

Políticas del deseo: filosóficas transfeministas en y para el ocaso de lo humano

Politics of desire: transfeminist philosophicals in and for the twilight of the human

Natalia Gil, Belén Scigalszky

RESUMEN

El presente trabajo se inscribe en el cruce que intersecta nodos centrales de la filosofía contemporánea en el llamado giro posthumano con las experiencias y producciones teóricas transfeministas. Consideramos que tal intersección se encuentra dada en la medida en que ambos términos suponen el resquebrajamiento de las lógicas identitarias en tanto políticas del deseo que promueven formas de sujeción andro-antropocéntricas y tanato-bio-políticas. Nuestro objetivo es mostrar en qué medida estos ámbitos se retroalimentan, pero enfocándonos especialmente en dilucidar cuáles han sido los aportes de los transfeminismos al pensamiento posthumanista. Concretamente, a través de abordajes metodológicos inscriptos en el horizonte de una genealogía crítica, analizaremos la implicación que las experiencias trans y el pensamiento feminista tuvieron para la postulación del dispositivo de sexualidad en Foucault y para el devenir-mujer en Deleuze y Guattari. Como resultado de tales análisis llegamos a la formulación de lo que denominamos filosóficas transfeministas en tanto prácticas de pensamiento y pensamiento en práctica que, en el ocaso de lo humano, buscan generar políticas del deseo para nuevos devenires simpoiéticos.

Palabras clave: Transfeminismos; Posthumanismos; Políticas del deseo.

Natalia Gil

Universidad Nacional de Salta – Argentina. gilnatalia@hum.unsa.edu.ar

Belén Scigalszky

Universidad Nacional de Salta – Argentina. belensciglakszy@gmail.com

<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.114>

ISSN 2737-6230

Vol. 4 No. 7 January-June 2023, e230114

Quito, Ecuador

Submitted: March 13, 2023

Accepted: June 07, 2023

Published: June 27, 2023

Continuous Publication



ABSTRACT

The present work is inscribed in the crossroads that intersects the central nodes of contemporary philosophy in the so-called posthuman turn with transfeminist theoretical experiences and productions. We consider that such an intersection is given to the extent that both terms imply the breakdown of identity logics as politics of desire that promote andro-anthropocentric and thanato-bio-political forms of subjection. Our aim is to show to what extent these areas feedback but focusing especially on elucidating what have been the contributions of transfeminisms to posthumanist thought. Specifically, through methodological approaches inscribed in the horizon of a critical genealogy, we will analyze the implication that trans experiences and feminist thought had for the postulation of the device of sexuality in Foucault and for the becoming-woman in Deleuze and Guattari. As a result of such analyzes, we arrive at the postulation of what we call transfeminist philosophicals as practices of thought and thought in practice that, in the twilight of the human, seek to generate politics of desire for new sympoietic becomings.

Keywords: Transfeminisms; Posthumanisms; Politics of desire.

1. Introducción

Las voces posthumanistas, en continua disquisición con posiciones trans/meta/antihumanistas, proliferan en el campo filosófico contemporáneo (Latour, 2005, 2017; Sloterdijk, 2006, 2012; Galparsoro, 2019, 2020; Sorgner, 2021, 2022; Vaccari, 2013, 2019), todas ellas fuertemente vinculadas a discusiones en torno a las implicancias del proyecto moderno en perspectiva antropotécnica y medioambiental. Por otra parte, con menor intensidad pero cada vez con mayor frecuencia, la noción de transfeminismo aparece como concepto que aglutina las posiciones críticas que, en el marco de la llamada tercera ola feminista (Butler, 2006, 2007, 2010; Preciado, 2009, 2019, 2022; entre otrxs), han emergido en consonancia interseccional con otras luchas estableciendo una crítica radical a la concepción andro-antropocéntrica en sus diversos sesgos patriarcales, capitalistas, coloniales, especistas (Solá et al., 2014; Valencia, 2018; Ruiz Trejo, 2022; Mc Manus, 2022; Trujillo Rendón, 2022). En tercer lugar, el cruce entre pensamiento feminista y posthumanista se encuentra trabajado de manera más explícita por ciertas pensadoras que abrevan en ambos campos implantando importantes criterios para pensar el presente. Son los casos de: Donna Haraway (1995, 2004, 2019) y su feminismo ciborg multiespecie; de Rosi Braidotti (2000, 2004, 2015) que reconfigura conceptos claves del posthumanismo (sujeto, nomadismo, giro postantropocéntrico, etc.) desde el feminismo de la diferencia sexual; o de Francesca Ferrando (2022) desde los nuevos materialismos.

Ahora bien, en las producciones feministas, transfeministas y feministas posthumanistas mencionadas se establece un franco diálogo, explícito y crítico, con los autores (Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida, entre otrxs) que han dado lugar a la emergencia del pensamiento posthumanista sobre la base de la irrupción nietzscheana en la filosofía contemporánea (Galparsoro,

2020, p. 467-468; Sorger, 2021, p. 44). Sin embargo, es notable cierta obliteración sobre lo que las experiencias y teorías feministas implicaron para la configuración del posthumanismo naciente en las teorías postestructuralistas. Creemos que la explicitación de tales sesgos resulta fundamental, es por eso que queremos dar cuenta de cómo algunos nodos centrales de la filosofía contemporánea no pueden ser pensados sin el registro de la increpación que las experiencias que caracterizamos como transfeministas han implicado en las últimas décadas. Tal tarea conlleva encontrar también los pasajes y los territorios sobre los cuales estos vínculos se despliegan y se potencian: nuestra hipótesis en este punto coloca la mira en el ámbito del deseo y sus políticas.

Aquí se abre una serie de interrogantes: ¿no es, acaso, cierta invocación a la potencia política del deseo lo que a la vez excede e intersecta a gran parte de las aspiraciones que tanto la filosofía posthumanista como los transfeminismos han invocado en su afán de demoler el orden y la jerarquía de las identidades (demasiado humanas...) por las cuales hemos venido siendo constituidxs? Dicho de otro modo: ¿es posible pensar que lo que potencia el vínculo entre activismos feministas y pensamiento filosófico surge de un modo específico de re-apropiación de la experiencia y la noción de deseo vinculada al desasimiento de las lógicas andro-antropocéntricas de identidad/alteridad? Y, sobre todo, ¿qué papel han tenido en este punto las experiencias trans (transgénicas y, también, transmigrantes, interseccionales, decoloniales, disidentes, minoritarias...)?

Sobre tal plexo crítico problematizador redelineamos lo dicho en los siguientes objetivos. En primer lugar, buscamos establecer cómo los transfeminismos vinieron a impactar en el pensamiento posthumanista interpelando la forma humana establecida por los dispositivos de saber/poder andro-antropocéntrico. En segundo lugar, queremos evidenciar cómo es que estas experiencias transfeministas hacen esto instaurando, al mismo tiempo, otras políticas de deseo. Así, se trata de ingresar a la trama posthumanista a contrapelo desde un recorrido genealógico de estos saberes insurrectos (Foucault, 2008, p. 21) en los que la tríada fuerza-forma-función (Deleuze, 2014, p. 105) torna de otros modos: fuerza diaspórica, forma monstruosa, función improductiva. ¿Cómo?

