

Poéticas de otros/as: resistencias caníbales a la guerra total*

Cristina Morales Saro**

[RESUMEN]

Este artículo es un ejercicio de comprensión de nuestro presente a partir de las propuestas antropofágicas de Oswald de Andrade, Suelly Rolnik y Eduardo Viveiros de Castro, entre otros/as. Vamos a ver si por el camino nos permitimos, o se nos impone, la experimentación de algunos modos de ser que, entre las formas y las fuerzas (Rolnik), no tengan que regirse por los dispositivos de alienación y explotación a los que el capitalismo global quiere acostumbrarnos. Queremos aquí replantear, sobre todo, la continuidad entre la cuestión ética y aquella política. Continuidad que, desde la enunciación antropofágica, nos abre a una idea peculiarmente cósmica sobre la comunidad y sobre nosotros/as mismos/as que da al traste con el proyecto socioatómico que amenaza con totalizar el globo. Las exigencias de depredación que actuamos y hacemos crecer en nuestra relación con la tierra y con los/as otros/as para satisfacer los estándares de las sociedades de la información en el contexto del capitalismo avanzado nos obliga, ¿es así?, a detenernos y a reflexionar. En este punto, la línea caníbal tiene la ventaja de proveernos de un estilo especial para llevar a cabo esta reflexión tan necesaria. Se trata del modo poético, modo a partir del cual el pensamiento toma conciencia, no solo de sus poderes creativos y performáticos, sino de su poder de dislocación y quebranto de unas cuántas lógicas atezantes, quizá demasiado humanas.

Palabras clave: antropofagia; canibalismo; subjetividad; capitalismo; guerra total; resistencia estética.

doi 10.11144/javeriana.mavae15-1.pdor

Fecha de recepción: 8 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 17 julio de 2019

Disponible en línea: 1 de enero de 2020

- * Artículo de investigación. Producto del proyecto "Laboratorio de creación e investigación feminista" VIP: 2018-044, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad de las Artes del Ecuador.
- ** Licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Profesora e investigadora de la Escuela de Literatura de la Universidad de las Artes. ORCID: 0000-0001-7430-8559



CÓMO CITAR:

Cómo citar: Morales Saro, Cristina. 2020. "Poéticas de otros/as: resistencias caníbales a la guerra total". *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 15 (1): 14-32. <http://doi.org/10.11144/javeriana.mavae15-1.pdor>

Poéticas de outrxs. Resistências canibais à guerra total

Poetics of Others: Cannibal Resistance to Total War

[RESUMO]

Este ensaio é um exercício mais de compreensão de nosso presente a partir das propostas antropofágicas de Oswald de Andrade, Suelly Rolnik e Viveiros de Castro, entre outrxs. Vamos ver se ao longo do caminho nos permitimos ou se nos é imposta a experimentação de alguns modos de ser que, entre as formas e as forças (Rolnik), não tenham que ser regidos pelos dispositivos de alienação e exploração aos que o capitalismo global quer que nos acostumemos.

Queremos aqui repensar, sobretudo, a continuidade entre a questão ética e aquela política. Continuidade que, desde a enunciação antropofágica, nos abre a uma ideia peculiarmente cósmica sobre a comunidade e sobre nós mesmxs que rompe o projeto sócio-atômico que ameaça totalizar o globo. As exigências de depredação que atuamos e fazemos crescer em nossa relação com a terra e com xs outrxs para satisfazer os padrões das sociedades da informação no contexto do capitalismo avançado, nos obriga (é assim?) a parar e refletir. Neste ponto a linha canibal tem a vantagem de prover-nos de um estilo especial para praticar esta reflexão tão necessária. Trata-se do modo poético, modo a partir do qual o pensamento toma consciência, não só de seus poderes criativos e performáticos, mas também de seu poder de deslocamento e quebranto de umas tantas lógicas emocionantes, talvez humanas demais.

Palavras-chave: antropofagia, canibalismo, subjetividade, capitalismo, guerra total, resistência estética.

[ABSTRACT]

This essay is another exercise in understanding our present based on the anthropophagic proposals of Oswald de Andrade, Suelly Rolnik, and Viveiros de Castro, among others. We will see if, along the way, we allow ourselves or are forced to experiment with some ways of being that, between forms and forces (Rolnik), do not have to be governed by the devices of alienation and exploitation to which global capitalism wants to accustom us. Here, we aim to rethink, above all, the continuity between the ethical and the political issues. From anthropophagic enunciation, this continuity opens us up to a peculiarly cosmic idea about the community and about ourselves that breaks the socio-atomic project that threatens to totalize the world. The predation demands that we pursue and develop in our relationship with the land and with others to meet the standards of information societies in the context of advanced capitalism, forces us (right?) to stop and reflect. At this point, the cannibal line has the advantage of providing us with a special style to carry out this much needed reflection. It is the poetic mode, from which thought becomes aware, not only of its creative and performative powers, but of its dislocation and breaking power of a few gripping, perhaps too human, logic.

Keywords: anthropophagy, cannibalism, subjectivity, capitalism, total war, aesthetic resistance.

Lupus est homo homini, non homo, quom
qualis sit non novit.

Plauto

Introducción¹

> Volvemos² a Brasil. Revisitamos al caníbal de Oswald de Andrade a casi un siglo después de imaginado, porque presumimos que esta figura tiene aún algunas claves para los mundos por venir. “Pero tú, blanca, europea, escucho, qué tienes tú que decir sobre nosotros”. Ciertamente, las limitantes identidades están por todos lados: “Eso lo dices desde tu posición privilegiada, escucho”. “Tú nunca has hecho caso de los límites, quieres destruir lo único que nos queda, no queremos confundirnos contigo, blanca europea. Aquí vas a darte cuenta”.

Desde niña me pareció terrible eso de estar señalada por lo que una no ha podido elegir: el color de la piel, la procedencia genética, el índice hormonal. En el estado actual de la *topía* capitalista, parece que todo se pudiera elegir: el color de la piel, la procedencia genética, el índice hormonal. Es la ideología *new age* del *winner or loser*. Nos han hecho creer que es la sola fuerza de la voluntad personal la que nos mete o nos saca de los huecos vacíos de la estructura en la que las relaciones de producción actuales nos colocan. Solas/os —esto es lo más importante— en la devoradora guerra de todas/os contra todas/os: “Solo de ti depende: tú eliges si ganas o pierdes”, escucho.

No se trata simplemente de un desafecto capitalista por la comunidad. El capitalismo tiene su detonante, su posibilidad de ser, en la disolución del vínculo político *en lugar del cual* se impone con toda la fuerza del contrato social. Convendrá detenerse en este punto. Por vínculo político entendemos de una manera muy estricta lo que Platón acertó en llamar “el ámbito de los asuntos humanos”, que, siguiendo a Arendt (1993), vendría a ser, en general, la posibilidad de hablar y actuar concertadamente con-junto-entre otras/os: mis iguales, mis amigas/os. La aparente paradoja es que, según la hipótesis performativa, es solo a través de este hablar y actuar que sale a la luz ese quién que es una/o con-junto-entre y, por tanto, solo una vez determinado ese quién, pueden ser determinados sus iguales, sus otras/os, que, sin embargo, habían sido condición necesaria para hablar y actuar concertadamente y poder así una/o aparecer. Lejos de dejarnos espantar por esta compleja anterioridad posterior, es importante que retengamos este fenómeno de mutua recursividad que se da entre el quién de una/o y el quién de las/os demás, ya que afecta medularmente el desarrollo de las disquisiciones éticas

y políticas que nos proponemos aquí. Además, como veremos en lo que sigue, a esta idea clásica de lo político, es necesario efectuársele una ampliación considerable del radio de aplicación, como sugieren las cosmopolíticas amerindias, de manera que podamos redefinir los términos ontológicos de la comunidad política.

