

NUEVOS (DES)ENFOQUES MATERIALISTAS: UNA MIRADA FEMINISTA EN TORNO A LA INTERDEPENDENCIA DE LAS PRODUCCIONES

Andrea Corrales Devesa

Resumen:

Las aproximaciones que los feminismos contemporáneos están haciendo alrededor de la cuestión de la gestión de la materialidad de la existencia conexas con urgencias metodológicas fundamentales en el terreno de la producción y gestión de bienes intangibles. Aproximaciones que devienen de los procesos de crítica al esencialismo propio de la modernidad y de sus raíces coloniales, donde poner el cuerpo en el centro ha sido crucial. El presente texto aborda de forma rizomática la problemática del nombre y de la autoría ante un nuevo prisma político basado en procesos de producción materiales e interconectados.

Palabras clave:

Feminismos, postmodernidad, cuerpo, economías feministas, autoría, bienes intangibles, materialismo.

Abstract:

Contemporary feminists approaches to the management of the materiality of the existence are in connexion with the methodological urgencies that are essential in the field of the management of intangible goods. Approaches that came from the critical processes of Modernity's essentialism and his colonial heritage: critical processes where the body has been the key. The present paper makes an rizomatical approach to the authorship problematics facing a new political context based on material and interconnected processes of production.

Key words:

Feminisms, postmodernism, body, feminist economies, Authorship, immaterial goods, materialism

Recibido: 18/10/2015

Aceptado: 28/11/2015

*una nota sobre el citado

En este texto hay más voces de las que se pueden llegar a imaginar, y por supuesto, más de las que se pueden llegar a citar. En un modesto intento por honrar aquellas *singularidades solitarias*¹ imprescindibles se ha establecido el sistema de citado estilo Harvard-APA (a petición de la presente revista) cuando las palabras sean exactas a las de otra publicación. Asimismo, se hará referencia entre corchetes a aquellos cuerpos imprescindibles para determinados conceptos que requieren situarse en los mismos (no en un ánimo propietario si no en un gusto por *situar* [Harding] los conceptos en el tiempo y en el espacio). Por último, se utilizarán los pies de página para dar una explicación más exhaustiva de determinados conceptos o ideas (en el caso de ser requerida/deseada). Sirva esta introducción como parte de la problemática planteada en el presente texto y, a la vez, como forma de honrar el vacío, aquellos cuerpos invisibles de la academia que quedan sepultados bajo la tiranía obligatoria de la autoría.

El sentido de estas páginas es en plural: intentan recoger inteligencia colectiva y aportar a procesos comunes de lucha. Pero detrás del hilo de palabras, que es este preciso y no otro posible, hay una vida sostenida, un bien-estar encarnado. Lo que hay en singular se lo deben estas páginas, con diversa intensidad y de distintas formas, a mucha gente. Ojalá os sintáis reconocidas, de alguna manera presentes y vivas.

Amaia Pérez Orozco. *Subversión feminista de la economía*.

El feminismo se ha caracterizado, desde sus últimas olas y resacas varias, por ser un movimiento de movimientos, es decir, por haber incluido como parte de *sí* varias capas de experiencia. Desde los análisis post modernos, donde el sujeto (del feminismo) se lleva a la crítica en su condición de esencia, comienza un trepidante camino por la difusión y delineación de su propio sujeto y estrategias en el mundo contemporáneo: un mundo caracterizado por la sobremodernidad y la hipervisibilidad [Augé].

No existe un tiempo lineal donde las épocas o las *olas* comiencen y terminen, de

¹"El enunciado es siempre colectivo, incluso cuando parece haber sido emitido por una singularidad solitaria" en DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix: *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1980

forma ordenada y sospechosamente visible, delineable, categorizable. La realidad se parece mucho más al proceso de formación de las olas del mar desde la matemática, que a nuestro gusto por una lectura aplanada y achorizada de la historia: muy útil para contar pero muy torpe para parecerse a los procesos de producción reales del presente que habitamos. De la misma manera, la formación de los *topos* que nos son comunes en el pensamiento tienen también estas cualidades abruptas, tridimensionales y estratadas de las olas, aunque les pese a historiador*s y archivistas.

La producción crítica que ha devenido de los diferentes cruces entre la filosofía posmoderna y los feminismos ha sido de la misma forma, abrupta, generando diferentes picos de producción que se levantan sobre las bases de un *continuum* activista e intelectual repleto de contradicciones y micro historias de vida y de muerte. Sin duda, los feminismos post sesentas han *in-corporado* una crítica al totalitarismo, o al menos, una cierta sospecha. Totalitarismos como es la idea del sujeto como un total, un ente compuesto pero indivisible, de una serie de características y opresiones. La forma en la que el sujeto se ha enfrentado a la sociedad ha sido, de esta forma, totalitaria a su vez. Pensar que existe un sujeto autónomo que dialoga con la sociedad, 'influyéndose' de forma unidireccional, es una forma un tanto totalitaria de aprehender las diferentes realidades de los cuerpos y de los cuerpos en relación con otros cuerpos.

Esta misma perspectiva ha inundado de forma crítica gran parte de los feminismos contemporáneos, reorganizando y sacando a flote diferentes entidades, mitologías, estrategias y focos anteriormente sepultadas bajo la capa del esencialismo totalitario: *la mujer*, su esencia, sus necesidades, su representación.

Ahogados ya pues los procesos de politización de las representaciones identitarias tras un largo camino desde los 60's hasta la actualidad, los feminismos contemporáneos han puesto sobre la mesa la materialidad de la existencia: si bien el sujeto de la modernidad (ese sujeto de la autonomía Kantiana, que solo puede serlo en tanto que es propietario [Locke/Garcés]) que es el sujeto de derecho -que deviene de una lógica binaria unidireccional de la construcción de la legalidad colonial, eurocentrada- ha sido *descubierto* como ese "contratante" que el contrato social *tiene por fin conservar su vida* (Rosseau, 1762: 33), en tanto que motor de una sociedad construida bajo los pilares del genocidio colonial y patriarcal. Ése sujeto de derecho es aquel al que se invoca en los diferentes movimientos 'emancipatorios', como sin duda ha sido el feminismo blanco desde su aparición en la modernidad temprana. Es por ello que, en este nuevo ciclo histórico, los feminismos han dejado de lado la mistificación de este sujeto (cuyas cualidades han sido esencializadas) para pasar a la comprensión del mismo más allá de su 'simbolismo', o más bien, más acá de su representación: esto es, *poner la vida en el centro* (Pérez Orozco, 2015:4)entendida ésta más allá de su construcción simbólica (como podría ser

entendida desde la perspectiva de un *pro-life*), entendida entonces desde los cuerpos (humanos y no humanos) en toda su materialidad.

Cuando hablamos de constructivismo todavía no entendemos que estamos hablando de una posición hegemónica en el pensamiento desde los años 30's [De Landa]. Recuperando las aportaciones del formalismo ruso alrededor de la segunda mitad del siglo, observamos la perspectiva abstracta de los orígenes de lo que en adelante se ha ido instituyendo como las bases de nuestro pensamiento contemporáneo, dónde el lenguaje va a ser la cuestión fundamental para acercarnos a la realidad. El estructuralismo sin ir más lejos, ha sido -desde los procesos de expansión colonial- una base epistemológica que se ha *in-corporado* como un *desde donde* [Harding] muy universalizado, cosa que el postestructuralismo no ha llegado a desprenderse apenas una pizca. Los feminismos postmodernos y sus primos, como la teoría *queer*, han partido de la misma base constructivista, alineada con el idealismo hegeliano propio del encumbramiento del sujeto Kantiano, un sujeto erigido en el subidón de la europa colonial, sin duda, *un sujeto para una economía* (Corrales Devesa, 2015:15)

Este tipo de perspectivas constructivistas sin duda tienen un correlato en el plano del activismo, así como en el de la producción artística de resistencia, movida especialmente por el eje de las políticas de la representación y su función como 'constructor' de la realidad. Desde una idea un tanto estrábica de la teoría de la performatividad, productor*s culturales y en general activistas hemos librado una guerra por *el significado*; se ha entendido que hay una producción de subjetividad que es la que permite el mundo tal y como es, así como tal y como podría ser.

