



Un ‘aquí’ para la disidencia sexo-afectiva. La dimensión acontecimental de lo sexual en las estéticas de la existencia¹

Eduardo Mattio*

La pretensión de definir con certeza qué sea *disidente* hoy parece condenada al fracaso. Habiendo sido advertidxs acerca de la evasiva ubicación temporal —el cuándo— de lo que llamamos “disidencia sexo-genérica” (Rubino, 2019; López Seoane, 2023), me propongo ensayar en estas páginas una provisoria respuesta a la pregunta por su localización espacial —el dónde—. En efecto, como ya sugirió Atilio Rubino (2019), una definición *en presente* de lo que es propiamente disidente siempre corre el riesgo de resultar inadecuado. Considerar lo disidente bajo el par actual/contemporáneo “implica el riesgo de convertirla en modalidades que reemplazan a otras como lo nuevo o también el de que caiga en desuso, se desactualice, se vuelva snob, moda, si siempre va a referir a prácticas actuales y novedosas” (p. 69). En su lugar, proponía Rubino, una (in)definición *contextual* de disidencia sexo-genérica resulta más provechosa en tanto *sitúa* la dinámica disidencia/normalización en un acontecimiento (u objeto cultural) del pasado, en tanto reconoce *retrospectivamente* la relación siempre inestable entre lo que axiomatizan ciertos dispositivos normalizadores y lo que se fuga de sus constricciones. Por otra parte, esa tensión entre la norma y su falla nunca puede ser definitiva: lo que resulta disidente en un tiempo 1, probablemente deje de serlo en un tiempo 2, pero eso no indica que no pueda ser recuperado como tal en un tiempo 3. O mejor, en ese tiempo 3 es posible que convivan en tensión prácticas y afectaciones, cuerpos e identidades que actualizan y redescubren la frontera móvil entre lo hetero/homonormativo y lo contra/antinormativo.

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el “Eje 2. Dónde están las disidencias sexuales, hoy” de las *XII Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política: Contemporánea Coyuntura. Entre el realismo y la imaginación*, realizadas en la Facultad de Ciencia Políticas y RRII, UNR, Rosario, 2 y 3 de agosto de 2024.

* FemGeS, CIFYH, FFyH, UNC - eduardo.mattio@unc.edu.ar

En otras palabras, mientras que el “entonces” de lo sexo-disidente parece acontecer en un pasado o un futuro que nos interpela con su fecunda espectralidad (Muñoz, 2020b; Guaglianone, 2022), el “allí” sexo-disidente, en cambio, pareciera poder cartografiarse en medio de ciertas prácticas, experiencias y formas de vida, por lo común erráticas y efímeras, que interrumpen los marcos hetero/homonormativos que regulan nuestra responsividad sexo-afectiva. En esa intersección resulta imprescindible el aporte de autorxs como Michel Foucault: el “allí” sexo-disidente quizá se vincule a ciertos estilos de la carne, a fugaces experiencias placenteras, a un arte de vivir contra toda forma de fascismo, actual o por venir. Parafraseando a Muñoz (2020a) podríamos pensar en la particularidad de un “sentir disidente” localizado en un sensorio específico, en una sensibilidad singular que acomuna ciertas prácticas, afectaciones y vínculos que, ocupando una determinada *posición* marginal y minoritaria, se desplazan de los protocolos normativos que gobiernan nuestra agencia sexo-afectiva. Valga decir que, en esta coyuntura marcada por las expresiones transgresivas y odiantes que las nuevas derechas dirigen hacia los feminismos y las disidencias sexo-genéricas (Gago y Giorgi, 2022), resulta decisivo identificar el *dónde* de lo sexo-disidente: para saber qué identidades, vínculos y prácticas hay que proteger y resguardar; para desplegar un modo de actuarlos que, bajo el radar de la maquinaria neofascista, siga horadando el orden sexual que masaca los cuerpos.