Aunque la idea que manejamos hoy de lo social (de la sociedad de socios) tiene una manifiesta implicación en el mundo económico y es muy cercana a la idea misma de intercambio y de contrato, usaremos, en lo que sigue, las expresiones de “relación social”; de “lazo social” y de “tejido social” para aludir al vínculo político que acabamos de explicitar; y reservaremos las expresiones “contrato social” y “sociedad total” para designar en cada caso el momento en el que el lazo social desaparece en tanto vínculo político y se transforma en un intercambio programado, en un orden sacrificial protocolar de la/el otra/o y de mí en favor de un devenir piezas, partes equivalentes de un engranaje alienante propio de las cosas sin alma.

Distinguimos, entonces, “el vínculo político” de “el contrato social” para poner de manifiesto que el capitalismo puede describirse como el dispositivo que disuelve el primero en el mismo gesto que impone el segundo. Así, de algún modo, el corte del lazo político, la debilitación del vínculo comunitario entre las personas y de las personas con los seres naturales, es condición de posibilidad de la organización de las clases, que permite a su vez el funcionamiento de un mercado configurado, al modo clásico, por aquellos que compran mercancías y por aquellos que se venden como mercancías (fuerza de trabajo). A la inversa, puede decirse que la organización de la sociedad en clases solo puede responder y ser expresión de un debilitamiento hasta la extenuación del vínculo político que permite la alienación y la explotación sistemáticas “del hombre por el hombre” (y el exterminio de cualquier otra posibilidad de relación). Funciones estas germinales y estructurales, como nos hizo reconocer Marx (1980), del sistema económico en el que aún vivimos.³

El gran mérito de Edward Gibbon Wakefield no es el de haber descubierto algo nuevo acerca de las colonias, sino el de haber descubierto en las colonias la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli. [...] La teoría de la colonización expuesta por Wakefield y que Inglaterra durante cierto tiempo procuró aplicar legislativamente *aspiraba a la fabricación de asalariados* en las colonias. A esto lo denomina Wakefield *systematic colonization* (colonización sistemática).

En primer término, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: *el asalariado, el otro hombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo*. Descubrió que *el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por cosas*. El señor Peel, nos relata Wakefield en tono lastimero, llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de [sterling] 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, “el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río”. ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan!

¿Cómo, entonces, se llevó a cabo en la vieja Europa la *expropiación del trabajador*, al que se privó de sus condiciones de trabajo, y por tanto la creación del capital y el trabajo asalariado? Mediante un *contrato social* de tipo absolutamente inédito. “La humanidad... adoptó un sencillo método para promover la *acumulación del capital*”, misión que, naturalmente, desde los tiempos de Adán espejeaba en la imaginación de los hombres como fin último y único de su existencia: “*se dividió en propietarios de capital y propietarios de trabajo... Esta división fue el resultado de un concierto y combinación voluntarios*”. En una palabra: la masa de la humanidad se expropió a sí misma para mayor gloria de la “acumulación del capital”. Ahora bien, habría que creer que el instinto de este fanático renunciamiento de sí mismo debería manifestarse sin trabas especialmente en las colonias, pues solo en estas existen hombres y circunstancias que podrían transferir un *contrato social* del reino de los sueños al de la realidad ¿Pero para qué, entonces, la “*colonización sistemática*”, antitéticamente contrapuesta a la *espontánea y natural*? Pero, pero, [...] La expropiación de la masa del pueblo despojada de la tierra, como vemos, constituye el fundamento del modo capitalista de producción. (Marx 1980, t. 1, vol. 2, pp. 956-957)

Podemos señalar que allí donde “la explotación del hombre por el hombre” funcione como un regulador estructural de las relaciones sociales, por ejemplo, bajo la forma de contrato social entre clases, la máxima hobbesiana que rige en el supuesto estado de naturaleza, se efectúa y proyecta como regulador, ya no de aquel estado, sino del “sistema de la libertad”. Podemos llamar, con Schmitt (2002), a ese estado, en el que el horizonte “político” de la relación social está marcado por un grado máximo de conflicto en el que cualquiera puede ser declarado enemigo aniquilable (indígena, trans, negro, selva, reservas marinas de la biosfera, mujer, terrorista) un estado de guerra total. Se da pie así a lo que llamaremos “una sociedad total”, título que acorta el sintagma “sociedad en guerra total”, y que entiende por tal el campo de relaciones posibles entre los socios atómicos del contrato que nos mantiene en el estado de guerra total, donde la intensidad política entre amigo y enemigo viene dada por la inminente competencia o la mutua exterminación.

La hipótesis que manejamos aquí es que existe una tecnología precisa en el capitalismo que actualiza y reproduce en cada ocasión los términos estructurales de esta guerra total. Esta tal tecnología, a pesar de estar funcionando en el capitalismo inaugural de la modernidad, y desplegar sus efectos en “la sociedad de la información” contemporánea, no es, sin embargo, producto del capitalismo. Su diseño completo lo debemos a un proyecto muy anterior y que conocemos con el nombre de “metafísica occidental”, que se fragua en la Atenas del siglo IV a. C. y culmina en nuestros días con la proclamación del New Global Order.

Pero demos un paso atrás, sometamos a análisis, para ilustrar el asunto, esta famosa máxima hobbesiana a la que hemos aludido, que tan bien sintetiza la tesis central del pesimismo antropológico. Notemos, en primer lugar, que no es solo una paráfrasis de la frase del mercader de la escena cuarta de la comedia de los asnos de Plauto, que dice así: “Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro”. Vemos que el enunciado del mercader constituye una frase condicional. En principio, pues, en la frase del mercader hay una condición bajo la que “el hombre es un lobo para el hombre”; y además es una condición bien concreta: el hombre es un lobo para el hombre, “cuando desconoce quién es el otro”. Contrastemos, pues, que de una a otra sentencia, de la sentencia de Hobbes a la del mercader de Plauto, hay, primero, un recorte de la frase con respecto a las propias condiciones de posibilidad del enunciado, y, después, una universalización de la sentencia recortada. Este recorte con valor universalizante se aplica, entonces, por parte de Hobbes a un campo específico y se eleva a máxima rectora de un supuesto estado de naturaleza del que a su vez hay que salir (de nuevo recortarse) para encontrar lo que Kant llamaría la mayoría de

edad. En efecto, Hobbes, como buen hijo de su tiempo, no se ruboriza, al abstraer (obviando las condiciones de posibilidad del enunciado) y después presentar la abstracción recortada, como candidata a máxima reguladora universalizable al “estado de naturaleza de la especie humana”. Justificando, como se sabe, además en tal máxima la urgencia del progreso del proyecto de “salir” o exceptuarse de ese estado que se reconoce intolerable, a través de “el contrato social”. La tesis aquí es que el proceder de Hobbes, el recorte con respecto a las propias condiciones de posibilidad y la subsiguiente universalización de lo recortado que se presenta como norma rectora de lo quedado excluido fuera, y por tanto también de aquello de lo que hay que salir, constituye la tecnología lógica de la producción de fetiches propia del capitalismo de todas las épocas, pero, sobre todo, propia de la construcción metafísica occidental, hoy globalizada.

Sobre la alta y baja antropofagia

Se trata de un ejercicio filosófico: en él se encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo.

(Foucault 2002, 12)

El *Manifiesto antropófago* (De Andrade, 1928), y después los trabajos de Viveiros de Castro (2010) y de Rolnik (2009, 2014), entre otras/os, nos permiten situarnos en la discusión por el sujeto político y las posibilidades de la comunidad en la época del capitalismo avanzado, desde la perspectiva, algo *cuir*, sin duda, del canibalismo. “Al proponer la idea de antropofagia, la vanguardia modernista brasileña extrapola la literalidad de la ceremonia indígena para extraer de ella la fórmula ética de la ineludible existencia del otro en uno mismo que preside el ritual, y hacerla migrar al terreno de la cultura” (Rolnik 2009, 158). Como vemos en la cita de Rolnik, la cuestión de la antropofagia implica el problema ético-político del uno y el otro al que hemos aludido y de sus de-construcciones posibles. “El otro en uno mismo”, versión reducida de “el cosmos parte del YO” de De Andrade, nos permite entrar en relación con una forma de subjetivación distinta de la moderna-capitalista-europea heredada de la metafísica que está llamada a dar cuenta de otra concepción de comunidad, quizá de otras dimensiones concebibles de las comunidades posibles.

