoimpuestos de la lengua de la dominación, la fantasía como objetivo es un proyecto ético-estético-político que involucra nuestros imaginarios corporales, muchos de los cuales exceden la posibilidad y el deseo de las agendas estatales. Por ello, si hemos logrado identificar regímenes que normalizan nuestras existencias e inscribirlos teóricamente en una genealogía, sostener-nos frente a ellos en una frontera donde se encuentran materialidad y metáfora se presenta como un momento de resistencia ante la lectura abstracta y literal que hacen de nosotres, quienes buscamos una epistemología que hable de conocimiento y de vida.

Conclusiones

Los padres blancos nos dijeron “pienso existo”.
La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta,
nos susurra en nuestros sueños: “siento, luego puedo ser libre”
La hermana, la extranjera, AUDRE LORDE

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría
Así habló Zaratustra, FRIEDRICH NIETZSCHE

A lo largo del trabajo hemos tratado de dar cuenta, primeramente, de cierto legado en nuestra forma de pensar el cuerpo, contemplando la conformación que sugiere

la modernidad filosófica y algunas de las relaciones de poder que se moldearon a partir de ella en torno a la corporalidad. En ese sentido, la dimensión genealógica que hemos trazado forma parte de la crítica, en tanto supone y también da cuenta de una historia (y no de otra) del pensamiento filosófico de occidente.

En ella se hace presente la categoría de la extensión y la necesidad de racionalizar dicha categoría, conformando –por tanto– un sujeto racional provisto de cuerpo. Cuerpo que se objetiva no sólo como individuo a través de una anatomopolítica, sino que también se reproduce, en tanto especie, a través de una biopolítica. Procesos paralelos y secantes de control individual y masificación, como dualidad y duplicidad racionalizada en torno a la disciplina y a la regularización de los cuerpos. Allí es donde la tensión adquiere sentido, de cara a los modos de construcción de un determinado cuerpo, y de un cuerpo determinado.

A su vez, hemos tratado de hacer visibles dos instancias en torno a la modificación respecto de ese entendimiento del cuerpo moderno. Por un lado, en el “cuerpo sin órganos” Deleuze y Guattari (2004 [1972]) y, por otro, en lo que Oyěwùmí (2017) propone como “raciocinio corporal”, considerando que en ambos se hace patente la dificultad que el determinismo / esencialismo biológico comporta para pensar-se críticamente. Es decir, para cuestionar la naturalidad universal *a priori* que hace las veces de fundamento, sin tener en cuenta los modos específicos o conocimientos situados (Haraway, 1995 [1991]). Ello no tanto en un sentido anacrónico respecto de la modernidad como tal, sino de la actual proliferación de discursos que buscan sostenerse a través de esos mismos mecanismos de universalización y esencialización.

Entonces, corriéndonos de esa visión del mundo –y recuperando el sentido oculocéntrico que nos menciona Oyěwùmí (2017)–, tomamos como posibilidad el hacer-se un cuerpo lésbico en tanto “cuerpo sin órganos”. Entendemos por ello un cuerpo sin sexo-género, es decir, sin inscribirse en esos registros, o dicho de otro modo: no binario; no sólo como posibilidad sino también como existencia ya en acto. Decimos “posibilidad”, en el sentido en que expresa potencia, ya que justamente una condición que vaya a sucederse *a priori*, sino entendiendo el cuerpo lésbico mismo como materialidad y metáfora, como *borderland*, como

intersticio, como entre. En este mismo sentido, como escribe Susy Shock (2008): “Ni varón, ni mujer, ni XXY, ni H2O”.

Paralelamente, sostener que esto es posible *incluso* a nivel teórico es disputar los regímenes de conocimiento que hablan por (nuestros) cuerpos en fuga. Fuga, al menos, en su intento y, sobre todo, en su fracaso. Fuga que es estar fugando y que requiere tensionar las producciones, sabiendo –tal como presentaba la opacidad en curso– que la producción, en este caso escritura, puede ser una práctica de sí que no necesariamente exige representación, sino más bien diálogo. Es decir, una propuesta donde sea posible no buscar la legitimidad dentro del orden racional que ha impuesto la modernidad heterocolonial, sino la inauguración de otros órdenes de saber-poder que tengan que ver con las existencias mismas y sus agenciamientos.