En lo que sigue me interesa reponer un posible “aquí” de la disidencia sexo-afectiva apelando a las consideraciones de Michaël Foessel (2023) en las que recupera el carácter acontecimental de lo sexual. En una primera sección, revisaremos las afirmaciones que el autor propone con relación al “sexo como representación”; particularmente, me interesa destacar el lugar que se atribuye al Michel Foucault del primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1977). En un segundo apartado, me detendré en lo que Foessel refiere respecto del “sexo como acontecimiento” y en su recuperación del proyecto crítico de Herbert Marcuse (1983) en torno a una sexualidad ajena a la procreación y el rendimiento. En una tercera sección, apuntaré algunas breves consideraciones en relación con las estéticas del cuidado de sí, en vista de la llamativa ausencia del último Foucault (2015; 2016) en la consideración que hace Foessel (2023) del carácter acontecimental de lo sexual. Entiendo que la caracterización foucaultiana de los placeres homosexuales en el marco de una estética de la existencia propone una

forma posible de ensayar una gramática sexo-afectiva disidente que abra-ce al sexo como un acontecimiento por explorar.

El sexo como representación

Ahora bien, ¿de qué naturaleza —si cabe decirlo así— es esa “interrupción” (flores, 2013) que *ubica* lo sexo-afectivo en un espacio desplazado? ¿Bajo qué coordenadas teóricas se puede dar cuenta del carácter desterritorializado de lo que deviene sexo-disidente?² En *Barrio rojo. El placer y la izquierda*, Föessel (2023) propone una distinción entre el “sexo como representación” y el “sexo como acontecimiento” que brinda algunas pistas a nuestro propósito de localizar la disidencia sexo-genérica. Bajo la hipótesis de que “la sexualidad moderna está motivada en su totalidad por la búsqueda de un *acontecimiento*, que ese acontecimiento se llama placer y que, en virtud de eso, aquella [búsqueda] sigue siendo pese a todo política” (p. 107), Föessel reconoce que la busca del tal acontecimiento se ve reñida con la *representación* que los individuos tienen de una sexualidad “lograda”. En ese marco utilitarista, “el placer no es otra cosa que la satisfacción de un deseo que lo *precede*, y por ende la confirmación de una idea [...] que un sujeto se hace de sí mismo y sus ganas” (p. 108). Se supone así una gramática sexo-afectiva en la que el sujeto, en su soledad, ya sabe antes de toda experiencia sexual qué le resulta beneficioso y cómo ha de lograrlo. Tal economía de los placeres no admite sorpresas: el sujeto se representa qué encuentro resulta compatible consigo, a la medida del *propio* deseo. Nada lo desapropia de la utilidad que busca encontrar en el desahogo que el sexo promete.

Föessel se pregunta: “¿Qué hace falta para que una sexualidad cualquiera pase a ser la de *alguien*?” (p. 108). La respuesta a tal interrogante se dirime entre dos ideas de *representación*. Por una parte, el autor de *Barrio rojo* considera (i) aquellas representaciones de lo sexual que pretendieron emancipar el sexo de lo que la naturaleza o las tradiciones imponen en

2 Nótese en estas preguntas la convivencia incómoda entre lo temporal y lo espacial. La interrupción cuir parece tener una connotación temporal que alude al corte de una secuencia naturalizada y que aquí pretendemos aplicar a un desplazamiento espacial que toma distancia de la norma; más aún, pretende seguir la traza de un movimiento en el territorio en el que deviene o acontece lo que reconocemos como sexo-disidente. En lo que sigue, algo de esa coalescencia entre ambas dimensiones de la experiencia insistirá en su irremediable imbricación.

materia de comportamiento sexual. En este punto son relevantes aquellas experiencias de lucha que liberaron a lxs sujetxs respecto de su sexualidad y lxs hicieron dueñxs de sus destinos sexuales. Posiblemente, sugiere Föessel, sea la experiencia del consentimiento la que hoy pinta con mayor precisión esta pretendida autonomía sobre los placeres. El “sí es sí” como criterio de conformidad sexual “no implica únicamente que el individuo [...] dé un acuerdo explícito a la relación que se le propone. [...] supone que cada cual tiene un saber sobre su deseo que es independiente de su sexo biológico o del contexto social” (p. 110). Asumiendo la hipótesis liberal de que cada quien es dueñ de su cuerpo y tiene la libertad de comprometerlo en los vínculos que desee para sí, “la sexualidad se convierte en sexualidad de alguien a partir del momento en que se admite que sólo se sitúa en la idea que el individuo se hace de su deseo, y en ninguna otra parte” (p. 110).