En el *Manifiesto antropófago*, De Andrade (1928) opone dos modos de relación que nos permiten diferenciar la práctica colonial de la depredación intraespecie de una política canibal de las metamorfosis. El bajo canibalismo consiste en un ejercicio básico de alimentación material o simbólica a partir de las mejores propiedades de un otro que debe haber sido primero construido como otro total, es decir, no solo como adversario o enemigo, sino como monstruo extrahumano o anormal, y por ello, peligroso y, al límite, justificadamente aniquilable (Schmitt 2002). La amenaza, en respuesta a la que se declara la aniquilabilidad, es, sin duda, igualmente intestina: “O me lo como yo a este otro monstruoso o este otro me devorará a mí”. No hay duda al respecto: la necesidad y algo así como un instinto de supervivencia dictan el desenlace: hay que ponerse “en lugar de otro”:⁴ “o tú o yo”, es la guerra. El alto canibalismo discrepa: “yo y el otro (al) que (me) construyo(e), ¿dónde se desagregan?”. El alto canibalismo como dispositivo de la subjetividad hace referencia a una técnica de sí, para decirlo con Foucault, orientada a desactivar en cada ocasión la formación de un uno excluyente y cerrado. Rolnik (2009) la definiría en líneas generales así:

Es la ausencia de identificación absoluta y estable con cualquier repertorio y la inexistencia de una obediencia ciega a cualquier regla establecida, que generan una plasticidad de contornos de la subjetividad (en lugar de identidades); una apertura a la incorporación de nuevos universos, acompañada de una libertad de hibridación (en lugar de asignarle valor de verdad a algún repertorio en particular); y una agilidad de experimentación y de improvisación para crear territorios y sus respectivas cartografías (en lugar de territorios fijos con sus lenguajes predeterminados, supuestamente estables). (158)

Cada vez que hay un encuentro, el alto canibalismo piensa: “Esta otra/o forma parte de un yo que está abierto y en conformación,” y esto permite ser desde los zapatos de otras/os y mirar por sus ojos. Al hacerlo, el alto canibalismo no aniquila, ni engulle ni escupe, sino que explora el cosmos en el que él mismo consiste, y en el que el/la otro/a consiste también, desde otra perspectiva. Con ello, se transforma. El alto canibalismo es la operación subjetivadora que devora, en cada ocasión, la relación de otredad para incorporarla al sí mismo como dispositivo mutante (Morales 2018).

La comunidad y, por tanto, la posibilidad misma del sujeto en la baja antropofagia tiende a cero. Cada cual puede solo competir con sus iguales y exterminar a sus otros. Para ello, se esfuerza siempre en caracterizarse con fuerza, en identificar esos rasgos que le son propios y lo distinguen de todos. El dispositivo colonial fue su invento moderno, pero casi todo estaba ya diseñado de antes, en las sociedades patriarcales y clasistas que se habían organizado con esmero y mucha sangre, tanto en Europa como en América y Asia. Es innegable que la disciplina del sexo-género tiene un correlato en la disciplina de la raza-clase. En Aristóteles (2000), podemos ver con claridad cómo estos dos ejes constituyen los cimientos sobre los que se va a construir una idea de política, una idea de comunidad que no puede contar con el otro sino a través de convertirlo en Otro, y así excluirlo de la universalización de la regla “propiamente humana.” En el bajo canibalismo, estamos impelidos en cada caso, ante cada encuentro, a tomar la decisión soberana, totalizante (Schmitt 2002; Agamben 2003), esto es, la decisión sobre si es otro (y por tanto igual en el fondo, acreedor del mismo estatus que yo, competencia) o es Otro-aniquilable. En todo caso, la inclusión en la “sociedad” (y sus derechos) o la exclusión (y lo que implica) está basada en el reconocimiento o no de una identidad producida tecno-políticamente. Esta se establece en un bucle metonímico y sanciona la equivalencia entre determinados atributos o pertenencias de sujetos ya soltados, recortados a su vez de sus condiciones cosmopolitas.

La comunidad del alto antropófago, por contra, tiende a infinito. Este parte de que todo cuanto encuentra pertenece a ella. No tiene que justificar ni siquiera su propia inclusión: “El cosmos es parte del Yo” (De Andrade 1928). En la cosmología amerindia que levanta Viveiros de Castro (2010), todos los seres naturales, los que respiran y los que varían simplemente y se transforman, todos ellos forman parte. Los seres humanos, de cualquier color y configuración sexo-género, forman parte. Los espíritus, o seres incorpóreos, incluso, forman parte, fíjense bien, del “Yo.” El alto antropófago es un poeta que escucha hablar e interacciona con piedras y con pájaros, con los muertos, con las fuerzas y los astros. El alto antropófago es un políglota incansable que inventa una inter-lengua cada vez que se encuentra con algo o con alguien, y se transforma con ella. La comunidad del alto antropófago tiene dimensiones cósmicas y se extiende más acá y más allá de la noción unimundana de la “sociedad de los mismos.” La comunidad canibal, en este sentido alto, no está estructurada a partir de la unidad común de las pertenencias o atributos de un otro objetivado, sino del reconocimiento de un campo abierto de perspectivas en formación que no están *a priori* cerradas, ni se determinan en competencia ni se excluyen entre sí.

Como dispositivo de gobierno de sí y de los otros,⁵ la baja antropofagia funciona protocolariamente del siguiente modo:

- Momento de recorte, cesura y separación, ab-solución, recorte de un *dividuo* (división o parte) con unas propiedades respecto de sus condiciones de posibilidad, con la aplicación de los principios lógicos de identidad, de no contradicción y de tercero excluido al orden de las relaciones ontológicas, esto es, al ámbito general de la relación entre los seres.
- En un segundo momento, y una vez sacado el Otro y constituido el Uno, hay un momento de justificación racional del consumo exterminante del Otro que se avecina con la declaración de la guerra total. Aquí es cuando se le da carta de residencia al monstruo y se invoca el instinto de supervivencia. Se generan así las condiciones para el grado de tensión adecuado al estado *Fight or Fly* en el que nos mantienen las condiciones sociales de producción neomodernas.
- Finalmente, se realiza la deglución, es el momento en que se cumple el canibalismo material-simbólico, según el cual el Otro previamente identificado como tal es exterminado con la extracción de sus mejores atributos, para fortalecimiento del Uno que se pone en lugar suyo.

Como dispositivo político y de la subjetividad, el alto canibalismo funciona, en cambio, cortocircuitando, en cada ocasión, la posibilidad de la constitución del Uno. Hay una experiencia estética de la subjetividad antropofágica que se cifra en la tensión entre las “formas” y las “fuerzas”; y produce una experiencia de extrañamiento dentro del contexto del familiar (Rolnik 2014). Las formas se organizan según las disciplinas identitarias del género, la raza, la clase, etc. Aquí hay dialéctica de los opuestos, los contrarios se niegan el uno al otro y se sostienen a sí mismos en tanto lo hacen. Pero cuando hablamos de la relación entre “formas” y “fuerzas” no podemos distinguir dialéctica ninguna. Solo una fricción paradójica entre los efectos de las formas y los efectos de las fuerzas en mi cuerpo, afirma Rolnik, que me transforman en un signo de interrogación. Esta interrogación convoca “el deseo pensante-acción” corriente capaz de activar una subjetividad de tipo rizoma “que cambia de naturaleza y rumbo de acuerdo con las alianzas, mestizajes y contagios que se presenten” (Scherbosky 2010, 28). Esta subjetividad en proceso constante de transformación desarrollaría una micropolítica activa que la distingue de la reducción identitaria del sujeto que representaría una micropolítica reactiva. La micropolítica activa presenta tres rasgos diferenciadores: es heterogenética (produce diferencias), es relacional (se produce en relación) y es perspectiva (se produce desde la perspectiva de una experiencia del mundo). La subjetividad antropofágica es toda liminar, y se sustenta en el alto grado de “tolerancia a la alteridad” (Rolnik 2014) que presenta.