Sin embargo, hemos tenido que vivir la caída en picado a las entrañas de la vulnerabilidad para darnos cuenta de la importancia de la materialidad/la vida, para *in-corporar* un más allá de nuestra conciencia y un más allá de nuestro diccionario: nos hemos visto forzad*s a *desandrocentrizar* nuestra experiencia de lo material y de los cuerpos -entendiéndolos en términos de interdependencia- desde que hemos dejado de poder permitirnos la autonomía que el capitalismo nos prometía. Nuevas formas de organización y de enunciación política -y, por ello, nuevas formas de entender lo político- han emergido de este aterrizaje forzoso, del cual los feminismos han sido particularmente sensibles a la hora de articularse con estas resonancias y reorganizar sus fuerzas alrededor del cuerpo, más allá de la ilusión constructivista, es decir, más acá del determinismo pedagógico, comprendiendo que *el cuerpo no acaba donde la piel dice basta* (Corrales Devesa, 2015:35), de la misma forma que el cuerpo no es solo aquel que llamamos humano, sino, también, todos aquellos cuerpos cuya fuerza de trabajo es necesaria para que un cuerpo pueda seguir viviendo.

Paradójicamente, ha sido desde el postporno (una práctica que se presenta

profundamente enraizada en estas resistencias culturales alrededor de la crítica de la producción de significado, en el seno del constructivismo radical) uno de los lugares desde dónde se han empezado a plantear la cuestión de los procesos de producción de las propias imágenes. En el postporno, la crítica al porno 'mainstream' por "su representación incompleta y utilitaria de la sexualidad de la mujer" (Egaña: 2011:1) es un claro ejemplo de la idea de pedagogía que deviene del constructivismo social propio de las décadas de los 60's y 70's (y en sus correspondientes feminismos) donde se entiende de base que "sólo la educación es capaz de salvar a nuestras sociedades de posible colapso, violenta o gradual" (Piaget, 1934). La educación y sus instituciones (la escuela, la televisión, el cine, la familia, etc.) ha funcionado como una especie de 'pasaporte' europeizante, algo así como un signo de buena salud democrática, y en base a ello se producen nuevos movimientos coloniales, naturalmente. Sin embargo, hay algo más profundo que tiene que ver con el control del devenir, con la esperanza de poder determinar el futuro de la sociedad con un cóctel ideológico a través de acciones/pensamientos/imágenes pedagógicas: pensar que si A entonces B [Aristóteles]. La idea de educación se apoya sin duda en esta base que, junto al historicismo y sus miserias, han creado un relato causal en pos del paraíso determinista del control del futuro. " Si les enseñas A entonces B", nuestro cotidiano está plagado de este tipo de mitologías que disciplinan nuestra percepción y nuestros relatos comunes en las bases de la educación, generando un universo que permite la confianza en la lógica binaria del comportamiento de los cuerpos (tanto cuerpos individuales como comunes), esto es, un nuevo esencialismo constructivista.

Se dice que una sociedad sin educación es una sociedad sin futuro; es por ello que el dominio de la producción de estas pedagogías implica, según esta forma de entender, el dominio del devenir común. Que el porno ha sido y sigue siendo una de las fuentes de producción de imágenes sobre las prácticas entendidas como 'sexuales' (y que en tanto que ello reformulan el propio significado de lo que es comúnmente entendido como sexo) es un hecho. Sin embargo, plantear que el porno es el producto alienado de las condiciones de producción necesarias para que éste sea realizado (como en cualquier otro género cinematográfico) es sin duda un problema claro de fricción epistémica y de estrabismo analítico². El porno, como ninguna imagen, termina donde se cierra el plano. Por ello su análisis (o sus estrategias políticas) no debería quedarse en su mero contenido, donde creemos que se haya el significado.

Los análisis del porno son, en este sentido, un vórtice interesante para comprender esta cuestión, ya que por un lado, parten de una base que asume en sus

² Expresión resignificada de lo que Antonella Picchio denominaba 'estrabismo productivista': una metáfora desde los aparatos de visión acerca de la imposibilidad de la economía capitalista de percibir de forma integral el ejercicio de la vida.

prácticas el idealismo propio a su vez que es imposible evitar incorporar en los análisis los procesos de producción de las propias imágenes, es decir, entender las imágenes desde su materialidad.

“Ante la aparición de la ‘guerra del porno’ que generó una brecha en el movimiento feminista, muchos libros y artículos han sido escritos para explorar las formas en las que la pornografía, en tanto que régimen de representación, construye significado. Academic*s han analizado las revistas porno comerciales, las stag movies, la pornografía gay y lesbica y el porno infantil, atendiendo especialmente a la forma en la que el texto no es simplemente un vehículo para la diseminación ideológica sino un complejo producto cultural, en sí mismo. Pero, así como he argumentado en este capítulo, cualquier intento serio de entender la pornografía debe ir más allá de los análisis basados en la textualidad para incluir investigaciones en las condiciones socio-económicas de la producción pornográfica [...]

La pornografía es comúnmente confundida con aquello referido a ‘la fantasía’, como si las imágenes simplemente aparecieran del vacío y hubieran sido producidas en las mentes de los consumidores. Lo que se olvida desde esta perspectiva es el análisis del trabajo en la industria, situada concretamente en el mundo del capitalismo. Porque los métodos de financiamiento afectarán definitivamente a la naturaleza del contenido de la pornografía, es un error asumir que el análisis textual puede hacerse separado del análisis de las realidades económicas de la producción pornográfica” (Dines, Gensen, Russo, 1998: 61-63).

Eventos como la Muestra Marrana³ incorporan estas críticas, no aceptando producciones que no hayan sido DIY (Do It Yourself * Hazlo Tú Mismx), es decir, no aceptando productoras, donde las condiciones laborales, de procesos, de tiempos, de corporalidades, etc. son muy específicas y coordinadas con la hegemonía económica. Además se genera un contra-archivo que parte de la materialidad de la existencia, demostrando que no sólo l*s abolicionistas tienen una palabra sobre esto: siempre hay una opción que no es la prohibición, si no la proliferación de propuestas creativas desde diferentes ejes de autonomía en relación constante.

³ “La Muestra Marrana no es una muestra de porno convencional. Las películas seleccionadas no pertenecen casi ninguna al ámbito mainstream/comercial y tampoco reproducen los códigos tan limitados de las sexualidades heteronormativas. Pretendemos mostrar la multiplicidad de las sexualidades y las prácticas y los motivos por los que muchas de ellas son marginalizadas o estigmatizadas. Ven a expandir tu cuerpo y tu mente. Ven a descubrir que otro porno SÍ es posible” – en <http://muestramarrana.org/acerca-de/>

El ejemplo del postporno nos da un claro apunte sobre las nuevas perspectivas y retos desde los feminismos: no alienar el contenido (producto) con sus procesos de producción. En este caso, no separar las imágenes ya no de los que van a generar (como hemos dicho, la proyección determinista de un futuro 'construido' por estas imágenes/operaciones de significación) sino de qué tipo de procesos y economías producen los universos de posibilidad de estas imágenes -es este caso, pornográficas- y no al revés. Este nuevo cambio de paradigma va en paralelo a los procesos de empoderamiento de diferentes cuerpos y de su creciente politización en el último ciclo de revueltas que emergen de forma visible alrededor del *fenómeno* [Kant] de las plazas en 2011, lo cual significa simultáneamente que el significado de lo político se ha dilatado, cubriendo mucho más territorio y capas de la vida del cuerpo social, permitiendo a su vez la politización de la subsistencia en sí misma: la politización de la reproducción de la vida y la crítica del pensamiento productivista – capitalista. Hoy no podemos leer más a Marx sin pensar en las condiciones de producción (edición, condiciones de extracción del papel utilizado, relaciones laborales y cuestiones relacionadas con la autoría, etc.) que han permitido que estas palabras lleguen a m/í, en toda su materialidad.

