



Estéticas de la existencia y resistencias creativas. De las epistemologías del Sur al pensamiento trans

Aesthetics of existence and creative resistances. From the epistemologies of the South to trans thinking

Cristina Morales Saro

Universidad de las Artes, Ecuador

[cristina.morales@uartes.edu.ec](mailto:cristina.morales@uartes.edu.ec)

Recibido/Received: 19/09/2017

Aceptado/Accepted: 18/12/2017

**RESUMEN:**

En las últimas décadas, el pensamiento crítico ha sufrido dos giros o desplazamientos que se revelan fundamentales en la labor de cartografiar (o inventar) posibilidades silenciadas (o inéditas) de mundo y de comunidad. El primero se lo debemos a las epistemologías del Sur (Boaventura do Santos), nacidas en el seno de la teoría decolonial; el segundo viene de la mano del pensamiento feminista y supone actualmente su vanguardia: el transfeminismo. Aquí queremos desarrollar un diálogo o hibridación entre ambos giros, tratando de desarrollar las siguientes hipótesis, primera: que las epistemologías del Sur, así como el “feminismo de las mujeres” encuentran un límite crítico, un doble bind según el cual no pueden abandonar la lógica del discurso que combaten y vuelven a insertarse (aunque de manera problemática) en los asuntos molares de la identidad, la universalidad, etc.; segunda: que lo trans del transfeminismo supone una concepción ontológica profundamente decolonial pero sobre todo contrametafísica, que reviste un valor incalculable para la articulación de una crítica radical de las lógicas actuales de gobernabilidad global; tercera: que la efectuación del primer desplazamiento (del norte al sur) nos permite y casi nos obliga a dar el paso al segundo (del sur al trans). Las conclusiones de nuestro ensayo apuntan a la cartografía de lo trans como espacio desde el que articular resistencias efectivas dadas las condiciones actuales del pensamiento. Ello afecta a las formas posibles de las ciencias y de la investigación social y humana, pero las consecuencias más graves son sin duda existenciales y políticas y han de aplicarse a la construcción cotidiana de mundo a través de los tejidos relacionales en los que consistimos.

*Palabras clave:* Epistemologías del Sur; teoría decolonial; Transfeminismo; cosmopolítica

**ABSTRACT:**

In the last decades, critical thinking has undergone two turns or displacements that are fundamental in the work of mapping (or inventing) silenced (or unpublished) possibilities of world and community. The first is due to the epistemologies of the South (Boaventura do Santos), born within the decolonial theory; the second comes from the feminist thought and is presently its vanguard: transfeminism. Here we want to develop a dialogue or hybridization between the two turns, trying to develop the following hypotheses, first: that the epistemologies

of the South, as well as the "feminism of women" find a critical limit, a double bind according to which they can not abandon the logic of discourse that they fight and re-insert themselves (albeit problematically) in the molar affairs of identity, universality, etc.; second, that the "trans" of transfeminism presupposes an ontological conception that is profoundly decolonial but above all anti-metaphysical, which is invaluable for the articulation of a radical critique of current logics of global governance; third: that the first displacement (from north to south) allows us and almost obliges us to give way to the second (south to trans). The conclusions of our essay point to the mapping of the "trans" as a space from which to articulate effective resistances given the current conditions of thought. This affects the possible forms of science and social and human research, but the most serious consequences are certainly existential and political and must be applied to the everyday construction of the world through the relational ecological bodies in which we consist.

*Keywords:* Southern epistemologies, decolonial theory, transfeminism, cosmopolitics

## Introducción

*Research is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions.*  
(Tuhiwai Smith 1999: 5)

Si partimos de la propuesta de Boaventura do Santos y entendemos "por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales" (2009:12), y podemos considerar que los feminismos constituyen un conjunto heterogéneo de epistemologías del Sur, en el sentido en que han tratado de validar "otrx/s" sujetos del discurso y "otro/s" lugar/es desde los que pensar; entonces no tiene por qué estar de más atenerse a lo que la historia de éstos nos enseña. Como es sabido, el pensamiento feminista pone hoy en cuestión lo que había sido quizá su conquista más importante: la categoría del género; y, al hacerlo, entra en un terreno plástico y resbaladizo que le permite poner al servicio de la creación y de la experimentación todas las herramientas de la crítica. Si un día pudo sostenerse que el feminismo trabajaba en pos de la emancipación de "las mujeres" (significase eso lo que significase), hoy se nos revela, a partir de la emergencia de la teoría *queer* y el transfeminismo, como un dispositivo de indeterminación del sujeto mismo de enunciación, de aquel "otro" lugar desde el que tanto esfuerzo le costó construirse como unx.

No necesitamos ni ideología ni marido. Los transfeministas no necesitamos un marido porque no somos mujeres. Tampoco necesitamos ideología porque no somos un pueblo. Ni comunismo ni liberalismo. Ni la cantinela católico-musulmano-judía. Nosotros hablamos otras lenguas.