Dos líneas específicas de indagación que ponen en diálogo crítico los antecedentes y basamentos sobre los que se erigen tanto los posthumanismos y los transfeminismos se abren paso: una que vuelve sobre un hito central para los feminismos postidentitarios como lo fue la noción de dispositivo de sexualidad inscripta por Foucault en 1976 en su *Historia de la Sexualidad I*; la otra retoma un concepto-acontecimiento central para las discusiones feministas posthumanistas: el devenir-mujer delezeano-guattariano emergente en 1980 con la publicación de *Capitalismo y esquizofrenia. Mil mesetas*. En el primer caso, se intenta mostrar cómo es que, contraviniendo el dispositivo de sexualidad, las experiencias trans ponen en evidencia el funcionamiento del enclave anatómo-biopolítico y cómo esto resulta central para la postulación foucaultiana de tales conceptos en el análisis del caso de Herculine Barbín. También se examinará cómo el feminismo de la segunda ola pone en circulación una serie de ideas que resonarán en la obra de Foucault, los nombres de Simone de Beauvoir, Kate Millett y Monique Wittig entrarán en escena aquí. En el segundo caso

también se apela al contexto histórico de lucha que hace posible el devenir-mujer como clave del devenir-revolucionario a través de la diferencia que supone el diálogo dado entre Deleuze y Guattari con Rosi Braidotti, por un lado, y con Suely Rolnik, por otro.

De este modo, se da aquí el pase de nuestro primer objetivo al segundo: evaluar las posibilidades de abordar las experiencias y el pensamiento trans como fuerzas diaspóricas y complejas (transgenéricas, transmigrantes, interseccionales, disidentes y minoritarias en general) que cuestionan el foco productor de las investiduras reaccionarias bio-fascistas del deseo (Deleuze y Guattari, 2012; Deleuze, 2013), “ex-propian” ese deseo confiscado (Rolnik, 2019) en la re-potenciación de vínculos generativos no biologizantes. Advertimos cómo, entre los procesos confiscantes del deseo, donde se traslucen las lógicas binómicas de la identidad/alteridad iniciadas en el dispositivo de sexualidad, se filtran modos *simpoiéticos* (Haraway, 2019). Postulamos que los transfeminismos aventuran una fuga (re-distribución de deseables y deseantes) y nos convocan a reinventarnos en el riesgo de vivir en un mundo que se deshace en, según los términos de Paul B. Preciado, coordenadas tecno-bio-políticas (2009) y petro-sexo- raciales (2022).

Una inquietud atraviesa el recorrido que supone este entramado de diagnósticos y apuestas: ¿cómo es posible pensar más allá, y más acá, de lo humano? O, más bien, ¿cómo rearticular prácticas y pensamientos en y para el ocaso de lo humano, en la opacidad de sus sombras? Nos cuestionamos si resulta necesario siquiera invocar lo posthumano como eje aglutinador de los problemas del presente. En tal sentido, no pretendemos inscribirnos en los modos establecidos por las discusiones post/trans/meta/antihumanistas, sino que ingresamos en este ámbito desde los saberes de las luchas que se afirman y que rompen el molde de lo que venimos siendo a partir de lo trans en tanto índice de com-posiciones divergentes, de modos del devenir-con, donde el deseo se trama como fuerza y avidez en los vínculos (humanos/no humanos) cruzando los múltiples planos (sociales, afectivos, económicos, políticos, ambientales, técnicos, epistémicos, artísticos, etc.) en donde la vida se pone en juego. Desde esta perspectiva es que ingresaremos, finalmente, a lo que entendemos como filosóficas transfeministas, en tanto modo afirmativo de prácticas de pensamiento y pensamiento en práctica en la potencia simpoiética que se despliega frente a las redes y dispositivos de poder andro-antropocéntricos.

2. Transfeminismos en el pensamiento posthumanista

2.1. Notas terminológicas

Es importante mencionar desde un principio las dimensiones políticas y filosóficas que implica la invocación al término “transfeminismo” junto a sus especificidades gráficas (el uso del paréntesis). Cabe señalar aquí también el uso del plural en la necesidad de dar cuenta de la multiplicidad diferencial que supone el conjunto de prácticas y saberes que se entraman en las fuerzas feministas actuantes en el presente y que en ningún caso pueden pensarse como un conjunto totalizador: “el feminismo”.

Dicho esto, es importante poder distinguir cuándo apelamos al uso del término en referencia a las experiencias llamadas transgenéricas en específico y cuándo apelamos al uso del término en sentidos más amplios de acuerdo a la dimensión analítica en la que nos estemos enfocando. Cuando escribimos trans(feminismos) nos enfocamos de manera singular en el conjunto de implicancias que tienen las experiencias denominadas usualmente transgenéricas, esto es, referidas a identidades de género que contravienen el dispositivo biopolítico de sexualidad (Foucault, 2002; 2007) desacoplando el binomio cis sexo/género. De este modo hacemos un uso estratégico político de los términos para luego desandarlos, entendiendo que la oposición cis/trans (de este lado / del otro lado: siendo cis las personas que se identifican con el sexo/género asignado al nacer y trans quienes no se identifican con el sexo/género dispuesto al nacimiento) seguiría actualizando los dualismos ontológicos que performan las lógicas antropológicas de identidad y alteridad. En realidad, no habría un plano cis y otro trans, en un sentido tan general como cabal: todxs somos trans (tránsito y devenir), y claro está: a lo cis no le cabe una naturalidad de suyo sino un tránsito de normalización sexo-genérica. Aun así, el uso estratégico que afirmamos aquí busca dar cuenta de cómo el registro de experiencias transgenéricas han sido fundamentales para la elaboración foucaultiana de las tesis en torno al dispositivo de sexualidad.

Por otro lado, cuando escribimos (trans)feminismos, nos referimos a las tramas de prácticas y pensamiento que sin reconocerse a sí mismas trans llevan inscrita ya la crítica a las lógicas identitarias andro-centradas, poniendo en crisis la categoría de mujer en tanto sujeto político de los feminismos. Podemos reconocer aquí a pensadoras nodales para nuestras filosóficas transfeministas como lo son Suely Rolnik y Donna Haraway. En esta segunda modulación, intentaremos mostrar cómo se traman experiencias complejas de tránsito y devenir en el campo de las luchas de cuerpos feminizados como nodales para la elaboración de las teorías deleuzeanas-guattarianas.

Finalmente, con el uso general del término, sin paréntesis, queremos dar igual relevancia tanto a la especificidad de las experiencias llamadas transgenéricas que han resultado centrales para el desarrollo teórico y práctico de los llamados postfeminismos o feminismos postidentitarios, como a su versión extensiva, la que señala experiencias de tránsito y devenir interseccionales (Valencia, 2018; Guerrero Mc Manus, 2022) en implicación con las perspectivas de otras luchas (anticoloniales, de clase, étnicas, etc.). Entendemos entonces, con Sayak Valencia, que la noción de transfeminismo:

...no se reduce a la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos. Antes bien, se trata de una red que considera los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección. (2018, p. 31)

Aquí lo trans se piensa como potencia del devenir y de la creación que se instituye en el entre de los vínculos y en las instancias de simpoiesis, de generación-con otros humanos y no humanos, vivos y no vivos (Haraway, 2019).