La materialidad se describe tradicionalmente como aquello que es físico, aquello opuesto a lo abstracto. Se ha definido de esta forma y a partir de esta oposición que se desprende de las metodologías historicistas clásicas [materia Vs espíritu] gran parte de las lecturas sobre la historia de la filosofía: un continuo Platón contra Aristóteles, metafísica contra lógica. No es tarea mía aquí argumentar cuán poco de 'verdad' contienen las realidades categóricas propias de la abstracción de los discursos, es decir, cuán poco de *real* se desprende de la lógica binaria⁴. Sin embargo podemos enunciar sin temor que los cuerpos contienen varias capas de realidad material, o también, que la materialidad no está situada de manera exclusiva en las capas visibles de los cuerpos. Es una evidencia que el cuerpo de un árbol -por poner un ejemplo recurrente- se compone de varios estratos de realidad: desde su semilla que contiene la información de lo que potencialmente el árbol podría llegar a ser hasta el aroma de sus flores que, aunque invisible, forma parte/es en sí mismo el cuerpo del árbol *per se*. La materialidad de las cosas que percibimos/conceptualizamos/experimentamos como tal no acaba dónde termina la visibilidad de aquello que estamos *percibiendo*, o nombrando. La materialidad entonces de las producciones humanas, de la misma forma, contienen un espectro

⁴ "La noción milenaria del binarismo de género, que es claramente ideológica y no corresponde a la realidad objetiva, debe sustituirse por un no-binarismo realista, que puede expresarse como conjuntos difusos de género, formados por afirmaciones personales de identidades difusas. Una identidad difusa no se define por un sí o no, sino por un más o menos, desarrollado según una lógica informal o difusa" Presentación del colectivo granadino Conjuntos Difusos: Grupo de debate sobre lo no binario [ON LINE] <http://conjuntosdifusos.blogspot.com.es/>

de materialidades en diferentes planos de realidad que constituyen en un presente que reverbera pasado y futuro, el cuerpo en toda su extensión.

Si bien la cuestión del espectro material de los discursos está siendo revisada desde una perspectiva neo marxista [Cloud], de la misma forma se está haciendo una aproximación también hacia cómo las condiciones materiales de la escritura afectan o interfieren [o, por qué no, colaboran] en el proceso cognitivo de la escritura [Haas], así como las consecuencias materiales de sus usos [Krippendorff]. Judith Butler ha abordado esta cuestión en distintas ocasiones, especialmente en *Cuerpos que importan*, dónde no pasa por alto la cualidad material de los discursos, así como de los procesos de producción materiales de aquello que llamamos simbólico. Sin embargo, la perspectiva hegemónica del constructivismo produce un acercamiento al lenguaje desde la abstracción. Siguiendo a Foucault, hasta finales del siglo XVI la forma en la que los cuerpos se relacionaban con la palabra era de corte material, a la vez que paradójicamente espiritual (la palabra *contenía* la verdad que enunciaba, de ahí la hermenéutica como práctica clave durante estos siglos), se produce alrededor del siglo XVII un cambio en las formas de experiencia de la verdad, pasando de esta relación de analogía al de diferencia. La base -o, digamos, el pico de producción más acusado- será la crítica cartesiana, contextualizada por supuesto en la Francia de expansión colonial y su paralelo proceso de crecimiento urbano -iniciado por la invención de la máquina de vapor/carbón y cuerpos esclavos como motor de las sociedades occidentales-, que propició una subjetividad individualista y abstracta respecto al cuerpo/yo. La invención de la guillotina a finales del siglo XVIII contextualiza a la perfección el desarrollo de la crítica de Descartes y la producción de verdad a través de la diferencia: pues con la guillotina se rompe la analogía entre crimen-castigo, nos encontramos ante un ejercicio performativo, dónde no puede haber más cuerpo, desplazado de este, en relación abstracta con sus propias funciones de vida y muerte⁵.

Del episteme clásico de la semejanza al episteme renacentista de la diferencia se conforma el caldo de cultivo necesario, la red de voces y acontecimientos necesarios para la autonomía Kantiana, desarrollada a finales del siglo XVIII.

“En los siglos XVII y XVIII la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se había disuelto en el funcionamiento de la representación; todo lenguaje valía como discurso. El arte del lenguaje era una manera de “hacer un signo” -significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en torno a ella: así, pues, un arte de nombrar y después, por una duplicación demostrativa y decorativa a la vez, de captar este nombre, de encerrarlo y guardarlo, de designarlo a su

⁵ Imprescindibles las clases de Paul. B. Preciado, en PEI bienio 2014-2015.

vez con otros nombres que eran su presencia diferida, el signo segundo, la figura, el aparato retórico" (Foucault, 2009:43)

¿Qué es el nombre, la autoría, si no es esa *presencia diferida*? ¿esa escritura performativa, ese registro de que una vez hubo un cuerpo dónde ahora sólo hay un signo? De la misma forma que la guillotina significa la ruptura de analogía inscrita en el cuerpo entre el crimen y el castigo, el nombre es la ruptura de la analogía entre la producción y sus procesos, relacionado como es obvio con un cambio de paradigma epistemológico que incluye, naturalmente, las diferentes economías de la época.

La Historia del Arte (como la historia de las ciencias naturales, siguiendo a Foucault), se va a marcar por este signo segundo, el nombre como signo referido a una fidelidad a sí mismo, que sólo es posible en un régimen epistémico de la diferencia, dónde las cosas son lo que son en base a no ser otro⁶. Y esta diferencia produce una relación abstracta con la materialidad de las cosas -como es claro en ejemplo de la imprenta- porque la similitud se encuentra en la sustancia, pero la diferencia es una relación conceptual, ideológica.

No es de extrañar por eso que ante la 'crisis del capitalismo' (esto es, el gobierno de la virtualidad máxima, del imperio del líquido, de la abstracción de los recursos y los vínculos que es el dinero) se estén desarrollando nuevas teorías materialistas que quieran reorganizar el mundo en otro tipo de bases: propuestas como the OOO [*Object-Oriented Ontology*]⁷, *Thing Theory* o the *Action-Network Theory* [Latour, Callon, Law] están poniendo sobre la mesa el cuerpo (humano y no humano) de las cosas, más acá de la lectura abstracta-nominal-de la diferencia clásica, radicalizada en los procesos formalistas durante los 30's, estructuralistas durante los 50's, postestructuralistas en los 70's y constructivistas radicales en los 90's que, como vemos, comparte una raíz epistemológica con las bases de la construcción del Estado Moderno que caracterizó la nueva mirada científica de la modernidad colonial desde el paradigma de la diferencia, la yuxtaposición, la línea, el contorno: ficciones que creen ser capaces de modelar un cuerpo.