Por otro lado, Föessel se detiene en (ii) aquellas representaciones que criticaron tales pretensiones de autonomía inscribiendo lo sexual en las mallas normativas de un orden biopolítico omniabarcante. Eso supuso apartar la mirada de las victorias sexo-políticas contra el abuso y la discriminación para considerar con el Foucault (1977) de *La voluntad de saber* a la sexualidad en otros términos. En consonancia con las lecturas canónicas del primer volumen de *La historia de la sexualidad*, Föessel cree que cuando Foucault historiza la sexualidad en las sociedades modernas no reconstruye el recorrido de un objeto saturado de prohibiciones y censuras —el modelo de la “hipótesis represiva”³—. Por el contrario, presupone el sentido productivo que Foucault atribuye al poder a los fines de resaltar que la sexualidad desde el siglo XVII se ve sujeta a una creciente incitación al discurso en el que las más diversas instituciones producen a la sexualidad como *dispositivo* (Gros, 2007; Le Blanc, 2008; Revel, 2014). La iglesia, la medicina, la psiquiatría, el derecho, las instituciones pedagógicas, entre muchas otras, hacen evidente que “el sexo no es algo para hacer, sino para decir” (Gros, 2007, p. 108). En otras palabras, contra la valencia placentera

3 En “Sexualidad y poder”, una conferencia que Foucault da para público japonés en 1978, el autor vuelve sobre algunas de las principales hipótesis de *La voluntad de saber* e intenta explicar cuál ha sido el papel real del cristianismo en la historia de la sexualidad. A distancia de la hipótesis represiva, el autor asegura que dicho rol no ha sido el de la prohibición y el rechazo, “sino [el] establecimiento de un mecanismo de poder y control que era, al mismo tiempo, un mecanismo de saber, de saber de los individuos, de saber sobre los individuos, pero también de saber de los individuos acerca de sí mismos y en cuanto a sí mismos” (Foucault, 2016, p. 40).

que las culturas orientales habrían cultivado respecto de la sexualidad, el Occidente moderno ha concebido a la sexualidad “como lugar de despliegue de un *deseo* que obraría [...] como revelador de la *verdad* del sujeto deseante” (p. 109). Para nuestra cultura moderna, “el sexo no pone en juego un cuerpo y la intensidad de sus placeres, sino un sujeto y la verdad de su deseo” (p. 109)⁴. En ese marco de sentido abierto por Foucault, indica Foessel,

la sexualidad no es un dato en bruto sobre el cual se ejerce la representación de un sujeto siempre en libertad de concebir y enunciar lo que desea. [...] El deseo sexual se ha convertido efectivamente en el deseo de alguien, el secreto de su personalidad, pero porque ‘el dispositivo de sexualidad’ asigna a cada cual una identidad en función de sus prácticas debidamente repertoriadas por las ciencias médicas (p. 111).

Según esto, prosigue Foessel, la autodefinición de lxs sujetxs es prácticamente irrelevante en relación con el modo como es clasificado por las instituciones y saberes que producen a lxs sujetxs sexuadx como normales o patológicxs o como virtuosxs o réprobx⁵. Si la sexualidad no existía

4 En aquella conferencia en la Universidad de Tokyo, al comparar la *scientia sexualis* occidental con la *ars erotica* de los orientales, Foucault (2016) explicita el núcleo principal de la sexualidad como representación: “hay o se trata de que haya una ciencia sexual... sobre la sexualidad de la gente y no sobre su placer, algo que no será cómo hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino cuál es la verdad de esa cosa que, en el individuo, es su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer” (p. 27).

5 Como indica Gros (2007), la lectura foucaultiana de la sexualidad moderna no sólo la produce como una sexualidad *habladora*, sino también como una sexualidad *perversa*. Hasta el siglo XVIII los códigos jurídicos se detenían particularmente en la sexualidad de la pareja casada, motivo de las prohibiciones y regulaciones más rigurosas. Cualquier forma de sexualidad extramatrimonial (sodomía, zoofilia, etc.) eran objeto de condena judicial. Desde el siglo XIX, la vida matrimonial “tendrá derecho a una mayor discreción” (p. 110); por otra parte, el sexo *contra natura* deja de ser un problema de índole jurídica, ya no es concebido como una transgresión legal, para pasar a la entera incumbencia de los saberes biomédicos: “La sexualidad desviada no es ya competencia del juez, sino del médico” (p. 110). Se da lugar así a un doble movimiento respecto de la sexualidad: se problematizan las sexualidades por fuera del contrato matrimonial y se medicalizan las sexualidades disidentes. Esa doble jugada posibilita para Gros una doble conclusión: “rechazo de una historia de la sexualidad censurada, contestación de la imagen de una me-

antes de que las prácticas y fantasías fuesen cartografiadas por el orden clasificatorio que las emplaza, la sexualidad sigue sujeta al orden de la representación, aunque en otro sentido:

Ya no es, como sí era en la hipótesis liberal, un acto de la mente que separa y libera al sujeto de los comportamientos que se esperan de él. Designa un saber normativo que, a partir de ciertos deseos, llega a la identidad de quien los confiesa (p. 112).

En ambos casos, señala Foessel, se reduce la sexualidad a una representación y se deja de lado el fenómeno del placer sexual⁶. Para ir en esta dirección es preciso abandonar el árido terreno de las explicaciones acerca de lo sexual y encaminarse por los húmedos senderos de las experiencias.

El sexo como acontecimiento

Es en la dimensión acontecimental de los placeres —en ese preciso “allí”— que Foessel advierte la caótica perversidad capaz de desbaratar el orden de la procreación y el principio de rendimiento que gobiernan los imaginarios hegemónicos de lo sexual. Siguiendo de cerca a Herbert Marcuse, el autor de *Barrio rojo* subraya la nítida correlación que desde los años 50 se fue consolidando entre el capitalismo posfordista y el relajamiento de los tabúes sexuales. Tal hipótesis no sólo anticipa la crítica a la “hipótesis represiva”, también advierte que tal libertad sexual se armoniza con el conformismo lucrativo de la economía de posguerra⁷. Ahora bien, ¿cómo se explica esa creciente integración de los placeres a la sociedad capitalista? Según Foessel, Marcuse no abandona, estrictamente hablando, la idea de

cánica represiva del poder. El poder no es una instancia de interdicción, sino de producción: producción de saberes y de formas de sexualidad” (p. 110).

6 Como observa Foessel (2023), estas divergencias en torno a la representación del sexo reaparecen en distintos debates contemporáneos en torno a la sexualidad: en la celebración prosexo de la autodeterminación sexual; en las críticas antiporno-grafía de las visiones sexistas del goce femenino; en quienes creen que la capacidad de representarse el propio deseo garantiza la libertad sexual, como en quienes, siguiendo a Foucault, no creen que “nos hacemos amos de nuestros deseos con el pretexto de ser amos de sus representaciones” (p. 114).

7 Una representación lúcida y estimulante de esta tesis puede leerse también en el capítulo inicial de *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual* de Mariano López Seoane (2023).

represión; más bien la complejiza en el cruce que propician el marxismo y el psicoanálisis. Reponiendo la oposición freudiana entre principio de placer y principio de realidad, Marcuse contextualiza el segundo atendiendo al nivel de desarrollo material que permite el capitalismo de posguerra: no todas las sociedades reprimen las pulsiones del mismo modo; “una sociedad marcada por la penuria define la ‘realidad’... de manera más restrictiva que otra donde reina una relativa abundancia” (Foessel, 2023, p. 124). Entendiendo Marcuse el capitalismo de posguerra como una sociedad de la abundancia, hay que preguntarse qué designa el principio de realidad en dicha coyuntura. El autor de *Eros y civilización* (1983) se vale del “principio de rendimiento”⁸ para cualificar el modo como aparece de manera prevaleciente el principio de realidad en el capitalismo avanzado. El rendimiento es el criterio con el cual se evalúan los placeres en una sociedad signada por la competencia y el ánimo de lucro; en ese marco el principio de rendimiento somete con eficacia tanto la vida erótica como la vida social, lo cual quita cualquier pretensión emancipatoria a la primera respecto de la segunda: “Tan pronto como el goce se asimila a una ganancia, la libido puede invertir el trabajo, en tanto que los placeres se organizan económicamente dentro de la esfera de los ocios” (Foessel, 2023, p. 124). De tal suerte, prosigue Foessel, la sexualidad se ve sujeta a un proceso de “desublimación represiva”:

el capitalismo contemporáneo es libidinal si se entiende por ello que ha renunciado a la exigencia de sublimar la sexualidad en actividades juzgadas culturalmente más nobles. Ahora el sexo se muestra como ‘sexo’ [...] la moral social ya no procura desviar esas pulsiones de sus metas. Antes bien, indica el camino más rápido hacia su satisfacción y el modo de pago adecuado (p. 125).