Ellos dicen representación. Nosotros decimos experimentación. Dicen identidad. Decimos multitud. Dicen lengua nacional. Decimos traducción multicódigo. Dicen domesticar la periferia. Decimos mestizar el centro (Preciado, 2014:10).

Si tuviésemos que hacer un paralelismo con el marxismo, diríamos que la categoría del género, como aquella de la clase, constituyen un tipo muy particular de conceptos que podríamos llamar suicidas. Tanto la clase como el género pero también la raza y la normalidad, son “conciencias” que no se aprehenden más que para ser disueltas en un movimiento que desarticula la lógica de su propia producción. En efecto ¿qué sentido emancipador tendría una lucha de clases que tuviese como objetivo perpetuar indefinidamente la diferencia de clase? No, la conciencia de clase se toma para poder un día abolir las clases, de igual manera que el feminismo esparce la conciencia de género para poder hoy disolverla en el devenir trans.

Todo ello no quiere decir de ningún modo que podamos desdeñar las posiciones teóricas de la subalternidad, hizo falta devenir sur, la tradición crítica, la pedagogía del oprimido (Freire), hizo falta devenir mujer, negra, indígena, tomar conciencia de la construcción de la clase, del género, de la normalidad y de la raza. Pero en el devenir aprendimos que no llegábamos a ninguna parte, aprendimos a sentirnos cómodxs en el tránsito, devenimos nómadas (Braidotti) en un siempre más acá y todavía no de las identidades. Y resolvimos que si cada Norte necesita, para constituirse, producir un Sur, si la norma impone la excepción como su condición de posibilidad, entonces no basta con pensar desde ese lugar heterodesignado, decidido ya siempre desde fuera, ni siquiera si nos lo apropiamos y nos empoderamos de él porque, por una especie de maleficio dialéctico, no tendremos más remedio que acabar asumiendo sus categorías fundantes.

Este tipo de límites son los que enfrenta Boaventura de Sousa Santos cuando una vez hechas las cuentas con la escuela de Frankfurt, medita sin embargo en estos términos:

Claro que los sustantivos no son propiedad del conocimiento y del pensamiento burgués o convencional, al contrario, todo mi trabajo de la sociología del derecho, por ejemplo, está basado en la idea de que las clases populares pueden utilizar instrumentos hegemónicos –como los derechos humanos o la democracia– de una manera contrahegemónica. el problema es que tenemos que saber los límites que ello comporta, porque no podemos estar demasiado confiados en la franquicia de los sustantivos. Recibimos como franquicia los sustantivos de la teoría convencional y pensamos, hablando metafóricamente, que vamos a añadir una salsa a la hamburguesa. Pero esto tiene sus límites, ya que los sustantivos determinan los términos del debate y, aunque podamos ser muy fuertes en este debate, no podemos escoger las condiciones, los términos del debate. Eso es un gran problema (De Sousa Santos, 2011:15).

En efecto, cualquier práctica emancipatoria empieza a disolverse como tal cuando no puede articularse sino en los términos que han servido a la opresión. Así, por ejemplo, el conflicto de intereses en el que entran el feminismo y el indigenismo, cuando se comprende a sus supuestos sujetos discursivos (¿las mujeres? ¿lx indígena?) como identidades ontológicas<sup>1</sup>, no

---

<sup>1</sup> Para situar los términos del debate al que me refiero ver por ejemplo: [Mujeres Indígenas, feminismo y condición postcolonial](#). Juanena, Coro J.A. (Universidad Autónoma de Madrid. Grupo de Estudios Africanos. 2016. [Lectora : revista de dones i textualitat](#), Núm. 22 (2016) , p. 27-42 (Dossier: Transnational Indigenous Feminisms) , ISSN 2013-94.

sería planteable sin una concepción “fuerte” (tradicionalista, metafísica) de la identidad que permite establecer jerarquías en la opresión y prioridades emancipatorias<sup>2</sup>. Aquí no se trata de mezclarlo todo ni de desconocer la complejidad de los sistemas contextuales de opresión determinados por la intersección pueblo/raza/clase/género/normalidad, sino más bien de reconocer que las estructuras de la colonia, la raza/clase/género y normalidad responden a una única lógica que no puede llamarse moderna sin reconocer además en ella el cumplimiento de la metafísica heteropatriarcal como tradición hegemónica europea.

### 1. ¿Desde dónde pensamos?

Una cosa que llama la atención del contexto sociopolítico de nuestro tiempo es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial. (Do santos 2011:9)

La constatación de la influencia delx observadorx, de su posición, de su punto de vista, en lo que se pretendía aprehender neutral e inmediatamente, supuso para la representación de la ciencia heredada del positivismo metafísico la renuncia a su objeto privilegiado: la verdad. A cambio, obtenemos el descubrimiento de una potencia productiva, creadora, que no sólo posibilita el estudio del sujeto de la investigación sino que también lo transforma. ¿Quién es pues y qué quiere elx investigadorx? ¿Cuál es su objeto?