2.2 Trans(feminismos): diagnóstico y desmontaje de las identidades bio-tanato-políticas. Foucault, Herculine Barbin y la segunda ola feminista

Se reconoce la obra del pensador francés Michel Foucault como hito clave de la puesta en crisis de lo humano en tanto matriz de saber-poder ineludible en los procesos de sujeción iniciados en la época clásica y desarrollados durante la Modernidad hasta el presente. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* de 1966, el libro que hizo célebre a su autor, concluía con el anuncio de la muerte del hombre, la cita es célebre:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin... podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena. (1985, p. 375)

Es trazando el hilo que conduce desde la tesis doctoral complementaria sobre la antropología kantiana (Foucault, 2009) hasta sus últimas producciones en torno las estéticas de la existencia, que podemos pensar la obra foucaultiana como sucesivos golpes de martillo a la antropología filosófica o a la progresiva antropologización de la filosofía a partir del siglo XVIII. La ontología histórica del presente podría ser tratada así como una singular contribución realizada en función de liberar a la filosofía contemporánea de la ilusión antropológica (Foucault, 2009, p. 128 y ss.), o como una refutación prolongada a las antropologías filosóficas postuladas como *prima filosofía* y de particular proliferación durante las décadas de entreguerras del siglo XX. De este modo, la arqueología del saber, la genealogía del poder y las problematizaciones éticas pueden ser leídas, tal como el mismo autor lo afirma (Foucault, 1999, p. 363), como modulaciones en torno a los procesos de sujeción y subjetivación y sus regularidades históricas. Si en la etapa arqueológica la pregunta se formula sobre el *a priori* histórico (zócalo epistémico) que hace posible el saber acerca de lo humano, en la etapa genealógica la pregunta sobre las condiciones de posibilidad se despliega sobre las relaciones de poder que hacen a la constitución de lo humano en tanto sujetos disciplinados y regulados. Finalmente, en la última etapa sobre los modos de subjetivación la inquietud deviene no sobre las condiciones sino ya sobre las posibilidades mismas acerca del cómo podemos ser de otra manera.

Dicho esto, lo que nos interesa aquí mostrar es que esta diatriba foucaultiana contra el proyecto antropologizante y antropocéntrico propio de la modernidad crece arengada por esas experiencias de subjetivación “a-normales” que atraviesan el espacio de experiencia y pensamiento

foucaultiano. Aquí queremos detenernos brevemente sobre la etapa genealógica, específicamente sobre los análisis realizados en torno al biopoder, para mostrar que las experiencias diaspóricas en el ámbito de la sexualidad (hermafroditas, travestis, homosexuales, etc.) resultan ser índice para el diagnóstico y el desmontaje de lo que venimos siendo y claves para responder las preguntas centrales de la ontología histórica: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿cómo podemos devenir de otra manera? Articulación entre genealogía y subjetivación. Las experiencias diaspóricas, que hoy se cobijan en los (trans)feminismos, resultan así ser centrales para evidenciar lo que se pone en juego. Compartimos la inquietud de Butler: “¿cómo el transgénero ingresa en el campo de lo político? Sugiero que lo hace mostrándonos cómo las nociones contemporáneas de realidad pueden ser cuestionadas y cómo nuevos modos de realidad pueden ser instituidos” (2006, p. 306).

En este horizonte quisiéramos poder delinear, especificar, algunos aspectos vinculados al nudo de nuestra problematización. La pregunta inicial en este campo sería ¿cómo la experiencia diferencial transgenérica ingresa en el plexo de relaciones de poder en el presente como índice de diagnóstico y desmontaje? Quisiéramos, en este punto, mostrar cómo este desmontaje es clave para desandar las lógicas de identidad y sujeción que enclavan nuestro deseo en ciertas modalidades bajo las cuales no nos sería posible descorrer el velo andro-antropocéntrico.

La pregunta antropológica, es decir, en sentido estricto, la pregunta por el hombre en tanto figura de reciente aparición histórica (Foucault, 1985), emerge en el siglo XVIII con Kant (Foucault, 2009) en tándem con el nacimiento de un conjunto de técnicas de sujeción configuradas mediante dispositivos anatomopolíticos primero y regulaciones biopolíticas después, ambos articulados por el dispositivo de sexualidad: “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie” (Foucault, 2002, p. 138) . ¿Cómo se configura entonces lo humano? Como vida biológica que se disciplina y se regula, en tanto cuerpo individual y en tanto cuerpo poblacional. ¿Cuál es el punto de articulación entre ambas dimensiones? El dispositivo de sexualidad que abotona primero la identidad personal a una identidad sexual, para, a partir de allí, disciplinar el cuerpo individual en función de la regulación del cuerpo poblacional. La “verdad del sexo” pasará a ser el nudo de los procesos de identificación que signará el destino de la especie humana: “se admite también que es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina.” (Foucault, 2007, p. 15).

Pero, “¿*verdaderamente* tenemos necesidad de un sexo *verdadero*?” (p. 11). Más aún: ¿tenemos necesidad de que sea una identidad sexual la que defina quiénes somos? Más aún: ¿tenemos necesidad de una identidad? Claro, subyace la sospecha de que estas necesidades responden a las tramas de fuerzas normalizadoras que buscan con-formar la vida, darle cauce, hacerlas productivas. Pero, ¿qué es lo que hay que normalizar? No es para nada un hecho menor que el caso ejemplar que exhumó Foucault para dar cuenta de la operatoria anatomo-biopolítica a través del dispositivo de sexualidad haya sido un caso de hermafroditismo. Es rescatando las memorias de Herculine Barbin (suicidada por el dispositivo médico-jurídico que le impone fijar una identidad masculina)

que Foucault demuestra el tránsito entre formas de un poder pastoral que, mediante el mecanismo de la confesión, opera dando lugar a la intervención propiamente biopolítica. La diferencia sexual de Herculine en el mundo femenino de un internado de fines del siglo XIX no acontecía como algo a ser atendido o normalizado, son tres varones los que operan para dar lugar al proceso de “normalización”: un cura, un médico, un juez. Por otra parte, es en el mismo escrito, “El sexo verdadero” que funciona como introducción a la publicación a las memorias de *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, que Foucault menciona como al pasar que el siglo XIX ha estado “tan obsesionado con el tema del hermafrodita, un poco como el XVIII lo estuvo con el travesti” (p. 20).

Vemos, de manera subterránea al discurso foucaultiano, cómo las experiencias inter/trans aparecen como fuerzas afirmativas, sin necesidad de identificaciones en los ámbitos “femeninos”, y cómo aparece allí la operatoria androcentrada en la necesidad de disciplinar y regular cuerpos “disfóricos” en el anclaje de una identidad atada al “destino biológico” del sexo. Son estos mismos cuerpos-fuga que ponen en marcha la maquinaria anatomopolítica, los que, cuando resisten son a su vez expuestos y condenados a la muerte, reverso tanático de la biopolítica. Por eso decimos que los cuerpos trans (y en la amplitud del término incluimos lo “inter”) resultan ser a la vez índice y desmontaje del modo en que el poder se trama sobre la vida, ponen en evidencia su funcionamiento, aparecen como síntoma de un mecanismo que confisca los modos diferenciales de deseo y de producción de vida. Vemos así como una política del deseo que responde a una lógica identitaria biopolítica se despliega a partir de dispositivos androcentrados donde “la alteridad” (dígase “lo femenino”) y las diferencias (devenires no binarios) buscan ser disciplinadas, reguladas y, eventualmente, erradicadas. Los datos sobre los que las comunidades trans-travestis han denominado travesticidio/transfemicidio social son contundentes al respecto (Radi y Sardá-Chandiramani, 2016; Wayar, 2019): un genocidio capilar campea el espacio biopolítico. “El punto ficticio del sexo ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte” (Foucault, 2002, p. 149).