Por eso es importante entender que lo que se abre con dicha tolerancia no es una época de *liberación* sexual sino de *liberalización* del sexo. La valorización del sexo que supone la desublimación represiva, en efecto, no trae consigo emancipación política alguna. Oculta más bien una represión más sutil, más eficaz y perniciosa en la que las prohibiciones externas parecen dar lugar al autocontrol de lxs sujetxs sexuales. El individuo se cree

8 En la versión castellana es traducido como “principio de actuación” [“performance principle” en inglés; “principe de rendement” en francés].

más libre de disfrutar su sexualidad porque merman las prohibiciones, pero lo cierto es que los placeres disponibles “se representan’ como deseables desde la óptica de su mayor o menor compatibilidad con el principio de rendimiento, y ello en detrimento de su dimensión acontecimental” (p. 125). En pocas palabras, la sociedad solo valoriza aquellas prácticas y vínculos sexo-afectivos que se pueden satisfacer sin riesgo para su propio funcionamiento. Se espacializa la libido en la satisfacción del mero placer genital que culmina en el orgasmo y dicha circunscripción del deseo tiene su correlato en una organización de la temporalidad que distingue entre un tiempo para el trabajo y otro para los ocios, abandonándose así la posibilidad de que pueda haber goce en el trabajo.

Limitados así los placeres a los tiempos y espacios que les dispensa la organización capitalista de la vida cotidiana, ¿ya no hay nada que esperar del eros cuando se limita la potencia de la energía libidinal a la perpetuación del orden económico dominante? Para Marcuse, “el instinto sexual se resiste a su limitación espaciotemporal [...] porque, tal como lo mostró el psicoanálisis, es de esencia polimorfa e ignora las particiones temporales impuestas por la sociedad” (p. 126). El eros no sólo no se deja reducir a la genitalidad, sino que tampoco se limita a los momentos que el individuo sustrae al tiempo del trabajo. Por eso es clave para Marcuse revalorizar el ejercicio perverso de la sexualidad. Ya Freud había designado como “perversas” aquellas prácticas sexuales no genitales que expresaban el polimorfismo sexual y contradecían la limitación del eros a una economía sexual reproductiva. Este uso perverso de los placeres, según Marcuse, tiene un alcance político decisivo: no sólo sustrae a la sexualidad de la procreación; también se rebela contra las instituciones morales, políticas y económicas que promueven tal vinculación. Como indica Foessel, desafían el principio de rendimiento en nombre del principio del placer. Y este afán por rendir la sexualidad a “un goce sin pies ni cabeza” (p. 127) no sólo remite a las gramáticas conyugales monógamas y reproductivas; también altera los rituales del porno *mainstream* mayormente encaminado a la consecución del orgasmo. Favorecer el ejercicio perverso de la sexualidad —su apertura acontecimental a otras gramáticas sexo-afectivas— no se limita a la catalogación de las perversiones —siempre del orden de la representación— de la que Foucault nos enseñó a desconfiar. Supone también la apertura a un sinnúmero de experiencias placenteras por descubrir y ejercitar, no limitadas por las constricciones morales, biomédicas o legales disponibles.

La dimensión acontecimental de las estéticas de la existencia⁹

Una de las cuestiones que llama la atención en el argumento de Föessel respecto del carácter acontecimental de lo sexual es que no tenga en cuenta las consideraciones del último Foucault (2015; 2016) en relación con los placeres homosexuales en el marco de su estética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Entiendo que esas experiencias y exploraciones sexo-afectivas en las que Foucault reparó son el posible “allí” en el que se expresa la dimensión acontecimental que Föessel reconoce en los placeres sexo-disidentes.