Hoy queremos hablar de las barreras que nos constriñen diariamente, de las exclusiones obvias y obviadas que devienen de esas barreras, de cómo se instrumentalizan nuestros cuerpos, identidades, exotismos, procedencias, nuestras ideas, nuestra pobreza... de cómo nos marcan y ubican siempre al otro lado de la línea, de cómo siempre somos lxs otrxs conquistables, materia prima, objetos de estudio, adoración e investigación (Manifiesto Transfeminista Transfronterizo 2010).

La ciencia eurocentrada y metafísicamente estructurada es denunciada desde el Sur como la ciencia del conquistador, la del cazador, la del comandante, es siempre estratégica, avasalladora, en su proceder tanto como en su actitud. Como tal se inserta ya no en unas determinadas relaciones de poder sino en una estructura de dominación que recorta y dirige el estudio: determinar, cercar, definir, identificar alx que irremediamente se convertirá en enemigo aniquilable. Su funcionamiento lo conocemos: es el del estado de excepción, el de la paradoja de la soberanía, el de la exclusión y la norma. Nos lo han explicado Beauvoir, Schmitt, Benjaming, Foucault y Agamben, de manera que para todxs es ya transparente que el sur, la mujer, el canibal la excepción, lo profano y lo crudo, son las sombras y las afueras que surgen cuando encendemos la mecha que ilumina y determina al Hombre, al Norte, a lo Normal, a lo Sagrado, a lo Cocido. La reflexión sobre la ciencia, pues, en el momento en que ésta se vuelve hacia su condición subjetiva (Cruz, Reyes y Cornejo 2012), hace irrenunciable una reflexión sobre el poder que a su vez remite a una determinada ontología, a una

<sup>2</sup> Se me ocurren otros ejemplos cotidianos entre los que destaco dos, la publicación que me fue dado leer en el Facebook de un votante a favor de Podemos en su segunda candidatura a la presidencia del Gobierno en España que rezaban así “fidelidad absoluta a mi líder”; y el comentario de una amiga sobre la discriminación que sufría en su colectiva feminista por ser CIS y heterosexual.

determinada comprensión del mundo, de la naturaleza terrestre y de la de los seres que la habitan y las relaciones que los sostienen.

En estas condiciones, la potencia epistemológica del sur, de los sures constantemente producidos, no puede limitarse a reivindicar su inclusión en el corpus académico, a buscar su admisión en los circuitos de la “buena ciencia”; sería como decir que la mejor posibilidad del pobre es aspirar a la acumulación de riqueza (desarrollar conciencia de clase burguesa), aún sabiendo que tal acumulación no es posible sin la expropiación que constituye la pobreza. Si las epistemologías del sur se hacen científicas, en este sentido, si logran la validez, ¿no lo harán con la condición de adoptar las lógicas epistemológicas y por tanto ontológico-políticas propias del Norte que seguirá actuando como criterio? La pregunta de fondo es la siguiente ¿Estamos obligados a perpetuar la opresión? ¿es posible otra academia? ¿o es cualquier academia la que hace imposible a un otro del sujeto y del objeto?

Desde la reflexión sobre el género podemos plantear el problema con respecto a la categoría Hombre, se trata de un problema ontológico, la pregunta es ¿quién es Hombre aquí? Si tenemos en cuenta que el término viene a coincidir exactamente con los límites de la humanidad, y sabemos que lo que no es humano es aniquilable, entendemos en seguida la gravedad política y ecológica del asunto del asunto: quien es Hombre manda y quien manda decide en cada caso sobre la humanidad de cada ser. No hay rastro de relaciones de poder tampoco en este caso. ¿Bastará con reivindicarnos como mujeres, como mujeres negras, indígenas, *queer* y luchar por nuestra incorporación a la humanidad? ¿A qué humanidad? ¿Devendremos entonces juezas, ocuparemos posiciones de decisión y de mando? ¿En qué estructura de opresión esta vez? No. La potencia epistemológica del Sur es más compleja, mucho más arriesgada y está llamada, en el límite, a desdibujar sus bordes, a borrar la línea divisoria que amenaza siempre con delimitarla y debilitarla.

Aquí “lo trans” alude precisamente a una situación, a un desde que queda a las afueras de las dicotomías heteronormativas y desafía sus lógicas de constitución y recurrencia. Llamamos “lo trans” a este ni-ni... que se sitúa más acá de la producción binaria de sentido y por ende de mundo. Del trans no se trata de salir, sino de estar: poder el trans, ser ahí. Lo trans es el lugar de las posibilidades, su condición *transcendental*, desde donde funciona el n-1 (Deleuze) como dispositivo que trabaja activamente en la desactivación/desfundamentación de la metafísica. Lo trans es tendencia, devenir, fuga del ser Uno, desde el medio y como guardianxs del medio (Heidegger). Medio agua, no término o punto. Medio ambiente, habita(t)(ac)ción. Lo trans se encuentra en un tiempo de *transhumancia*, su vocación es terrestre y mundana y “[t]he world itself is not human” (Braidotti 2014:1).

Recogemos “lo trans” de los transfeminismos. Partiendo de las experiencias *queer*, los transfeminismos abandonan el discurso de género y trabajan más acá de su régimen disciplinario.