A su vez, consideramos esto mismo de una importancia fundamental en los estudios críticos de las humanidades, el feminismo, la literatura y la filosofía; ya que se trata de las existencias que están / estamos siendo, y de los conocimientos que gestionamos y trans-formamos a partir de estos mismos corrimientos. Es decir, ni siquiera se trata de un entero proyecto, lanzado hacia adelante, sino que está sucediendo y ha venido sucediendo. Tal es así, que fantasear no se trata aquí de una actividad insignificante, sino que supone modos de pensar-se / hacer-se como praxis ético-estético-política de un cuerpo-sur, a partir de las teorías disponibles, pero no sobre ellas.

Para ir finalizando, podemos decir que nuestra fantasía en este escrito ha podido dar cuenta de la genealogía de base en torno a cómo legamos cierta noción de cuerpo –que muchas veces damos naturalmente por supuesta–, y del sentido en que se quiere torcer la lectura de los modos heterocisnormativos de entenderlo. Como reconocimiento a quienes horadan los estándares del pensamiento hegemónico, pero también como material académico sobre el cual seguir trabajando. Como conocimiento situado, pero también como diálogo con las tradiciones que siguen significando Verdad en sentido absoluto y homogéneo.

Queda pendiente para futuros trabajos seguir desarrollando las maneras que en esa heterocolonialidad impone modos de vida normativos, los cuales exceden ampliamente los registros sexo-genéricos. Pero es importante, al menos en esta instancia, seguir pensando cómo se excluyen ciertas existencias por no

poder “comprobar” su legitimidad, siendo la legitimidad una cuestión de poder, tal como han ya indagado con no poco éxito las epistemologías feministas.

Como última instancia, quisiéramos proyectar una serie de preguntas que se desprenden de este trabajo: si conocimiento y vida se mueven de manera conjunta, ¿por qué la mayor parte de la teoría sigue siendo parte del régimen heterocissexual? ¿Qué dispositivos de producción hacen inaudibles otros registros no heteronormativos? ¿Qué criterios de evaluación dejan por fuera y deslegitiman (otros) modos precarios de hacer conocimiento? ¿Dónde están hoy los cuerpos lésbicos que fueron clave para muchas de las luchas emancipatorias de nuestro territorio? ¿Qué lugar ocupan en nuestras producciones? ¿Dónde les vamos a buscar? ¿Qué (otras) historias nos cuentan sus cuerpos? ¿Cómo ir a su encuentro puede generar otros modos de conocimiento y, por ende, otros modos de vida? Y en relación a ello: ¿no son acaso la fantasía, la imaginación y el vagabundeo teórico nuestras armas contraproductivas?

Bibliografía

Alfie, C. (28 de mayo de 2021). “El discurso médico me decía que mi cuerpo no podía existir”. Entrevista a Paula Sosa, bióloga y activista intersex. *Diario Página 12*. Buenos Aires, Argentina. En línea: <https://www.pagina12.com.ar/343695-entrevista-a-paula-sosa-biologa-y-activista-intersex> Consultado en junio 2021.

Anzaldúa, G. (2016 [1987]). *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica (Organon), vol. I y II*. Madrid: Gredos.

Bach, A. M. (2014). Fertilidad de las epistemologías feministas. *Sapere Aude*, vol. 5 núm. 9, pp. 38-56. Brasil: Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais. En línea: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7176>

Biblioteca Pública General San Martín. (10 de marzo de 2021). *Conversatorio Archivos y 7/8 M*. [Archivo de video]. Mendoza. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=0om3PlgNOqg&t=1963s> Consultado en junio 2021.

Butler, J. y Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, núm. 18, pp. 296-314. México: Universidad Nacional Autónoma de México. En línea:

https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/526

Cultura en Directo UNAM. (6 de mayo de 2021). *Arte, política y contracultura. El mundo hoy / Sesión 10: Iki Yos Piña Narváez y Cristobal Adam* [Archivo de video]. YouTube. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=grvskKB3IJE> Consultado en junio 2021.