Sin embargo, también hay silencios en la proliferante caja de resonancias que supuso el pensamiento foucaultiano al arrancar al sexo del territorio de lo natural y situarlo en las coordenadas histórico-políticas que supone la noción misma de sexualidad. Como vimos, es en las experiencias de mujeres y disidencias que se podía escuchar el gruñido tanático de la biopolítica, pero ese gruñido ya había encontrado lugar de amplificación y denuncia en los megáfonos de los movimientos feministas de postguerra que, sin duda alguna, abrieron un campo de interpelación ineludible acerca de la constitución de lo humano, a través de la crítica radical a las formas patriarcales de producción de sujeción. *El segundo sexo* de Beauvoir (1949) evidenciaba los procesos androcentrados en la construcción de una alteridad radical, la de las mujeres, y en tándem la construcción política de la identidad masculina. En 1969, Kate Millett se proponía, justamente bajo el muy sugerente título de *Política sexual*, “demostrar que el sexo es una categoría social impregnada de política” (1995, p. 68). No solo esto, advertía, además, sobre la necesidad de replantear el abordaje en torno a la categoría política de un modo muy similar al que haría célebre a Foucault poco después:

Resulta aconsejable, y hoy en día casi imperativo, desarrollar una psicología y **una filosofía de las relaciones de poder** que traspasen los límites teóricos proporcionados por nuestra política tradicional. De hecho, es imprescindible concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder en un terreno menos convencional al que estamos habituados. (Millett, 1995, p. 68. El resaltado es nuestro)

Esta exigencia de Millett ya se oía, se oye aún, en las calles: “lo personal es político”. En 1970 la frase se populariza como título de un ensayo de Carol Hanisch (2016), pero ella afirma no haberla inventado y la adjudica a sus editoras, quienes, a su vez, no la reconocen como propia. Lo cierto es que ésta empieza a aparecer pero nadie asume su autoría, son miles las voces que la pronuncian: las feministas negras la vuelven manifiesto (Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee, 1973), Audre Lorde (habitante de “la casa de la diferencia” en su triple condición de ser mujer, negra y lesbiana) la exclama ante el público académico de la Universidad de Nueva York en 1979 (Lorde, 2003), los feminismos de color y tercermundistas la emblematizan (Moraga y Castillo, 1988). En el campo de los saberes insurgentes los conceptos no precisan ser reconocidos por la paternidad autorial de nombres propios: en las filosóficas transfeministas las ideas, las nociones y los términos se amasan en las diatribas que emergen en la necesidad de las luchas. A su vez, las luchas se afilan en la agudeza de los términos. Reciprocidad de los saberes y las prácticas. Como puede verse, con la llamada segunda ola feminista esta reciprocidad adquiere una potencia inusitada: Monique Wittig, como Lorde, frente a un público académico pocos meses antes (1978) en la misma ciudad (Nueva York) remataba una conferencia afirmando: “las lesbianas no son mujeres” (2006, p. 57). Wittig se deshace con esta frase de la herramienta más efectiva que las relaciones de opresión utilizan: la sujeción identitaria. Desnaturaliza lo que parecía obvio en la matriz biologizante del tanatobiopoder y echa por tierra los binarismos y la heterosexualidad. Wittig no solo cuestiona la categoría universalizada de hombre y la categoría alternizada de mujer (ya Beauvoir lo había hecho), al proponer una diferencia otra (lesbianas) hace estallar las lógicas mismas de identidad binarizadas y heteronormadas en contextos socioeconómicos específicos.

“No se nace mujer” (1949), “el sexo es una categoría impregnada de política” (1969) “lo personal es político” (1970), “las lesbianas no son mujeres” (1978): cortes en la secuencia, ruptura con las lógicas de identidad y alteridad andro-antropocéntricas, evidencia del carácter político en el juego de las identidades sexo-genéricas. La postulación de la muerte del hombre por parte de Foucault y todos sus análisis biopolíticos en torno a la sexualidad se encontraban pulsados por estos flujos disidentes. Es una filosófica (trans)feminista la que va corroyendo los anclajes de la antropología filosófica.

Volvamos a Foucault rescatando las memorias de Herculine Barbin en 1978, año decisivo en el que su obra realiza un nuevo giro, sufre una nueva “sacudida sísmica” al decir de Deleuze, para

adentrarse en lo que se llamarán las estéticas de la existencia. Dos años antes, la noción de biopoder había emergido justamente en el primer tomo de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Nada es anodino, la tercera torsión foucaultiana pivota en el cruce entre sexualidad y biopolítica. Entre sujeción y subjetivación: el terreno de la sexualidad, ese espacio que pretendía resguardar la quintaesencia de la gubernamentalidad biopolítica, se convertiría para Foucault justamente en el caldo de cultivo de nuevas formas de vida creativas, de las artes de la existencia, de las técnicas de sí, el punto de partida para realizar “creaciones culturales”, inventar nuevos placeres, nuevas relaciones. Se trata para Foucault ya no simplemente de resistir, sino, fundamentalmente, de afirmar nuevas maneras de hacer experiencia. De este modo, le arrebató al biopoder el ardid sobre el que se asienta todo su complejo sistema de tecnologías médico-jurídicas, y lo hace desbaratando la jerarquía onto-biologicista que lo sostiene. El sexo no se reduce a la determinabilidad genital o gamética, tampoco se identifica plenamente con una elección de género, sino que queda abierto al devenir del deseo: “la sexualidad es algo que nosotros mismos creamos. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación” (1999, p. 417). Los procesos de subjetivación afincados en las nuevas formas creativas del placer -en tanto potencia de lo inútil- se postulan así como un devenir frente a las lógicas identitarias que las tecnologías de sujeción aceitan.

Sin embargo, Foucault no elige inmiscuirse en el fragor de su presente. En *El uso de los placeres*, introduce las famosas “Modificaciones” a su *Historia de la Sexualidad* y decide emprender el camino de una genealogía de largo aliento que recorra “la historia del hombre de deseo” desde la lenta formación de una hermenéutica de sí que se inicia en la Antigüedad. No han sido pocas las ocasiones en que las voces del feminismo, que abrevan en estos trabajos foucaultianos, le han reprochado esta elección, no sin pasar, rápidamente, a elaborar sus propias apuestas en torno a la afirmación de los cuerpos disidentes. Paul Preciado esgrime en un tono que no puede disimular cierto reproche lo siguiente:

Foucault interrumpe su genealogía de la sexualidad en el siglo XIX y, si bien se trata de elaborar un análisis político sobre las prácticas y las identidades sexuales contemporáneas, a pesar de que no podía ignorar la existencia de los movimientos feministas francés y estadounidense y de que conocía la subcultura SM californiana y la del FHAR en Francia, prefirió construir una ficción retrospectiva a partir de la sexualidad griega, que utiliza como hipótesis programática para la definición de las nuevas estéticas de vida. Al exhumar a Hercúline, entierra a Agnès. Al operar como ventrílocuo de una voz muerta, acalla el grito de los movimientos sexuales vivos. (Preciado, 2009, p. 2)