El cuerpo es, pues, el vórtice donde convergen los feminismos desde diferentes aproximaciones y metáforas. Sin lugar a dudas, el cuerpo (humano) es aquello que

⁶ "Es un habito frecuente, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aún en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto solo una de las dos" DESCARTES, René (1963) *Oeuvres philosophiques*, París, T.I, p.77 (citado en FOUCAULT, Michel (2009) Op.cit. pp.57 y 58).

⁷ Imprescindible HARMAN, Graham (2013) "Además opino que el materialismo debe ser destruído", última revisión 16 de Octubre de 2015, COCOMpress, en http://cocompress.com/files/gimms/Graham%20Harman_Ademas_opino_que_el_materialismo_debe_ser_destruido%5Bcocompress%5D.pdf

funciona como vórtice en sí mismo donde otros cuerpos (no humanos) confluyen: el agua que lo hidrata, el oxígeno que exige, los deshechos que genera, el impacto bidireccional en/del el ecosistema que habita, etc. No es por ello de extrañar que los feminismos, en tanto que han trabajado históricamente muy cerca de este *campo de batalla* [Kruger], estén funcionando como catalizador de estas nuevas perspectivas que ponen la gestión de los cuerpos (humanos y no humanos) en el centro, como agentes y no como *simplemente los infelices portadores de una proyección simbólica* (Latour, 2005: 26).

Poner el/los cuerpo[s] en el centro de lo político implica, pues, entender su gestión como la columna vertebral del despliegue del poder. *El poder reside en las infraestructuras del mundo* (Comité Invisible, 2015:89) y, así, cobran *sentido* [dirección] los movimientos que están alineando los feminismos con una postura más centrada en esta gestión de lo material y lo que hay de político en este movimiento en sí mismo.

Desde las economías feministas se ha nombrado como el *conflicto capital-vida* (Pérez Orozco, 2014: 105 - 139) la puesta en cuestión de las dinámicas extractivistas, acumulativistas y propietarias del capitalismo, atendiendo especialmente sobre cuales son las condiciones de posibilidad de la *vida** y el carácter de necesaria invisibilidad de *los cuerpos feminizados por el capitalismo*⁸ para el desarrollo de las formas de vida y muerte donde el capital es el eje central las economías (economías de lo visible, de lo social, legal, moral, etc.) El *conflicto capital-vida* establece, de forma dialéctica, una problemática situada entre la abstracción/representación y *los cuerpos* que, como hemos visto, conecta con los paradigmas conceptuales científicistas categóricos desarrollados en los siglos de expansión colonial y a cuyas

⁸ "Hablaré de *las mujeres* como categoría de opresión relacionada con el binarismo jerárquico que comprende las categorías hombre/mujer, blanco/racializado, norte/sur, cis/trans, nacional/inmigrante, etc. No tanto en relación con una esencia *femenina* claramente ficcional, sino más bien como una forma de hacer referencia a todos esos cuerpos feminizados por el capitalismo [el esclavo, el chapero, la puta, el inmigrante, la sidoso, el trans... son *las mujeres*] que viven, siguiendo a Federici, "una forma particular de opresión". Entendemos que las categorías binarias con las que se genera el entramado jerárquico de las sociedades heteropatriarcales y las identidades que emanan de ellas pueden funcionar como agenciamiento y empoderamiento a través de la visibilización de las realidades subalternas [en un determinado contexto de luchas basadas en la visibilidad y en el terreno de la demanda de derechos], pero no iré más allá de usarlas como categorías de subversión política y de insurrección semántica. Es por ello que, en adelante, escribiré *las mujeres* en cursiva y con el *background* que enuncio aquí, ya que no reconozco tal identidad fuera de la opresión jerárquica binaria y ficcional o, paralelamente, su utilización como herramienta política en el terreno de las políticas de visibilidad pro derechos, evitando así por todos los medios la naturalización de la opresión y de sus roles, descentrando por multiplicación este significativo vacío que es la identidad de género" en CORRALES DEVESA, Andrea (2015) *Mi cuerpo, topía difusa*. Trabajo final de Máster en Estudios museísticos y Teoría crítica. Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) / Programa de Estudios Independientes (MACBA).

lógicas se debe. Es decir, el capital es una abstracción cuyos *artefactos* establecen una realidad material. Se opone de esta forma a la dimensión física de los cuerpos que conviven en un plano de existencia donde los cuidados *realmente* están en el centro⁹. Es por ello que cabe pensar que descentrar el capital significaría por ello reorganizar la realidad en función de las materialidades.

Una propuesta que converge con esta perspectiva es sin duda la Vaga de Totes (*la huelga de todas): La Vaga de Totes es una propuesta que surge en 2014 a través de diferentes agrupaciones asambleadas en el contexto del feminismo barcelonés, y que además de la huelga prevista han sido coordinadas diferentes actividades tanto de acción directa como de trabajo continuado de base en los barrios. Su historia conexas con las críticas marxistas y del feminismo autónomo italiano de los setentas, cuya cabeza más visible fue Maria Rosa della Costa, y donde ya entonces se entendía que el trabajo de los cuidados, aquellos que sostienen la vida, no se pueden parar, pues la vida no se puede parar. El punto entonces estribaba en cómo hacer de la vida (pues al final es de lo que se trata) un lugar de mayor igualdad de acceso a ella. La propuesta de la Vaga de Totes, en tanto que paradoja política¹⁰, en tanto que ejercicio de extrañamiento [Situacionista], evidencia las condiciones de visualidad dominantes a través de un "acontecimiento" (Arendt, 2008: 15) -rompiendo con la lógica representacional/ abstracta- y permiten percibir ese *continuum* invisible que sostiene la producción que tanta 'riqueza' permite: esto es, construir otro régimen de prácticas de la vida, que permitan señalar la materialidad de esa "precondición" (Davis, 2014:231), de ese espacio vacío / no productivo, donde la producción y el valor *se dan*. La pregunta pertinente aquí sería cuáles son los cuerpos que *lo dan*.

"Todos desarrollamos continuamente, con nuestras personas y nuestras relaciones, una cantidad de servicios que los señores de la tierra no nos reconocen y se obstinan en no llamar "trabajo", porque en otro caso se verían obligados a admitir que por todas estas cosas nos corresponde una renta" (Ming, 2009: 107)

La Vaga de Totes es, pues, una experiencia de vida que mediante el señalamiento de esos vínculos y prácticas de dependencia que absolutamente todos los cuerpos necesitan y *desesitan*¹¹, evidencian que no existe ese vacío, ese lugar de

⁹ Que la narrativa hegemónica sea el capital en el centro no quiere decir que no haya una realidad, y es que cada día comemos.

¹⁰ "Hablamos de la huelga de cuidados sobretodo como una provocación, uniendo dos palabras aparentemente contradictorias" (VARA, 2006: 126).

¹¹ Amaia Pérez Orozco habla de "desesidades", una palabra inventada producto de la

"improductividad" que desde el capitalismo se percibe como una *precondición*, un espacio deshabitado donde "lo importante", *los fenómenos* [Kant] entendidos desde el ideal de autonomía, tienen lugar.

La importancia de lo que de esta propuesta se desprende es sin duda un foco hacia la materialidad de la vida y los procesos que son necesarios para la misma: la vaga de totes pone en el centro las condiciones económicas que permiten que las diferentes producciones -incluidas las imágenes- sean posibles. *La vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida [...]*, y este cuidado es, sin duda, *siempre en común* (Pérez Orozco, 2015: 6-7). La dimensión común de las propuestas feministas contemporáneas que conexionan con estas formas materialistas de comprender lo real es clave, pero más clave es redefinir ahora lo que entendemos por común¹² fuera de los paradigmas coloniales que sitúan el cuerpo humano de forma autónoma al resto de cuerpos terrestres.