En esta política, el *self*-nómada reemplaza al ego como guía de los procesos de subjetivación; como la instancia organizadora de uno mismo y, por eso, aquello que proporciona consistencia subjetiva. Lo que se forma es un tipo de subjetividad que incorpora la paradoja que lo constituye como temporalidad: en otras palabras, una subjetividad procesal, singular e impersonal que es multiplicidad y devenir. (Rolnik 2007, 10)

Dispositivos caníbales: crítica, metafísica y capitalismo

Si analizamos ahora la máxima de “la explotación del hombre (1) por el hombre (2)”, notamos que el hombre (1), el explotado, se diferencia del hombre (2), el explotador, por el contagio de aquel hombre explotado, con una condición de excepción, de excepcionalidad de la norma, que históricamente, en Occidente, tenían a la naturaleza y por extensión las mujeres o los niños y extranjeros. Estos eran concebidos, en conjunto, como salvajes objetos de dominio y, por tanto, comprendidos solo bajo la estructura de la ley del *oikos*: amo-esclavo. El capitalismo, según esta narración, representaría la universalización legalizada del dispositivo de gobierno que descansa en la dominación como en su condición de posibilidad. Para lograr este paso, que en Hobbes (2001) habíamos identificado como la proyección sobre “el sistema de la libertad” de las condiciones propias “del estado de naturaleza”, hay que ejercer la disolución o recorte del y con respecto al lazo social, en la que lo recortado se proyecta como regulador universal con respecto a lo que deja fuera: sus propias condiciones de posibilidad, que, por ello, aparecen oscurecidas, ocultas, temidas y atacadas como lo Otro.⁶

Como habíamos ya anunciado, encontramos el diseño de este dispositivo de gobierno en los orígenes de la metafísica occidental. En esta lo que se establece, primero, es un recorte de la humanidad política con respecto a la comunidad de los seres naturales, incluso, mujeres, extranjeros y niños. Primer desanudado, recorte y universalización, por tanto, del espíritu-mundo-hombre con respecto a la naturaleza-mujer-extranjero, como versión metafísica del dispositivo de gobierno que heredará el capitalismo.⁷

Cuando es el hombre el que explota al hombre, podemos hablar de un segundo momento de desanudado del tejido social, recorte y universalización que se da ahora al interno del Mundo uno, de un hombre con respecto al otro. Este reproduce las posiciones de explotador y explotado, y las legitima ahora como constitutivas de “la sociedad”, versión moderna del capitalismo que explica y sustenta las construcciones coloniales del salvaje y del canibal, entre muchas otras. En la versión total del capitalismo promovida por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como sociedad de la información, el recorte y la universalización se dan del *dividuo* con respecto a la entera comunidad terrestre. Plan de exterminación de la sola posibilidad de las comunidades posibles. En la época del capitalismo avanzado, la proclamación del New Global Order constituye el objeto privilegiado de las ansias universalistas; el mundo Uno se pone en lugar de las condiciones comunitarias, en sentido extenso, de los individuos, y acoge la proliferación de sujetos divididos, sueltos, absueltos, recortados de sus propias condiciones de posibilidad, tanto de las terrenas como de las mundanas. El sujeto-fetichismo, en este sentido metonímico, producto del capitalismo avanzado, es un gran depredador de su entorno, odia envidioso lo que no reconoce, y se siente amenazado en él. “El infierno es lo Otro”, que diríamos parafraseando a Sartre, y lo Otro está por todas partes.

Entendemos por crítica la pregunta y la indagación sobre las condiciones de posibilidad de la cosa en cuestión. Las condiciones de posibilidad de este *dividuo*, en el sentido de separado, que es el sujeto depredador contemporáneo, responden a una ontología no humanista que pone en crisis la concepción moderna de la política y de lo político. La comunidad, como *a priori* necesario de cualquier consideración sobre el individuo o la subjetividad que la expresa, ha de encontrar un concepto expandido. El ser humano no es solo social porque lingüístico, como quería Aristóteles (2000), sino que es también cósmico porque terrestre. Entendemos, entonces, que la guerra total que entabla el capitalismo avanzado contra la comunidad está preparada en el pensamiento antiguo (Platón, Aristóteles) por la guerra total declarada contra la naturaleza (*zoé*). En el pensamiento posmoderno que se arraiga en Heidegger y en Nietzsche, a esta guerra total que enraza en el canon del pensamiento griego antiguo y llega hoy, en la forma del capitalismo avanzado, a sus últimas consecuencias, le damos el nombre de metafísica.

Pero ¿cómo hemos llegado hasta aquí? En la historia de la metafísica, podemos discernir los tres momentos de actualización del dispositivo de la baja antropofagia que acabamos de detallar. Notaremos que a estos tres momentos les corresponde, respectivamente, el consumo exterminante de la naturaleza, de Dios y de la comunidad. Cada uno articula uno de los tres ejes fundadores de la guerra total declarada en nuestros días con toda la fuerza tecnológica de la que somos capaces.

En un primer momento de la historia de la metafísica, se justifica la depredación de la naturaleza. El atributo que se le extrae a esta es la potencia creadora que se va a deglutir y a excretar convertida en la característica motora (*archein*) del logos. Como principio de la unidad (y la diferencia) política, y por tanto como criterio de pertenencia o no a la comunidad, desde ya, exclusivamente humana, se pone, entonces, el logos.⁸ El Logos hace la diferencia con respecto a una natura que va a quedar impotente y demonizada, en beneficio de un grupo⁹ que se va a identificar exceptuándose, saliendo del plano de composición hacia una dimensión superior, sobredeterminante (Guattari y Deleuze 1994). Este grupo, que ha comprendido sus propias condiciones materiales como monstruosas y enemigas, establece con ellas una relación de guerra total en la que el objetivo es sobrevivir. En tal conflicto, la sociedad del Logos se siente justificada para trabajar en el dominio y la sujeción de aquella natura monstruosa (*ananké*). La guerra total es una guerra de posiciones, en la que de lo que se trata es de aniquilar el punto de vista del otro. Como el territorio es limitado y se restringe, ya con fisuras, al globo terráqueo, la competencia está servida. Llegará un punto en el que para tener más territorio, tendré que ponerme en lugar de ti. Así hemos visto crecer las ciudades y mermarse los bosques “reservados”. Así se invade el Yasuní con maquinaria extractivista. La sociedad del Logos tiene un proyecto totalizante de producción de Otros y vocación universal. La idea de este logos, en guerra con la naturaleza y que reivindica el poder de la creación, prepara la idea del Dios Uno de los monoteísmos.

La segunda depredación, la que inaugura la modernidad, es la que se hace con respecto a este Dios Uno del monoteísmo. El Yo moderno deglute al Dios Uno y convierte la unidad en la sustancia del sujeto. En este segundo momento caníbal, el sujeto moderno se construye a través de un acto caníbal con respecto al Dios Uno trascendido. Se pone, por ello, arriba del todo, donde seguramente sigue todavía, proclamando ahora la era antropocénica del planeta. La incorporación productiva en lo existencial, la práctica performativa de esta unidad sustancial al sujeto, lleva consigo todos los problemas asociados a los límites que abordan los *border studies* y los estudios *queer* en la contemporaneidad.

La tercera depredación, que se sigue lógicamente de las dos anteriores, y deja la vocación universal de la guerra de manifiesto, es la que lleva a cabo la sociedad por el Mundo Uno (la ideología del *new world order*) contra las comunidades materialmente posibles. El resultado es una ¿comunidad-sociedad-ejército? de fetiches imposibles y brillantes, deseables y frustrantes. Hoy, la sociedad de sujetos-fetiches del capitalismo avanzado quiere ponerse en lugar de toda comunidad posible y hacer gala impudicamente de su antigua vocación universal. Hoy, la sociedad de fetiches caníbales proyecta su desierto creciente en una tierra que no reconoce, a la que quisiera no pertenecer y de la que planea escapar en naves espaciales conducidas por inteligencias artificiales.