Ya no sólo resuena el gruñido que soporta la muerte, más bien se oye el grito que afirma nuevos modos de vida y de producción de deseo. Rota la lógica de la identidad, se inaugura la casa

de la diferencia, ¿cómo han pulsado allí los transfeminismos? Hemos intentado mostrar cómo los trans(feminismos) (experiencias como la de Herculine Barbin) y los (trans)feminismos (Beauvoir, Millett, Wittig, Lorde, etc.) han ingresado en el núcleo de la máquina biopolítica desanudando la identidad del dispositivo de sexualidad, desmontando jerarquías, rompiendo con la lógica de la identidad misma. Es en esta trama sobre la que Butler (2006, 2007, 2010) tejió las coordenadas para deshacer el género, término que había amparado inicialmente una nueva formulación dicotómica entre naturaleza (sexo) / cultura (género) y un nuevo nicho para la construcción política de identidades “coherentes”. Haraway (1995), por su parte, evidenció esta historia política del término con el afán de hacer estallar las dicotomías y hacer proliferar las diferencias. Se trató de inaugurar un nuevo espacio de “políticas diferenciales para otros inadecuados”. La estructura sexo-género desaparece en la potencia subversiva de la parodia drag y en la transgresión permanente de las identidades que hace mutar los trans(feminismos) en (trans)feminismos, y que hace devenir el género en tanto matriz taxonómica (*gener*) de las identidades en el ave fénix donde nacen y renacen (*generare*) las diferencias. Nos adentraremos en el juego que se juega en la lógica de la alteridad y la diferencia, intentaremos mostrar qué rol tuvieron los (trans)feminismos en este proceso de desmontaje de lo humano y en la reapropiación del deseo como potencia de vida creadora.

2.3 (Trans)feminismos para la reapropiación del deseo como potencia creadora. Derivas deleuzeano-guattarianas en Braidotti y Rolnik

En este apartado queremos adentrarnos en la interlocución dada entre el agenciamiento Deleuze-Guattari con su noción de devenir y los feminismos pensados bajo la alocución de lo trans. Para ello transitaremos los modos vinculantes que aparecen dados con dos pensadoras: Rosi Braidotti, claramente inscrita en las derivas y discusiones posthumanistas, y de Suely Rolnik, autora clave en la articulación hacia nuestra filosófica transfeminista. En primer término, analizaremos cómo una y otra autora evalúan el vínculo dado entre el andamiaje conceptual deleuziano-guattariano y las luchas y teorizaciones feministas. Luego, evaluaremos cómo problematizan y ponen a jugar de manera diferencial la noción de devenir-mujer.

En primera instancia, debemos decir que, evidentemente, Deleuze y Guattari tuvieron en cuenta de manera ostensible todo lo que ocurría en el ámbito de las llamadas minorías, recogiendo en sus teorizaciones los saberes de estas luchas al punto de que el “devenir minoritario” se convirtió en concepto nodal de la máquina de guerra que compusieron. Suely Rolnik visibiliza esto diciendo:

Son muchos los autores que se dedican al análisis de los procesos de subjetivación característicos del capitalismo (...) Lo que me parece original en el trabajo que Deleuze y Guattari vienen desarrollando es, primero, el reconocimiento de esa producción como la propia industria de base del sistema capitalista (o

socialista burocrático); segundo, la sensibilidad de estos autores a los puntos de ruptura de ese dispositivo complejo de producción de la subjetividad, en los que se situarían, según ellos, muchos de los movimientos sociales de la actualidad; y, finalmente, el reconocimiento de tales puntos de ruptura como focos de resistencia política de mayor importancia, ya que atacan la lógica del sistema, no como abstracción, sino como experiencia vivida. Tenemos que reconocer que en esa posición existe una apertura de perspectivas poco común en la actualidad. (2019, p. 64)

En tal sentido fue que exploraron el campo de la sexualidad en tanto plexo de posibilidades deseantes, antes que como régimen de disciplinamiento, normalización e identificación de los cuerpos. Tomaron la posta justo allí donde Foucault se había detenido. “La sexualidad pone en juego devenires conjugados demasiado diversos que son como *n* sexos, toda una máquina de guerra por donde el amor pasa. [...] La sexualidad pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal del humano” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 280). En el agenciamiento Deleuze/Guattari hay un claro inmiscuirse de las luchas y experiencias disidentes y feministas. Gran parte de la retícula conceptual utilizada para contestar al funcionamiento del capitalismo en clave de flujos y axiomática pasa por los devenires minoritarios, donde el devenir mujer y el devenir travesti, resultan importantes instancias para el desasimiento de lo humano en el devenir animal y el desasimiento sin más para la creación de mundo en la tarea del devenir-imperceptible (p. 281).

Entrando en el análisis de cómo leen este vínculo Braidotti y Rolnik, es de resaltar que ambas, en un gesto propio de la epistemología feminista y situada (Haraway, 1995; Braidotti, 2006, pp. 15 y 16, Rich, 2018), se dedican a explicitar las condiciones histórico-políticas que dieron lugar al apogeo del post-estructuralismo francés como bastión indiscutible del pensamiento crítico en el que coagulan las derivas anti y post humanistas (Braidotti, 2015, p. 28). Es, sin embargo, llamativo que Braidotti enuncie muchas veces el rol de los feminismos de manera subsidiaria a lo acontecido a nivel de las posiciones de la intelectualidad francesa de la generación del 68. Aún más, su propia adscripción a un feminismo posthumanista rinde sus deudas más con el antihumanismo de sus “amados profesores postsesentayochistas (...): en particular, Foucault, Irigaray y Deleuze” (2015, p. 32) que con las feministas contemporáneas a ella que, como vimos, impugnaron las formas de subjetivación androcentradas y evidenciaron el carácter político de las mismas con anterioridad al pensamiento postestructuralista. Incluso más, de manera exactamente inversa a lo que hemos intentado demostrar en el apartado anterior, Braidotti coloca la puesta en cuestión de la categoría de mujer como codependiente de la impugnación a la categoría de Hombre y dadas ambas a partir la postulación del poder como trama reticular que constituye las subjetividades. Por ejemplo, afirma: “y una vez que este movimiento deconstructivo es activado (las relaciones de poder como configurantes de subjetividad), tanto la noción de Hombre, como aquella del segundo sexo, de la mujer, son puestas en cuestión” (2015, p. 33). Luego, son innumerables las veces que esta autora

señala “el impacto”, “la influencia” que el pensamiento postestructuralista francés supuso para los feminismos contemporáneos (Braidotti, 2000, p. 110, 116; 2015, p. 34). Si bien tal reconocimiento tiene cabida, puesto que es evidente el diálogo que las feministas sobre todo de la llamada tercera ola (Irigaray, Haraway, Butler, Preciado, Federici, y un largo etc.) han mantenido con Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan, entre otros, queda fuera de foco el hecho de que los pensadores que Braidotti celebra han abrevado sin duda de los saberes de las luchas tal como ellos mismos lo manifiestan. La discusión en torno al devenir-mujer que Braidotti entabla con Deleuze es clara al respecto tal como veremos luego.