Y es que hay algo que está teniendo que ver con la materialidad de la existencia. *El poder reside en las infraestructuras de este mundo*, dice el Comité Invisible, y lo dice junto a las luchas de las ZAD, los movimientos contra el TAV, la MAT y tantas otras. Hemos mantenido la ficción colectiva de que el poder sigue teniendo la figura soberana: los políticos, los empresarios, los patrones. Poderes de otro tiempo. Nos mantuvimos en esa ficción atropocéntrica, dónde todo estaba construido a través del lenguaje, a escala de nuestro cuerpo, a imagen y semejanza de nuestra sintaxis. Sin embargo, el poder, aquello que determina las condiciones materiales de la vida, las condiciones de percepción, de subjetivación y demás procesos, se encuentra lejos de esta ilusión de similitud.

Pero, esto no quiere decir que el cuerpo no esté ahí, sólo que nos hemos

imposibilidad de desvincular el campo de las necesidades con el de los deseos: campos que no deberían establecerse en régimen jerárquico-moral. "En estas páginas usamos la palabra desesidad como un atajo para poder hablar de aquello que hace que la vida valga la pena [...] sin resolver antes el enredo que subyace a esas dos alertas y que, creemos, está muy vinculado a la dicotomía deseo/necesidad en la cual tendemos a entraparnos. Esta dicotomía es propia de una epistemología heteropatriarcal y va ligada a las de producción/reproducción y crecimiento/estancamiento. Acorde con esta comprensión binaria, la necesidad se vincula a los requerimientos fisiológicos que nos permiten sobrevivir, entendiéndolo que a partir de eso vivimos, es decir, deseamos, siendo el deseo lo propiamente humano. Este esquema valorativo subyace a la deificación de la producción, que se supone colma deseos mientras que la reproducción satisface necesidades" (Pérez Orozco, 2014: 231).

¹² Ya antes de que este concepto explotara en el campo de la política macro y sus mitologías, para abordar el común habrían hecho falta unas cuantas tesis doctorales para apenas acercarnos a la dedicación que se merece. Es por ello que sólo me interesa aquí apuntar de manera tentativa el carácter androcéntrico que hasta ahora ha caracterizado lo común en el contexto europeo desde la modernidad y cuya perspectiva parece estar desestabilizándose desde hace unos años.

equivocado de acera: el cuerpo es también una infraestructura que está en manos de los *organizadores* (Invisible, 2015) la zonificación de las ciudades en nada se diferencia de la zonificación de nuestros cuerpos: zonas del cuerpo para la reproducción, zonas de la ciudad para el ocio, zonas del cuerpo para el trabajo, zonas de la ciudad para el consumo, zonas del cuerpo para la sexualidad, zonas de la ciudad para la economía. Todas ellas guardadas con el mismo cielo.

Es importante entender este pequeño detalle: nuestro cuerpo forma parte de la materia terrestre, y en este sentido, en nada se diferencia de otros cuerpos terrestres como la arena, los árboles o las montañas: Pensar en términos de autonomía una montaña es un delirio, y de la misma forma el cuerpo en nada puede acercarse a esta idea. Tal vez un sujeto sí pueda ser autónomo, en tanto que ambas abstracciones se alejan de la materialidad de lo real. En el fondo, ese poder que reside en las infraestructuras es un poder que descansa por ello en la gestión de la materialidad de la existencia, de los cuerpos terrestres, y nuestro cuerpo es uno de los más preciados (tal vez después del petróleo y del coltán).

*

A *la luz*¹³ de lo arriba expuesto, podemos situar la gestión de la materialidad de la existencia y *los cuerpos* (humanos y no humanos) como el *topos* donde se despliega el poder, y es por ello que los feminismos están proponiendo desde las economías feministas y otras propuestas de carácter político, esta cuestión como fundamental. El vórtice a través del que se ha llegado a este estadio es sin duda la cercanía que los feminismos han mantenido con el cuerpo, históricamente en tensión con cuestiones que tienen que ver con la representación: el lenguaje, las imágenes, los censos, los estudios científicos, etc. Pensar en lo material implica pensar en las condiciones de posibilidad de esta materia, y por ello no podemos alienar los productos de su correspondiente producción. En este sentido, comprendemos que *los cuerpos* implican una serie de capas diferentes, visibles e invisibles, que corresponden no sólo con su *presencia* física, sino también con sus diferentes estadios pasados y futuros, sus estratos en los niveles representacionales y por supuesto el trabajo que otros cuerpos (humanos y no humanos) están generando, en común y de una forma intertemporal, para dar las condiciones de posibilidad (indeterminadas, por cierto) del propio cuerpo y sus producciones. Es decir, volviendo a mi libro de Marx, es un

¹³ "La visibilidad no se refiere a una luz en general que vendría a iluminar objetos preexistentes, sino que está compuesta de líneas de luz que forman figuras variables y propias de tal o cual dispositivo. A cada dispositivo le corresponde su propio régimen de luz, la manera en que ésta le golpea, se difumina y se difunde, distribuyendo visibilidad e invisibilidad, haciendo surgir o desaparecer objetos que no pueden existir sin ella" (Deleuze, Tiqqn, 2012 :11)

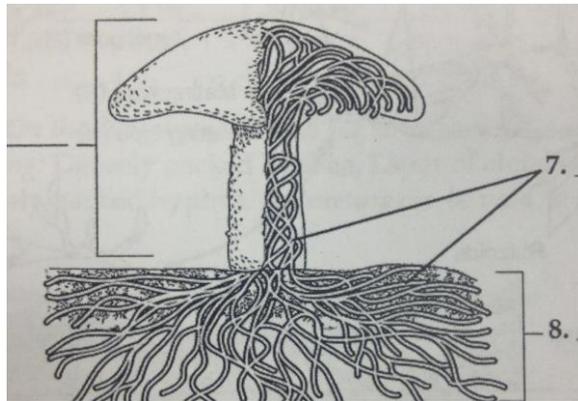
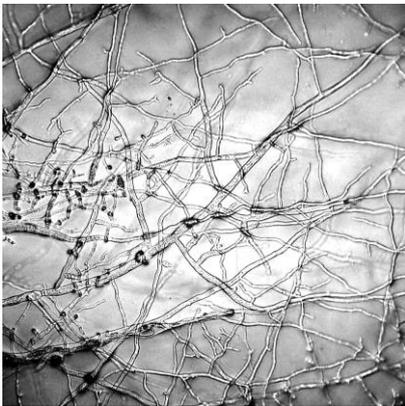
hecho que el libro, el cuerpo que es el libro, no es exclusivamente aquel que mi mano puede tocar. El cuerpo material que tengo entre mis manos *implica* (Garcés, 2014) a la biblioteca que me lo ha prestado, así como también implica otros cuerpos como los árboles de dónde se ha extraído la celulosa, l*s trabajador*s de la fábrica y un largo, indeterminable y anónimo etc.

Y lo hace de forma simultánea y física. El olor que se desprende de sus páginas (de la misma forma que las flores del árbol) contiene propiedades como cuerpo físico: porque se expanda más allá de los límites conceptuales de lo que hemos acordado en llamar como "libro", no quiere decir que no sea material, que no sea un cuerpo también, en términos de ensamblaje [Deleuze]. En este sentido, resulta problemático situar el centro de este cuerpo en uno solo de sus estratos, jerarquizar su 'naturaleza', proponer un actor como determinante, cuando ni siquiera sabemos cuantos actores están *formando parte*. Se trata de un proceso común donde una variedad difusa de cuerpos son implicados (y también están implicados) fuera de las lógicas de autonomía Kantiana, interconectadas a través de diferentes implicaciones que se solapan y forman microversos de producción, que viajan en el tiempo en cuatro dimensiones, que generan movimientos caóticos. Resulta por ello problemática la cuestión de la autoría desde esta perspectiva que venimos barajando, y es aquí donde voy a exponer la segunda parte de esta reflexión.