Llamamos caníbales a estas tres actuaciones que jalonan la historia de la justificación y coproducción metafísica de la guerra total, porque nos parece que se discierne de un modo suficiente cómo, para cada una de las actuaciones exterminantes, contra la naturaleza, contra Dios y contra las comunidades posibles, la Otridad se produce a partir de un ejercicio de excepcionalidad (al modo del dispositivo del estado de excepción que dibuja Agamben [2004]), en el que lo que se exceptúa pone, en el mismo gesto, aquello de dónde sale como excepción amenazante (enemigo). El dispositivo de la metafísica, por ende, supone siempre un estado previo de las cosas, un antes de la separación-proyección, que viene, por decirlo así,

a interrumpir un relato ficticio. La versión antropofágica del Yo podría, entonces, ser interpretada como la condición de posibilidad del artificio de la separación/proyección-totalizante. La metafísica occidental se caracterizaría, entonces, leída desde la antropofagia amerindia, por un ejercicio de extracción de sí de los objetos mismos de su sed de exterminación. Como un verdadero Cronos que devora a sus hijos. El resultado de esta historia canibal de la metafísica, que ha devorado la naturaleza, a Dios y a la comunidad humana, después de haberlos separado y acorralado, a día de hoy, es ya no una comunidad, tampoco una sociedad, sino un ejército de sujetos-mercancía, en el sentido de *dividuos* metonímicamente recortados de sí mismos: un ejército de sujetos-fetiches.

Las políticas caníbales de las subjetividades cuir

No hay que confundir la constante interrupción de la unidad del dispositivo del alto antropófago con una condición esquizofrénica. La esquizofrenia supone la identidad y actualiza el conflicto de las identidades separadas y encontradas, muchas veces enemigas agonísticas; otras, enemigas totales. La identidad es una relación lógica que contiene en sí la condición de exclusividad. Cuando soy *a*, queda excluida la posibilidad proliferante de ser *b*, *c*, *d*, etc. Cuando soy *b*, se entiende que eso obedece a que ya no o todavía no soy *a*, *c*, *d*, etc. Hay una única posibilidad de transformación, de cambio, pero implica una secuencia orientada que va de una unidad a otra, en la que yo dejo de ser *a* para terminar siendo *b*. Una relación de identidad, por ejemplo, ser blanca, puede definirse, entonces, como una relación que excluye cualquier “otra” posibilidad de ser de la serie razas o colores. Pongamos el ejemplo por todos conocido de Michael Jackson: ¿Él deja de ser/aparecer negro para ser/aparecer como blanco? ¿Diríamos que pasa de una identidad racial a otra? Michael Jackson sigue, sin embargo, siendo Michael Jackson, pero ahora es/aparece como blanco. El ejemplo nos permite separar lo que desde Aristóteles (2000) se distingue como sustancia y accidente. Si confundimos el ser de la sustancia con el ser del accidente, incurrimos en una imposibilidad lógico-ontológica entre diversos planos, grados o modos del ser. Al usar el ejemplo solo para fines lógicos, en la frase “Michael Jackson es blanco”, “ser blanco” constituye un accidente con respecto a “Michael Jackson”, un predicado, cuya sustancia, seguramente, consiste, más que en un sujeto determinable por sus predicados en una subjetividad metamórfica, capaz de atravesar y de ser atravesado por la serie accidental de identidades raciales (y no solo de manera lineal). Solo desde ahí puede recolocarse la voluntad universalista que caracteriza el atributo identificativo en el proceso de construcción del sujeto separado y enfrentado a su otredad dialéctica. Paul B. Preciado es el Michael Jackson del eje disciplinar sexo-género. Aunque Preciado cambia de nombre, está claro que no se trata de “otra” persona. Lo que Paul B. señala es lo inapropiado de querer identificar una subjetividad mutante con un rasgo identitario del eje sexo-género. Este, como el de la raza, aparece ahora como *performance* construida, no esencial, no válida para identificar sustancialmente a nadie. Así las subjetividades mutantes atraviesan los sujetos identitarios y los abren a sus propias posibilidades de ser.

El anclaje identitario, del que aquí no se reniega en términos absolutos, y al que se le reconocen muchas conquistas, llega, sin embargo, a su paroxismo en la contemporaneidad, a través de las redes sociales. Ya no un uso deliberado de la función de identidad en según qué contextos estratégicos, sino el tipo de cuestionamientos de los que se hacen acreedores movimientos como el MeToo, por permitir a las personas identificadas con las posiciones dominantes en la estructura social transicionar, al menos simbólicamente, e identificarse con las personas que ocupan una posición subalterna, como las mujeres, cuando denuncian la sistematicidad de la agresión sexista. La discusión está abierta y las preguntas vienen en cascada. ¿Es coherente

que la voz del oprimido sea vehiculada por gargantas a las que nunca les faltó el alimento? ¿Es pertinente que un blanco se identifique con la lucha antirracista del Black Power? ¿Puede una heterosexual convencida, bajo determinadas circunstancias, terminar coordinando una marcha de lesbianas, gais, transexuales, bisexuales e intersexuales (LGTBI)? Están en cuestión puntos fundamentales como la pertenencia a los grupos y la solidaridad entre las luchas, que pueden comprometer la marcha de la transformación social y llegar, incluso, a detenerla o neutralizarla, en un contexto espacio-temporal concreto. ¿Acaso el globo?

Como señala Tiquun (2015), “sería más útil descubrir cómo alterar los modelos de exploración para permitir al sujeto liberar sus propios modelos espontáneos” (81). A mi juicio, lo que necesitamos es una nueva concepción de lo político que parta de la disidencia que actualiza las subjetividades *cuir* con respecto al sujeto. Necesitamos políticas caníbales para las subjetividades *cuir*. Subjetividades, entonces, que aún no o ya no son Unos. La alta antropofagia nos permite el movimiento que fuga de la identidad, el dispositivo a partir del cual nos aseguramos no corresponder a nosotros/as mismos/as, no encajar perfectamente, no cerrar.

La alta antropofagia se sostiene en un deseo *queer*: “It is, therefore, about a post-identitarian movement: ‘queer’ is no longer an identity in the multicultural folklore, but a position of critique attentive to the processes of exclusion and marginalization that generate every identitarian fiction”¹⁰ (Preciado 2009). La alta antropofagia, o el canibalismo político, hace notar precisamente esto último, la ficción de la construcción identitaria, la *performance* que constituye la identidad del sujeto que se presenta como Uno frente a un Otro, que, cuanto más Otro es, más trabaja al servicio de la configuración unitaria ajena.

Para comprender un poco mejor el tipo de conflictos que atraviesa una subjetividad *cuir*, vamos a introducir a Cornejo-Polar (1996) y su concepto de *heterogeneidades no dialécticas y multituadas* que construye para hablar de la subjetividad migrante. Cornejo-Polar analiza el discurso migrante y se da cuenta de que este “se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico” (841). En efecto, constata, el discurso migrante “acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que se supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica” (841). Al contrario, “el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un Lugar. Es un discurso doble múltiplemente situado” (841). El resultado es

un espacio donde cualquier sentido puede solaparse y refundirse precisamente en el extremo que aparentemente se le opone, como también —y tal vez sobre todo estratificar como instancias separadas las diversas vivencias que forman su fluido itinerario a través de distintos tiempos y espacios [...]. Después de todo no hay mejor discurso sobre la identidad que el que se enraíza en la incesante (e inevitable) transformación. (841)

Y continúa:

El migrante dramatiza en y con su lenguaje la condición migrante y habla con espontaneidad desde varios lugares, que son los espacios de sus distintas experiencias, autorizando cada segmento del discurso en un locus diverso, con todo lo que ello significa, incluyendo la transformación de la identidad del sujeto, locus que le confiere un sentido de pertenencia y legitimidad y que le permite actuar como *emisor fragmentado* de un discurso disperso. Lo notable del asunto es que el abrupto descentramiento del discurs-

so no parece producir ninguna tensión en el emisor (y tampoco en los receptores) y su acto de habla se desliza sin contratiempos con una muy curiosa espontaneidad, incluso cuando alguna de las figuraciones del sujeto emite juicios negativos sobre otro sujeto que luego será quien asuma la función enunciativa. (843; cursivas mías)

Discutamos solo aquí esa fragmentariedad del emisor migrante, e inclinémonos a la comprensión del fluido itinerario que se desliza sin tensiones a través de diferentes tiempos y espacios. La subjetividad migrante estaría siendo tejida por ese discurso capaz justamente de pasar sin fragmentarse de un espacio-tiempo a otro, al tiempo que mantiene la estratificación de las vivencias separadas. El discurso migrante no se fragmenta, sino que se transforma hasta hacerse expresión de la propia transformación. Podemos ligar el análisis del discurso de la subjetividad migrante al canibalismo. En Viveiros de Castro (2010) tenemos la posibilidad canibal del chamán de aparecer desde distintos lugares enunciativos, como humano, como jaguar, como halcón, etc. No hay fragmentariedad aquí, el chamán no deja de ser humano para convertirse en jaguar, sino que humano y jaguar constituyen dos cristalizaciones contextuales, dos formas de aparecer, dos lugares de enunciación, dos posiciones que coexisten, entre las que me puedo mover sin dejar de ser mi propia historia. Sin fragmentarme. Podríamos, entonces, afirmar que la política canibal es una política para no sujetos. ¿Qué quiere decir? Una política en la que las relaciones que se establecen no son entre fetiches ya separados, entre metonimias ya constituidas como unidades distantes, sino entre multiplicidades rizomáticas que están siempre en un tiempo anterior al de la constitución del Uno.