Distinto es el caso de Rolnik quien, como ya se puede anticipar en la cita expuesta, tiende a tematizar con énfasis el rol nodal que los devenires micropolíticos que supusieron la presencia de las mujeres y las disidencias en el campo social tuvieron en el giro histórico que supone el paso de entender lo humano bajo las lógicas identitarias andro-antropocéntricas a comprender la complejidad de las políticas del deseo implicadas en los procesos de una subjetividad flexible (2006). Rolnik piensa primero desde las políticas del deseo que producen los movimientos sociales minoritarios, focalizando en los saberes de las luchas y en el impacto que éstos producen en las reconfiguraciones del *socius* y del pensamiento. El pensamiento posthumanista, postestructuralista, o como se quiera llamarlo, siempre viene después o, mejor dicho, mezclado con estas luchas y sus saberes. No es que las filosofías críticas del antropocentrismo humanista crearon las condiciones de posibilidad de las luchas de las minorías, sino que estas luchas gestaron y reclamaron la creación de conceptos adecuados al malestar y la protesta. El pensamiento crítico respecto de los humanismos andro-antropocéntricos nace al fragor de los flujos disidentes (dentro de los cuales los feminismos cumplen un rol importantísimo, junto a los movimientos decoloniales y las luchas obrero-estudiantiles, entre otros) creando conceptos que procuran diagnósticos (visualización y elaboración de los problemas del presente) y convocan acontecimientos (generando devenires y mundos diversos para cuerpos hostigados e incómodos). Creamos porque no tenemos otra opción que inventar para sobrevivir, “crear es darle sentido a lo que ya está en tu cuerpo, pero no coincide con las referencias existentes, reorganizando tus relaciones con el entorno y modificando todo tu ser” (Rolnik, 2019, p. 494).

El análisis que Suely Rolnik realiza en torno al pasaje dado entre las políticas de la identidad y las políticas de subjetivación flexibles resulta de suma importancia en una perspectiva que se afirma en la potencia de las luchas. Para esta pensadora (Rolnik, 2009; 2019) el régimen capitalístico (o el llamado neoliberalismo o capitalismo tardindustrial) es producto de una reconfiguración del sistema producida en respuesta a los variados movimientos de resistencia de los años 60 y 70 del siglo XX en el que las políticas de subjetivación flexibles pasan a ser nodales. La pensadora brasileña muestra cómo estos movimientos produjeron desde los márgenes una crítica a las lógicas identitarias burguesas, eurocéntricas y falocráticas, evidenciando las políticas de dominio y expansión que les son concomitantes. Asumido el develamiento del juego político de la lógica de identidad/alteridad jerarquizante, la operatoria de la axiomática capitalística buscó instrumenta-

lizar los modos diferenciales de subjetivación creados justamente por los grupos minoritarios. Tal instrumentalización supone el abandono de una producción serializada del deseo a través de dispositivos y regulaciones identitarias para dar inicio a nuevas operatorias de confiscación diferenciales del deseo, asumido éste como potencia vital indispensable para todo proceso de producción. Veremos luego los escollos a sortear de este problema. Por ahora nos detengamos a ver el papel que Rolnik atribuye en este proceso al movimiento de cuerpos feminizados en general.

Rolnik (2009) se retrotrae a fines del siglo XIX, cuando las mujeres entran al mercado de trabajo y a la vida pública y se les vuelve insostenible vivir en un régimen de subjetivación identitario. Basada en estudios neurocientíficos, esta autora afirma que las mujeres precisaron desarrollar, en ese momento de *shock*, la llamada capacidad subcortical que, presente en todos los órganos, aprehende el mundo como campo de fuerzas vivas más que como conjunto de formas a ser percibidas en representaciones, actividad propia de la capacidad cortical. Este choque entre el cuerpo vibrátil (Rolnik, 1989) y la vorágine de un mundo en aceleración y cambios fue tan violento que produjo el campo sintomatológico que dio lugar a lo que el dispositivo médico-psiquiátrico reconfiguró como histeria. Esta misma protesta del inconsciente femenino es la que se instaurará primero como fuerza política en la lucha por la igualdad con el sufragismo de manera emblemática en la llamada primera ola feminista, y como crítica política a los patrones andro-identitarios después de la Segunda Guerra Mundial con la segunda ola feminista. Los cuerpos feminizados, vulnerados y vulnerables, que estuvieron y están social y políticamente destinados al cuidado y a la reproducción de la vida de otros, parecieran tener una mayor disponibilidad de esta capacidad activa de responder vibrátilmente a los problemas del presente, desencadenando una serie de respuestas afirmativas y diferenciales respecto de las respuestas reactivas identitarias, violentas y conservadoras (Rolnik, 2019), como es el caso de las típicamente machistas. Este es el derrotero político e histórico puntapié configurador de las llamadas subjetividades flexibles (Rolnik, 2006) que estallaron y tomaron el campo político de las resistencias durante los 60 y los 70 y que finalmente dieron lugar a las teorías críticas antihumanistas y posthumanistas que cimentaron el auge del postestructuralismo con sus variantes.

De este modo, lo que se visualiza en Rolnik es que lo que luego fue conceptualizado como devenir-mujer por Deleuze y Guattari fue pulsado por una serie de procesos de subjetivación y resistencia que ocurrieron con anterioridad a la creación del concepto. Pero, a su vez, esa creación conceptual responde a la necesidad de señalar y potenciar la fuerza política de los procesos y las luchas, convocando nuevos acontecimientos para las subjetividades y los inconscientes que protestan. Es en este sentido que en una entrevista Rolnik responde:

...la resistencia aquí consistiría en entrar en los procesos de diferenciación de todas esas figuras (hombre, mujer, etc.), pues así lo que estaríamos desinvirtiendo sería el propio falocratismo. Esos procesos son justamente lo que podríamos llamar, citando a Guattari, como devenir-mujer: devenir-mujer del hombre, devenir-mujer de la mujer, en fin, devenir-mujer de la sociedad. (Rolnik, 2013, p. 116)

Acto seguido, nuestra pensadora asocia las políticas identitarias de sujeción al falocratismo, y el devenir-mujer a las políticas de subjetivación que incuban formas diferenciales para luego afirmar que el feminismo, más allá de sus necesarias formas molares (dadas en las demandas de reconocimiento de igualdad en derechos) “creó el suelo para la proliferación más protegida de ese devenir-mujer de las mujeres” (p. 117). En Rolnik aparece siempre un ventear de las luchas y sus saberes antes que el análisis del “impacto” que los autores avalados por las lógicas de reconocimiento académico tienen en los procesos de resistencia y creación.

Se ve que el devenir-mujer es algo que Rolnik rastrea en las convulsas macro y micro políticas de las sociedades capitalísticas, y reconoce en Deleuze y Guattari la capacidad de capturar en tal noción la potencia de las luchas del presente para procurar nuevos acontecimientos. Por su parte, Braidotti, hace el movimiento contrario: parte del concepto ya formulado y se pregunta qué pueden hacer las mujeres con él, introduciendo una crítica *a posteriori* que evidencia un reposicionamiento en las lógicas identitarias. La pensadora australo-italiana escucha en Deleuze, tal como veíamos, la voz del maestro al que hay que preguntar y repreguntar ya que él “hace cosas que las mujeres necesitan para actuar como mujeres en la escena de la gran historia” (Braidotti, 2004, p. 228). En este diálogo crítico que Braidotti intenta entablar con su profesor se establece desde el principio una tensión entre el devenir-mujer con sus implicancias des-identitarias y “las mujeres de la vida real” sujetas en la “localización” de la “diferencia sexual”. De tal modo es que, inmersa en la paradoja entre la identidad molar establecida históricamente por una diferencia sexual “ineludible” y la tarea micropolítica molecular del devenir minoritario, Braidotti pregunta a Deleuze: “¿cómo podremos devenir las dos cosas?” (p. 228). A lo que, por supuesto, Deleuze responde: “no sé cómo resolverlo, dime tú cómo solucionarlo” (p. 228). Es en este momento entonces donde Braidotti asume que:

...los filósofos de esa tradición (la del pensamiento postmodernista) no pueden ir más lejos. Ellos se detuvieron exactamente donde las feministas posmodernas comenzaron con la pregunta sobre esta contradicción, que es el modo como nosotras podemos defender y afirmar los derechos de las mujeres y redefinir el concepto de humanidad. Nosotras comenzamos con eso y entonces ellos pararon allí (...) estos filósofos no fueron capaces de encontrar respuestas a la gran paradoja de nuestro tiempo, que es, como ya lo ha afirmado Irigaray, la cuestión de la diferencia sexual. (p. 229)

La secuencia está expuesta: la autora de *Sujetos nómades* (2000) busca establecer en su “política de la subjetividad femenina” (2004) una identidad, aunque más no sea de manera transitoria, basada en la diferencia sexual femenina para a partir de allí defender los derechos de las mujeres y re-definir lo humano desde esta nueva plataforma. En definitiva, el movimiento braidottiano consiste en realizar una crítica al devenir-mujer para volvernos a situar en una lógica identitaria donde la categoría mujer se reinstala y donde la nueva definición de humanidad se cuele. Claro que Braidotti, asumida hija del postestructuralismo, delimita esta secuencia identitaria con las consabidas advertencias de no fijeza e interseccionalidad. Sin embargo, no deja de ser preocupante la apelación a la lógica de la diferencia sexual más aún luego de las contundentes críticas que autoras como Haraway (1995; 2004), Butler (2006; 2007) y Preciado (2009; 2022) realizaron, con el mismo horizonte de intrerlocución postestructuralista, a la dicotomía sexo/género. Allí donde Braidotti asume que las feministas postmodernas toman la posta, nosotras consideramos un corte del devenir, no siguen con la secuencia del devenir minoritario y rizomático, se anclan en las luchas feministas “femeninas”.

Por el lado de Rolnik, como ya vimos, se muestra en términos efectivos e históricos un devenir-minoritario a partir del devenir-mujer que se inicia a fines del siglo XIX. Deleuze y Guattari reconocieron de algún modo este proceso que Rolnik explicita con claridad y configuraron la noción de devenir-mujer como índice y desencadenante de todos los devenires. La cita ha sido una y otra vez extraída: “Ahora bien, si todos los devenires son ya moleculares, incluido el devenir-mujer, también hay que decir que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la llave de los otros devenires” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 279). Anclándose en la diferencia sexual femenina, lo que hace Braidotti es cortar el devenir, cortar con la potencia de lo que aquí hemos denominado trans como fuerza deseante y desidentificante que agrieta las sujeciones y habilita nuevos vínculos. La propuesta de la pensadora italo-australiana obtura así también las posibilidades de lo que Rolnik denomina como cuerpo vibrátil. Un tal cuerpo se inscribe como un modo de experimentar que, lejos del modo sujeto (reaparecido en el nomadismo braidottiano), posibilita la conexión con un devenir transfigurador, creador. Se trata del saber-del-cuerpo o, mejor, del saber-eco-etológico tramado con otras especies, con el mundo y con las cosas: destino ético de la pulsión creadora del deseo. Es en este sentido que nos posicionamos desde una reapropiación del deseo, de ese que viene siendo confiscado, expropiado y extorsionado a través de los diversos artilugios identitarios e individualizantes capitalísticos que actúan aún bajo las formas de la flexibilidad y la diferencia. Resulta preciso que la reapropiación del deseo se instale en coordenadas ético-políticas colectivas tramadas por singularidades devinientes, en ese tejido de fuerzas que impugnan las formas subjetivas identitarias de reconocimiento, que se filtran y agrietan las formas disciplinadas de los cuerpos individualizados e identificados.

La apuesta por el cuerpo vibrátil es la apuesta por ese devenir-mujer que es la llave que desencadena todos los devenires: el devenir travesti (articulador trans indispensable para el devenir

animal), el devenir-animal, el devenir-imperceptible (Deleuze y Guattari, 1994, p. 280). Pero ¿qué es lo imperceptible? “Ser como todo el mundo, [...] convierte ese todo el mundo en un devenir. [...] devenir todo el mundo es crear multitud, crear un mundo” (p. 281). Crear multitud, crear un mundo, hacer otra historia porque no queremos ser más la humanidad (Shock, 2017) que se expone, y expone la vida en su conjunto, a la muerte en las tramas tanato-bio-políticas. Porque los cuerpos no son individualidades autopoieticas como afirma Braidiotti (2015, p. 40), las tramas de la vida responden a procesos simpoiéticos de generación conjunta. Precisamos un devenir simpoiético que cree en marañas de relaciones múltiples un nuevo mundo, para “engendrar otra historia” (Berkins, 2006).

3. Conclusión: notas para una filosófica transfeminista simpoiética

Tres palabras que parecen adjetivos, que se aproximan (*ad*), pero que, a su vez, se lanzan (*iecum/iacere*): como adoquines en una barricada, como clinámenes que se desvían... Precisamente en ese plano de composición de lanzarse hacia algo, de aproximarse arrojándose, entre sí y a lo que se mueva en la cercanía... así funcionan las filosóficas transfeministas simpoiéticas, como una máquina catapultadora de microguerras.

Lo que adjetiva torsiona una singularidad que se trama, que deriva... Hemos intentado en estas líneas recorrer la deriva de la trama transfeminista en el pensamiento posthumanista, nos iremos adjetivadas en simpoiesis (generar-con, Haraway, 2019). Pero las filosóficas engañan, no implican adjetivaciones sino prácticas, suponen un doble movimiento: prácticas de pensamiento y pensamientos en práctica. No nos cobijamos en una filosofía con derecho a identidad sustantiva, tramamos más bien con la genealogía en tanto insubordinación de los saberes de lxs que luchan. Por eso también, desadjetivadas, las filosóficas suponen la potencia de la denuncia y la transformación: ya no cabe sólo la interpretación y la exégesis, es preciso transformar (aquí nuestra deuda con un materialismo histórico desdialectizado por el devenir transfeminista). Y porque es preciso transformar, urgimos desplegar una serie de instancias que conecten con la sintomatología del presente. Se trata entonces de elevar el propio pensamiento hasta el nivel del enojo: el enojo provocado por toda la violencia que hay en el mundo, esa violencia a la que nos negamos a estar condenadxs. Elevar el propio enojo hasta el nivel de una tarea: la tarea de denunciar esa violencia con toda la calma y la inteligencia que nos sean posibles (Didi-Huberman, 2013).

Las filosóficas se inscriben (el sufijo *-ica* lo señala) en tanto prácticas para llevar a cabo esa tarea que también Foucault detectó como la necesidad de llevar “una vida no fascista”. Fue nada más y nada menos que prologando *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari que este autor introdujo una frase enigmática respecto de esto proponiendo una tarea que él mismo ni explica y ni lleva a cabo en términos teóricos (sabemos de su aversión a la noción de deseo). Escribe Foucault: “¿Cómo puede desplegar el deseo sus fuerzas en la esfera de la política, e intensificarse en el proceso de der-

rocamiento del orden establecido? *Ars erótica, ars teorética, ars política* (1999). Este pequeño enigma (que de manera explícita no buscamos resolver en la exégesis de la obra foucaultiana) terminó por dar lugar a conceptos-acontecimientos que enuncian instancias que tramamos con el hacer/pensar de distintas activistas/pensadoras, en la propuesta de un triple bucle:

- una *ars erótica*, devenida en Erotética: práctica del tornar pregunta de los cuerpos que vibran, de las existencias que se abren a la interpelación de otros seres;
- una *ars teorética*, devenida en Tectónica: práctica diagnosticadora de los acoplamientos rechinantes, de los nudos problemáticos, de los abismos sintomáticos, de las cuerdas que tensan nuestro presente, de las instancias que proxenetizan el deseo;
- una *ars política*, devenida en Extática: práctica de apertura que supone el generar-con (simpoiesis) para la creación de embriones de mundos posibles, procurando metamorfosis transindividuales, redes de implicancia parciales, inestables, vivas.