El prefijo «trans-» hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra. Lo revertebra y lo transmuta; aplicado a los feminismos, crea un tránsito, una trashumancia entre las ideas, una transformación/actualización que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen implicaciones a nivel micropolítico, entendiéndolo como una micropolítica procesual de agenciamientos mediante la cual el tejido social actuará y se aproximará a la realidad. Creando una contraofensiva a las «fuerzas

sociales que hoy administran el capitalismo [que] han entendido que la producción de subjetividad tal vez sea más importante que cualquier otro tipo de producción, más esencial que el petróleo y que las energías» (Guattari y Rolnik, 2006: 40). (Valencia 2014: 112).

Lo trans constituye pues una contraofensiva a las fórmulas de producción de subjetividad instalándose en un lugar de potencia creativa, un lugar de enunciación transhumante, contextual, metamórfico. Lo trans como lugar de multiplicación de las hibridaciones, como condición de posibilidad de cualquier identidad y de cualquier binariedad pero también de su disolución. Lo trans como espacio creativo es también un dispositivo de producción de (des)subjetividades. Las tecnologías del sujeto de la metafísica/modernidad/colonia, proceden por identidad y exclusión. Lo trans como dispositivo de (des)subjetividad fronteriza (Gloria Alicia Caballero) actúa de otro modo, a n-1, por indeterminación, introduciéndonos en un medio plástico capaz de líneas de fuga de lo uno y de lo otro.

En otras palabras, el sujeto nómada significa un devenir potencial, una apertura que se concreta en el poder transformador de todos los explotados o explotadas, marginados o marginadas, y minorías oprimidas. Sin embargo, no basta con ser una minoría, ya que solamente se trata de un punto de partida. Lo que es crucial para el devenir nómada es deshacer los dualismos opositivos entre mayoría/minoría y suscitar una pasión y un esfuerzo afirmativos por los flujos transformadores que desestabilizan todas las identidades (Braidotti 2002: 109).

Trans, in between, devenir, medio puro, hibridación, entre, liminar, a las afueras, n-1, desfundamentación, fuga, nomadismo, mestizaje, etc. Muchas han sido las expresiones que han servido al pensamiento post/trans/demetafísico para señalar el lugar de indeterminación que la tradición metafísica heteropatriarcal heredada por la modernidad ocultaba. Lugar atravesado por las identificaciones que provee la lógica de la exclusión: hombre-mujer, norte-sur, blanca y negra, trascendente-inmanente, sagrado-profano, crudo y cocido; pero que no se confunde con ellas.

## **2. Desactivar la opresión: metafísica y modernidad colonial capitalista; estados de dominación y relaciones de poder.**

Cuando se habla de poder, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, en un gobierno, en una clase social dominante, en el señor frente al esclavo, etc. Pero no es en absoluto en esto en lo que yo pienso cuando hablo de relaciones de poder. Me refiero a que en las relaciones humanas, sean cuales sean –ya se trate de una comunicación verbal (...), o de relaciones amorosas, institucionales o económicas- el poder está siempre presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro. Estas relaciones son por tanto relaciones que se pueden encontrar en situaciones distintas y bajo diferentes formas; estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir, pueden modificarse, no están determinadas de una vez por todas.(...) Las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. (...) No obstante hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. [En los estados de dominación, las relaciones de poder] en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, impidiendo la mínima

reversibilidad de movimientos -mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares-, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación. (Foucault 1984)

El pensamiento trans tiene sobre aquel de la subalternidad la ventaja de que nos permite fugar de las dos posiciones de la ontología política de la tradición europea en sus dos vectores: el de la dominación y el del gobierno. Se sitúa así en un ya no o en un todavía no tanto del dominante como del dominado, tanto del gobernante como del gobernado. El desplazamiento permite, como ocurre frente a una pintura puntillista, ver la estructura más claramente. En ningún caso se trata sólo de una lucha de clases, de un conflicto de intereses, en la que cada posición pudiese establecer estrategias más o menos eficaces para imponerse. Este tipo de juegos de poder están reservados al orden del gobierno, es *House of Cards*: el juego de poder del Norte global. Con respecto al Sur, el Norte no mantiene este tipo de juegos sino que impone estados de dominación. Es el caso de las colonias modernas y de las invasiones neoliberales contemporáneas sobre las tierras y las vidas que habitan las comunidades indígenas o la comunidad palestina y al límite la comunidad cual se quiera. Ahí no hay relaciones de poder sino estados de dominación. Entre las primeras y los segundos, un engranaje a desarticular: la estructura de la opresión, la matriz onto-lógica que da cuerpo al heteropatriarcado, a la colonia racista y al neoliberalismo global.