Pensamos desde la asunción de la irreductibilidad de la otredad y nos preguntamos: ¿no hay manera de salir de la dialéctica de la heterodesignación? Esta dialéctica es la que se pone en cuestión en el manifiesto antropófago. La identidad otorgada por un Otro que se pone a sí mismo como Uno y me desplaza como monstruo. Esta es la experiencia de Brasil, de las mujeres, etc. Afirmamos que la identidad es una ficción, pero hay que contar con la fuerza de las ficciones. Con su fuerza performativa, con la potencia que tienen de impresionar y sustentar narrativas en la vida cotidiana. ¿Qué no es una ficción? Lo bueno de las ficciones es que podemos inventarlas. Trabajemos en otra ficción: en una que no tiene como resultado la unidad del sujeto. Pensemos en que el canibal, o la canibal, en lugar de comerse al Otro unitario, que es ficcionalmente construido como enemigo, lo que va a devorar es la relación de otredad. Esta relación, como cualquiera, establece una distancia infranqueable, que no se puede reducir, una distancia que hace posible un devenir, un ir de aquí para allá, un movimiento. Esta otredad es, entonces, devorada por un sujeto que ficcionalmente se cree unitario. Cuando esto pasa, este sujeto se convierte en un chamán canibal que no podrá ya nunca más ser él mismo. Nunca va a encontrarse idéntico a sí. Esta otredad constitutiva de la subjetividad impide el cierre, ni Uno ni Otro. No se trata de llegar a ser Otro; ya no se puede ser uno mismo. No se trata tampoco de ser uno y la otra a la vez. No es cuántica ni esquizofrenia. Es impedir la cristalización molar de la unidad para poder experimentar la fuerza vital de la mutación. Al salir de la ficción del sujeto unitario, descubrimos lo heterogéneo del cosmos que nos configura. No ya un Otro, sino multiplicidades proliferantes que nos constituyen, que nos son parte.

Así, la heterogeneidad aparece como constitutiva de la subjetividad y no como límite del sujeto. Estamos situados/as mucho antes de cualquier voluntad del sujeto, mucho antes de cualquier interés jurídico, estamos haciendo posible el espacio para una experiencia de nosotros/as mismos/as que nos desborda. Esta experiencia nos inscribe en un plano atravesado por distintas intensidades, un plano de composición barroco que carece de principio de selección *a priori*. No podemos decidir qué cosas entrarán a componerse en el plano, pero podemos cartografiar y sostener (o no) la cantidad de relaciones en las que un elemento sea capaz de entrar. Este es el sentido para nosotros/as del “el carnaval canibal” al que hace referencia Viveiros de Castro (2010). El sujeto unitario no cabe en este plano de composición intensiva. El sujeto unitario solo puede una relación constitutiva, que es con un Otro en oposición total a él. La política de los sujetos deja con ello fuera un buen número de cuestiones importantes

que el canibalismo no olvida. Por ejemplo, quién es el sujeto de la política o qué tipos de seres pueden polarizarse como Unos y Otros. La política de la identidad esconde el paso previo de la decisión sobre quiénes pueden individuarse, ser reconocidos como sujetos y, por tanto, como posibles enemigos. Es el caso en el que se encuentran los territorios ante las políticas nacionales de ocupación; por ejemplo, Israel puede ser declarado enemigo de un Estado, pero Palestina no, por constituir un territorio ocupado y no tener el estatus de nación. En otras palabras, cuando Palestina pueda ser enemigo político, será porque se le ha reconocido un estatus que ahora no tiene. Mientras tanto se la mantiene como enemigo total del Estado israelí. Otro tanto ocurre con el Tíbet. Pero sin necesidad de irnos tan lejos, las plantas, esta planta que agoniza sin remedio en mi balcón, ¿Puede ser declarada mi enemiga política? ¿Mi Otra constitutiva y canibalizada? ¿Puede ser siquiera mi adversaria? ¿No oís ahí la declaración de la guerra del “humano” contra la natura? ¿No es el desarrollo de la razón instrumental una guerra de aniquilación del medio perpetrada durante milenios y celebrada aún hoy con odas al progreso?

En lo molar, en lo macro, la dialéctica, aun aquella que quiere resolver el conflicto, encaja los dos polos. Humano/natura, europeo/indio, humano/animal. Pero si afinamos la mirada y nos enfocamos en lo micro, entonces, no dejan de aparecer cuestiones bien radicales e importantes. ¿Quién decide dónde empieza y dónde acaba la humanidad? ¿Cuál es exactamente la línea que nos separa de la naturaleza? ¿La línea identitaria de la nación, la frontera, la identidad de género?

Una de las cuestiones clave de lo político es, sin duda, el conflicto: la política caníbal no excluye el conflicto ni intenta resolverlo, sino que lo multiplica. El conflicto no tiene solo una forma, forma simple, amigo-enemigo o adversario de mi voluntad política. No se trata de un conflicto entre voluntades de poder. No, el conflicto caníbal es proliferante, los conflictos de las subjetividades *cuir* son mucho más complejos. Multilaterales, intensivos.

El conflicto en la subjetividad caníbal es motor, no se desplaza hacia afuera, más allá de los límites del sujeto, como pasa en la reflexión de Schmitt (2002) retomada por Mouffe (2014). Conflictos de las subjetividades *cuir*. Desde la experiencia migrante construida desde varios ejes, algunos incompatibles e, incluso, contradictorios. Me siento ligado/a a lo que no me ha contenido nunca (un nuevo territorio con nuevas costumbres) y a la vez a un territorio y una cultura que ya no soy, o al menos ya no solo.

Conclusiones: canibalismo *cuir*¹¹

Me gustaría finalmente situar este tipo de subjetividades antropofágicas y migrantes en el feminismo, en concreto en el de la pregunta por el sujeto político del feminismo y la discusión en torno a la identidad. Habíamos introducido esta idea de lo *queer* desde Paul B. Preciado como un movimiento posidentitario que pretende cortocircuitar la posibilidad de la unidad del sujeto político. Lo *queer* se define en negativo, no heterosexual, no cisgénero. No puede haber una identidad fuertemente determinada que identifique la disidencia, porque esta lo es precisamente de la identidad fuertemente determinada por su funcionamiento dialéctico de exclusión.