Siguiendo la metáfora del "ciudadano champiñón" (Pérez Orozco, 2015: 9) aquel que es independiente, que aparece listo, preparado, a mesa puesta, con la camisa planchada y el estómago lleno en la esfera de la producción dispuesto a generar beneficio; es decir, a robar del común la plusvalía que supone la invisibilidad de aquel trabajo que deviene de esta multidimensionalidad de toda producción. Este "ciudadano champiñón" probablemente ascienda más rápidamente en la empresa porque no tiene ninguna responsabilidad de cuidado a su cargo [Perez Orozco], muy común teniendo en cuenta las narrativas hegemónicas a partir de las que se establece el sesgo de género en la cadena de cuidados. Tal vez ascienda más rápido en la empresa porque su mujer se encarga de llenarle la barriga, y trabajador*s en países explotados por occidente se encargan de producir la comida que su mujer procesará para él. También es cierto que este "ciudadano champiñón" podría tener más tiempo para escribir e investigar, o que trabajar en sus proyectos artísticos cuando se encuentra en el seno del privilegio heteropatriarcal, es decir, que posee acceso a las virtualidades y ficciones del capitalismo de olvido del vínculo: el dinero sería un ejemplo claro, pero también el género, la raza y las virtualidades físicas que se desprenden de estas categorías abstractas.

Se le llama "ciudadano champiñón" porque comúnmente conceptualizamos los champiñones como organismos que crecen en cualquier lugar sin ninguna razón y completamente aleatorios, sin un 'por qué': de esta forma, el "ciudadano

champiñón" es aquel que aparece sin más en el terreno de lo social, con todas sus necesidades cubiertas por otros, pero totalmente invisibilizadas. Sin embargo, muy al contrario de esta metáfora, los hongos son la externalización de un *continuum* de redes conectadas tridimensionalmente bajo tierra. De la misma forma que el *acontecimiento* arendtiano, el hongo *irrumpe el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios* (Arendt, 2008:15), cualidad que comparte con los procesos políticos y, en general, con los picos de producción de la vida, en tanto que *acontecimiento excepcional y discontinuo* (Garcés, 2013: 40): ambos -los acontecimientos políticos así como la irrupción de los champiñones- descansan sobre un *continuum* común transtemporal que el concepto de red ha quedado estrecho para nombrar, de modo que seguiremos la metáfora del champiñón y hablaremos de micelio.



El micelio se describe como la parte del hongo que se mantiene *vegetativo*, es decir, inmóvil. Sin embargo, el micelio puede crecer hasta más de 1mm por hora, por lo que posee cualidades como el movimiento, la expansión, la absorción de nutrientes, etc. Es, fuera de toda metáfora, una (re)presentación física de la idea de interdependencia¹⁴.

La interdependencia es pues un concepto clave a la hora de abordar la cuestión de la gestión de los bienes desde una perspectiva feminista. Abordada desde diferentes terrenos del pensamiento y desde diferentes agrupaciones políticas y movimientos sociales, es una forma de nombrar la naturaleza real de los cuerpos, que se enfrenta con la ficción capitalista neoliberal que la propiedad privada vertebraba. Las críticas desde las economías feministas exponen -como ya lo hicieron las feministas marxistas en los setentas- el trabajo invisible e impago que es necesario

¹⁴ Imprescindible el trabajo de Julia Zabowska en 'Mycellium' y otras obras para poder comprender el impacto de este concepto en la sociología contemporánea y los nuevos materialismos http://www.kk-eppstein.de/site/seiten/HBSE/2015/julia_zabowska.html

para la producción en las formas de gobierno neoliberales, impuestas por defecto a los cuerpos feminizados por el capitalismo.

Esta puerta que nos brindan las nuevas perspectivas feministas que ponen la materialidad de la existencia en el centro permite una amplia mirada crítica hacia todos los nodos que componen las diferentes economías que se solapan y se engarzan (economías simbólicas, legales, pedagógicas, metafóricas, lingüísticas, etc.) segmentos ensamblados [Deleuze] de una realidad *común*. En este sentido, sería interesante remarcar la importancia de aplicar estas críticas a la gestión de la materialidad de las palabras, las ideas, las prácticas: es importante pues entender cuán materiales son los productos culturales, que sólo el recuerdo de los vínculos que los atraviesan en ese micelio común los aleja de convertirse en mercancía. La autoría, en este sentido, se alinea con las lógicas propietarias y patriarcales que estructuran las formas de gobierno del capitalismo neoliberal. Y como no podía ser de otra forma, operan simultáneamente en los diferentes estratos de lo real.

Si bien no podemos pensar en una montaña lejos de los procesos geológicos, climatológicos, sociales, etc. sin caer en el esencialismo estoico-aristotélico binario, que conduce hacia la falsa autonomía de los cuerpos, a los "cuerpos champiñón", a los cuerpos sujetos, los cuerpos susceptibles de ser legislados, como sabemos, los cuerpos de la autonomía Kantiana y del metodismo Cartesiano, que son los cuerpos del colonialismo y del Estado Moderno, no podemos por ello pensar los textos o las imágenes fuera de sus procesos de producción sin alinearnos por ello con las lógicas patriarcales, cartesianas, binarias, coloniales y capitalistas. Pensar que tras un texto no hay un cuerpo que tiene hambre, que requiere de cuidados, que un día estará enfermo, y que un día fue un niño, que necesitó, necesita y necesitará cuidados; que es, por tanto, interdependiente, es un delirio. Delirio es por ello conceptualizar las producciones culturales (así como cualquier producción humana y no humana) de forma abstracta, lejana a lo que de cuerpo tiene, significa, reverbera.

Desde aquí, comprenderéis que es problemática la figura del autor, en tanto que es problemático definir en términos materiales dónde acaba mi cuerpo y dónde empiezan los otros (¿dónde acaba mi cuerpo y termina los alimentos que requiero, el oxígeno que varía según las decisiones de grandes empresari*s, mi universo de lo pensable que depende de la creatividad de otr*s?). Así, el nombre se complica. Así, desde los feminismos que se acercan a los nuevos materialismos, nos acercamos al anonimato.

Las diferentes críticas a la autoría desde la filosofía (muchas veces basadas paradójicamente en grandes n(h)ombres del pensamiento como Barthes o Foucault) han tenido un gran impacto en las producciones culturales contemporáneas, hasta el punto de que se ha llegado a capitalizar muy eficazmente por las instituciones del capitalismo cognitivo con sus 'intervenciones colectivas' o sus 'exposiciones

colaborativas'. Sin embargo, es importante aquí tener en cuenta que las estrategias de subversión de las dinámicas del nombre y su origen en las bases patriarcales del capitalismo neoliberal no son siempre las mismas, aunque se quieran esforzar los discursos *mainstream* en reducir y simplificar dichos descentramientos.

De la misma forma, es importante *in-corporar* de una forma crítica estas formas de resistencia a los modelos de autoría patriarcal, y no caer en la liquidez abstracta que nos propone la dinámica neoliberal *occidental*¹⁵. Si bien la crítica a la autoría ha sido muy bien recibida e incluso premiada en sus vertientes más productivistas por parte de diferentes instituciones, ¿que clase de pensamiento se 'esconde' tras ello? ¿A qué parte, que procesos de producción llevan a la aceptación de este tipo de estrategias?