Al reponer la lectura marcuseana acerca de la homosexualidad Föessel la opone con acierto a las consideraciones sobre el tema en *La voluntad de saber*. Mientras que a instancias del “dispositivo de sexualidad”, “el cuerpo de los homosexuales fue investido gradualmente por saberes médicos que apuntaban en un principio a curarlo y luego a hacer que esa forma de libido fuera compatible con la vida social” (Föessel, 2023, p. 128), Marcuse no reduce la sexualidad homosexual a lo que produce el discurso social dominante. En *Eros y civilización* (1983) contempla más bien lo que se expresa en las experiencias placenteras que han sabido producir. En ese sentido hay que entender la celebración que hace Marcuse de Orfeo por enseñar a los pueblos de Tracia el amor de los muchachos¹⁰, y por liberar así a los hombres del comercio utilitario con la naturaleza. El erotismo perverso de Orfeo, repone Föessel, sirve a Marcuse para rechazar el eros normal en nombre de un eros más completo que no se rinde al imperativo del rendimiento y a una exclusiva finalidad procreativa: “Orfeo hace de sus placeres

⁹ Este tercer apartado reproduce parcialmente algunos de los argumentos vertidos en Mattio y Darouiche (2017).

¹⁰ Marcuse (1983) señala al respecto: “La tradición clásica asocia a Orfeo con la introducción de la homosexualidad. Como Narciso, él rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de *todo* orden; pero en esta negación, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad. Con un orden propio, gobernada por diferentes principios. El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la *canción* y su trabajo es el *juego*. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es *contemplación*. Estas imágenes se refieren a la *dimensión estética*, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado” (pp. 160-161).

eróticos 'perversos' el punto de partida de la experimentación sensible de nuevas relaciones con el mundo" (Foessel, 2023, p. 129).

Ahora bien, ¿no hay en el último Foucault ciertos recursos para pensar el ejercicio de los placeres desde la dimensión acontecimental que Foessel propone valorizar? En un trabajo anterior (Mattio y Darouiche, 2017), me detuve en algunas entrevistas y escritos breves del Foucault de los 80 en los que se vincula la cultura homosexual con la creación de nuevas formas de vida, con una ética del cuidado de sí que supone la exploración de nuevos placeres y la configuración de vínculos afectivos alternativos. En esos textos es posible reconocer la dimensión acontecimental que permite delimitar lo "sexo-disidente". En aquellos años finales de su carrera, Foucault entiende que la homosexualidad es "una ocasión histórica para hacer surgir nuevas posibilidades afectivas y de relación" (Foucault, 2015, p. 15), no por ciertas cualidades identitarias intrínsecas sino por ocupar una posición marginal que permite desplegar nuevas formas de relacionarse con unx mismx y con lxs otrxs: "A mi juicio, ser 'gay', consiste menos en reconocerse en las trazas psicológicas y en las señas de la identidad del homosexual, que en tratar de delinear y desarrollar una forma de vida" (p. 14). En el marco de una ética del cuidado de sí que recupera de las culturas clásicas, Foucault propone una estética de la existencia, un arte de vivir, que más que reforzar prohibiciones, estiliza la libertad, *i.e.*, impone a la propia vida una forma distintiva y un estilo individual (Halperin, 2004); más que remitir la atribución del yo a una identidad sexual específica, inventa una nueva erótica, construye una nueva forma de vivir la sexualidad (Le Blanc, 2008). En una entrevista de 1982, Foucault opone a la representación moderna de la sexualidad una consideración alternativa del sexo homosexual:

El movimiento homosexual tiene más falta de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. [...] La sexualidad es obra nuestra, es una creación personal y no la revelación de aspectos secretos de nuestro deseo. A partir y por medio de nuestros deseos, podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas modalidades amorosas y nuevas formas de creación (Foucault, 2015, p. 85).

Esa cultura homosexual que no busca develar la verdad del deseo — que no reduce la sexualidad a una representación—, se presenta como una

ocasión para explorar nuevos placeres: “se trata no diré ya de ‘redescubrir’, sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades” (Foucault, 1994, p. 153). Esta perspectiva inventiva de la sexualidad que Foucault imagina entraña, por una parte, la generación de otros vínculos sexo-afectivos y, por otra, la exploración creadora de nuevos placeres. Respecto de lo primero, son ilustrativas, por ejemplo, sus afirmaciones sobre las innovaciones que es preciso producir en el campo de las relaciones afectivas y de parentesco. En entrevista con Gilles Barbedette, Foucault (2013) se preguntaba:

¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas (p. 117).