La migración desde los Estados Unidos hacia América Latina transforma *queer* en *cuir*. Vargas (2016) describe lo que significa decir “soy *queer*” en América Latina, y cómo la enunciación denota una posición en el campo de fuerzas que define la brecha de capital cultural. No basta, indica ella, con escribirlo diferente, *cuir* denota, de todas formas, una proveniencia privilegiada de una serie de discursos *queer* que desde la década de 1990 emergen en la academia norteamericana. *Queer*, en inglés, aunque nacido en la academia, conecta lingüísticamente con la forma despectiva en la

que, dentro del lenguaje coloquial, se referían a la comunidad LGTBI, por eso conecta con el imaginario no académico, y tiene una fuerza simbólica de ruptura con el hábito lingüístico, que pierde al traducirlo al español. En español, nadie sabe qué significa *queer*, aun a veces peor *cuir*, a no ser que haya pasado por la academia. ¿Cómo se arregla esto? Obviamente, no se trata de renunciar a la potencia de los conceptos, pero quizá sí de renunciar a la comodidad de heredarlos. Creo que el canibalismo sí es un concepto que procede del Sur, y que procede también de una profunda y poética crítica a la academia y al discurso occidental. Es un concepto que, como he intentado mostrar, tiene una vocación corrosiva de la molaridad en la que se queda atrapada la discusión contemporánea en torno al Estado y a la identidad. Creo que hay que seguir trabajando en este enlace entre lo caníbal y lo *queer*; podría tratarse de un puente entre el movimiento y la academia, entre la poesía y la política. Un tipo de micropolíticas en que la subjetividad no tiene, seguramente, que elegir, que polarizarse. Se está en la academia y se está en la calle, se ha sido socializada como mujer y se es feminista *queer*, se viene y se vuelve de Europa, y se habita y se crece en América Latina. No se trata de una dualidad dialéctica. No se trata de una fragmentación esquizofrénica. La complejidad es la que ha de sostenerse y el desasosiego nos convoca a la creación.

Epílogo: “Los cueros al sol”

There are times in life when the question of knowing if one can think differently than ones thinks, and percibe differently than one sees, is absolutely necessary if one is to go on looking and reflecting at all. People will say, perhaps, that these games with oneself would better be left backstage; or, at best, that they might properly form part of those preliminary exercises that are forgotten once they have served their purpose. But then, what is philosophy today—philosophical activity, I mean—if it is not the critical work that thought brings to bear on itself? In what does it consist, if not in the endeavor to know how and to what extend it might be possible to think differently, instead of legitimating what is already known? There is always something ludicrous in philosophical discourse when it tries, from the outside, to dictate the others, to tell them where their truth is and how to find it, or when it works up a case against them in the language of naive positivity. But it is entitled to explore what might be changed, inits own thought, through the practice of a knowledge that is foreign to it. (Foucault 2012, 8-9)

Me parece escucharos “Mucha teoría”, diréis y con acierto, “¿Cómo se habita todo esto en el cuerpo?”. Y por ello quiero en este último capítulo de mi ensayo, y a modo de epílogo, mostrarles un dispositivo estético diseñado para sostener la interrogación a la que hacía referencia más arriba, cuando hablaba de la subjetividad antropofágica que desarrolla Rolnik.

Se trata de una propuesta de poesía en el campo expandido, del diseño de un dispositivo de escritura consistente en una serie de intervenciones en el espacio público, diseñadas como instalaciones performáticas. Estas tenían una misión, permitir que Yo atravesara un duelo saliendo airoso. Un duelo es un momento de pérdida en el que nos amenaza la inestabilidad propia de lo que cambia. Como tal constituye un momento de tensión privilegiada entre la rabia y el miedo de una identidad que se desvanece y la inseguridad y suspicacia del sujeto con respecto a lo desconocido que aún no llega a configurarse y acaso nunca lo haga. Un duelo, en este sentido, nos abre la cápsula identitaria y entonces nos hacemos más sensibles a las fuerzas. Como no podía dejarme arrasado del todo por estas, supongo que tuve la lucidez de atar dos hilos condicionantes, formales, antes de dejarme caer. Dos condiciones fuertemente ligadas a la escritura, a saber, el tiempo y el ritmo. Así que construí un calendario, una clepsidra, a mi modo, y empecé a escribir:

“Is not all the same of course but flows”



> >

Imagen 1. "Los cueros al sol" Instalación audiovisual. Laboratorio de Fotografía de Mz14. Guayaquil. Agosto 2019

Imagen 2. Is not all the same of course but flows. Instalación para contar el tiempo. Enero 2019

^
^

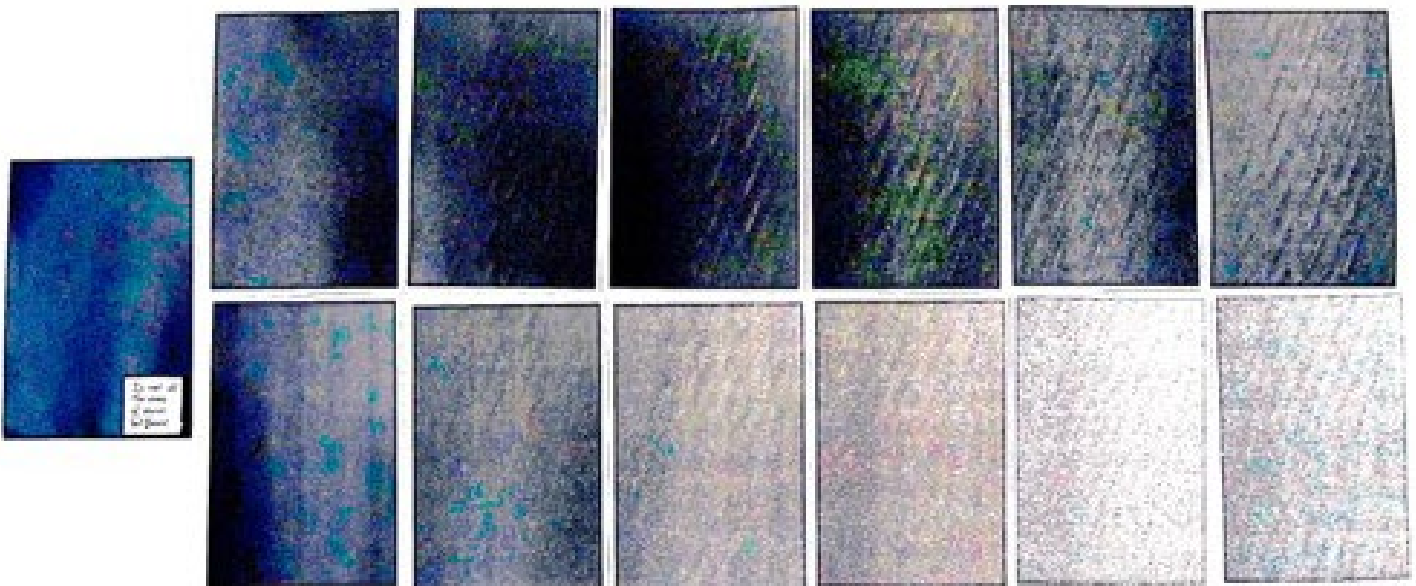


Imagen 2. Is not all the same of course but flows. Instalación para contar el tiempo. Enero 2019

Coloqué trece láminas que había reciclado de pruebas de impresora en la universidad y las pegué con cinta en la pared de mi estudio. Decidí que la inminente caída de las láminas expresaría la transformación que estaba por venir y escribí: “Darkness is while light waits;” que traduzco a mi antojo como “Hay oscuridad mientras la luz espera” o también “Hay oscuridad mientras la luz, espera”.

Mi proyecto en ese momento acababa ahí, solo había que esperar a que las láminas cayeran e ir escribiendo. No exigiría nada a la escritura excepto que fluyese rítmicamente. Me encontraba obtusa a los significados, nada tenía ningún sentido, solo podía soportar, de las palabras, su discurrir, el sonido que hacían al pasar unas delante o detrás de las otras.

Esperanzada volvía a cada rato al estudio para ver si caía alguna de las láminas y así poder sentarme a escribir, segura de estar cumpliendo un primer movimiento que anunciase la tan ansiada y a la vez tan temida transvaloración. Pasaron los días, dos, tres días, y cayó la primera, qué felicidad, me senté y escribí lo primero que se me pasó por la cabeza. Elucubré sobre el papel acerca del tipo de proceso que tenía delante, ¿un duelo, me dije, o un duelo con los duelos? Después de aquella primera caída, pasaron semanas en que aquellas láminas sistemáticamente escudriñadas a cada rato insistían en aferrarse a la pared. Después de un mes, hubo un terremoto de grado 6,5 con epicentro a menos de 1000 km de GYQ, lugar donde se ubicaba mi estudio, y aun así no se movió ninguna. Preocupada invité a un amigo querido, el profesor Marco Alvarado, quien supo orientarme desviando mi atención de aquel cuarto que me tenía obsesionada la cabeza hacia otros lugares “donde hubiese aire”.