Es de este modo que intentamos mantenernos lejos de la desesperación, pero también de la esperanza, implicadas en la difícil coyuntura, inestable y paradójica, de seguir con el problema (Haraway, 2019), sin soluciones definitivas, pero también sin la comodidad escéptica y a distancia de toda mueca cínica. Estos son los puntales en desarrollo que buscan sostener nuestra precaria y provisoria “casa de la diferencia” (Lorde, 1982), el lugar en construcción desde donde queremos pensar y practicar unas políticas del deseo que potencien nuestro devenir simpoiético tecno-multi-especie (Haraway, 1995; 2019).

Entre el devenir y la simpoiesis, lo trans deja de ser prefijo, en tanto aquello que se antepone para fijar el sentido del término posterior, y pasa a arrastrar un modo de experiencia que nos coloca en movimiento, implicando la transformación de aquello que acompaña en conexión con otros devinientes. Lo trans no indica entonces prefijo sino mutación. Esta partícula opera llevando a los conceptos (feminismos en este caso) a entrar en otro acontecer, dislocados, transgredidos a través de un cruce, puestos en tensión con otras fuerzas. Lo transpone a los términos a devenir. ¿Devenir en qué? El devenir no supone un tránsito de una instancia a otra, o al menos no se fija en un punto de llegada, se trata del movimiento mismo que esquivo las lógicas de identificación, que se abre a la inquietud de las diferencias y la multiplicidad, que se ejerce en la producción deseante que nos vincula. “El devenir es el proceso del deseo” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 275). Nos interesa insistir en lo trans como vector del devenir y en el devenir como acontecer del deseo para, a su vez, poder insistir en: el tornar pregunta de nuestros cuerpos (¿qué modos de producción del deseo habitan en nuestras experiencias trans y (trans)?); en el habitar-pensar-diagnosticar los instantes de peligro (¿qué modos del deseo se ponen en juego bajo el riesgo de reconducirnos a las violencias identitarias y jerarquizantes?); en el engendrar otra historia (¿qué políticas del deseo proliferante y creativo podemos habilitar a partir de esto?). En definitiva, la pregunta: ¿cómo prefigurar una filosófica de salida del andro-antropocentrismo?

Referencias

- Berkins, L. (2006). *Travestis, una identidad política*. VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres/ III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género Diferencia Desigualdad. Construirnos en la diversidad.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismos, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- De Beauvoir, S. (1970). *El segundo sexo*. Ed. Siglo Veinte.
- Deleuze, G. (2013). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Ed. Cactus.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Ed. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *El Anti Edipo*. Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2013). Cómo abrir los ojos. En H. Faroki, *Desconfiar de las imágenes*. Caja Negra.
- Ferrando, F. (2021). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism: Differences and Relations. *Ethika*, 5, 153-168. <https://revistaethika.uchile.cl/index.php/ETK/issue/view/5834/360>
- Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Planeta Agostini.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). El Sexo verdadero. En A. Serrano (Ed.), *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Talasa Ediciones.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI.
- Galparsoro, J. (2019). *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital*. Ed. Comares.
- Galparsoro, J. (2020). Posthumanismo, inmortalidad y naturaleza humana. *Revista de Filosofía Moral y Política*, 63. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.09>
- Guattari, F. (2017). *La Revolución molecular*. Ed. Errata Naturae.
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2013). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Ed. Tinta Limón.
- Guerrero, M. (2022). Trans. Transfeminismo en primera persona. *Nueva Sociedad*, 302, 154-160. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/16.TC_Guerrero_302.pdf
- Hanisch, C. (2016). *Lo personal es político*. Ediciones Feministas Lúdicas.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.

- Haraway, D. (2004). *The Haraway Reader*. Routledge.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Ed. Consonni
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social*. Manantial.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Ed. Horas y horas.
- Mc Manus, S. (2022). Trans. Transfeminismo en primera persona. *Nueva Sociedad*, 302. <https://www.nuso.org/articulo/302-trans/>
- Millett, K. (1995). *Política Sexual*. Ed. Cátedra.
- Morlaga, C. y Castillo, A. (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercer mundistas en Estados Unidos*. Editorial “ismo”.
- Preciado, P. (2019). *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Anagrama.
- Preciado, P. (2022). *Dysforia Mundis*. Anagrama.
- Radi, B. y Sardá-Chandiramani, A. (2016). Travesticidio / transfemicidio: Coordinadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina. *Boletín del Observatorio de Género*, 9.
- Rich, A. (2018). *Sangre, pan y poesía*. Icaria.
- Rolnik, S. (1989). *Cartografía sentimental*. Estacao Liberdade.
- Rolnik, S. (2006). Politics of Flexible Subjectivity. The Event-Work of Lygia Clark. En T. Smith, N. Condeey y O. Enwezor, *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity*. Duke University Press.
- Rolnik, S. (2009). Para una crítica de la promesa. En AA.VV. *Conversaciones en el impasse: dilemas políticos del presente* (pp.47-68). Ed. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2013). Geopolítica del Rufián. En F. Guattari, F. y S. Rolnik, *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Ed. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2018). ¿Cómo hacernos un cuerpo? En V. Gago, V. *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?* (pp. 109-131). Ed. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Ruiz Trejo, M. (2022). Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas. *Alteridades*, 32(63), 81-94. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n63/Ruiz>
- Shock, S. (2017). *Hojarascas*. Ed. Muchas Nueces.
- Sloterdijk, P. (2006). *Reglas para el parque humano*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropológica*. Pre-Textos.
- Solá, M. y Urko, E. (2014) *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta.
- Sorgner, S. (2022). *We Have Always Been Cyborgs—Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Sorgner, S. y Ranisch, R. (2014). *Post- and transhumanism: An introduction*. Peter Lang Edition.
- Sorgner, S. L. (2021). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.

- Trujillo Rendón, V. (2022). Repensar lo humano desde el transfeminismo antiespecista. *Analéctica*, 8(50). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5894953>
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, 1(2), 39-59.
- Vaccari, A. (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *Journal of Medicine and Philosophy*, 44, 192–219.
- Vaccari, A. y Fischer, J. (2019) El transhumanismo como opiáceo tecnocientífico. *Pensando: Revista de Filosofía*, 11, 2-14.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade*, 22, 27-43. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000200027>
- Wayar, M. (2019, octubre) Se está cometiendo un genocidio de la comunidad travesti. *Tiempo Argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/nota/marlene-wayar-se-esta-cometiendo-un-genocidio-de-la-comunidad-travesti>
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Ed. Egales.

AUTORAS

Natalia Gil. Doctora en Humanidades, área en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Profesora a cargo de la cátedra de Antropología Filosófica, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Profesora Auxiliar docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, Argentina.

Belén Scigalszky. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Profesora a cargo de las materias Filosofía y Estética de la Escuela Provincial de Bellas Artes “Tomás Cabrera” N°6002. Docente y tutora de nivel secundario.

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

Proyecto de Investigación N° 2864 : Entre política, ética y estética: prácticas de resistencia, formas de autogobierno y lógicas de diferenciación; perteneciente al Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.