En relación con lo segundo, el autor adopta, en los términos de Föessel (2023), una perspectiva acontecimental de la sexualidad. Tanto Leo Bersani (1998) como David Halperin (2004) han reparado en el carácter disruptivo y novedoso que Foucault encontró en su exploración de la subcultura S/M norteamericana —verdadero laboratorio de experimentación sexual—. A través de una proliferación de prácticas perversas se redefinía otro marco contractual completamente ajeno a la afectividad romántica y a la par otra interpretación de lo sexual por fuera de la genitalidad hetero u homonormada. En palabras de Foucault (2015), involucra

la creación efectiva de nuevas e imprevistas posibilidades de placer. [...] Se trata de una suerte de creación, de proyecto creativo, una de cuyas notas destacadas es lo que me permito denominar desexualización del placer. [...] Las prácticas sadomasoquistas lo que prueban es que podemos procurarnos placer a partir de objetos extraños, haciendo uso de partes inusitadas de nuestro cuerpo, en circunstancias nada habituales (p. 88).

Basta con pensar lo que supone una práctica contra-sexual como el *fist-fucking* —la penetración anal con un puño— respecto de nuestro acotado repertorio de prácticas sexuales: no solo desgenitaliza el placer se-

xual para reterritorializarlo en otras partes del cuerpo (Preciado, 2002), supone también una promesa de desubjetivación: “Al destruir al sujeto de la sexualidad, [...] abre la posibilidad de cultivar un sí más impersonal, que puede funcionar como la sustancia de una elaboración ética continua y, por lo tanto, como el lugar de una transformación futura” (Halperin, 2004, p. 120). ¿No se revela en tales usos de los placeres una dimensión acontecimental del sexo que, como en Marcuse (2023), posibilite otras est/éticas sexo-afectivas por fuera de la procreación y del rendimiento?¹¹ ¿No hay en las estéticas de la existencia una posible y efímera locación — un “aquí” — para las afecciones sexo-disidentes que nos debemos?

* * *

Llegadx aquí, ¿qué lugar puede concederse entonces a la disidencia sexo-genérica? ¿A qué sitio o espacio se le va a reconocer la capacidad de disidir en términos sexo-afectivos? ¿Hay un territorio que por fuera de la norma merezca ser considerado como sexualmente disidente? ¿La disidencia sexual es *per se* una posición que pueda ocuparse? Si siguiendo a Föessel, la respuesta de tales inquietudes requiere que nos distanciamos de una consideración representacional del sexo para atender a su dimensión acontecimental, el “aquí” de lo sexo-disidente, el lugar de lo que transgrede la (hetero/homo)norma se vislumbra en un conjunto de prácticas sexo-afectivas que evitan la crono/toponormatividad del rendimiento e inventan o reponen otros usos de los placeres. Es decir, no se trata sólo de prácticas sexuales *contra natura* —si por ello imaginamos experiencias genitales y/o afectivas que se colocan por fuera de la heterosexualidad monogámica y reproductiva—. Claramente, muchas prácticas y vínculos con esas características *ya no* resultan disidentes; son toleradas, reconocidas e incluso celebradas porque no conmueven en nada el orden heterolineal

11 No se me escapa que cruzar a Marcuse con Foucault es una práctica de riesgo. Sin embargo, creo que las afirmaciones que uno y otro proponen se corrigen entre sí de un modo políticamente estimulante. Los usos de los placeres foucaultianos —siempre en la superficie— nos permiten eludir las profundidades libidinales de Marcuse. Las advertencias marcuseanas en torno al orden procreativo y al principio de rendimiento corren el debate de una discusión “meramente cultural” —si hay algo así en Foucault— y asocian lo sexo-disidente al campo de las transformaciones estructurales en torno a la reproducción y producción de la vida que hoy resultan cruciales.