Así fue como decidí intervenir la ruina que llevaba tiempo haciéndome parar para que la fotografiase. Me gustó, las púas y el aire convocaban las fuerzas, las páginas impresas con los poemas que escribía para la ocasión eran las formas que salían de mí ya como fantasmas, ficcionadas, pasadas por el tórculo mágico de la poesía. Decidí seguir, otra ruina y una alambrada, no muy lejos y luego dos más. Pero para aquel entonces las páginas se habían convertido en telas, en jirones de tela sobre los que escribía directamente y que me permitían al rasgarse una catarsis muy particular a través de los sentidos.

Las láminas de la pared siguieron cayendo. Llevaba tiempo haciendo fotografías de los tendales por la costa de Guayas, los cuales me recordaban muy precisamente al tendal de la casa familiar de mi abuela materna, en España. Tuve ocasión, entonces, de viajar hasta allí. Ya había trabajado con pinzas en una instalación, no hubo duda posible, las púas que rugían rasgando la tela dejaban paso a pinzas de madera que no rompían sino que sujetaban, a la vez que el aire levantaba no ya jirones de lo que yo era, sino ropas, ropas viejas de mi madre, de mi abuela. Mis propias ropas viejas, como pieles que se excretaban y se dejaban secando al sol. Fui montando tendales por algunos lugares en ese periodo, con cada uno hacía un ejercicio de escritura *site-specific* que formaba parte del ritual para atravesar la transformación. El último tendal, la instalación número 13, tuvo lugar en el bosque de Chapultepec, México City. En ella usé bolsas plásticas en lugar de ropas.

Finalmente, con ocasión de la exposición *Cáscara de Huevo*, primera muestra del colectivo artístico Gallinas Malcriadas, monté un audio a un video para que pudiese proyectarse sobre un tendal instalado en la sala y escucharse los poemas.

Como podrán apreciar en la lectura, el elemento poético ofrece un plano barroco *ad infinitum* no solo de recomposición de perspectivas que son posibles a condición de que sean imaginadas, sino de composición (des)controlada, a tiempo real, digamos, de lo que una deviene. Lo que nos sitúa más acá, si cabe, de la distinción entre lo real y lo posible, que diría Marcuse. En este sentido, si la labor de la filosofía crítica es retrotraer lo real en cada caso a sus condiciones de posibilidad, la labor de la poesía, y en su sentido más extenso, la labor de las artes, es la de velar por que el ámbito de lo posible, como tal, siga siendo posible, a tiempo real.

NOTAS

1. La redacción original de este texto se hizo a partir de un uso no sexta de la lengua que combinaba “x”, “@” y otras expresiones. Desafortunadamente los estándar de redacción de los procesadores de texto no están adaptados a este uso lingüístico, es por ello que se ha optado por el clásico patrón binario a/o.
2. Se percibirá que a lo largo del texto que sigue cambia el sujeto de la enunciación de plural a singular. Esto ocurre porque el autor habla desde su individualidad más estricta y figurada solo en ciertas ocasiones. Por lo general, cuenta con el/la lector/a e intenta envolverlo/a, y a veces habla desde un supuesto colectivo que lo acoge.
3. “Se recordará que la cuota de plusvalía depende en primer término del grado de explotación de la fuerza de trabajo”. Sentencia a la que en las ediciones 3.^a y 4.^a se añade: “Dado el grado de explotación a que se somete la fuerza de trabajo, la masa del plusvalor se determina por el número de obreros explotados simultáneamente, número que corresponde, aunque en proporción variable, a la magnitud del capital. Cuanto más crezca el capital por medio de acumulaciones sucesivas, pues, tanto más crecerá también la suma de valor que se escinde en fondo de consumo y fondo de acumulación” (Marx 1980, t. 1, vol. 2, p. 740).
4. Se tendrá cuidado en diferenciar estas dos expresiones: a) “ponerse en lugar de otra/o”, en el sentido de ocupar su lugar, de “ponerse en vez de lo otro”, y b) “ponerse en el lugar del otro”, que en el uso coloquial designa la relación de empatía. Esta última descansa, como veremos más adelante en la potencia que tenemos los individuos humanos de adoptar una perspectiva, una posición, que no es la nuestra, “ponerse en los zapatos de otro”. Una capacidad que tiene la forma de la potencia chamánica que Viveiros de Castro (2010) conceptualiza como perspectivismo.
5. Expresión que tomamos de Foucault (2005).
6. Recorte y universalización vienen a coincidir aquí más o menos exactamente con corte y totalización, a priori o condiciones del sistema según la hipótesis cibernética en Tiqqun (2015). El recorte con respecto al plano de las propias condiciones supone el corte del lazo social, del vínculo comunitario. La universalización convierte en principio de orden aquello que se ha recortado a través de la totalización (producción del enemigo aniquilable) y se impone como regulador sobre lo así producido que queda en la oscuridad, como amenaza al orden Uno.
7. Las persecuciones de brujas en Europa en torno al 1000 podrían ser vistas como una figura de tránsito entre el dispositivo de recorte-universalización de la metafísica y su aplicación sistemática en las colonias del capitalismo moderno.
8. Logos contra voce en Aristóteles. Discriminación entre el bien y el mal, en lugar de expresión del placer y del dolor.
9. Considérese que los llamados a formar parte de la comunidad humana en el pensamiento de Aristóteles eran más bien pocos. A ella pertenecían en exclusividad los hombres libres atenienses amos de propiedades y familia, y no extranjeros.
10. Se trata, por tanto, de un movimiento postidentitario: queer ya no es una identidad en el folclore multicultural, sino una posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y marginación que genera toda ficción identitaria (traducción mía).
11. Este sintagma sirvió de título a mi comunicación en LASA2019, Nuestra América: Justice and Inclusion, Boston, EE. UU., mayo 24-27 de 2019, en el panel “Four Cuir Antropofagic Perspectives” que compartí con Josy Panoa, Maiara Kins y Ana Abril.

[REFERENCIAS]

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer*. París: Éditions du Seuil.
- Agamben, Giorgio. 2004. "El estado de excepción". *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* 60: 101-110.
- Andrade, Oswald de. 1928. "Manifiesto antropófago". *Revista de Antropofagia* 1 (1).
- Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. 2000. *Política*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Castro, Eduardo Viveiros de. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Cornejo-Polar, Antonio. 1996. "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana* 62 (176): 837-844. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1996.6262>
- Foucault, Michel. 2002. *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2005. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 2012. *The History of Sexuality. Vol. 2: The Use of Pleasure*. Nueva York: Vintage.
- Guattari, Félix y Gilles Deleuze. 1994. *Rizoma*. México: Diálogo Abierto.
- Hobbes, Thomas. 2001. *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl. 1980. *El capital*. México: Siglo XXI.
- Morales Saro, Cristina. 2018. "Cannibal Feminism". Tesis de maestría, Utrecht University.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, B. Paul. 2009. "Queer: History of a Word" *Parole de Queer* (blog), 27 de octubre de 2019. <http://paroledequeer.blogspot.com/p/english.html>
- Rolnik, Suely. 2007. "Antropofagia zombie". *Brumaria8: Arte y Revolución. Sobre historia(s) del arte, Documenta 12*.
- Rolnik, Suely. 2009. "Políticas del fluido híbrido y flexible: para evitar falsos problemas". *Nómadas* 31: 157-164.
- Rolnik, Suely. 2014. "Micropolíticas del pensamiento: sugerencias a quienes intentan burlar el inconsciente colonial". Trabajo presentado en Descolonizar el Museo, Barcelona, España, 27 de diciembre.
- Scherbosky, Federica. 2010. "La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida". *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 12 (2): 23-31.
- Schmitt, Carl. 2002. *El concepto de lo político*. Traducido por Alexandre Franco de Sá. Madrid: Alianza.
- Tiquun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht.
- Vargas Cervantes, Susana. 2016. "Queer, cuir y las sexualidades periféricas en México". *Horizontal*.