Pero ¿en qué consiste esa estructura? Los primeros libros de la política de Aristóteles son cristalinos a este respecto: “[e]n efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto que pertenecen al conjunto de la naturaleza” (Aristóteles, 1999: 1254 a). Nótese la doble reducción, a saber, en primer lugar: del “conjunto de la naturaleza” a unidades, podríamos decir, de la multiplicidad eminentemente intensiva a la unidad múltiple y divisible en la extensión eminentemente abstracta; en segundo lugar: de los elementos de cada unidad perteneciente al conjunto, a la relación binaria de dominación. Por lo que si hay algo así como “conjunto de la naturaleza”, lo que hay son muchas unidades de dominación. Es el esquema ontológico de la política aristotélica, el nivel de los elementos y el nivel de las unidades corresponden respectivamente a lo que será el *oikós* o comunidad familiar, y la *polis* o comunidad política.

En el *oikós* “[l]a naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.” (Aristóteles 1999: 1252a)<sup>3</sup>. Pero a la vez que se constituye la norma, se constituye, por supuesto, la excepción; y el libre lo es porque puede salir de casa y acceder a otro orden de cosas: a la polis, que promete, ante todo, la liberación de esa dominación que ejercía la naturaleza en nosotros por pertenecerle. “El surgir de la ciudad estado significó para el hombre recibir al lado de su vida privada una suerte de segunda vida, su *bios políticos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (Arendt 1998: 39). En la polis ya

---

<sup>3</sup> Una versión contemporánea de la idea de una comunidad de intereses entre, por ejemplo el Norte, en la forma de “sociedades postindustriales avanzadas” y el Sur, representado como “sociedades en desarrollo”, lo encontramos en los planes y en los informes de la ONU con respecto a la sociedad de la información.

no se trata de ejercer la dominación sino el gobierno virtuoso sobre los libres. Se abre el ámbito de las relaciones de poder en tanto que relaciones dinámicas y cambiantes que buscan dirigir, conducir e influir sobre las acciones de algún otro-igual-a-mí.

Como Foucault evidencia, el otro de la dominación y el otro del gobierno no son el mismo, aquí seguimos la hipótesis de que cada uno constituye uno de los dos vectores de que consta la articulación ontológico-política de la metafísica occidental. Desde la *polis* se hace transparente que el “hombre libre” que va a ser la excepción de la naturaleza, tiene como condición al amo y a lo esclavo y desde el sur sabemos que la excepción constituye la regla. El “hombre libre” se convierte en el vértice desde el que se puede acceder a los dos ámbitos a la vez, al de la dominación y al del gobierno y todo el edificio de la metafísica está levantado a su medida.

Podemos entonces comprender la metafísica en primer lugar como una construcción resentida contra una naturaleza que se individualiza como impositora y subyugante, la monstruosa Ananke que se nos impone a los humanos como animalidad que será lo primero que se rechaze:

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones, y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y por consiguiente lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden, cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado (Aristóteles 1999: 1252b 11).

Esta exclusividad del *logos* (reducido al juicio) se alinea como vemos con la excepcionalidad que constituye el “hombre libre” de manera que el “quien es hombre aquí” y por tanto, quién manda, se decide a partir del “quién habla aquí”, o viceversa. La relación entre “el humano” y el animal se convierte en el modelo de la dominación que se hará extensivo a todas las criaturas que puedan asimilarse con éste (las mujeres, lxs niñxs, lxs esclavxs, lxs extranjerxs, lxs anormalxs); mientras que al mismo tiempo se articula la relación entre “los humanos” como interacciones a través de las cuales se vehicula una supuesta voluntad de poder (de influencia, de dirección) sobre el resto de los iguales. Voluntad de dominio y voluntad de poder constituyen, de este modo, la reducción androcéntrica del mundo, el esquema ontológico de la política occidental que presenta un sistema que podríamos llamar antirrelacional.

La modernidad colonial capitalista es un ejemplo prístino de cómo ésta se articula de manera que el hombre blanco europeo capitalista y heteropatriarcal se antirrelaciona con lxs indígenas y las brujas declarándolas fuera de la humanidad y por lo tanto aniquilables, actuando la guerra total que Schmitt invocaba y conquistando así una “humanidad” que sin embargo será perdida al entrar en antirrelaciones con “sus iguales” de intimidación y competencia en el mercado. Al respecto, los argumentos que esgrime Sepúlveda contra las protestas que Bartolomé de las Casas levantaba en contra la guerra contra los indios:

... son más bárbaros de lo que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales (...) aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana; que entierren vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertos, y otros crímenes semejantes (Castro-Klarén 1997:167).

El exterminio de las comunidades indígenas se justificará entonces a partir de “las pruebas de su vida salvaje” y en base a ellas, de su asimilación con los animales. Si son animales, entonces no son humanos y son aniquilables, si son humanos (hombres libres europeos, blancos, etc.) entonces son susceptibles de ser convencidos mediante argumentos “racionales” y “de derecho” de la necesidad del exterminio de los primeros.

### 3. Cosmopolítica.

Llegadas a este punto, lo que nos parece más urgente pensar es la posibilidad de otras articulaciones de mundo, de otras ontologías cosmo-políticas que nos permitan relaciones alternativas a las del poder sobre y a la dominación de lo que se considera otro. Cabría entonces primero preguntarse ¿hay otro? y en su caso ¿en qué consiste? y ¿cómo puedo relacionarme con ello? Siguiendo de cerca a Deleuze y Guattari, el perspectivismo amerindio desarrollado por Viveiros de Castro, por ejemplo, nos propone otro régimen ontológico, uno que además de hacer posible el régimen postmítico de las cantidades discretas que vimos introducir a Aristóteles en el orden del mundo, puede también desestabilizarlo.