que todavía regula lo social. Y la supresión de dicho orden no solo supone la actuación de guiones sexuales y afectivos no heterocentrados; conlleva la encarnación de una *posición* minoritaria que se coloca en el afuera de los fines socio-económicos a los que se orientan aquellos guiones sexo-afectivos. Jack Halberstam (2018) ya puso en evidencia lo que se desafía con el arte cuir del fracaso: se desvencija la lógica del éxito/sucesión [success(ion)] sobre el que se monta la reproducción efectiva de una forma de vida capitalista (p. 105). Es decir, pareciera que el sitio de lo sexo-disidente supone encarnar un sentir que no es meramente sexual o afectivo, sino que conmueve en su circulación la trama socio-sexual que resulta funcional a la depredación capitalista. Nada puede ser en este “aquí” y “ahora” sexo-afectivamente disidente sino cuestiona —al menos en parte— el marco de inteligibilidad/reconocimiento que amenaza a todxs lxs vivientes¹². Ese acontecimiento lúbrico que ocurre en un “allí” específico en el que peligra el orden sexo-político-económico imperante no es una mera interpretación de guiones sexo-afectivos inhabituales o novedosos. Tales guiones abrirán un sitio disidente si expresan o condensan *afirmativamente* otra forma de relación con lx/s otrx/s que desarticule la matriz mortífera que nos regula. En esta hora final hay una serie de narrativas que es preciso producir e interpretar, hay un espacio por despejar en el que la justicia erótica¹³ se amplíe y efectivice, en el que otras afectaciones, prácticas y vínculos placenteros sean posibles. Como ya advirtió Foucault (2016), “[d]ebemos comprender que con nuestros deseos [...] se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creativa” (pp. 199-200). Esa sensibilidad alternativa sólo arraiga en un terreno

12 Ese horizonte que maximiza la vulnerabilidad de lxs vivientes es capitalista, sexista, cis/endo/heterocentrado, racista, colonial, capacitista, edadista y especista. Su desmontaje exige la confluencia de diversas luchas y estrategias que es preciso llevar a cabo de manera concertada.

13 Siguiendo a Beto Canseco (2017), val flores (2021) entiende “el concepto de justicia erótica como articulador de dos derechos, habitualmente considerados como derechos escindidos en los discursos sociales y también en ciertas corrientes feministas: el derecho al placer sexual y el derecho a la protección contra la violencia sexual. Así, el derecho al placer sexual como necesidad y urgencia ética de producir condiciones sociales de manera igualitaria para que los cuerpos puedan verse involucrados en experiencias sexuales está íntimamente vinculado al derecho que garantiza una minimización de la exposición al daño” (p. 315).

por desmalezar; a esa siembra urgente nos impulsa la furia, la impaciencia y el deseo. A esa tarea colectiva todxs lxs perversxs estamos convocadxs.

Referencias

- Bersani, Leo (1998). *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Canseco, Alberto (Beto) (2017). *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Guaglianone, Fiorella (2022). *Resurrectxs e insurrectxs: futuridades feministas y queer/cuirs en las crisis de reproducción*. Tesis de Maestría. Maestría en Estudios culturales. Rosario: CEI, UNR.
- flores, val (2013). *interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*, Madrid-Buenos Aires: Continta Me Tienes-La Libre.
- Foessel, Michaël (2023). *Barrio rojo. El placer y la izquierda*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (1994). No al sexo rey. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp.146-164). Barcelona: Altaya.
- Foucault, Michel (2013). El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 115-122). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2015). *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid: Cerami-Cinca.

- Foucault, Michel (2016). *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Gago, Verónica y Giorgi, Gabriel (2022). Las subjetividades en disputa. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas. En Cabezas Fernández, Marta y Vega Solís, Cristina (eds.). *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Barcelona: Bellaterra.
- Gros, Frédéric (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Halberstam, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.
- Halperin, David (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Le Blanc, Guillaume (2008). *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- López Seoane, Mariano (2023). *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Mattio, Eduardo y Darouiche, Cristian (2017). Contra la miseria relacional: cultura homosexual y creación de formas de vida. *El Banquete de los dioses*, 5(7), 66-84. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2432>
- Muñoz, José E. (2020a). Sentirse marrón, sentirse bajón: afectos latinos, la performatividad de la raza y la posición depresiva. *Heterotopías*, 3(5), 1-16. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29079>
- Muñoz, José E. (2020b). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

- Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera prima.
- Revel, Judith (2007). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rubino, Atilio (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor*, 39, 62-80. <https://www.revistaluthor.com.ar/ojs/index.php/luthor/article/view/224>



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (La ed.)
Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)