Podemos mapear el territorio abrupto de las prácticas de resistencia alrededor de la crítica a la autoría desde diferentes campos: como hemos mencionado antes desde la filosofía [Barthes/Foucault/Deleuze & Guattari] la literatura [Wu Ming], el Arte con mayúsculas [Metzger], la contracultura europea [Stewart Home] o en su vertiente más politizada [Luthier Blisset/Reclaim the Streets] así como desde la música electrónica en los 90's [Dj Spooky], por poner unos cuantos ejemplos anecdóticos que muestran una época de crítica hacia la idea de autoría tradicional y que permea diferentes estratos del pensamiento y la acción que le son contemporáneos.

Por tanto, no es de extrañar que desde los feminismos y los movimientos libertarios se hayan hilado estrategias relacionadas con el anonimato y acercándose a la idea de que el nombre es una paradoja feminista, en tanto que funciona como neutralizador de los procesos de producción que todo producto cultural requiere. Firmar un texto es sepultar bajo ese ejercicio performativo de la firma/propiedad, las condiciones materiales que han sido necesarias para escribir ese texto y su condición interdependiente de otros cuerpos, visibles e invisibles, humanos y no humanos, que son por fuerza imposibles de referenciar bajo el paraguas de la autoría. Desgraciadamente, esta reflexión no ha configurado un eje especialmente relevante en las agendas feministas contemporáneas, sino que se ha constituido como una especie de recelo difuso, un malestar sin nombre que ha sido sobrellevado gracias a 'lo colectivo', un parche que nos alivia la contradicción de la firma, pero que no cuestiona de raíz la naturaleza del nombre y su ecosistema.

Y es que las políticas del rostro no han de verse quebradas sencillamente por intercambiar un nombre por otro, un ego individual por uno colectivo, una marca, el logo del autónomo adherido a un cuerpo o a dos cuerpos que van a venir a

¹⁵Una nota sobre 'occidente': Siguiendo a Wu Ming y su idea de occidente como un término totalmente opaco, ya que no podemos referirnos a una parte geográficamente precisa, menos aún en una realidad socio-política inundada por las narrativas y realidades migrantes que convierten el llamado "Occidente" en un símil que más tiene que ver con unas lógicas de mercado, ideológicas, jurídicas y estéticas concretas.

funcionar como uno solo. A cambiar un rostro por otro, como si el *propio rostro* (si queremos entender el que encarnamos como propio) no fuera ya múltiple, lleno de conflictos y completamente construido -no en un sentido constructivista, sino en un sentido albañil- por la interacción caótica de una multiplicidad de fuerzas, materiales todas.

Opositar 'creación individual' a 'creación colectiva' es, por una parte, dar por hecho que existe la posibilidad material de cerrar el Yo, de escribir a solas. *El pensamiento nunca es una iluminación individual. Quizá por eso decir creación colectiva sea una redundancia* (Pérez Orozco, 2014: 30). Ahora sabemos que ni el pensamiento ni las vidas ni las montañas son una creación individual, por lo que añadirle la coletilla tan de moda 'colectivo' mantiene este principio propietario y absurdo. No obstante, es evidente que a la hora de ejecutar movimientos, de reorganizar fuerzas, hay cuerpos que se sitúan en lugares y momentos históricos cruciales para un devenir procesual. Poner conciencia en descubrir cuáles son esos cuerpos y darles el respeto que se merecen debería ser tan importante como la activación de movimientos en los procesos de producción.

Una de las cosas que el neoliberalismo nos ha querido colar es que todo está ahí porque sí, que todo ha sido producido en las mismas condiciones y que todo está armónica y equitativamente dispuesto en red para nuestro consumo. Así es como la falacia de la igualdad [Fineman] se ha ido abriendo paso a través de los diferentes estratos del capitalismo, apelando a nuestro deseo de formar parte de un todo totalitario Hegeliano. Frente al ideal neoliberal del libre mercado y sus retóricas se extiende un relato de autonomía dónde se pretende la 'igualdad de condiciones': nuestro querido *todos somos iguales ante la ley*. La realidad de que no lo somos, que nos vemos atravesad*s -no esencialmente pero corporalmente- por diferentes privilegios y opresiones, resulta aplastante a la vista de la población presa en cualquier estado, donde la brecha de clase y de raza se ve claramente. Esta falacia de la igualdad se transporta a otros lugares del tejido social, como es también el de la creación cultural o, en general, lo que podemos llamar bienes intangibles, donde la crítica al desigual acceso a la creación de imaginario queda a menudo reducida a los reclamos por una enseñanza pública, que sin duda ayuda y mucho, pero no sólo.

El anonimato totalitario, es decir, la asunción general de que todos estamos felizmente interconectad*s, fuera de todo conflicto y oposición, es el principio epistémico de Google. El anonimato totalitario es una estrategia que es en sí muy correcta en sus presupuestos abstractos, pero que no corresponde con la materialidad. La realidad es que tras un texto hay un cuerpo, o dos, o siete, que en tanto que múltiples y situados han de establecerse como físicamente interdependientes de tantos otros. El punto está en la delgada línea que separa el producto (el pico de producción de un proceso común y desplegado en el tiempo)

de la mercancía (el producto alienado de su historia), y la inercia común hacia la mercantilización y capitalización de los bienes intangibles hacen más necesario aún la toma de conciencia respecto a los procesos de producción de los mismos.

Conexionando con los propuestos de las economías feministas contemporáneas quiero concluir que la puesta de la vida en el centro es un movimiento multidimensional que afecta de forma crítica a multitud de estratos de la existencia y del pensamiento, entre los que están las producciones culturales, que son sin duda formas de riqueza corpóreas e incorpóreas simultáneamente, pues tanto su producción como su gestión y su impacto va y viene de la forma corpórea a la incorpórea, conformando un cuerpo en sí mismo cuya gestión es política. La forma en la que analizamos la gestión de bienes y riquezas desde los feminismos debería expandirse críticamente hacia los sectores que llamamos 'inmateriales' de la economía: si entendemos por tiranía capitalista la invisibilidad de los trabajos reproductivos y de la cadena de cuidados en la esfera del trabajo, ¿no habríamos de plantearnos lo mismo en la esfera de la producción cultural? ¿o es que no estamos trabajando? La producción cultural posee una doble carga: la feminización (que apela a otros trabajos como asistente, enfermer* y otros trabajos vinculados con los cuidados) y la precariedad laboral descendiente de la figura tradicional del 'artista'. En este sentido, se explica que l*s productor*s culturales nos encontremos ante una dificultad mayor a la hora de establecer una aproximación más respetuosa con el micelio al que nos debemos, pues somos parte de los colectivos feminizados de las esferas penalizadas por estar 'fuera' de la producción capitalista (es decir, penalizadas por ejercer un trabajo demasiado valioso y cercano a la vida). Sabemos que en muchas ocasiones no es así (el mercado del arte mueve mucho capital) pero es también un hecho que l*s productor*s culturales nos encontramos ante una situación laboral complicada, cercana a la de tantos otros trabajos que no se consideran como tal porque en ese caso serían impagables, como es el trabajo de las amas de casa: la creatividad, como los cuidados, no se pueden parar y son absolutamente necesarios para poder erigir sobre ellos productos susceptibles de producir valor en el capitalismo. Somos esa precondition que no requiere ser pagada porque se da por hecho que siempre estará ahí.