De Beauvoir, S. (2017 [1949]). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

Deleuze, G. (1996 [1993]). *Clínica y crítica*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004 [1972]). *Mil mesetas*. España: Pre-Textos.

Descartes, R. (1977 [1641]). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.

Díaz, J. (2018). Contra la ciencia sexista y su pensamiento heterosexual. *La raza cómica. Revista de Cultura y Política Latinoamericana*. En línea: <https://razacomica.cl/sitio/2018/08/07/contra-la-ciencia-sexista-y-su-pensamiento-heterosexual/>

flores, v. (2009). Potencia Tortillera: un palimpsesto de la perturbación. *Escritos Heréticos*. En línea: <http://escritoshereticos.blogspot.com/2009/06/potencia-tortillera-un-palimpsesto-de.html?q=potencia+tortillera> Consultado en junio 2021.

flores, v. (2012). Notas sobre la escritura. *Escritos Heréticos*. En línea: <http://escritoshereticos.blogspot.com/2012/02/notas-sobre-la-escritura.html?view=sidebar> Consultado en junio 2021.

flores, v. (2016). La intimidad del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí. *Badebec*, vol. 6, núm. 11, pp. 230-249. Argentina: Universidad Nacional de Rosario. En línea: <https://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/15255>

flores, v. (2019). *Una lengua cosida de relámpagos*. Buenos Aires: Hekht.

Foucault, M. (1985 [1976]). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de poder*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2002 [1975]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2014 [1976]). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Fox Keller, E. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons El Magnànim.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2013). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Haraway, D. (1995 [1991]). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Hobbes, T. (1980 [1651]). *Leviatán o la invención moderna de la razón*. Madrid: Editora Nacional.

Hume, D. (1984 [1739]). *Tratado de la naturaleza humana*. España: Ediciones Orbis.

Locke, J. (1999 [1695]). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lorde, A. (1984). *La hermana, la extranjera*. Barcelona: Ca la DONA. En línea: <https://www.caladona.org/grups/uploads/2017/07/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera.pdf> Consultado en junio 2021.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101. Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. En línea: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Maillard, C. (2004). *Matar a Platón; seguido de Escribir*. España: Tusquets.

Nietzsche, F. (1990 [1882]). *La ciencia jovial*. Venezuela: Monte Ávila Editores.

Nietzsche, F. (2005 [1887]). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2011 [1883]). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2015 [1886]). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.

Oyèwùmí, O. (2017.) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera.

Pérez, M. [Centro de Estudios CELEI] (4 de junio de 2021). *¿Es posible descolonizar la academia más allá de la metáfora?* [Archivo de video]. YouTube. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=DhLEQ1YG5qA> Consultado en junio 2021.

Spinoza, B. (2000 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Shock, S. (2008). *Yo monstruo mío*. Web personal de la artista. En línea: <http://susyshock.blogspot.com/2008/03/yo-monstruo-mio.html> Consultado en junio 2021.

Tessa, S. (17 de mayo de 2021). Por fuera de los dos casilleros. *Diario Página 12*. Buenos Aires, Argentina. En línea: <https://www.pagina12.com.ar/341968-por-fuera-de-los-dos-casilleros> Consultado en junio 2021.

Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Revista Pléyade*, núm. 22, pp. 27-43. Chile: Centro de Análisis e Investigación Política. En línea: <https://www.scielo.cl/pdf/pleyade/n22/0719-3696-Pleyade-22-27.pdf>

Wittig, M. (2006 [1992]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Wittig, M. y Zeig, S. (1981). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona: Editorial Lumen.

Sobre le autore

CARLI PRADO es Profesore y Licenciade en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Becarie doctoral en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, perteneciente al CONICET y la Universidad Nacional de Rosario. Escritore, tallerista e investigadore en temas en torno a las teorías queer y poscolonial, y sus derivas filosófico-poéticas.