En suma, el mito propone un régimen ontológico comandado por una diferencia intensiva fluyente que incide sobre cada uno de los puntos de un continuo heterogéneo, en que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. Cada sujeto mítico al ser pura virtualidad, “ya era antes” lo que “será a continuación”, y es por eso que no hay nada actualmente determinado. Por lo tanto, las transformaciones intensivas introducidas por la especiación (lato sensu) postmítica –el pasaje de lo continuo a lo discreto que constituye el gran (mi)tema de la antropología estructural- se cristalizan en bloques molares de identidad interna infinita (...) Esos bloques están separados por intervalos externos, cuantificables y medibles, puesto que las diferencias entre las especies son sistemas finitos de correlación, de proporción y de permutación de caracteres, del mismo orden y de la misma naturaleza (Viveiros de Castro 2010: 48).

El mito, actualizando la noción de plano de inmanencia de Deleuze y Guattari, señala un orden del mundo en el que hay, primero: una condición de posibilidad de las formas, un *medium* que las hace posibles pero que no se confunde con ellas. Es el lugar de la transformación misma, del devenir: “un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo” (Viveiros de Castro 2010: 41). Segundo: un mundo en el que la relación es “superior a los términos”, puesto que estos son puras virtualidades nunca actualmente determinadas sino como “centros de intencionalidad” incorporables. Y, en tercer lugar, un mundo en el que la comunidad inmanente del ser está asegurada por ese intervalo interior a cada una de sus expresiones discretas, por una flexibilidad compartida que permite transitar de una forma de

ser a otra a través de las adopciones de los puntos de vista: “lo que nosotros llamamos “sangre” es la “cerveza” del jaguar, lo que nosotros vemos como un charco de barro, los tapires lo experimentan como una gran casa ceremonial...” (Viveiros de Castro 2010: 43).

Al comprender como dotados de autoconciencia, y reflexibilidad a todos los seres cósmicos indistintamente, y a diferencia de la metafísica occidental, lo que hace el pensamiento amerindio es llenar el mundo de dioses. En lugar de fundar la identidad de una conciencia separada en la inferioridad y sumisión de lo que difería, el pensamiento amerindio asume cada punto de vista sobre el otro “como una potencia real de devenir ese otro” (Sabogal 2013:7). Es esa potencia real de mutación que distingue el pensamiento amerindio, de habitar o de incorporar pero también de desahabitar y excorporar formas, hábitos, marcas, lo que hace necesario el pensamiento de lo trans y desde lo trans. El lugar del devenir constituye el medio y la posibilidad de las lógicas identitarias mediante exclusión, del ser del objeto y del sujeto, pero también la posibilidad de su disolución. Mientras que occidente declarará lo otro un objeto de propiedad y de uso,

[E]l hombre amerindio cree firmemente en que el universo se encuentra personificado. Hay en cada ente una persona, un “otro” real que ve y siente el mundo de formas que son imposibles de comprender para quien no es ese “otro”. Lo que tenemos en común con el universo es que nuestro cuerpo es inmanente y que podemos devenir cualquier otro: lo único que podemos sospechar de otro es que tenga una corporalidad similar o diferente a la nuestra. Sin embargo, independientemente de que esto sea así, los sujetos se constituyen como universales y los cuerpos como formas particulares de esas subjetividades. El ideal epistemológico amerindio no es la objetivación del otro, sino la interpretación y transformación de los sujetos: la forma del Otro es la persona (Sabogal 2013: 8).

Las implicaciones políticas de este tipo de ontologías son incuestionables y han de desarrollarse, por el momento sabemos que llevan a su límite el sistema occidental del mundo poniendo en crisis su vórtice androcéntrico

No es que los humanos sean antiguos no-humanos, sino que los no-humanos son antiguos humanos. Así, si nuestra antropología popular ve la humanidad como algo erigido sobre bases animales, normalmente ocultadas por la cultura – habríamos sido otrora “completamente” animales, y seguiríamos siendo animales “en el fondo”-, el pensamiento indígena por el contrario concluye que tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera que no es evidente para nosotros (Viveiros de Castro 2010: 50).

La humanidad característica del pensamiento amerindio desafía lo que habíamos individuado como vórtice androcéntrico de la opresión: la determinación de la humanidad misma. La pregunta última de la metafísica como expresión de la voluntad de dominio: “¿quién es el hombre aquí, quién manda?”, no puede articularse en este tipo de ontologías. Lo otro no es otro de mí sino que señala una potencia que es cósmica y que nos implica a ambos, la del devenir. El devenir, o lo que proponemos llamar aquí potencia trans constituye la forma de una relación que es superior a los términos porque éstos, a su vez constituyen los límites del devenir, el grado más bajo de potencia trans. Las determinaciones entonces carecen de importancia y nos señalan en cambio su condición de posibilidad.