Es evidente que esta problemática es extremadamente amplia y, en este sentido, una conclusión correspondería a la fragmentación ideológica de una parte de un todo que ni sabemos dónde acaba. Pensar cual sería el código ético de acción que recoja estas nuevas perspectivas sería contradictorio, ya que a menudo no podemos exigirnos actuar en un contexto que no permite las condiciones de posibilidad de dichas acciones, como si nuestra agencia fuera completamente autónoma de nuestras economías: tal vez es demasiado pedirle a un* investigador* o un* artista* precarizad* que no firme una producción que tanto trabajo le ha costado. La autoría es, en este sentido, una tiranía impuesta por una economía material imperante que

elimina otras formas de comprender y de gestionar los bienes intangibles, es decir, las producciones culturales, las ideas, los procesos de cambio social, etc. Tal vez deberíamos dejar de mantener este gusto por los relatos de las grandes personalidades que solas *luchan por aquello que es justo*, personajes principales de las películas de Hollywood, dueños de su destino, que encarnan los grandes valores de la burguesía: la valentía, la autonomía, la integridad (valores que no siempre son accesibles, como sabemos) Tal vez deberíamos preguntarnos que condiciones de posibilidad material (legal, salarial, de cuidados, de afectos, de solidaridad más allá de la representación, etc.) establecemos, y dejar de fijarnos en el individuo -ese gran invento de la modernidad- y en sus actos.

Aunque nunca está de más poner atención. Porque el individuo no existe, pero los cuerpos sí, el nombre es una abstracción propietaria pero los huesos duelen, no está de más poner atención a cuáles son esos *cuerpos que importan* en cada proceso de producción en el que nos hayamos implicad*s. En la elaboración de un texto, citar no debería ser sólo una norma académica, sino un gesto de amor y de respeto hacia los vínculos (diversos) que a todas las personas nos une en el pensamiento. Citar es mimar nuestra condición interdependiente, es aceptarnos como parte de ese micelio; un micelio por supuesto, no exento de conflictos. Y es importante porque no se trata de autoría, si no de momento histórico. Se trata de respetar el proceso que este concepto o esta idea lleva, comprender que hubo un día en el que un cuerpo estuvo frente a un ordenador, como yo ahora, o frente a otro cuerpo y propuso algo que a su vez no era suyo. Y su cuerpo importa. Porque no es lo mismo ni lo será jamás el cuerpo de una chica blanca burguesa de una gran ciudad que el de una persona emigrada que trabaja 12 horas al día y que tiene cargas familiares. No somos sencillamente una cómoda serie de nodos de producción, armónicos y sonrientes situados en red, generando conocimiento. No. Nuestros cuerpos importan, y nuestro momento histórico también, y es de responsabilidad común honrar nuestras genealogías y reivindicarlas como políticas, situadas en la materialidad de la vida y de la muerte. Obviarlo supone el olvido del vínculo, el triunfo del neoliberalismo en nuestras propias palabras críticas. Comprendo que con el actual sistema de citas, dónde sólo se contemplan producciones 'oficiales' y se estructuran a través del n(h)ombre, esto pueda entenderse como una forma de propiedad y en este sentido genere rechazo. Pero no tiremos al bebé con el agua del baño, como decía Sandra Harding y volviendo al postporno, si el sistema de citas no encaja con lo que para ti son momentos de incidencia en el proceso de producción creativa en el que te ves implicad*, ¡haz otro tu mism*! Guattari decía que *Mayo del 68 nos ha enseñado a leer los muros y después hemos empezado a descifrar los grafitos de las prisiones, los hospitales y los baños públicos. He ahí todo un nuevo espíritu científico que está por hacer*. Este nuevo espíritu científico es sin duda, más allá de toda exotización de la periferia, un gesto implacable de amor por aquello que nos hace habitar-nos tal cual

lo hacemos: desde la vulnerabilidad, la interdependencia y la acción directa.

Cierro cita.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah (2008) *Sobre la violencia*, Madrid, Akal.

AUGÉ, Marc (1993) *No-lugares. Los espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa.

BARTHES, Roland (1967) 'La muerte del autor', *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.

BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós.

CLOUD, Dana L. (1994) The materiality of discourse as oxymoron: A challenge to critical rhetoric, *Western Journal of Communication*, Volume 58, Issue 3, pp. 141-163

CORRALES DEVESA, Andrea (2015) *Mí cuerpo, topía difusa*. Trabajo final de Máster en Máster en Estudios museísticos y Teoría crítica. Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) / Programa de Estudios Independientes (MACBA)

DAVIS, Ángela (2005) *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.

DELANDA, MANUEL (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, New York, Continuum.

DELEUZE, Gilles (2012) "¿Qué es un dispositivo?" en DELEUZE, Gilles, TIQQN: *Contribución a la guerra en curso*, Madrid, Errata Naturae.

DELEUZE, Gilles (2000) *Rizoma: Introducción*, Barcelona, Pre-textos

DINES, G. JENSEN, B. RUSSO, A. (1998) *Pornography: The Production and Consumption of Inequality*, London, Routledge.

EGAÑA, Lucía (2011) sinopsis de "“Mi sexualidad es una creación artística” (documental), última revisión el sábado 17 de Octubre de 2015, VIMEO, en <https://vimeo.com/18938067>

FARÍAS, Ignacio (2008) Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista, Revista Persona y Sociedad / Universidad Alberto Hurtado, Vol. XXII, Nº1, Pp. 75-85 [ON LNE] http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/pys/docs/2008/abril/22_1_pp75_85.pdf

FINEMAN, Martha Alberston (2014) *The autonomy myth*, New York, The New Press.

FOUCAULT, Michel (1999) '¿Qué es un autor?' Entre filosofía y literatura, Obras esenciales I, Barcelona, Paidós.

Michel FOUCAULT (2009) *Las palabras y las cosas*. Ediciones Siglo XXI.

GARCÉS, Marina (2014) "No nos salvaremos solos", última revisión el 17 de Octubre de 2015, entrevista por Irene G.Rubio en Diagonal, <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/22160-no-nos-salvaremos-solos.html>

GARCÉS, Marina (2013) *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra.

HARDING, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.

HARMAN, Graham (2013) "Además opino que el materialismo debe ser destruido", última revisión 16 de Octubre de 2015, COCOMpress, en http://cocompress.com/files/gimags/Graham%20Harman_Ademas_opino_que_el_materialismo_debe_ser_destruido%5Bcocompress%5D.pdf.pdf

INVISIBLE, Comité (2015) *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

KANT, Inmanuel (2009) *Nueva Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Los libros que cambiaron el mundo, Prisma Innova S.L.

KRIPPENDORFF, Klaus (2011) Discourse and the materiality of it's artifacts. In T.R. Khun (Ed.) *Matters of communication: Political, cultural and technological challenges to communication theorizing*, Pp 23-46, New York, NY: Hampton Press. http://repository.upenn.edu/asc_papers/259

MING, Wu (2009) *Esta revolución no tiene rostro*, Madrid, Acuarela.

O'HARA, Kenton P. , TAYLOR, Alex, NEWMAN, William and SELLEN, Abigail J. Understanding the Materiality of Writing from Multiple Sources, *International Journal of Human-Computer Studies*, Volume 56, Issue 3, March 2002, Pp 269–305

PÉREZ OROZCO, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2015) "La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso qué significa?" en IV Jornadas Economía Feminista. Universidad Pablo de Olavide (Vic / Barcelona)

POPPER, Karl (1984) *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Taurus

ROSSEAU, Jean-Jaques (1999) *El contrato social o principios de derecho político, última revisión el 17 de Octubre de 2015*, Editado por ElAleph, en <http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20El%20Contrato%20Social.pdf>

VARA, Maria Jesús (2008) *Estudios sobre género y economía*. Akal.