#### 4. De chamanxs y brujs: la investigación trans.

*También hemos vivido cambios en cuanto al interés por parte de la academia. La proliferación de tesis, artículos y textos sobre postporno ha sido tanta que, durante un tiempo, creímos que nuestra nueva profesión era ser «sujeto de estudio.» (de placeres y monstruos: interrogantes en torno al postporno (POST-OP 2014: 204).*

Cuando el objeto de la ciencia deviene sujeto, cuando nos trasladamos al Sur, el sujeto mismo ha de experimentar una transformación que al límite lo lleve a desarticular sus propias lógicas constitutivas. Qué pasa si la investigación cambia de orientación, de polaridad, si el sujeto se convierte en objeto a reconocer, diagnosticar y desactivar, el Uno, mientras que el objeto (lo otro) se convierte en subjetividad nómada de enunciación. ¿Qué ciencia harán el mounstruo, lxs queer, lxs trans? Pensar atravesando el Sur requiere la experimentación de una “subjetividad transitoria” (Sabogal 2013) que nos permita agenciamientos inéditos, enunciaciones prohibidas de posibilidades reales de mundo.

Los sujetos del transfeminismo pueden entenderse como una suerte de multitudes queer que, a través de la materialización performativa, logran desarrollar agenciamientos g-locales. La tarea de estas multitudes queer es la de seguir desarrollando categorías y ejecutando prácticas que logren un agenciamiento no-estandarizado, ni como verdad absoluta ni como acciones infalibles, que puedan ser aplicadas en distintos contextos de forma desterritorializada. Estos sujetos queer/cuir juegan un papel fundamental, dadas sus condiciones de interseccionalidad, en «la confrontación de las maneras con las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria» (Guattari y Rolnik, 2006: 43; Valencia 2014: 113).

La investigación trans adopta así la forma de un laboratorio en el que el criterio orientador no es lo verdadero sino el incremento del potencial de transformación. “Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan.” (Deleuze 1994: 46). Una referencia inexcusable es en este sentido el *Testo Yonqui* de Beatriz Preciado, donde *quien* piensa se sumerge de tal manera en el continuum del devenir que cuando emerge, lo hace como otrx: Paul. Beatriz/Paul ponen en acto la potencia del chaman, “aquel que puede personificar, interpretar y superar las barreras físicas y epistemológicas de los cuerpos y los sujetos” (Sabogal 2013: 8). Lo que se “descubre” en este tipo de ciencia ya no es alx otrx sino como una potencia propia, la de devenir ese otrx, de dónde se sigue que tanto yo como el otro estamos determinándonos mutuamente sólo a partir de esa potencia que nos involucra a cada uno en el ser del otro como potencia mutua de devenir. Vemos cómo los términos apuntan siempre a aquella potencia, a la potencia trans que quedaba invisibilizada e invalidada en el orden de las formas, de las unidades.

¿Y luego hay otro plan completamente distinto, o una concepción del plan completamente distinta. Aquí ya no hay en modo alguno, formas o desarrollos de formas; ni sujetos y formación de sujetos. No hay ni estructura ni génesis. Tan sólo hay relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, al menos relativamente no formados, moléculas y par- tículas de todo tipo. Tan sólo hay haecceidades, afectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen

agenciamientos colectivos. Nada se desarrolla, pero, tarde o temprano, suceden cosas, y forman tal o tal agenciamiento según sus composiciones de velocidad. Nada se subjetiva, pero se forman haecceidades según las composiciones de potencias o de afectos no subjetivados. Este plan, que sólo conoce longitudes y latitudes, velocidades y haecceidades, nosotros lo denominamos plan de consistencia o de composición (por oposición al plan de organización y de desarrollo). Un plan que es necesariamente de inmanencia y de univocidad. Así pues, nosotros lo denominamos plan de Naturaleza, aunque la naturaleza no tenga nada que ver ahí, puesto que ese plan no establece ninguna diferencia entre lo natural y lo artificial. Por más que crezca en dimensiones, nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que pasa en él. Por eso mismo es natural e inmanente.(...) Es, pues, un plan de proliferación, de poblamiento, de contagio; pero esta proliferación de material no tiene nada que ver con una evolución, con el desarrollo de una forma o la filiación de las formas. Y mucho menos con una regresión, que remontaría hacia un principio. Al contrario, es una involución, en la que la forma no cesa de ser disuelta para liberar tiempos y velocidades (Deleuze y Guattari 2002: 269-271).

Por lo que siguiendo a Deleuze y Guattari, no nos interesa tanto la génesis y el desarrollo de las formas, de las identidades, por más que su proliferación apunte definitivamente a esta potencia, como la necesidad de su disolución.

La investigación trans está así llamada a una transfiguración dialéctica (devenir sujeto del objeto y viceversa) que tiene el efecto de disolver la lógica misma que permitía su relación: la ciencia moderna europea del “yo conquisto/comercio luego soy” que le debe la estructura al “yo dispongo/convenzo porque *logos*” de la metafísica griega; lógica científica que depende, como he pretendido mostrar, de una ontología política con voluntad y hoy más que nunca peligro de universalización. La colonización del pensamiento, en este sentido, se ejerce cada vez que dejamos que la investigación sea invadida y dominada por la técnica, lo que desde la Escuela de Franckfurt hasta Heidegger se llamó razón instrumental, pero cada ocasión en que esto ocurre, es también la de articular una contraofensiva capaz de disolver las formas e involucionar.

Así actuamos nosotros, los brujos, no según un orden lógico, sino según compatibilidades o consistencias alógicas. La razón es muy simple. Nadie, ni siquiera Dios, puede saber de antemano si dos bordes se hilarán o constituirán una fibra, si tal multiplicidad pasará o no a tal otra, o si tales elementos heterogéneos entrarán ya en simbiosis, constituirán una multiplicidad consistente o de cofuncionamiento, apta para la transformación. Nadie puede decir por dónde pasará la línea de fuga: ¿se dejará hundir para volver a caer en el animal edípico de la familia, un simple Podenco? ¿O bien caerá en el otro peligro, el de transformarse en línea de abolición, de aniquilación, de autodestrucción, Achab, Achab...? Nosotros conocemos muy bien los peligros de la línea de fuga, y sus ambigüedades. Los riesgos siempre están presentes, pero siempre existe también una posibilidad de escapar a ellos: en cada caso se dirá si la línea es consistente, es decir, si los heterogéneos funcionan efectivamente en una multiplicidad de simbiosis, si las multiplicidades se transforman efectivamente en los devenires de paso (Deleuze y Guattari 2002: 255).

A la investigación trans no le basta pues con que sus sujetos sean arrastrados por el devenir chamán, no puede quedarse en las formas como si el devenir tuviese un término dialéctico prescrito (devenir Paul de Beatriz, devenir Sur de las epistemologías), sino que ha de entenderse como un dispositivo de disolución del *sujeto mismo del pensamiento* en cada caso, un devenir brujx que obliga a la inmersión en el *medium* creativo que hace posibles pero que también hace posible la desactivación de los sujetos y de los objetos, del Norte y del Sur, del opresorx y del oprimidx.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. 1998. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. 1999. *Política*. Madrid: Gredos,
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorfosis*. Madrid: Akal.
- Braidotti, Rosi. 2014. *METAMORPHIC OTHERS AND NOMADIC SUBJECTS*. Text written for the exhibition by Oliver Laric at ar/ge kunst Galerie Museum, 28.11.2014 – 24.01.2015. Disponible en <http://www.argekunst.it/wp-content/uploads/2014/11/Metamorphic-Others-and-Nomadic-Subjects1.pdf> (Última revisión 29/08/2017)
- Castro-Klarén, Sara. 1997. “Corpo-rización tupí y Léry y el *Manifiesto Antropófago*” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXIII, n° 45. Lima-Berkeley.
- Cruz, María Angélica, Reyes, María José, & Cornejo, Marcela. 2012. Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a. *Cinta de moebio*, (45), 253-274. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>
- Deleuze, Guilles. 1994. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix. 2002. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemologías del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2011. Introducción: las epistemologías del sur. Conferencia en el Foro Social Mundial. Disponible en [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION\\_BSS.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf) (última revisión 20/8/2017)
- Foucault, Michel. 1984. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*. Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista *Concordia* 6, pp. 96-116.
- Juanena, Coro J.A. 2016. *Mujeres Indígenas, feminismo y condición postcolonial*. “Lectora : revista de dones i textualitat”, Núm. 22 (2016) , p. 27-42 (Dossier: Transnational Indigenous Feminisms).
- Lugones, María. (2008) “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio diciembre.
- Manifiesto Transfeminista Transfronterizo. 2010. Transformando feminismos – transformando fronteras. Disponible en [http://www.sindominio.net/karakola/IMG/pdf\\_Manifiestofinal2.pdf](http://www.sindominio.net/karakola/IMG/pdf_Manifiestofinal2.pdf)
- POST-OP. 2014. *De placeres y monstruos: interrogantes en torno al postporno*. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta ed. Tafalla: Txalaparta. pp. 193-211.
- Preciado, Beatriz. 2014. *Decimos revolución*. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta ed. Tafalla: Txalaparta. pp. 9-15.
- Sabogal Serrano, Maria Paula. 2013. *Subjetividades Caníbales. El pensamiento en perspectiva*. Cuadrantephi No. 26-27 1 Bogotá, Colombia.

Stavenhagen, Rodolfo. 2011. La identidad indígena en América Latina, en Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. Martín Hopenhayn y Ana Sojo (Comp.). Buenos Aires: Siglo XXI.

Tuhiwai Smith, Linda. 1999. DECOLONIZING METHODOLOGIES: RESEARCH AND INDIGENOUS PEOPLES. London: Zed Books

Valencia, Sayak. 2014. *Feminismos y capitalismo gore*. en Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos, Txalaparta ed. Tafalla: Txalaparta. pp. 109-117.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural, Buenos Aires: Katz Editores.